

QUADERNI *di* CULTURA JUNGHIANA

Rivista annuale a cura del Centro Italiano di Psicologia Analitica
Istituto di Roma e dell'Italia centrale

L'analista e l'appartenenza

Sull'identità condivisa nella psicologia analitica contemporanea

a cura di Michele Accettella e Francesco Di Nuovo

Nuova serie n° 6 – 2025

Quaderni di Cultura Junghiana - Nuova serie

Rivista annuale on line – <https://quadernidiculturajunghiana.it>

a cura del Centro Italiano di Psicologia Analitica – Istituto di Roma e dell'Italia centrale

Direttrice Responsabile: Angiola Iapoce

Direttore Scientifico: Gianfranco D'Ingegno

Rappresentante della Commissione Scientifica: Roberto Manciocchi

Comitato di redazione: Michele Accettella, Franco Bellotti, Aldo Cichetti, Gianfranco D'Ingegno, Francesco Di Nuovo, Angiola Iapoce, Roberto Manciocchi, Anna Moncelli, Caterina Romagnoli, Giuseppe Vadalà

Redattrice capo: Anna Moncelli

Comitato scientifico: Angela Ales Bello, Luigi Aversa, Eugenio Borgna†, Vito Marino De Marinis, Filippo Maria Ferro, Fiorinda Li Vigni, Giuseppe Martini, Fabrizio Michetti, Enzo Vittorio Trapanese, Lorenzo Zipparrì

© CIPA - Istituto di Roma e dell'Italia centrale

Sede: Centro Italiano di Psicologia Analitica Via Savoia 23 – 00198 Roma

+39 06 3231662

+39 373 7497631

segreteria@ciparoma.org

Registrazione del Tribunale di Roma n° 167/2018 con decreto del 11/10/2018

Nuova serie n° 6 – 2025

In copertina: Terzo Congresso di Psicoanalisi, Weimar 1911

È consentito citare e copiare parti dei testi contenuti a condizione che: si citi la fonte, si citi l'autore, non si modifichi il contenuto, non si faccia dell'opera un uso a scopo di lucro o commerciale.

Le immagini contenute in questo volume sono di facile reperimento su internet e considerate di pubblico dominio. Qualora la loro pubblicazione violasse eventuali diritti, si voglia gentilmente darne comunicazione all'indirizzo: segreteria@ciparoma.org e i contenuti in questione saranno prontamente rimossi.

Indice

Editoriale	5
Dibattito a tre <i>Francesco Di Nuovo dialoga con Fabrizio Alfani, Maria Ilена Marozza, Robert M. Mercurio</i>	9
Immagini	29
Il senso di appartenenza e la cura del noi <i>Vito Marino De Marinis</i>	31
Lettera a un futuro allievo. I primi passi nel misterioso mondo delle associazioni analitiche <i>Ivan Di Marco e Francesco Marchini</i>	39
Come si diventa terapeuti <i>Elena Gigante</i>	49
Immagini	67
Dal centro clinico alla polis: esperienza formativa nella cura, appartenenza ad una comunità terapeutica e restituzione sociale del lavoro psicoterapeutico <i>Felice David e Lucia Fani</i>	69
La setta degli psicoanalisti <i>Ivan Di Marco</i>	77

E. Gigante e A. Romano, *Scritture della cura. Riflessioni intorno al caso clinico*, Boringhieri, Torino 2024

Angiola Iapoce 87

Andréj Rublëv – di A. A. Tarkóvskij *Un episodio del film*
di Giuseppe M. Vadalà

93

Gli autori 97

Editoriale

Il tema dell'appartenenza si rivela oggi come uno dei crocevia più urgenti del pensiero junghiano. Non si tratta soltanto di una categoria sociologica o politica, né esclusivamente di un vissuto affettivo: l'appartenenza è una configurazione psichica primaria, un campo di tensione in cui identità e alterità, radicamento e separazione, memoria e trasformazione si intrecciano in modo dinamico.

Il tema scelto per questo sesto fascicolo della Nuova Serie dei Quaderni di Cultura Junghiana si colloca nel solco di una riflessione che è insieme clinica, culturale e politica. Ciò che emerge dai contributi raccolti non è una risposta univoca, ma una costellazione di interrogativi. Come abitare le proprie radici senza esserne prigionieri? Come sostenere il bisogno di comunità senza sacrificare la complessità dell'individuo? Come trasformare il conflitto tra appartenenze in occasione di ampliamento della coscienza?

Il confronto tra le diverse voci presenti in questo fascicolo rende evidente che l'appartenenza non può essere pensata senza il suo correlato rappresentato dall'alterità. Ogni gruppo si definisce attraverso confini, espliciti o impliciti; ogni identità collettiva si struttura anche mediante processi di inclusione ed esclusione. La psicologia analitica, con la sua attenzione alla dinamica degli opposti e alla funzione trascendente, offre strumenti preziosi per non cadere nella trappola delle contrapposizioni sterili.

L'appartenenza viene, dunque, indagata nella sua dimensione originaria che precede l'Io, lo contiene e insieme lo fonda. L'essere umano non sceglie semplicemente di appartenere; egli è, fin dall'inizio, consegnato a un tessuto simbolico, culturale, familiare, comunitario che lo plasma e lo vincola. Tuttavia, proprio questa condizione originaria contiene in sé un paradosso fecondo: l'appartenenza autentica non coincide con l'adesione cieca, ma implica un processo di differenziazione. Patendo la tensione tra individuazione e adattamento ognuno di noi può trasformare l'appartenenza da destino inconsapevole a scelta consapevole. In questa prospettiva, il percorso individuativo non è fuga dalla comunità, ma una sua piena elaborazione simbolica.

In un tempo in cui la tentazione alla semplificazione e al riduttivismo domina la coscienza collettiva, la prospettiva junghiana ci ricorda che la psiche è intrinsecamente plurale. L'appartenenza, lungi dall'essere una categoria statica, è un processo: un movimento continuo tra identificazione e differenziazione, tra fedeltà e trasformazione. Essa chiede di essere pensata simbolicamente e non certamente semplificata e ridotta.

Questo fascicolo invita il lettore a sostare in questa tensione. A riconoscere che ogni appartenenza autentica comporta una ferita – la rinuncia all'illusione di autosufficienza – ma anche una possibilità: quella di costruire legami più consapevoli, capaci di accogliere l'alterità senza annullarla.

In termini individuativi l'appartenenza a una comunità ne rappresenta una tappa imprescindibile. Non come approdo definitivo, ma come campo dell'esperienza rispetto a ciò che ci precede e ciò che ci supera. In questo senso, riflettere oggi sull'appartenenza significa interrogarsi sul destino stesso della nostra convivenza psichica e culturale.

Diventare terapeuti, come emerge con forza dai testi raccolti, non è un semplice accumulo di competenze, né una progressiva acquisizione di tecniche. È un processo di trasformazione che si svolge dentro campi e spazi dinamici stratificati, che sono contenitori, soglie e specchi.

La didattica, allora, non rappresenta una mera trasmissione di un corpus dottrinario, ma un vero e proprio esercizio dialogico. Molto dipende dal “come”: dal modo in cui la tradizione viene incarnata, interrogata, messa in circolo. Se si irrigidisce in norma assoluta, produce conformismo o rifiuto. Se invece accetta la pluralità delle vie individuali può diventare uno spazio in cui la cultura condivisa invita la psiche individuale di ognuno a manifestarsi creativamente.

La sfida etica è grande: trasmettere una considerazione psicologica più che una psicologia; formare analisti capaci di pensiero critico e non discepoli, riducendo il più possibile il rischio dell'indottrinamento. In questo senso, il percorso formativo è già una messa alla prova dell'idea stessa di appartenenza. Un'appartenenza matura non produce fanatici né epigoni, ma soggetti capaci di custodire la tradizione trasformandola.

I gruppi teorico-clinici e di supervisione rappresentano un ulteriore banco di prova. Essi condensano, in forma più libera, tutte le dinamiche precedenti: scelta, identificazione, conflitto, cooperazione. Qui l'allievo sperimenta concretamente la pluralità delle correnti interne all'istituzione e impara a esercitare il proprio discernimento. Non è più soltanto discente, ma partecipante a un'opera comune. Il centro non è l'Io – né quello del docente né quello dell'allievo – ma il lavoro stesso, l'Opus condiviso. In questa esperienza si intravede una forma di democrazia psichica: una comunità che vive del confronto tra differenze, senza pretendere di annullarle.

Il contributo dedicato al Centro Clinico amplia ulteriormente lo sguardo, portando l'appartenenza dal piano formativo a quello sociale. Il Centro Clinico appare come una soglia: luogo istituzionale, strutturato, ma al tempo stesso spazio liminale in cui la teoria incontra la carne viva dell'esperienza. Qui l'allievo-terapeuta è chiamato a misurarsi con la responsabilità reale della cura, sotto lo sguardo e nel dialogo con l'équipe.

Particolarmente significativa è l'esperienza del doppio ruolo – valutatore e terapeuta – che mette in luce la dimensione collettiva del lavoro clinico. Accogliere un paziente già valutato da un collega significa entrare in una narrazione già iniziata, confrontarsi con l'eco di un altro sguardo. La “consegna” diventa così esercizio di funzione trascendente: integrare senza aderire acriticamente, trasformare senza negare. Anche qui l'appartenenza si manifesta come campo dinamico, non come schema rigido.

Interessante è inoltre la riflessione sull'uso dello strumento diagnostico. Lungi dall'essere una gabbia che riduce l'unicità del paziente, esso può diventare contenitore simbolico, mappa orientativa nella complessità. La questione non è lo strumento in sé, ma la postura interna di chi lo utilizza. Ancora una volta, l'appartenenza a una tradizione non si misura dall'ortodossia, ma dalla capacità di integrare strumenti diversi in un ascolto vivo.

Infine, il Centro Clinico apre alla dimensione della polis. La cura non resta chiusa nel circuito autoreferenziale della formazione, ma si configura come restituzione sociale. Offrire un servizio accessibile, etico, orientato al benessere significa riconoscere che l'appartenenza a una comunità

analitica implica una responsabilità verso la comunità più ampia. La formazione non è solo un percorso individuale; è un investimento nel bene comune.

In questo passaggio dal centro clinico alla res pubblica si compie un movimento decisivo: l'appartenenza si dilata. Dalla relazione duale si passa all'équipe; dall'équipe all'istituzione; dall'istituzione alla società. L'analista in formazione scopre che il proprio lavoro non è un atto solitario, ma parte di una rete simbolica e concreta che lo precede e lo eccede.

Il filo che unisce tutti questi contributi è dunque chiaro: l'appartenenza non è un possesso, ma un processo. Si costruisce nei colloqui di selezione, si interroga nelle aule, si approfondisce nell'analisi personale, si esercita nei gruppi, si responsabilizza nel centro clinico, si restituisce alla polis. In ognuno di questi passaggi, essa mette in gioco la stessa domanda: come essere parte senza smettere di essere sé stessi?

Forse è proprio questa la posta in gioco più alta della formazione analitica: non garantire una identità compatta e rassicurante, ma sostenere un'identità capace di dialogo, di conflitto, di trasformazione. Un'identità che sappia abitare l'istituzione senza confondersi con essa, e che al tempo stesso riconosca nell'istituzione un luogo psichico e simbolico indispensabile.

Consegnando ai lettori questa seconda parte del fascicolo, desideriamo sottolineare che la riflessione sull'appartenenza non riguarda soltanto ciò che siamo come comunità di analisti, ma ciò che stiamo diventando. E che ogni nuova generazione, entrando in questo campo, non ne è soltanto erede: ne è anche, inevitabilmente, trasformazione.

È con questo spirito che consegniamo ai lettori il nuovo fascicolo: come spazio di dialogo, di confronto e, auspicabilmente, di trasformazione.

Michele Accettella e Francesco Di Nuovo

Dibattito a tre

Francesco Di Nuovo dialoga con Fabrizio Alfani, Maria Ilена Marozza, Robert M. Mercurio

Il dialogo a più voci che segue ruota intorno al nodo cruciale dell'esperienza e al senso dell'appartenenza a una realtà associativa, tra dimensione istituzionale e tensione comunitaria. Le riflessioni che seguono mirano ad aprire uno spazio di interrogazione condivisa, nel quale l'esperienza personale, la tradizione teorica e la vita all'interno della comunità analitica si intrecciano in modo fecondo e talvolta problematico. L'appartenenza a un'associazione analitica implica tensioni, ambivalenze e trasformazioni. Il dialogo che segue si muove in questo spazio critico, interrogando le forme e i limiti dell'esperienza associativa, senza sottrarsi dal considerare, allo stesso tempo, zone d'ombra e paradossi.

Francesco Di Nuovo

Corro forse il rischio d'iniziare con una questione che potrebbe pure apparire banale. Vi propongo un incipit che potrebbe ridursi a un vezzo meramente nominalistico e di poco conto. Vorrei infatti avviare il nostro confronto sul senso dell'appartenenza a un'associazione/comunità analitica, proprio a partire dal possibile dilemma tra i termini associazione vs. comunità.

Ritengo che col primo di essi vi sia un'enfaticizzazione soprattutto dell'aspetto culturale-regolativo, mentre col secondo si voglia accentuare più una dimensione relazionale ed esistenziale. In effetti, a ben vedere, mi è talora capitato di sentir ricorrere l'uno e l'altro dei termini in vari momenti di confronto analitico, quasi che se ne potesse fare un uso indifferenziato. Ma è proprio corretto che sia così?

Andando poi più alla sostanza del nostro discorso vorrei chiedervi di soffermarvi sul senso che questa appartenenza ha avuto all'inizio del vostro percorso analitico e sulle "vicissitudini" di questo senso che possono esserne seguite.

Fabrizio Alfani

Questa tua prima domanda mi riporta al tempo del mio ingresso all'AIPA, agli inizi del mio training e ai vissuti sperimentati in quel periodo. Non credo che questo sia un fatto secondario, poiché per tutti noi l'ingresso in una associazione è preceduto dall'ingresso in una scuola, cioè da una fase iniziale di training-apprendimento (che si accompagna alla necessaria analisi personale) che è propedeutico all'ingresso nell'associazione. Tutto ciò fa sì che l'accedere a un'associazione analitica può evocare stati emotivo-relazionali che presentano qualche analogia con tutte quelle situazioni nelle quali si entra a far parte di un gruppo dopo aver attraversato una fase di iniziazione.

Il training analitico, infatti, è finalizzato non solo ad acquisire alcune competenze professionali specifiche ma anche a poter essere parte di una associazione analitica che si configura come una comunità che si ispira al pensiero di un fondatore (nel nostro caso Jung), cercando al tempo stesso di fornire di quel pensiero interpretazioni ed espressioni adeguate a dare risposte alle domande poste dalla vita delle persone in quel particolare periodo storico. La prima esperienza comunitaria (quella del training) permette così di intrecciare i primi vincoli relazionali con i colleghi e con i didatti, vincoli che poi andranno incontro a successive trasformazioni nel corso dei vari passaggi

associativi. Si pensi ad esempio al fatto che quando si diventa membri dell'associazione il proprio analista personale (se fa parte della stessa associazione) diventa un collega che si incontra in innumerevoli occasioni al di fuori di quello che per tanto tempo è stato il setting analitico. Questi legami relazionali, che in alcuni casi possono acquisire il carattere di amicizie vere e profonde, non sono però motivati semplicemente da una simpatia reciproca, ma sono anche attraversati, in modo più o meno consapevole, da quella tensione che è rivolta alla ricerca, ispirata al pensiero junghiano (ma non solo a quello), di risposte adeguate alle domande che ci interrogano, nella nostra vita così come nella vita dei nostri pazienti.

Allora l'associazione mi sembra essere il contenitore istituzionale di quella comunità all'interno della quale io ho l'opportunità di dialogare e di confrontarmi (alle volte anche di scontrarmi) con gli altri e le altre che di quella comunità fanno parte, al fine di coltivare la mia formazione come analista, che è destinata a non finire mai, mantenendo vivo lo spirito che ha animato la ricerca di Jung e, per quanto riguarda la psicologia analitica italiana, lo spirito che ha animato il pensiero di Ernst Bernhard e dei suoi allievi.

Contenitore istituzionale è per me una definizione molto importante dal punto di vista teorico e linguistico. José Bleger (pp. 286-287), nel suo lavoro *Simbiosi e ambiguità*, afferma che «Ogni istituzione è una parte della personalità dell'individuo e una parte tanto importante che l'identità è sempre – parzialmente o totalmente – un'identità di gruppo o istituzionale; ciò significa che almeno una parte dell'identità si struttura sempre mediante l'appartenenza a un gruppo, a un'istituzione, a un'ideologia, a un partito, ecc.».

Pertanto un contenitore istituzionale non si limita soltanto a contenere i membri della comunità che lo anima, ai quali detta le regole per la vita in comune. Il contenitore istituzionale contribuisce anche all'identità di ciascuno dei membri e le dinamiche istituzionali che lo caratterizzano contribuiscono in maniera significativa a condizionare l'identità individuale dei singoli associati. Nella mia esperienza aver vissuto in prima persona, sulla mia pelle, alcuni momenti complessi e impegnativi delle dinamiche istituzionali della associazione alla quale appartengo ha avuto un importante valore per il mio processo individuativo. Questo si verifica quando vengono messi in discussione alcuni aspetti essenziali dell'identità associativa, che inevitabilmente coinvolgono in maniera molto intensa le identità dei singoli individui che appartengono a quella associazione. In questi casi la propria soggettività si confronta non solo con le altre singole soggettività, ma è anche passivamente soggetta a potenti correnti affettive che si muovono all'interno del gruppo, per cui ci troviamo obbligati a fare i conti con intensi fenomeni proiettivi da cui siamo inconsapevolmente condizionati.

Attraversare queste esperienze istituzionali di gruppo può essere molto impegnativo dal punto di vista emotivo, però permette anche di confrontarsi con quegli aspetti scissi della nostra personalità che proiettiamo sui colleghi e sull'istituzione. E tutto ciò può aiutarci a riconoscere i nostri limiti e la nostra fragilità, e a riconoscere e provare ad integrare maggiormente quegli aspetti della nostra personalità che abbiamo proiettato sull'istituzione.

Penso che, per riassumere tutto ciò, io possa ripetere qui quello che ripeto sempre quando mi trovo a presentare il nostro programma formativo a coloro che sono interessati ad iniziare il training: «Entrare nella nostra scuola non è finalizzato solo ad acquisire le competenze per ottenere un diploma ed esercitare la professione di psicoterapeuti che si ispirano alla psicologia analitica. Entrare nella nostra scuola ha come fine che, una volta concluso il training, si diventi membri di un'associazione per poter essere parte di una comunità all'interno della quale sia possibile

continuare la nostra formazione di analisti, una formazione che non finisce mai. E poiché il nostro mestiere si svolge prevalentemente nella solitudine dei nostri studi, far parte di una comunità ha anche il grande vantaggio di aiutarci ad evitare il rischio di un'eccessiva autoreferenzialità, rischio a cui siamo tutti esposti".

Maria Ilена Marozza

La domanda che poni per iniziare il nostro confronto non è affatto banale, specialmente per chi, come noi, riconosce di situarsi nel solco della tradizione junghiana. Conosciamo tutti la riluttanza del nostro capostipite nei riguardi della costituzione di un'associazione, nonché le sue caustiche battute sull'appartenenza a una "scuola", così come a ogni istituzione con sapore di "collettivo". E dunque, se le ombre di questi concetti ci sono ben presenti, abbiamo bisogno di una riflessione profonda per valorizzarli come elementi indispensabili della nostra vita professionale, quali io credo che siano.

Concordo con te che i termini associazione e comunità non siano affatto intercambiabili: ci si può associare per tanti fini e scopi, anche senza che vi siano rapporti personali, o neanche di conoscenza, tra gli associati. Parlare invece di comunità evoca la costituzione di relazioni concrete entro un gruppo umano, organizzate intorno a un nerbo che costituisce il movente aggregativo, e che continua a rappresentare il collante identitario della comunità stessa. Potremmo dire che mentre l'associazione ha un fine centrifugo (lo scopo), la comunità ha un nucleo centripeto (la motivazione che lega gli aderenti).

Venendo a noi, la nostra associazione ha come scopo precipuo lo studio e la promozione della psicologia analitica, nonché la formazione di nuovi analisti, l'aggiornamento e la "manutenzione" dei già soci. Dunque, il suo scopo ha a che vedere con una cultura e una tradizione psicologica che però non si presta ad essere trasmessa in modo troppo strutturato, come se fosse cioè sussumibile in una teoria sulla psiche che possa essere formalizzata in un trattato. Tanto meno si presta ad essere "appresa" o "applicata" in senso manualistico. La convinzione junghiana che ogni ricercatore debba sviluppare una propria psicologia sulla base della propria costituzione tipologica ci obbliga a riflettere profondamente su cosa voglia dire promuovere la diffusione della psicologia analitica e formare degli psicologi analisti. Certamente dobbiamo promuovere lo studio dei testi junghiani, ma non certo per adeguarci alla loro visione, quanto piuttosto per coglierne lo spirito e imparare a pensare psicologicamente sulla base di una rigorosa attenzione alle implicazioni della propria soggettività nei fenomeni che si costituiscono come esperienza psicologica.

Ora, credo che questa particolarità della nostra tradizione sia descrivibile proprio attraverso la considerazione che la nostra associazione, diversamente da altre, non può sussistere senza una comunità che la sostenga attraverso la condivisione di valori e relazioni umane. Il nostro scopo associativo non è raggiungibile se non si costituisce una comunità umana che riesca a custodire al proprio interno e a trasmettere verso l'esterno, e nella formazione, un sistema di valori che rispetti la differenziazione individuale, senza che si trasformi in individualismo; la capacità di pensare psicologicamente, senza che si trasformi in arbitrarietà; il rispetto delle relazioni umane, quali matrici dell'esperienza psicologica e principale strumento di cura.

Da questo punto di vista, il primo nucleo valoriale della nostra comunità deve essere la tolleranza delle differenze teoriche e l'apertura alla continua ricerca culturale e scientifica, tutelando l'essenza dello spirito junghiano secondo cui ogni ricercatore può parlare dello psichico in molti modi, «adottando un linguaggio [...] che vari con lo spirito del tempo», e che subisce «reinterpretazioni e

metamorfosi infinite» (Jung 1946, p. 206). A questo principio, si collega strettissimamente il rispetto della correttezza del dialogo, sia come riconoscimento della posizione egualitaria dell'altro (collega, allievo o paziente che sia), sia come rispetto dei parametri formali che consentono l'enunciazione e la comprensione del discorso. E, naturalmente, questi valori promanano da un principio ancora più generale, il rifiuto della sopraffazione dell'altro, come riconoscimento della sua dignità e della sua libertà. Il resto, viene da sé.

Per quanto riguarda la mia iniziale esperienza con l'associazione, debbo dire che provengo da un periodo in cui non era affatto scontato che la conclusione dell'analisi personale esitasse nella domanda di accesso alla formazione e all'associatura. Anzi, Mario Trevi, il mio analista, ne faceva una questione sulla quale interrogarsi profondamente, seguendo in questo proprio lo spirito junghiano che diffidava di ogni acritico adeguamento al collettivo che avesse il sapore di una rinuncia alla differenziazione personale. Dedicare un tempo specificamente alla riflessione su quello che si andava a cercare associandosi al CIPA era per Trevi una necessità per individuare una posizione che sapesse riconoscere il valore della colleganza, e non l'etichetta dell'appartenenza, il senso della comunità, e non il potere del gruppo, il valore della ricerca stimolata dal dialogo, e non l'adesione a postulati fideistici. Solo dopo questo passaggio l'appartenenza a un'associazione diviene una condizione che non ostacola, anzi favorisce un autentico processo di individuazione, che, come riconosce tutta la tradizione psicoanalitica, è fondato sull'apertura e al confronto con l'alterità, intra o extrasoggettiva.

Anni fa circolava tra di noi una frase di Glauco Carloni, che diceva che per fare un analista servono perlomeno un paziente e un collega. Questa frase si riferiva al ruolo che gli interlocutori freudiani, da Breuer, a Fliess, a Jung, hanno avuto per lo sviluppo della psicoanalisi. Ma ci fa riflettere, io credo, sui grandi rischi del monologo, sulla potenziale inflazione favorita dall'autoreferenzialità e dall'isolamento. E questo è un altro ottimo motivo per valorizzare l'adesione e la cura di una buona vita associativa: la nostra comunità è indispensabile anche per la manutenzione delle nostre menti.

Robert M. Mercurio

Nel saggio su *La Funzione Trascendente*, Jung ci incoraggia a prendere seriamente il nostro rapporto con l'inconscio che chiama "quell'altro dentro di noi" perché in questo modo, potremo curare i rapporti con gli altri intorno a noi con la stessa serietà. Credo che questa osservazione sul rapporto tra il dentro e il fuori possa essere ribaltata, cioè la serietà con cui prendiamo i nostri rapporti con gli altri avrà un effetto sul modo in cui trattiamo la nostra stessa interiorità. Tutto questo sarà vero in modo particolare per noi che lavoriamo con la psiche tutti i giorni: il nostro modo di interagire con i nostri colleghi nonché con i nostri pazienti rispecchierà in qualche modo il livello di intimità che abbiamo stabilito con la nostra stessa interiorità. Per questo motivo la definizione che diamo al nostro stare insieme ai colleghi non è una semplice questione accademica; tocca piuttosto la dinamica presente nella cura di tutti i rapporti che caratterizzano le nostre vite. Facciamo parte di un'associazione o di una comunità psicologica?

I due termini, associazione e comunità, appartengono a due campi archetipici diversi. Associazione sembrerebbe fare parte del campo archetipico dominato dalla presenza di Apollo e quindi dal logos e dalla distanza. Per questo motivo, la regola, il regolamento, i requisiti e gli obblighi occupano un posto di importanza primaria. L'ordine e l'organizzazione diventano le considerazioni principali e la professionalità dei soci sarà vista come la meta più importante da raggiungere e

mantenere. Avendo un'organizzazione piramidale, l'associazione sarà suscettibile ai conflitti e alle lotte di potere nonché alle proiezioni di ombra. La partecipazione agli eventi dell'associazione, con poche eccezioni, sarà limitata ai soci regolari dando così alla realtà associativa un carattere esclusivo e forse, a volte, persino escludente.

Comunità d'altro canto, sembrerebbe rientrare in un campo archetipico dominato e definito da Eros e dal dio Hermes. I valori da salvaguardare non hanno a che fare tanto con l'ordine quanto con la condivisione e con l'aiuto reciproco che i membri della comunità dimostrano tra di loro. Il collante tra i partecipanti alla vita della comunità non sarà tanto la professionalità (per quanto sia importante) quanto una passione per la vita psichica vissuta individualmente e assieme agli altri. Chi ha una responsabilità organizzativa e dirigenziale accetta di svolgere questo compito più per spirito di servizio; in questo modo vengono ridotti i soliti conflitti che nascono per questioni di potere. La comunità ha una sua permeabilità e una disponibilità ad accogliere anche chi non si iscrive formalmente ma che dimostra la voglia di condividere gli interessi e lo spirito della comunità stessa. Sarà quindi più inclusivo che esclusivo.

Sarà evidente a questo punto che la mia personale sensibilità mi porta a riconoscere nella realtà e nelle dinamiche del modello comunitario uno stile relazionale più in sintonia con la vita psichica che si manifesta e che si esprime sia nel nostro training che nelle interazioni con i colleghi. La condivisione di uno spirito e di interessi di un certo tipo non deve far pensare che un gruppo che si riconosca nel modello comunitario non sappia o non abbia voglia di curare la professionalità del nostro lavoro, ma il lavoro stesso verrà inquadrato più dal punto di vista di una vocazione, di una chiamata, come suggeriva il compianto Edward Edinger. Marie-Louise von Franz disse una volta che, in ultima analisi, il segreto dell'andamento della cura analitica consiste in questo: fare tutto il possibile per istaurare e mantenere un intenso rapporto con la propria vita interiore e sperare in una felice sincronicità con il paziente. E Jung credeva che l'unico modo di stare in un gruppo relativamente scevro di forti proiezioni e giochi di potere fosse di favorire la creazione di gruppi basati sul rapporto con il Sé condiviso dai partecipanti. Credo che un gruppo con le caratteristiche della comunità sia un terreno più fertile per favorire e vivere un rapporto di questo tipo con l'inconscio dentro e intorno a noi.

Francesco Di Nuovo

Una questione che vorrei adesso porvi riguarda il significato che, in un contesto associativo analitico, può essere attribuito al valore della tradizione. Sembrerebbe in effetti che a ridosso di ciò si giochi una partita decisiva. Non vorrei ora enfatizzare oltre modo l'importanza del tema, ma ritengo che la questione della tradizione rappresenta una sorta di pietra angolare, capace di influenzare potentemente tanto specifici statuti teorici quanto specifici atteggiamenti pratici. Si potrebbe forse icasticamente chiosare: dimmi cosa per te significhi tradizione e ti dirò chi sei.

Altro tema strettamente connesso al precedente, quasi a esserne un ineludibile corollario, su cui vorrei stimolare la vostra riflessione, è poi quello della formazione dei futuri analisti. Indubbiamente, come nel punto precedente, a ridosso di ciò si può cogliere lo spirito peculiare dell'esperienza associativa analitica.

Maria Ilena Marozza

Penso anche io che nei modi di intendere il valore e la natura della tradizione confluiscono sia le attitudini soggettive, sia le *Weltanschauung* dei singoli individui. E credo anche che tra le due polarità

estreme dei cultori o difensori della tradizione e dei liberi interpreti o trasgressori della tradizione possano esservi molteplici posizioni intermedie, anche molto elaborate.

Tengo a precisare che conferisco una grande importanza alla tradizione, proprio in senso gadameriano, come quello sfondo pre-comprensivo nel quale ci troviamo a esistere come i pesci nell'acqua, come quell'"ambiente dei pensieri" dal quale scaturiscono i nostri "pregiudizi" interpretativi. Ma penso anche che ogni atto interpretativo inauguri la possibilità di un'attualizzazione, di una trasformazione o di una frattura della tradizione stessa: perché una tradizione sia vitale, deve conservare una plasticità, una capacità di rimodellamento e di confronto con le sue interpretazioni anche più radicali. Una tradizione rigida, non flessibile, muore nel tempo o si trasforma in una reliquia di nicchia. Nello stesso tempo, però, un'eccessiva plasticità può far perdere ogni connotazione di riconoscibilità, tanto da diluire la tradizione in un puro nominalismo.

Pertanto una tradizione è molto di più di un insieme teorico, è piuttosto un sistema complesso sostenuto da principi teorici, riferimenti simbolici, sistemi di pratiche incardinati in nuclei valoriali. Tutto ciò consente un riconoscimento orizzontale tra coloro che tale tradizione condividono, e una trasmissione verticale, transgenerazionale, dalla quale dipendono sia la continuità sia il rinnovamento della tradizione stessa. Una tradizione, dunque, nella sua complessità e polivalenza, costituisce il nerbo identitario di una comunità.

Non è affatto facile identificare i tratti distintivi di una tradizione, specialmente quando cerchiamo di riconoscerla attraverso le sue trasformazioni nel tempo. Cosa cerchiamo? Un tratto, una specificità, uno stile, un elemento ridondante? Penso alla definizione jaspersiana dell'identità, che cerca un tratto riconoscibile in un individuo attraverso le sue fasi di crescita, bambino, adolescente, adulto, anziano... o penso alle somiglianze di famiglia di Wittgenstein, che colgono un elemento difficilmente definibile, ma evidente, nei diversi individui che comunque costituiscono una piccola comunità.

Esiste dunque un problema più generale, che riguarda i modi in cui una qualunque tradizione può conservare una sua continuità, identità e vitalità nel confronto con lo spirito del tempo. Credo che questo tipo di osservazione longitudinale aiuti moltissimo a comprendere quali sono quegli elementi contingenti, che possono decadere perché inessenziali, e quelli invece che continuano a delineare una forma riconoscibile, uno stile che si mantiene attraverso le trasformazioni sociali, culturali e scientifiche.

E poi però esiste un problema specifico relativo alla nostra tradizione junghiana, la cui definizione mi sembra ancora essere un'opera aperta. Prima di definire la nostra personale posizione di cultori o innovatori della tradizione, secondo me noi abbiamo ancora bisogno di stabilire cosa intendiamo con questo termine. I nostri colleghi freudiani, eredi di una tradizione fortemente connotata in senso teorico-pratico, discussa nei dettagli anche relativamente alle modalità di trasmissione ai nuovi analisti, stanno affrontando problemi che vanno ben oltre il pluralismo teorico, ormai ben accettato: problemi che affondano in interrogativi molto più radicali, relativi ad eventuali cambiamenti di paradigma, e alle conseguenze sulla formazione e sulle raccomandazioni pratiche.

Recentemente Francesco Barale (2021, pp. 67-86) ha espresso con grande lucidità questa problematica, adottando, per alludere alla struttura persistente ma trasformabile della teoria, l'immagine proposta da Ernst Gombrich della "culla di spago"¹. Trovo questa immagine

¹ «C'è in tutta l'arte – certamente in tutta l'arte occidentale – l'elemento che potremmo chiamare della "culla di

particolarmente adatta ai nostri fini, perché ci conduce ad andare oltre le specifiche e contingenti organizzazioni della tradizione, nel tentativo di definire i fili costanti attraverso i quali intrecciamo nuove configurazioni.

Credo che la corda con la quale è costruita la nostra culla di spago rimandi ad alcune caratteristiche tipiche del pensiero junghiano, che oggi si prestano moltissimo a riconfigurare la nostra tradizione nell'ambito di una visione improntata alla teoria della complessità. Se dovessi tentare una prima sommaria descrizione di queste caratteristiche, citerei:

- un principio epistemologico antiriduttivista, che prevede la necessità di accedere alla psiche tramite diversi tipi di linguaggio, nessuno dei quali però in grado di cogliere la psiche nella sua totalità;
- un principio ontologico, che considera inafferrabile la realtà ultima della psiche, ma che prevede la possibilità di cogliere una qualità psichica nelle molteplici sfumature della nostra esperienza;
- l'idea di una soggettività attivamente aperta alla conoscenza, ma passivamente influenzata da un'estraneità che la permea dall'interno e dall'esterno, che costituisce la sua comunanza con il mondo, nonché il suo decentramento asimmetrico;
- un principio antropologico, che riguarda la concezione dell'uomo come sistema aperto al mondo, con confini permeabili, in equilibrio fluttuante tra un ordine individuale e un ordine collettivo.

A me sembra che questi principi – elaborati da Jung in un clima di forte opposizione al positivismo riduzionista attraverso un richiamo alla tradizione romantica, ma anche attraverso intuizioni folgoranti sulle nuove aperture della filosofia e della scienza del '900 – ci aiutino oggi, in un clima culturale che ha per lo più abbandonato ogni ambizione fondazionale, a elaborare un discorso psicologico capace di tener conto della complessità dell'emergenza dei fenomeni psichici, e dell'indistricabile intreccio dell'esistenza umana all'interno di specifiche forme di vita.

Rispetto alla seconda parte della domanda, è chiaro che se la nostra tradizione viene intesa non come trasmissione di teorie specifiche, ma di principi in grado di generare un pensiero psicologico complesso, motivato e descrivibile, la formazione dei futuri analisti diventa un processo di maturazione molto elaborata.

Per associarsi, noi non richiediamo un'adesione teorica, come è ben evidente nella stesura della tesi clinica finale, che rappresenta la dimostrazione dei requisiti maturati in una formazione junghiana. Se chiediamo la conoscenza del pensiero di Jung, non chiediamo certamente la sua applicazione, perché questo sarebbe un vero tradimento dello spirito junghiano. Noi chiediamo una capacità di esposizione e di gestione psicologica del caso clinico, che dimostri una capacità di strutturare e sostenere una relazione psichica, di elaborarla psicologicamente nelle sue componenti affettive e comprensive. Personalmente, credo che, se questo atteggiamento consiste nel ripudio di ogni atteggiamento che antepone un supposto sapere all'esperienza, non vuole affatto essere un atteggiamento ateoretico. Esso tende piuttosto verso un livello di teorizzazione molto più sofisticato, che nasce dall'aver assimilato le molte competenze provenienti dalla storicità della

spago". Il gioco della culla di spago è la metafora del cambiare delle forme artistiche nel corso del tempo e insieme del reticolo simbolico che regge nel profondo la loro continuità. Le generazioni e gli stili si passano gli uni agli altri nuove configurazioni del gioco; le mani e i loro movimenti sviluppano intrecci sempre diversi; ma la corda è la stessa e ogni forma è creata dalle possibilità inscritte in quelle precedenti e realizzate dalle generazioni precedenti» (Barale 2021, p. 76).

nostra tradizione, riuscendo così a elaborare nell'attualità un pensiero psicologico che non prescinda mai dall'esperienza specifica dell'incontro interpersonale.

Robert M. Mercurio

La questione del nostro rapporto con la tradizione ha suscitato in me riflessioni sui diversi tipi di tradizione presente nelle nostre vite, dalle semplici tradizioni di famiglia alla posizione della Chiesa che vede nella tradizione una delle fonti della Rivelazione divina.

Il compianto Edward Edinger era del parere che lo studio dell'etimologia delle parole fosse importante per poter cogliere ciò che egli considerava "il lato inconscio del linguaggio". Le parole e le frasi che pronunciamo sono molto più stratificate di quanto non sembrino a prima vista e spesso noi, convinti di affermare una determinata verità, ci troviamo a dire inconsapevolmente anche il contrario. Sono rimasto molto colpito dall'etimologia del termine "tradizione" che mette in evidenza non soltanto il solito senso del termine (trasmettere, tramandare) ma che associa la parola anche all'idea di una trasmissione spuria, imprecisa o inappropriata, cioè "tradire". È come se, nel tardo latino, le persone avessero capito che il nobile gesto di tramandare una verità, una consuetudine o un'usanza tendesse a costellare anche l'aspetto ombra della questione a causa del quale una fedele trasmissione subisce interferenza o viene falsificata.

Il mondo della psicologia analitica è carico di ricordi e di testimonianze di ciò che Jung ha detto o ha fatto in determinate situazioni, di come Liliane Frey-Rohn o Aniela Jaffé o Marie-Louise von Franz hanno risposto a una certa domanda o di come Neumann, Fordham o Hillman hanno trattato una certa patologia. Tutto ciò aiuta a rendere la nostra disciplina viva e umana, un organismo che continua a respirare e a pulsare. Tuttavia, ormai i testimoni di prima e di seconda generazione scarseggiano e, come in tutte le tradizioni, la trasmissione di ciò che è accaduto veramente nell'ambito della psicologia analitica rischia di perdere il suo legame con la verità storica e di essere almeno in parte frutto della nostra fantasia o dei nostri desideri. Penso che siamo tutti d'accordo che una pedissequa adesione ai racconti di questo genere può fermare lo sviluppo della nostra disciplina, frustrare la fantasia creativa e scoraggiare innovazioni di qualsiasi tipo. Jung stesso credeva che ogni novità e ogni innovazione ha valore nella misura in cui si poggia, almeno in parte, sulla ricchezza della tradizione di tutto ciò che è venuto in precedenza e, dal momento che desiderava posizionare la sua psicologia all'interno della storia intellettuale del mondo, ha messo bene in evidenza il modo in cui la filosofia antica, lo gnosticismo e l'alchimia avevano giocato un ruolo importante nell'elaborazione delle sue teorie. Tornare regolarmente a riflettere sui contenuti della nostra tradizione orale aiuta a capire quanto ci siamo allontanati dalle brillanti intuizioni di Jung e dei suoi collaboratori della prima generazione e può essere di grande aiuto mentre riflettiamo sulla validità dei cambiamenti avvenuti nel nostro approccio. Ci siamo semplicemente adeguati ai cambiamenti che si susseguono intorno a noi per evitare di sembrare poco "rigorosi" e "scientifici"? Abbiamo scartato delle cose e adottate altre, magari prese in prestito da altre tradizioni, veramente per poter andare incontro alla psiche e alle sfide che il mondo postmoderno le propone o siamo stati trascinati da ciò che Jung chiama nel suo Libro Rosso "lo spirito del tempo" invece di mantenere una fedeltà verso "lo spirito del profondo"?

Mi sembra che la nostra tradizione sia caratterizzata dal modo in cui Jung e diversi illustri junghiani riuscirono a tenere insieme pensiero, sentimento, immaginazione e la dimensione simbolica. In questo modo, lo slancio erotico e emotivo e l'aspetto immaginativo di un'affermazione sono importanti almeno quanto il rigore intellettuale del discorso. Lo "spirito del

tempo” è particolarmente incapace di creare e proteggere l’unione tra queste sfere, dimostrando il più delle volte una predilezione per il pensiero e l’approccio più intellettuale, e questo stile ha purtroppo contaminato diverse parti anche della nostra tradizione scritta. Non è difficile rilevare errori di traduzione e/o forzature stilistiche in diversi testi junghiani, e spesso lo stile viene rimaneggiato per creare un testo chiaro e scorrevole proprio lì dove Jung aveva scelto una certa ambiguità per evitare di chiudere alcuni argomenti prematuramente. I testi della von Franz hanno subito una certa violenza nella traduzione perché alcuni passaggi considerati poco rigorosi sono stati semplicemente ommessi dalla versione in lingua italiana. Se il tradimento è l’ombra della tradizione, la traduzione è la strada che l’ombra dell’intellettualismo spesso utilizza per raggiungere i propri scopi.

Credo che l’aspetto più importante dell’attenzione che abbiamo nei confronti della tradizione junghiana risieda nel fatto che la psicologia analitica non è un semplice approccio al trattamento terapeutico di un paziente in difficoltà, è molto di più. È una visione della vita, è uno strumento per leggere e interpretare i vari fenomeni sociali che si verificano intorno a noi, ma è soprattutto un modo di vivere e uno stile di esistenza. La tradizione orale relativa ai comportamenti e alle reazioni di Jung stesso e dei suoi epigoni è una testimonianza di quella coerenza di vita che dovrebbe caratterizzare l’approccio junghiano.

Non posso che tornare alla prima questione che tu hai sottoposto alla nostra attenzione: associazione o comunità analitica? Mi sembra che la comunità sia il posto ideale per custodire la tradizione e continuare a nutrirsi di essa.

Fabrizio Alfani

Parto dalla seconda parte di questa nuova domanda, poiché tocca un tema a me particolarmente caro e al quale ho già dedicato qualche riflessione nella risposta alla precedente domanda. Mi riferisco alla formazione dei futuri analisti e in che modo tale formazione sia intimamente correlata con il tema della tradizione. Mi auguro che poi, proprio a partire da una riflessione sulla formazione dei nuovi analisti, il tema del confronto con la tradizione possa risultare più facilmente accessibile.

Come affermavo nella mia precedente risposta “il training analitico è finalizzato non solo ad acquisire alcune competenze professionali specifiche ma anche a poter entrare a far parte di una associazione analitica che si configura come una comunità che si ispira al pensiero di un fondatore (nel nostro caso Jung) cercando al tempo stesso di fornire di quel pensiero interpretazioni ed espressioni adeguate a dare risposte alle domande poste dalla vita delle persone in quel particolare periodo storico”. Mi sembra che già queste frasi inseriscano il nostro pensiero all’interno di una prospettiva specifica riguardo il tema della tradizione: la possibilità di riconoscere un terreno sufficientemente sicuro fornito da una tradizione è un requisito essenziale per poter esplorare nuovi territori. Fare riferimento ad una tradizione teorica ed esperienziale nella cura della psiche (a partire dalla cura della propria psiche personale) rappresenta il terreno sufficientemente sicuro sul quale poggiare i piedi per potersi incamminare verso territori ancora in parte o del tutto sconosciuti, con cui l’evoluzione storica ci mette inevitabilmente in contatto. Pensiamo ad esempio al tema attualissimo delle psicoterapie ed analisi svolte attraverso sistemi di comunicazione digitale. In quale misura infrangono la nostra tradizione? E in quale misura la nostra tradizione ci offre strumenti utili per poter pensare in maniera adeguata l’uso di questi strumenti, permettendoci di andare oltre l’alternativa semplicistica del rifiuto o dell’accettazione?

L'evoluzione del pensiero all'interno di una associazione analitica è essenziale. La tradizione è necessaria affinché l'evoluzione del pensiero possa poggiare su una base sufficientemente sicura. Però se la tradizione dovesse diventare un bavaglio questo sarebbe il sintomo di una profonda crisi di quella istituzione analitica. In realtà non mi pare che questo sia un pericolo che stiamo correndo, dal momento che la mia impressione è che le nostre associazioni siano molto aperte al confronto con un pensiero differente ed anche divergente. Ma vale sempre la pena tenere a mente i trenta consigli ironici che Kernberg ha stilato "per distruggere la creatività degli allievi degli istituti di psicoanalisi". Il trentesimo suona così: «L'obiettivo principale dell'insegnamento psicoanalitico non è quello di aiutare gli studenti ad acquisire ciò che è conosciuto al fine di sviluppare nuova conoscenza, ma di acquistare comprovata conoscenza riguardo alla psicoanalisi per evitarne l'annacquamento, la distorsione, il deterioramento e il cattivo uso». (Kernberg 1996, p. 1040). È evidente come in queste parole Kernberg intenda evocare l'atmosfera paranoica che può aleggiare all'interno di un'istituzione psicoanalitica quando essa percepisce che la propria identità come gruppo possa essere minacciata da un qualcosa di diverso, di troppo nuovo, di fronte al quale la tradizione non si sente stimolata al confronto ma si chiude nella difesa della propria cittadella.

Ora noi ci possiamo domandare: in che modo tutto ciò riguarda le nostre associazioni junghiane? Kernberg si riferiva alle istituzioni psicoanalitiche freudiane (non a caso aveva pubblicato quel testo poco prima di diventare il Presidente dell'IPA, carica che ha ricoperto dal 1997 al 2001). Direi che nel mondo junghiano il nostro stile di rapporto con l'istituzione è molto diverso rispetto ai colleghi freudiani. Innanzitutto mi sembra che rivolgiamo molta attenzione alla minaccia che le dinamiche istituzionali possono rappresentare per le potenzialità individuate dei singoli membri delle nostre associazioni, e dunque facciamo molta attenzione a non investire di eccessive idealizzazioni l'istituzione stessa. Inoltre non abbiamo la stessa deferenza nei confronti dell'istituzione come depositaria di una tradizione che va mantenuta per certi versi inalterata.

Ma questo è sufficiente per fare sì che la tradizione junghiana possa esercitare in modo vitale la sua funzione di "terreno sufficientemente sicuro" e non rischi di diventare invece un terreno fangoso nel quale i piedi potrebbero rimanere impantanati impedendoci di esplorare nuovi territori?

C'è un aspetto del pensiero junghiano, strettamente correlato al rapporto con la tradizione, che suscita in me una paradossale ambiguità e che provo a descrivere qui, anche se temo di non essere in grado di farlo in un modo abbastanza chiaro.

Nel mio intimo io avverto l'importanza e il valore della tradizione, di un pensiero che sia radicato nella esperienza e nella riflessione di tanti che ci hanno preceduto. Ma allo stesso tempo, in un modo per certi aspetti profondamente contraddittorio, avverto la trappola della rassicurante fascinazione del "già saputo", che ci consente di evitare i rischi di un pensiero errante, che proprio in quanto errante non può sottrarsi al pericolo dello sbaglio, dell'errore, se non addirittura del tradimento della storia dalla quale proviene.

Oltre trenta anni fa Giuseppe Maffei si chiedeva se fosse possibile creare nuove metafore utili allo sviluppo della psicologia analitica e si domandava: «È pensabile un futuro che non sia solo ripetizione di ciò che ci è stato affidato?» (1993, p. 31).

In particolare osservava che nella psicologia analitica, contrariamente a quanto accaduto nella psicoanalisi, c'era stata una scarsissima produzione di nuove metafore per cercare di dar voce ai fenomeni dell'inconscio. Si era preferito rimanere all'interno di un linguaggio junghiano archetipico originario, che Jung ha fornito di un lessico volutamente desueto, arcaicizzante, utilizzando termini

latini (Anima, Animus, Puer Aeternus, Senex) per esorcizzare il rischio di utilizzare termini che avessero un sapore troppo razionale e scientifico.

Il modo utilizzato da Jung per esprimere il suo pensiero credo fosse anche una conseguenza dell'evoluzione storica del pensiero e del linguaggio, per cui nel Novecento la necessità di sottrarsi al potere soffocante dello scientismo positivista è stata percepita da Jung in un modo tale che gli ha fatto scegliere una modalità espressiva apparentemente "antimoderna".

Credo che oggi noi possiamo muoverci in questi ambiti con maggiore libertà, senza sentirci troppo condizionati dalla minaccia di doverci difendere da uno stile di pensiero e di cura della vita psichica che paghi un prezzo eccessivo alle esigenze della razionalità e della scientificità. Voglio dire che, senza abbandonare la capacità di molta parte della psicologia analitica di evocare in maniera estremamente efficace l'ambiguità che è intrinseca ai fenomeni psichici (penso ad esempio alla straordinaria ricchezza dell'immaginario alchemico e al ruolo centrale di un modello di sviluppo psichico ispirato al processo di individuazione), al tempo stesso ritengo che possiamo condividere in modo molto fecondo i nuovi linguaggi e le nuove metafore espressive che si sono sviluppate nel corso degli ultimi decenni in altri ambiti della psicoanalisi contemporanea.

Francesco Di Nuovo

Vorrei ora proporvi il tema, certamente cruciale e pervasivo, dell'Ombra, per come esso viene a insinuarsi e prender corpo in seno all'esperienza associativa analitica, nelle sue possibili varianti pleiomorfe, a partire dalla forma di iniziali alleanze collusive, fino alle ben più distruttive e potenti dinamiche relazionali di chiara marca perversa.

Tema, questo, dell'ombra, già del resto sfiorato ed evocato nei nostri precedenti momenti di riflessione, e senza che ciò venga a destare sorpresa alcuna, potendo esso di sé permeare tutti i vari aspetti della vita associativa analitica.

Ora, vi chiedo di soffermarvi sul tema in questione, estendendo anche il vostro sguardo a due aspetti che pongo in forma interrogativa:

1. si potrebbe delineare un'Ombra in qualche modo specifica, particolarmente ricorrente nel contesto junghiano? Ovverosia, prendendo in prestito l'icastica immagine del teologo Garrigou-Lagrange, potremmo azzardare di concepire l'esistenza di un "Verme roditore" particolarmente frequente nei contesti associativi junghiani, fino a costituirne una cifra caratteristica?
2. Potremmo poi, per quanto ciò possa di primo acchito apparire paradossale, anche considerare l'Ombra quale valore energicamente propulsivo, capace di arricchire l'esperienza analitica associativa di una valenza più completa, tridimensionale e vitale?

Fabrizio Alfani

Questa tua terza domanda mi è risultata sulle prime molto impegnativa, poiché non mi è parso facile individuare una caratteristica specifica delle associazioni junghiane che si configuri come una forma ricorrente d'Ombra. Ma il tuo riferimento al pensiero del Padre Garrigou-Lagrange ha molto stimolato la mia curiosità, e così dal "Verme roditore" sono risalito al "difetto dominante", che per Garrigou-Lagrange è il difetto che ci rode da dentro, che tende a prevalere su tutti gli altri nostri difetti e che ha, per ciascuno di noi, una relazione intima con il nostro temperamento individuale. E per assonanza fonetica il "difetto dominante" di Garrigou-Lagrange mi ha riportato alla mente

il “difetto fondamentale” (*The basic fault*) descritto da Michael Balint. E lì, nel difetto fondamentale di Balint, mi è parso di scorgere qualcosa che mi permetteva non solo di provare a rispondere alla tua domanda, ma che mi forniva anche l’opportunità di dare forma ad una sensazione indefinita che avevo sempre provato rispetto al nostro vivere associativo.

A cosa si riferisce Balint con il concetto di “difetto fondamentale”? Il difetto fondamentale rappresenta una delle aree, o dei livelli, presenti nel mondo psichico di un paziente. È quell’area che trae origine dalla carenza di cure primarie, in cui prevalgono fenomeni psichici che appartengono alla psicologia duale (come la definisce Balint) cioè ai fenomeni psichici che riguardano il rapporto tra il soggetto e un oggetto (il care-giver) che per qualche motivo non è stato in grado di soddisfare i bisogni primari del paziente. Secondo Balint l’area del difetto fondamentale coesiste, nel mondo psichico del paziente, accanto all’area del complesso edipico, che ha invece a che fare con una psicologia triadica, cioè una psicologia che si fonda sul rapporto di un soggetto con due oggetti (tipicamente la coppia genitoriale) e sul conflitto che questo suscita. Infatti, mentre l’accadere psichico che si verifica nell’area del difetto fondamentale è provocato da una tensione psichica suscitata dalla carenza di cure adeguate, nel caso dell’area del complesso edipico si ha a che fare con conflitti generati dalla coesistenza di desideri opposti o comunque ambivalenti, e con tutte le dinamiche psichiche che tale ambivalenza è in grado di generare. Inoltre gli eventi psichici caratteristici del livello edipico sono più facilmente dicibili attraverso il linguaggio verbale, che permette di descrivere ed interpretare le dinamiche psichiche conflittuali. Invece il linguaggio verbale è meno efficace (talvolta addirittura inutile) per comunicare l’esperienza del difetto fondamentale, cioè le conseguenze psicologiche di quella mancanza originaria, di quel deficit di base.

Questo è dunque, in estrema sintesi, ciò che Balint intende con difetto fondamentale: un’esperienza psichica più primitiva di quella del conflitto edipico, provocata da carenza di cure primarie, che coinvolge una coppia e non una triade e che è difficilmente rappresentabile e descrivibile attraverso il linguaggio verbale.

Ora ci si potrebbe chiedere: ma cosa c’entra questo concetto di difetto fondamentale, che mi è venuto alla mente inseguendo le associazioni evocate a partire dal Verme roditore di Garrigou-Lagrange, con una figura d’Ombra specifica dei contesti associativi junghiani? Prima di provare a rispondere a questa domanda vorrei ancora aggiungere una cosa: mi ha molto colpito il fatto che sia Balint che Garrigou-Lagrange ricorrano ad una immagine simile per rappresentare la funzione destrutturante che può essere svolta dal difetto fondamentale (per Balint) o dal difetto dominante (per Garrigou-Lagrange). Questa immagine è quella della invisibile irregolarità, della piccola crepa, della fessura. Dice Balint che in geologia e cristallografia si usa il termine difetto per indicare una imperfezione quasi invisibile, una piccola irregolarità che in condizioni normali non dà segno di sé, ma qualora il materiale sia sottoposto a pressioni inusuali può provocare una rottura ed una totale alterazione della struttura del materiale stesso. E Garrigou-Lagrange dice che il difetto dominante può essere considerato come una piccola crepa, praticamente impercettibile ma profonda, che altera in maniera invisibile la struttura di un muro che però, se sottoposto ad una scossa troppo forte, potrebbe crollare.

Dunque un qualcosa che non si vede a prima vista, che non dà segno di sé in condizioni normali, ma che in occasione di tensioni particolarmente intense può essere quel *locus minoris resistentiae* che provoca una destrutturazione dell’intero sistema.

Veniamo adesso al contesto junghiano. Credo che si possa affermare che la tradizione di pensiero della psicologia analitica sia stata fin dall'inizio prevalentemente sintonizzata sulle esperienze psichiche più primitive dell'essere umano che non su quelle più evolute, quale è appunto il complesso edipico. Invece del triangolo edipico, un'immagine più usuale nel mondo junghiano è quella del circolo uroborico. Per quanto tali distinzioni rischino sempre di essere delle semplificazioni eccessive, io credo che molti di coloro che si avvicinano al mondo junghiano siano attratti dall'attenzione che Jung per primo e poi molti dei suoi allievi hanno dedicato agli aspetti meno razionali dell'esistenza umana, quegli aspetti che non si prestano a spiegazioni ed interpretazioni esaustive, ma che rimandano sempre ad un alone di indefinito, di insoluto. A tutte queste persone la psicoanalisi freudiana può essere apparsa, almeno in alcuni suoi interpreti, come troppo scientificamente condizionata dal desiderio di ottenere una conoscenza esaustiva del mondo psichico, rappresentato essenzialmente in termini conflittuali di cui si può dar conto attraverso il linguaggio verbale. Ripeto: queste distinzioni sono sicuramente eccessivamente schematiche, eppure io credo che dicano qualcosa di ciò che, in maniera abbondantemente inconsapevole, spinge un futuro analista nella direzione di una formazione junghiana piuttosto che di quella freudiana.

Inoltre nel mondo junghiano si è coltivata una maggiore attenzione alle immagini come mezzo espressivo privilegiato. L'immagine è in grado di dare una rappresentazione sufficientemente adeguata della strutturale ambiguità del mondo psichico e dei suoi contenuti, mentre il linguaggio verbale tende ad organizzare il pensiero secondo categorie concettuali più definite. Come scriveva Galimberti: «Il linguaggio occidentale è un linguaggio costruito sul principio di identità e di non contraddizione, per cui dire che A è A, che questo è questo, che un uomo è un uomo, significa dire nel medesimo tempo che A non è non-A, che questo non è quello, che gli uomini non sono dèi. Tra A e non-A *tertium non datur*, non si dà, cioè, una terza possibilità. Così da Parmenide in poi per tutto l'Occidente [...] l'uomo si è sottratto "all'indifferenziato minaccioso" il giorno in cui, producendosi nell'identità e nella differenza, ha posto le basi di quello che riconosce oggi suo linguaggio» (Galimberti 1984, p. 27). «Non così l'immagine che si concede alla fluttuazione dei significati e al loro slittamento in sensi concettualmente diversi, ma per l'immagine adiacenti [...] Nell'imprecisione dell'immagine si nasconde la potenza del simbolico da cui è escluso il concetto che, proprio per la sua precisione, è immediatamente sottratto a qualsiasi fluttuazione di significato» (ivi, p. 39). Naturalmente al linguaggio non è preclusa la possibilità di dar conto dell'ambiguità che ci abita e di quell'indifferenziato minaccioso cui si riferisce Galimberti, ma ciononostante l'uso della parola tende generalmente a cercare coerenza e consequenzialità nel dar senso al reale. Invece l'immagine sembra essere in grado di mantenere sospese e coesistenti le intime contraddizioni di cui è intessuta la nostra vita, senza pretendere di scioglierne il mistero. La pubblicazione del Libro Rosso ha permesso a tutti noi di comprendere, in maniera molto più approfondita, il ruolo che il rapporto con le immagini ha avuto nello sviluppo personale di Jung, e di quanto l'immaginazione attiva abbia rappresentato uno strumento fondamentale del suo processo individuativo.

Tutto ciò rappresenta una caratteristica ed una ricchezza del mondo junghiano, qualcosa di insito nel suo DNA che però, al tempo stesso, può dar luogo ad aspetti d'ombra significativi. Infatti il valore evocativo delle immagini può talvolta distoglierci dall'esigenza di un buon uso del rigore intellettuale, che si nutre dell'attenzione rivolta al linguaggio. E questo può ostacolare lo sviluppo di un confronto teorico costruttivo, che permetta una evoluzione della psicologia analitica.

A me sembra che nel mondo junghiano abbia prevalso una minore fiducia nella capacità del linguaggio verbale di rappresentare ed esprimere le componenti della personalità verso le quali è

sempre stata prevalentemente rivolta l'attenzione da parte degli psicologi analisti. Mi riferisco in particolare agli aspetti più primitivi della psiche, nei confronti dei quali la descrizione delle dinamiche conflittuali tipiche del complesso edipico non sembravano essere adeguate. Ed è qui che può venirci in aiuto l'immagine di Balint del "difetto fondamentale", inteso come un'imperfezione, una piccola crepa che può provocare in talune occasioni conseguenze negative, che impediscono la crescita e lo sviluppo. Io ho infatti l'impressione che nel mondo junghiano la prevalente importanza riconosciuta al ruolo delle immagini possa talvolta indurre ad una sottovalutazione del valore di un uso attento del linguaggio. Mi riferisco in particolare a quelle situazioni nelle quali sono in gioco alcuni concetti teorici fondamentali, che inevitabilmente sottopongono ad una forte pressione il senso stesso dell'identità analitica e dell'appartenenza ad una associazione. È in quelle situazioni che la piccola crepa, l'imperfezione quasi invisibile, il "difetto fondamentale" (difetto di un uso attento del linguaggio) può provocare cedimenti strutturali radicali all'interno di un'associazione, fino al rischio della scissione.

Dunque l'ombra a cui mi riferisco non riguarda le dinamiche di potere all'interno di un'associazione, quanto piuttosto la possibilità di affrontare il confronto tra differenti indirizzi teorici all'interno non solo delle singole associazioni, ma dell'intero mondo junghiano. Per far questo è necessario sia fare un buon uso del linguaggio che essere disposti ad affrontare il conflitto. Un buon uso del linguaggio permette di riconoscere lucidamente le differenze teoriche, e questo favorisce la possibilità di un confronto approfondito, che talvolta può raggiungere il livello di un vero e proprio conflitto. La questione riguarda dunque sia il linguaggio che il conflitto, due aspetti che si condizionano reciprocamente: quanto maggiore è l'attenzione che rivolgiamo al linguaggio, agli aloni semantici che molti termini psicologici sono in grado di evocare, tanto maggiore sarà la nostra capacità di usare un pensiero affinato, critico, non sciatto. E questo rende possibile affrontare in maniera costruttiva le differenze teoriche e cliniche attraverso un confronto che in taluni casi può assumere addirittura l'aspetto di un conflitto, con tutto il coinvolgimento emotivo che questo comporta. Ma se il conflitto è affrontato con parole e strumenti di pensiero adeguati a dar conto della nostra esperienza della psiche, allora ne sarà valsa la pena. Altrimenti si incorre facilmente nel rischio di amalgamare in maniera confusiva i concetti teorici e le parole che li esprimono, impedendone l'approfondimento che permette la crescita del pensiero.

Come scriveva Hillman nel 1985: «Oggi nella psicologia analitica il sacrificium intellectus degenera talvolta dal suo significato autentico (che è di dedicare l'intelletto agli Dei), e si traduce in un abbandono del fardello dell'intelletto a favore di un pensiero molle e sfilacciato. Né Freud né Jung si sono dovuti tagliare la testa per porsi al servizio della psiche» (Hillman 1989, p. 19). Alcuni conflitti hanno fatto la storia della psicoanalisi e della psicologia analitica, a cominciare da quello tra Freud e Jung, così come quello tra Ferenczi e l'ortodossia freudiana. Un altro celebre conflitto è quello delle controversie che negli anni Quaranta hanno opposto Anna Freud e Melanie Klein, controversie che «sono state senza dubbio un evento esplosivamente creativo, vero e proprio big bang della psicoanalisi post-freudiana [...] perché la lucidità che venne impiegata per dar loro vita produsse contributi che sono ancor'oggi validi e interessanti.» (Bomba 2023, pp. XII-XIII).

Insomma, i conflitti fanno crescere, pur comportando talvolta coinvolgimenti emotivi molto costosi. Ma fanno crescere purché siano condotti con un rigore intellettuale che permetta di distinguere lucidamente le differenti posizioni che si confrontano.

Per concludere, e per provare a rispondere in modo più puntuale alle tue domande, io direi che possiamo incontrare un'ombra presente nelle nostre associazioni se guardiamo all'altra faccia della

medaglia di ciò che da sempre ha rappresentato un valore peculiare della psicologia analitica: l'attenzione alle immagini. L'altra faccia di questa medaglia è l'uso che noi facciamo del linguaggio verbale, non tanto nel lavoro clinico con i pazienti quanto piuttosto come strumento per affrontare in maniera costruttiva i conflitti che possono sorgere rispetto agli aspetti psicologici più problematici con cui ci troviamo a confrontarci. Una scarsa attenzione al linguaggio e al modo in cui lo usiamo comporta il rischio di ostacolare l'elaborazione delle differenze di approccio alla cura psichica che esistono all'interno delle nostre associazioni. Non avere strumenti adeguati per elaborare tali differenze può indurre o a non farcene carico, facendo finta che esse non esistano (ma covando però una profonda incomunicabilità tra i diversi orientamenti), oppure può provocare condanne radicali degli uni nei confronti degli altri, accusandosi reciprocamente di tradire la vera tradizione, oppure di essere incapaci di sintonizzarsi sui cambiamenti storici in atto, che richiedono una profonda revisione dei propri fondamenti teorici.

Robert M. Mercurio

Le domande che sottoponi alla nostra attenzione non sono semplici domande; sono dei fili che si intrecciano a volte in modo semplice e chiaro, altre volte in modo complicato e rischiano di creare un nodo difficile da sciogliere. Fin qui abbiamo cercato di rispondere a una questione relativa a come immaginare i nostri gruppi di appartenenza e ricorderai che ero a favore di una visione comunitaria piuttosto che un inquadramento in modo associativo o istituzionale. Poi hai sollevato la questione della tradizione, il ruolo che ricopre nel training e l'importanza di una fedeltà o meglio, aderenza alla tradizione che racconta la nascita e lo sviluppo della nostra disciplina, la Psicologia Analitica. Naturalmente il modo in cui noi immaginiamo e viviamo i nostri gruppi professionali (come associazioni analitiche o comunità) determinerà il modo in cui la tradizione è custodita e trasmessa e ho spezzato una lancia a favore del ruolo della comunità nel delicato lavoro di conservare e trasmettere la tradizione. Ora ci inviti a riflettere insieme sulla questione dell'Ombra.

Tutti noi sappiamo (grazie alla tradizione che è ancora viva nel mondo della psicologia analitica) quanto Jung si infastidisse davanti a qualsiasi tentativo di dare delle definizioni schematiche alle categorie e alle immagini che utilizzava nella sua descrizione della struttura e del funzionamento della psiche. Ombra, come Anima e Animus, non è una formulazione scientifica ma piuttosto un termine allusivo che può essere usato per descrivere non soltanto gli aspetti negativi, moralmente discutibili e indesiderabili della personalità, ma tutto il mondo della psiche inconscia, tutta la sfera buia in cui la coscienza è destinata ad entrare "per sbaglio".

Credo che la dimensione di Ombra più comune e più insidiosa nel contesto della psicologia analitica sia il potere. Non intendo soltanto la rivalità e i soliti giochi del potere che rischiano di contaminare la vita di qualsiasi gruppo, anche se questi sono sempre un pericolo in grado di interferire con il buon funzionamento di qualsiasi sodalizio. Noi sappiamo che il tipo di rapporto personale che ogni individuo coltiva con la propria vita psichica non può che avere un peso importante sulle sue interazioni con gli altri, e qui il vero problema del potere emerge e si fa sentire. La coscienza egoica continua a pensare in termini di controllo e di addomesticamento delle istanze dell'inconscio e addotta alla fine una variazione del vecchio progetto freudiano "dove c'era l'Es ci sarà l'Io". La volontà di potenza sovrasta qualsiasi altro modo di intendere il rapporto tra la coscienza egoica e quel profondo mistero psichico che ognuno porta dentro di sé; così l'inconscio viene ridotto a un oggetto che la coscienza egoica osserverà, studierà e alla fine cercherà di mettere in riga ogni volta che diventa problematico e ingestibile. Si tratta di una visione coloniale o peggio

ancora, imperialista in cui l'io diventa l'arbitro, il gestore, l'allenatore e a volte persino la guardia carceraria di ciò che dovrebbe rappresentare la nostra più completa libertà immaginativa. E invece di partecipare alla convivenza insieme all'inconscio come un'opportunità di andare oltre gli angusti confini della coscienza egoica, sviluppiamo una vigilanza sempre più attenta a cogliere "infiltrazioni" dello spirito dell'inconscio nella sfera dell'io. Se questo caratterizza il rapporto che un individuo mantiene e coltiva con l'inconscio, è evidente che la stessa volontà di potenza caratterizzerà i rapporti che l'individuo avrà con i colleghi e con gli allievi del gruppo di cui fa parte.

Jung stesso avrebbe detto che si può evitare le rivalità e i giochi del potere che guastano tanti gruppi basando l'appartenenza del gruppo su una sorta di assomiglianza psicologica, immaginando così un gruppo fatto di persone che condividono un simile rapporto con il Sé. In questi casi, avrebbe continuato Jung, si potrebbe evitare le manovre che portano alcuni individui a volere emergere e prendere in mano le redini del gruppo ripristinando una sorta di organizzazione gerarchica. Così il decisionismo prende il posto di una sincera ricerca del consenso. La famosa *Tabula Smaragdina* – quel "libretto di istruzioni" che il leggendario Hermes trismegisto avrebbe lasciato agli alchimisti – ci dice nelle prime due righe che come stanno le cose al di sopra, così saranno anche giù in basso, e viceversa. E Jung ci ricorda nel saggio sulla *Funzione Trascendente* che la stessa corrispondenza esiste tra il dentro e il fuori, cioè tra il modo in cui viviamo il rapporto con l'inconscio in senso intrapsichico e lo stile di interazione che adotteremo nella vita. Un alchimista olandese riassume le sensazioni che si provano avvicinandosi alla pietra filosofale con questa frase: ogni dentro diventa un fuori, e ogni fuori diventa un dentro.

La pratica analitica e la formazione o il training di nuovi analisti rappresentano due campi di interazione in cui le invasioni dell'ombra del potere rappresentano un grande rischio. La posizione del didatta o dell'analista senior rispetto ai giovani colleghi è spesso caratterizzata da questioni di potere ed è difficile per un collega che ricopre il ruolo di didatta ammettere che un allievo possa avere superato il maestro. Se la psicologia analitica venisse trattata come una mera disciplina intellettuale e se i suoi principi vengono imparati e poi trasmessi come delle informazioni senza una vera partecipazione alla dinamica esperienziale di un confronto tra coscienza e inconscio, saremmo caduti nuovamente in una dinamica di potere in cui crediamo di possedere, di essere i proprietari di qualcosa che non abbiamo esperito direttamente in prima persona. La frase che spesso sentiamo, "ho concluso la mia formazione" rivela una visione statica della vita psichica in cui ciò che è stato conquistato con lo studio deve bastare per tutta la vita professionale. Anni fa un collega coetaneo che mi ha sentito chiedere scusa a un paziente per averlo fatto aspettare 10 minuti prima di cominciare la seduta mi ha detto che non bisogna mai, mai chiedere scusa al paziente per nessun motivo perché un gesto del genere mette in discussione l'autorevolezza dell'analista; un ritardo tutto sommato piccolo, altro non è, diceva, che una delle frustrazioni che fanno parte del percorso e che servono. Credere che sia l'analista a dover dare delle frustrazioni al paziente mi sembra già un gesto di potere – le frustrazioni ci arrivano in continuazione dall'inconscio se il vero peso dei messaggi dell'inconscio è sentito e valorizzato.

Corriamo continuamente il rischio di giustificare e persino di nobilitare alcuni aspetti dell'ombra del potere nella pratica analitica facendo ricorso alle regole del setting in modo rigido e difensivo. Marie-Louise von Franz arrivò una volta ad affermare che per Jung l'analisi altro non è che uno scambio intenso e sincero tra due persone – tutto il resto è una sorta di sovrastruttura che spesso serve più all'analista che non al paziente né al processo analitico. Alla fine, è il processo che conta più di qualsiasi cosa e mi sembra importante tenere presente che noi siamo semplici strumenti

all'interno di questo processo. Jung fa riferimento alle trasformazioni chimiche e alchemiche per sottolineare che l'analista è coinvolto nel processo quanto il paziente e verrà trasformato da ciò che vive il paziente. Affermare di aver "guarito un paziente" o di aver risolto un suo problema (come si esprime un collega diversi anni fa) è una sorta di appropriazione indebita perché il merito di un felice esito analitico non è certamente dell'analista ma piuttosto del processo analitico, guidato dall'inconscio stesso. E come era solito dire lo stesso Jung, spesso il vero compito dell'analista è semplicemente quello di non ostacolare e di non interferire con il lavoro che l'inconscio sta cercando di portare avanti.

Maria Ilena Marozza

Quando parliamo di ombra dell'associazione dovremmo aver ben chiaro che stiamo parlando di una metafora che si riempie di significati a seconda degli aspetti che andiamo man mano evidenziando. L'ombra è cangiante, assume un aspetto più o meno denso a seconda delle inclinazioni del nostro sguardo. Ma specialmente l'ombra è ineliminabile, accompagna ogni nostro percorso, ogni affermazione, ogni acquisizione, ogni definizione. Ho sempre trovato fonte di riflessione una frase di Mario Trevi contenuta nel suo *Ombra: metafora e simbolo*:

«Ombra e valore, *skia* e *axia*, sono come i poli di un magnete: si ricostituiscono perfettamente integri a ogni nostro tentativo di spezzare il magnete, a ogni nostro dissennato esperimento inteso a separare l'Ombra dal resto, di "togliere via l'Ombra.» (Trevi 1986, p. 131).

Pensare all'indissociabilità di ombra e valore ci consente di essere meno ingenui, meno idealizzanti o meno paranoici anche nella valutazione dei rapporti con l'associazione, nel senso che ogni elemento di positività che riscontriamo nell'adesione a un'associazione genera contemporaneamente una negatività in tensione polare con essa. E dunque il sentimento di un'identità condivisa è ombreggiato dalla collusione inconscia; la comunanza di impostazione teorica confina con il rischio del conformismo; la condivisione della prassi corre sul crinale dell'adeguamento; la visione etica può appiattirsi in anonima deontologia.

Rispetto a questi rischi, credo che le associazioni junghiane siano abbastanza ben attrezzate, almeno teoricamente, per la grandissima importanza che ha avuto nel pensiero di Jung la riflessione sui rapporti tra "individuale" e "collettivo". Con opportune specificazioni, potremmo ritenere che la dialettica costitutiva di ogni rapporto tra il singolo e l'associazione sia contenuta nella più generale dinamica descritta da Jung come tensione ineliminabile tra l'esigenza di uno sviluppo in senso individuale e l'appartenenza a un collettivo che fornisce il senso delle relazioni umane e i dispositivi simbolici che le governano. Nella tensione tra queste due polarità si costituisce sia la possibilità di abitare la realtà umana come ambito intersoggettivo, sia la possibilità di trasformarla in quanto recettiva delle interpretazioni individuali. Questo discorso ha fatto maturare la consapevolezza dell'indispensabile "inclusione reciproca"² delle due polarità, proprio a garanzia delle degenerazioni unipolari, inevitabilmente carenziali e soggette all'interpretazione "diabolica" del polo opposto. Quindi, per tornare a noi, un buon equilibrio tra individuo e associazione implica la capacità da

² È il termine utilizzato da M. Trevi (1987, p. 15) per indicare una figura complessa che esprime il rapporto circolare e mutualmente inclusivo del discorso della psiche e del discorso sulla psiche.

parte del singolo di avvalersi dei dispositivi e delle regole proposte dall'organizzazione societaria, e della capacità dell'associazione di avvalersi dei contributi inediti e originali dei singoli.

Ciò non toglie che, di fatto, delle polarizzazioni si generino continuamente, nella nostra così come in ogni altra associazione, ma per lo meno disponiamo di una letteratura che ci aiuta a riconoscere i momenti di questa dinamica e a leggerli in modo da non permanere ingenuamente nelle scissioni d'ombra. Credo che la maturità di un'associazione sia messa alla prova proprio quando si generano situazioni di collusione e di screditamento, nel riuscire a costituire quel riferimento "terzo" che consente una lettura meno personalistica, vorrei dire più simbolica, di questi momenti. Con la consapevolezza però che, così come il simbolo non è mai compositivo, non tutti i conflitti possono, né debbono, essere superati: nessuna associazione può mai essere del tutto contenitiva né tanto meno compositiva, e bisogna distinguere con attenzione quelle che sono dinamiche "umbratili" da quelle che sono invece differenze emergenti nell'intendere i valori e gli scopi della comunità che nell'associazione si identifica.

E in questo senso, mi sentirei di provare a rispondere anticipatamente alla seconda domanda che Francesco ci pone, sul "valore energicamente propulsivo, capace di arricchire l'esperienza analitica associativa di una valenza più completa, tridimensionale e vitale" dell'Ombra. Tenderei a rispondere positivamente per quanto riguarda la capacità dell'associazione di costituire quel contenitore all'interno del quale si riesce a preservare lo spazio per mettersi in ascolto delle differenze proposte dalle interpretazioni singolari, che sono potenziali portatrici di propulsione trasformativa e di rinnovamento. Ma credo anche che dobbiamo aver ben presente che in ogni momento il contenitore si può rompere; che la sintesi dialettica non è sempre possibile, anzi, è piuttosto un caso particolare; che la sopravvivenza è sempre difficile e che il rischio catastrofico va comunque tenuto in alta considerazione.

Trovo molto difficile cercare di rispondere alla prima domanda, se cioè si possa individuare un "verme roditore" specifico delle dinamiche umbratili delle associazioni junghiane. Nelle associazioni freudiane, caratterizzate da un investimento forte sulla teoria, spesso le polarizzazioni si costituiscono intorno a questioni teoriche investite del valore di segnali del confine all'interno del quale una teoria possa ancora esser definita psicoanalitica. In questi casi, il "nemico" viene individuato attraverso la divergenza teorica.

Non è così per noi, che abbiamo una concezione meno teorica, direi più esperienziale dello psichico. In questo senso, quello che è il nostro valore più alto e sofisticato – cioè una visione complessa che ci impedisce di identificare la psiche con le sue condizioni al contorno – è anche il punto che consente una certa ambiguità. Voglio dire che la *skia* di una *axia* basata sul valore dell'esperienza vissuta attivamente e passivamente dal soggetto può facilmente crollare su un'indicibilità del sentire che tende a screditare le dinamiche comprensive e a crollare in visioni fideistiche o mistiche, rispetto alle quali non è possibile un confronto dialogico. In questi casi, se pure è rispettato il pluralismo teorico, esso non viene ritenuto importante, perché più fondamentale è la condizione patica che presiede l'esperienza, alla quale si aderisce in modo profondamente sentito.

Ora, se la primarietà dell'esperienza patica può davvero costituire una cifra della nostra tradizione teorica e pratica, il rischio di non porla in correlazione con le altre funzioni che caratterizzano l'essere umano – pensiero e linguaggio in primo luogo – può condurre verso la formazione di gruppi caratterizzati da un'adesione puramente emotiva.

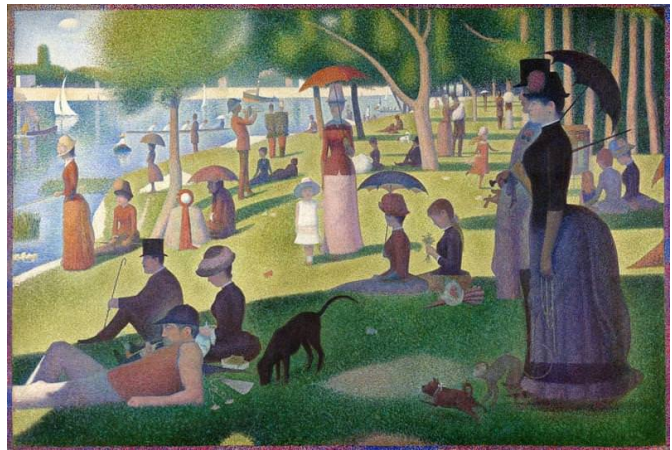
Le riflessioni qui raccolte rilanciano la domanda sul senso dell'appartenenza e sul modo in cui essa si trasforma nel tempo, affidando alla responsabilità del dialogo tra i membri stessi della comunità la capacità di rinnovarne la vitalità. Se qualcosa emerge con chiarezza da questo dialogo è certamente l'irriducibilità dell'esperienza associativa a una definizione univoca. È nel confronto, talvolta armonico, talvolta conflittuale, che si esprime la possibilità di mantenere viva una tradizione senza irrigidirla, e di abitare una comunità senza smarrire la singolarità.

Bibliografia

- Bleger J. 1967, *Simbiosi e ambiguità*, Armando editore, Roma.
- Barale F. 2021, *La culla di spago e la capacità negativa*, in «Rivista di Psicoanalisi», LXVII, 1, pp. 67-86.
- Bomba M. 2023 (a cura di), *Introduzione*, in «L'Annata Psicoanalitica Internazionale: Winnicott e Bion. Un dialogo possibile, 13, pp. VII-XIV».
- Galimberti U. 1984, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano.
- Hillman J. 1989, *Anima*, Adelphi, Milano.
- Jung C.G. 1946, *Psicologia della traslazione*, in OCGJ, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981.
- Kernberg O. 1996, *Thirty Methods to Destroy the Creativity of Psychoanalytic Candidates*, in «International Journal of Psychoanalysis», 77, 5, pp. 1031-1040».
- Maffei G. 1993, *Le metafore fanno avanzare la conoscenza?*, in «Rivista di Psicologia Analitica», n. 48.
- Trevi M. 1986, *Ombra: metafora e simbolo*, in *Metafore del simbolo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Trevi M. 1987, *Per uno junghismo critico*, Fioriti, Roma 2000.



H. Matisse, Dance, 1910



G. Seurat, La grande jatte, 1884-86



F. Botero, The Musicians, 1979

Il senso di appartenenza e la cura del noi

Vito Marino De Marinis

Il senso di appartenenza è la qualcosa che sperimentiamo costantemente nella nostra vita, nella nostra quotidianità. Esso nasce dal fatto che l'individuo riconosce se stesso come parte di un insieme più grande, un gruppo, una famiglia, un partito politico, e anche, nel nostro caso, di una istituzione.

Partendo dalla comune esperienza condivisa, l'appartenenza a una istituzione analitica, possiamo provare ad articolare alcune riflessioni.

L'istituzione CIPA non è soltanto un'aggregazione professionale o insieme di appartenenze teoriche ma anche un vero e proprio spazio relazionale che potremmo chiamare spazio psichico condiviso.

Uno spazio che ha un versante cognitivo: la cultura del gruppo che esplicita la condivisione di valori, di scopi, con una propria mitologia che si radica sull'origine. L'originario delle vicissitudini dei padri fondatori e la conseguente storia del gruppo. Ed anche un versante emozionale costituito dai legami che si stabiliscono fra i membri del gruppo. Si crea così un contesto strutturato da legami visibili e invisibili, una trama di reti affettive, nelle quali ognuno di noi assume la figura di un nodo di una complessa trama relazionale. Quindi un contenitore psichico collettivo che può svolgere prima di tutto funzioni di contenimento, influenzando profondamente la costruzione dell'identità professionale ma anche personale.

Una comunità oltre ad essere un contenitore psichico assume anche il valore di spazio elaborativo, garante etico, luogo di trasmissione della conoscenza ma anche ambiente trasformativo.

Pensiamo al recente evento nel quale attraverso le mail il gruppo si è confrontato con le dimensioni dell'inumano/disumano della distruttività del genocidio di Gaza, dando voce ai sentimenti di impotenza e di amarezza e all'indignazione profonda che l'accompagna. Provando a contenere ed elaborare in gruppo una serie di emozioni potenti, per cercare di trovare un senso possibile.

Certo sappiamo che il gruppo può anche essere fonte di sofferenza, spingere verso il conformismo, favorire la regressione, ferire narcisisticamente, ampliare i conflitti.

Pensiamo all'ultima crisi istituzionale quando il CIPA, potremmo dire, ha iniziato a funzionare, usando Bion, in assunto di base attacco-fuga (Bion 1961, p. 71), costellando la figura del capro espiatorio, figura portatrice delle tensioni, delle paure e della rabbia collettiva. Infatti le nostre menti erano spinte a funzionare in modalità schizo-paranoide, guardando la realtà in bianco e nero, per esempio dividendo gli altri in buoni e cattivi. Quanto impegno è servito ai colleghi che avevano responsabilità istituzionale e a ogni singolo socio per resistere e non far scivolare l'associazione in dimensioni irreversibilmente distruttive.

Qui però non si vogliono studiare le dinamiche dei gruppi ma invece considerare il gruppo come lo sfondo sul quale si costituisce l'identità personale, in una dinamica continua tra appartenenza e individuazione. In una visione, in accordo con Renè Kaes (2015), che considera l'essere umano come costitutivamente intersoggettivo. L'essere umano vive solo nei legami oscillando tra stati di identità e stati di differenziazione. In contrasto con tale modo di vedere la cultura prevalente in ambito Junghiano ha teso, per lo più, a ipervalutare la dimensione della differenziazione e individuazione e a lasciare in ombra il bisogno di appartenenza.

Per parlare di tale evenienza partirei da una frase attribuita a Jung da B. Hannah, frase che è diventata, nel corso degli anni, uno slogan rappresentativo di uno specifico modo di pensare, presente soltanto in alcune pagine di Jung, ma molto diffuso negli ambienti junghiani.

La frase è ben nota, Jung avrebbe affermato: «...Thank god, I'm Jung not a jungian».

Nella frase, che assumiamo come emblematica, viene espressa in forma "brillante" l'ideologia dell'individuazione, nella quale è implicita la sopravvalutazione grandiosa di uno solo dei due poli o bisogni opposti, tipici della condizione umana: il bisogno di autonomia, di differenziazione, in conflitto col bisogno di appartenenza che si articola nel senso della dipendenza.

Nella frase viene espressa la definitiva scotomizzazione o negazione di un'area essenziale, di fondamento, del funzionamento mentale che è, lo ripetiamo, l'area che esprime appartenenza, la quale contiene in sé processi psichici legati alla dipendenza.

Nella frase è presente disprezzo verso l'essere junghiani, tale disprezzo, insieme di odio e senso di superiorità, si può dire abbia informato, attraverso la trasmissione transgenerazionale, tutta una tradizione e una cultura con la quale ancora oggi ci troviamo a fare i conti.

Di analisi in analisi, attraverso le generazioni, il bisogno di appartenenza e il bisogno di sicurezza che lo sostiene, il piacere per la dipendenza che esso comporta, è rimasto in ombra, fuori della riflessione psicologica. Catturati nella spinta tensionale verso processi individuativi, iniziazioni archetipiche, definitive ed illusorie, nella coercitiva necessità di essere speciali, creativi, unici; presi in linguaggi fantasmagorici che allontanano dalla verità, dalla realtà, rischiamo di perdere il lascito di maggior valore che, a mio avviso, Jung ci ha lasciato: la passione, insieme di costrizione ed entusiasmo, per la conoscenza, per la libertà di sperimentare e conoscere con mente spregiudicata, la realtà della psiche così come, essa si presenta di contesto in contesto.

La scotomizzazione di un'area della mente, l'area dell'appartenenza, sappiamo per esperienza, la mantiene inevitabilmente a livelli arcaici, non differenziati.

La mente può così prendere a funzionare con modalità borderline oscillando fra fusionalità e distacco schizoide, o attivando difese dell'area narcisistica tipo negazione del bisogno. Di esempi ne conosciamo tutti: il mio amore e la mia venerazione per il pensiero di Jung sono illimitati, solo usando il suo metodo si possono veramente aiutare gli altri. Oppure: Jung, le sue teorie e l'associazione dei colleghi non mi interessano più, sono solo cattivi incontri dei quali non vedo l'ora di liberarmi. Infine: io sono il vero interprete del pensiero di Jung, il più moderno o meglio post-moderno, oppure il vero analista, degli altri posso fare a meno li frequento per necessità materiali.

Ho scelto delle macchiette al posto di esempi reali per evitare che ci si possa identificare con situazioni psichiche croniche che considero, invece, stati transitori della mente nei quali, in risposta a frustrazioni o delusioni, si può momentaneamente cadere.

Di fronte a tali eventi credo sia necessario assumere un'etica della responsabilità. Ognuno di noi, con le sue azioni o omissioni può determinare, a vari gradi, la qualità del clima interno dell'associazione. Tale responsabilità rimanda, prima di tutto, ad un valore essenziale del pensiero

di Jung: divenire consapevoli del nostro mondo affettivo, la responsabilità dell'auto conoscenza, (Jung 1957, p. 143). Questo processo di autoconoscenza può aiutarci ad evitare di agire le nostre aree complessuali verso gli altri. Quindi responsabilità verso i colleghi, verso la nostra comunità, la cui qualità dipende strettamente dal comportamento di ognuno.

Ognuno di noi, a gradi diversi, è responsabile della gestione della cosa comune, e ha il compito, la responsabilità, di avvicinarsi all'altro considerandolo come prossimo, vicino e di tentare di uscire da una dimensione di competizione, sospetto o indifferenza, per poter iniziare un percorso di dialogo e conoscenza reciproca.

Il dialogo però, come sappiamo, è perturbante. Quando si attiva in noi la dimensione della fiducia e della solidarietà necessari al vero incontro con l'altro da noi, immediatamente si attiva anche la sua dimensione d'ombra: la visione dell'altro come rivale. L'antico adagio *homo homini lupus est* risorge nei rapporti e, come spirito Mercurio, crea equivoci, paura e sospetto. Però, se ci muoviamo nell'orizzonte valoriale del mondo Junghiano, la consapevolezza del male non ci esime di perseguire ciò che pensiamo come il bene. In tal senso i pensieri che seguono tentano di descrivere il significato profondo di una scelta, la sua urgenza o Necessità (Ananke) nel senso dei greci.

Tale Necessità appartiene chiaramente all'ambito della politica intesa nel senso della gestione o governo della "cosa" comune, una politica che implica prima di tutto scelta di un orientamento. Fra tutte le accezioni possibili credo che la definizione più vicina sia quella che ne dà Aristotele nella *Politica*: *Philia*, l'amicizia è un principio di coesione e collaborazione fra i cittadini volta alla ricerca di ciò che deve essere il bene comune, in contrasto col machiavellismo d'accatto imperante oggi, nel quale la dimensione etica si perde non solo nei mezzi ma anche negli scopi.

La prima associazione analitica junghiana può essere considerata il gruppo che si riuniva intorno a Jung a Zurigo che era, nelle intenzioni, non una scuola di formazione ma una piccola comunità di persone analizzate che si incontravano per sostenersi nel proprio sviluppo psicologico, intellettuale e spirituale. In tale contesto, predominante era l'idea di comunità e la qualità etica presente nel gruppo. Poi le associazioni analitiche si sono evolute diventando luogo di formazione e si sono proiettate nella dimensione quantitativa del fare proselitismo e diventare sempre più grandi e influenti nel promuovere, come recitano gli statuti delle varie associazioni, lo studio e lo sviluppo del pensiero junghiano.

Lo sfondo, nel quale predomina lo scopo di diventare sempre più grandi e influenti, spesso è diventato prevalente a danno dell'altro, quello cioè di costituire una comunità che aiuti e sostenga lo sviluppo e la maturazione del singolo. Tale predominio ha determinato sofferenza nei singoli che hanno tentato di trovare "comunità" all'interno di piccoli gruppi, spesso con caratteri endogamici, al limite incestuali.

Certo si può continuare a competere sugli interessi o su chi è più junghiano o post-junghiano e incontrare l'altro con paura o disprezzo, oppure chiudersi nella ricerca dell'illusione o pregiudizio della purezza del proprio specifico universo simbolico, coltivando in piccoli gruppi, culture esoteriche che prendono per verità assolute semplici teorie. Scrive Jung che «Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi» (Jung 1945, p. 98), cioè credenze provvisorie. D'altronde in questo si è prigionieri dello spirito del tempo. Scrive Z. Bauman, a proposito dei valori del mondo occidentale: «il mondo è inospitale per la fiducia e la solidarietà umana e la cooperazione amichevole» (Bauman 2013, p. 94). Il nostro mondo culturale ci spinge a sentirci «circondati da rivali, competitori nell'infinito gioco del fare sempre meglio degli altri» (ivi p. 98). Tutto ciò spingerebbe ad arroccarsi nei confini ristretti dei nostri piccoli gruppi, una risposta negativa in

opposizione all'etica profonda della nostra professione.

Abitiamo oggi, infatti, un collettivo spaventato che invece dell'aprirsi spinge verso un collassare, motivato dalla paura, spinge sul chiudersi, chiudersi in campanilismi gretti, in gruppi irrigiditi su verità parziali prese per assolute. Infatti, l'epoca nella quale viviamo, dopo la crisi delle grandi verità ed esposta alla globalizzazione neoliberista in campo economico, è una cultura spaventata, spaventata anche dal confronto con altre culture che si fanno minacciosamente sempre più vicine. In tale situazione gli individui sembrano organizzarsi intorno alla paura, e quindi al bisogno di sicurezza.

La sicurezza sta diventando il tema fondamentale in un mondo che ha perso le sue certezze. Infatti i nomi che si adoperano per la nostra epoca sono epoca dell'incertezza, società liquida, epoca nella quale sembra che la contrazione provocata dalla paura produca, a livello sociale, rigurgiti di razzismo e di campanilismi meschini.

Anche nel nostro ambito ne vediamo i riflessi: l'angoscia porta a chiudersi in privatismi egocentrici, in piccoli gruppi che si chiudono in sé, fondandosi su teorie prese per verità assolute e rifiutando ogni forma di alterità. Oppure in una maniacalità della presenza che rifugge i tempi lenti e il silenzio della riflessione, necessari per ogni evoluzione interiore.

Si ricercano certezze idealizzando uno scientismo di ritorno. Anche nel nostro ambito la dimensione della quantità, figlia della cultura economica, sembra assoggettare gli altri valori.

Di fronte a tale spinta credo sia necessario costituirsi, prima di tutto, come nuclei di resistenza, per un mondo valoriale, il nostro, che è in conflitto con lo spirito del tempo. Il considerare l'appartenenza, e il suo fondarsi nella solidarietà, come valore primario, è una delle possibili risposte alla diffusa impressione di crisi, crisi senza soluzioni definitive che sembra essere metafora della condizione dell'uomo nella post-modernità. Condizione che si caratterizza come specifica relazione con il tempo, come incapacità di pensare il futuro, il nostro è "Tempo senza promesse" per dirlo con Levinas (2022). La trascendenza ha abbandonato l'uomo e il mondo e il futuro diviene angosciosamente incerto: viviamo nel tempo dell'incertezza. Incertezza che ci rende spaventati e impotenti; ma se la paura non predomina nelle nostre menti, se il senso di impotenza non scivola nell'amarezza, possiamo accogliere la crisi come occasione, occasione di cambiamento, di apertura, di possibilità. Certo ormai sappiamo che l'azione è senza garanzie e questo si riflette sulle nostre convinzioni teoriche ma ancor più nel nostro operare analitico. Lo stato di incertezza, l'azione senza garanzie può produrre nella mente angoscia e spaesamento ma credo possa renderla più libera nell'incontrare realmente l'altro nella sua individualità, e in tal modo, promuovere maggiore libertà di pensare, di conoscere, di vivere e trasformarsi. Certo, siamo diventati più vulnerabili ma veniamo anche consegnati all'unica possibilità e responsabilità di un incontro individuale con la realtà.

Infatti, la condizione umana va oggi pensata come avventura incerta e imprevedibile, sappiamo che il mito del progresso infinito e irreversibile è ormai tramontato.

È sufficiente pensare all'ultimo periodo nel quale l'economicismo imperante, portatore di un unico valore quale l'efficienza, non solo non ha realizzato ciò che aveva promesso, maggiore felicità e sicurezza, ma ha svelato tutto il suo carattere di illusione, non ha portato sicurezza ma distruzione, come ascoltiamo tutti i giorni, della dimensione etica. È necessario, credo, in tale contesto, non smettere di essere sensibili e continuare ad avere la capacità di indignarsi, ricordando che la sfera dell'etica è alla base del nostro operare e in tal senso sentirci chiamati ad una dimensione di maggiore responsabilità.

Se il mito del progresso certo e ineluttabile è crollato e il futuro ora diventa incerto, possiamo non cedere alla sfiducia, all'amarezza dei tempi, e se usciamo dalla contrazione legata alla paura, possiamo scommettere, usando un termine di E. Morin (2002), su un futuro nel quale la dimensione valoriale che riguarda specificamente il nostro mondo, possa realizzarsi. Al fondo della nostra professione, infatti, c'è il sentimento del rispetto per l'altro, per la sua alterità e la compassione per la sua sofferenza. Per Jung un buon terapeuta, scrive Aurigemma, «è un individuo ben strutturato moralmente e intellettualmente, spinto nella sua attività innanzitutto da un sentimento profondo di solidarietà umana» (Aurigemma 2008, p. 3).

Il futuro, in tal senso, non è solo frutto deterministico del presente ma è anche scommessa legata a degli scopi da raggiungere, il futuro anche si fa, si costruisce.

Il ponte sul futuro, infatti, può essere gettato da due figure: la promessa e il desiderio.

Come la promessa che facciamo ai pazienti che saremo affidabili nel garantire stabilità e continuità, non impazziremo nei mesi o negli anni necessari per il processo analitico e su questa promessa si baserà la dimensione di fiducia che l'altro potrà attivare. O anche nei confronti della solidarietà verso gli altri della nostra comunità, ai quali promettiamo che quando ci sarà bisogno noi saremo lì.

Il desiderio invece ci vede come agenti, esso può produrre quelle azioni che possono far sì che i valori che stanno al fondo della nostra professione trovino realizzazione. Esso è impegno e scommessa, un percorso non certo e prevedibile ma avventura incerta e complessa. Un percorso che si traccia camminando come sa chiunque osserva il suo muoversi nel mondo e il muoversi del mondo.

Nel nostro contesto culturale abbiamo bisogno, quindi, di accogliere i nuovi pensieri, nuove teorie e nuove riflessioni con un ancoraggio alla dimensione etica. Non per realizzare esercizi di stile o per essere sul palco, o per essere nei salotti, o al servizio della New age, che promette pillole di felicità a poco prezzo, ma al servizio della compassione verso la sofferenza e nel tentativo di fare di quest'ultima, come scrive Jung in più parti, occasione per la maturazione dell'individuo.

Quindi, continuare a pensare per mantenerci vivi psichicamente perché abbiamo una responsabilità nei confronti di chi cerchiamo di aiutare. Non Adepti di una qualche teoria o di qualche maestro ma individui che assumono la responsabilità profonda del proprio modo specifico di essere nel mondo, come è nel centro della realtà valoriale della nostra tradizione junghiana.

Di contro possiamo certo continuare a inseguire meri interessi personali, competere su chi è più Junghiano o postjunghiano. Oppure, incontrare l'altro narcisisticamente aspettandoci solo rispecchiamento e facilmente scivolare così nel disprezzo dell'altro. Oppure, spinti dalla paura, irrigidirsi in gruppi chiusi. Oppure, possiamo scommettere su un sentimento, o atteggiamento forte... l'amicizia.

Qui parliamo di Amicizia, forse è una forzatura linguistica di un termine che descrive ai nostri tempi un fatto che avviene tra singoli individui nell'intimità del faccia a faccia. Hannah Arendt propone un significato diverso: l'amicizia non è privata ma politica, essa rimanda al concetto aristotelico di *philia*, «L'amicizia tra i cittadini è una delle condizioni fondamentali del benessere della città [...] L'essenza dell'amicizia consiste nel dialogo fra esseri umani» (Arendt 2019, p. 84). Per la Arendt il mondo non è umano perché abitato da esseri umani ma solo nel dialogo fra gli uomini le cose del mondo diventano umane. Essa scrive: «Noi umanizziamo ciò che avviene nel mondo e in noi stessi solo parlandone e, in questo parlare, impariamo a diventare umani» (ivi, p. 86).

I greci chiamavano filantropia questo aspetto dell'umano che si realizza nel dialogo, poiché in esso si manifesta la disponibilità a condividere il mondo con altri uomini. Se guardiamo da vicino il significato del termine dialogo possiamo, a mio avviso, coglierne il valore di possibilità nella dimensione del rispetto.

L'amicizia ha come elemento basilare il Rispetto. L'amicizia non è sfruttamento o manipolazione o complicità contro un terzo, è basata sulla fiducia e sul rispetto. Il rispetto per l'altro nella sua unicità.

Il rispetto, scrive la De Monticelli, è: «il sentimento del valore dell'altro come tale, in ragione della sua unicità e (al di là) dell'individuazione di qualunque sua proprietà» (De Monticelli 2003, p. 217).

Si struttura liberando la mente da qualsiasi elemento complessuale, è profondamente equanime, per tale motivo è la base del processo della comprensione dell'altro.

In tal senso, il rispetto è una virtù che nasce dalla possibilità di governare le nostre passioni. Aprirsi verso l'altro, credo possa essere inteso, prima di tutto, come realizzare una scelta di campo nella dimensione dei valori nel suo significato di rendersi vulnerabili e rischiare per entrare così nella dimensione della prossimità, necessaria per ogni reale dialogo.

Certo non è facile, come sappiamo il dialogo può essere perturbante, ma per dirlo con S. Natoli: «le vicende recenti ma anche la storia in generale stanno lì a mostrare che laddove mancano le virtù le società tendono alla lunga a scomporsi e a disfarsi [...] O, comunque, si riducono a una condizione in cui non è bello vivere» (Natoli 2002, p. 57).

Le nostre piccole società, le nostre associazioni possono, e tutti noi lo abbiamo sperimentato, ridursi ad una condizione in cui non è bello vivere. Le nostre associazioni però per le caratteristiche del nostro lavoro hanno un valore essenziale, possono o non possono facilitare la nostra capacità di crescita interiore, ed anche credo di essere analisti efficaci. Uno degli elementi sul quale si basa la nostra fiducia in quel che pensiamo o agiamo è, credo, il senso di appartenenza alla comunità dei competenti.

L'appartenenza è caratterizzata da un Legame complesso che si articola tra la dimensione affettiva e quella cognitiva e che influenza necessariamente la nostra fiducia di base quando stiamo nella stanza di analisi. Per esempio, non è così semplice, ed ovvio, conservare la fiducia che quel che facciamo oggi possa, insieme ad altri fatti che sono avvenuti ieri, che abbiamo compreso solo parzialmente e ad altri fatti che avverranno nelle prossime sedute, produrre fra tre anni o dieci anni crescita e sviluppo. Questa fiducia può essere sorretta, almeno parzialmente, dall'idea dell'esistenza del gruppo dei nostri colleghi che condividono, per anni, la nostra stessa fiducia. Sorretta e alimentata dal senso di appartenenza ad una comunità di colleghi che hanno sfondi valoriali simili ai nostri.

Il desiderio che l'amicizia, che sottende i valori che stanno al fondo della nostra professione, possa realizzarsi è quindi impegno e scommessa, un percorso, come abbiamo già detto non certo e prevedibile ma avventura incerta e complessa.

C'è quindi la necessità di scommettere su un percorso: uso la parola scommettere consapevolmente poiché ogni situazione ha in sé il senso del rischio e della possibilità che però noi possiamo tentare di governare.

Il desiderio che l'amicizia possa realizzarsi è quindi impegno e scommessa, un percorso non certo e prevedibile. Solo in tal modo, però, possiamo rendere operativa la dimensione della solidarietà, parola che non ci interessa quando è solo formale appartenenza al politicamente

corretto, ma è di estremo valore quando diviene azione, impegno, sforzo condiviso. È partendo da queste azioni di dialogo incarnato che l'idea di comunità diviene esperienza concreta, pratica esistenziale.

In tal modo ci si rende vicini, prossimi all'altro. La prossimità, infatti è l'avvicinamento all'altro non per sottometterlo ai nostri bisogni, non per cercare di renderlo specchio narcisisticamente orientato, ma per attivare quella dimensione emotiva che determina il suo riconoscimento come simile, compagno di viaggio di quell'avventura che è la vita. Nel nostro caso specifico, quell'avventura iniziata più di cento anni fa con la nascita della psicologia analitica. Avventura che si dipana di generazione in generazione di analisti e della quale ognuno di noi ha necessità di assumere l'entusiasmo e la responsabilità.

Bibliografia

- Arendt H. 1968, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina, Milano.
- Aurigemma L. 2008, *Il risveglio della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bauman Z. 2013, *“La ricchezza di pochi avvantaggia tutti” Falso!*, Laterza, Bari.
- Bion W.R. 1961, *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma.
- De Monticelli R. 2003, *L'ordine del cuore*, Garzanti editore, Milano.
- Jung C.G. 1945, *Medicina e psicoterapia*, in OCGJ, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981.
- Jung C.G. 1957, *Presente e futuro*, in OCGJ, vol. X**, Boringhieri, Torino 1986.
- Kaes R. 2015, *L'estensione della psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano.
- Levinas E. 2022, *Il tempo e l'altro*, Mimesis, Milano.
- Morin E. 2002, *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano.
- Natoli S. 2002, *Stare al mondo*, Feltrinelli editore, Milano.

Lettera a un futuro allievo

I primi passi nel misterioso mondo delle associazioni analitiche

Ivan Di Marco e Francesco Marchini

Introduzione

Questo lavoro si propone di descrivere i primi passi di un nuovo allievo della scuola di psicoterapia dentro il mondo dell'associazione analitica ipotizzando che questi primi momenti si caratterizzino come essenziali nella definizione del rapporto tra il futuro analista e quest'ultima. Intendiamo affiancare alla descrizione di alcuni passaggi un processo di riflessione riguardo l'esperienza di formazione dal momento dei colloqui di selezione fino alla discussione del seminario clinico. Riteniamo, infatti, che all'interno di questo viaggio si crei un graduale contatto tra allievo e società analitica, un'immersione a gradi di profondità diversi all'interno di un ambiente pregno di storie e miti, che lo caratterizzano come un luogo altamente simbolico oltre che concreto.

Nel ripercorrere diversi momenti chiave ci chiederemo qual è il rapporto tra l'allievo, con il suo bagaglio di studi e di esperienze personali, e l'associazione, con i suoi valori sedimentati nel corso del tempo; come possiamo definire il percorso del nuovo candidato e in cosa può consistere; quali sono i possibili incastri – anche quelli più rischiosi – in cui si può cadere nel tentare di effettuare quel faticoso lavoro di “individuazione” all'interno del contesto della vita associativa; quali sono le risorse che mantengono viva l'associazione nel rapporto con i nuovi arrivati, ovvero l'humus della nuova generazione di analisti.

Nell'intento di fornire un contributo utile alla riflessione, non solo per i membri dell'associazione, ma anche per chi è entrato a far parte di questo mondo solo ultimamente, vogliamo dedicare questo articolo a un ipotetico nuovo iscritto, a mo' di lettera, consapevoli della complessità dell'esperienza formativa e delle sue sfide.

Ci ritroveremo di fronte all'immagine di una doppia tensione: da un lato, quella che spinge l'allievo all'adesione, come attratto da una forza centripeta, ai principi proposti dall'associazione; dall'altro, quella che lo porta ad affermarsi, da un punto di vista individuativo e personale, come soggetto unico, portatore di una sintesi delle proprie esperienze e di un elemento innovativo.

In questa dicotomia, è possibile occupare una posizione intermedia che permetta il superamento del conflitto tra l'appartenenza e la non appartenenza, e l'avvio di un lavoro creativo che prelude alla costruzione del proprio posizionamento futuro all'interno dell'associazione intesa qui come possibile contenitore di processi generativi.

I colloqui di selezione

Analista: «Dunque, dottore, che ne pensa lei dell'alchimia?».

Allievo: «Proprio ieri stavo lavorando al superamento della mia nigredo».

Il primissimo incontro avviene tramite l'invio di una lettera di presentazione in cui viene chiesto di spiegare brevemente il proprio background formativo e professionale, e la motivazione a iscriversi a una scuola a ispirazione junghiana. L'invio della lettera esita dunque nei colloqui di selezione durante i quali il candidato entra a contatto con i misteriosi abitanti di questo pianeta extraterrestre che è l'associazione analitica.

Nella conoscenza con i primi analisti si accede a quel luogo "sacro" costituito dagli studi privati, in cui ogni giorno si svolge l'attività professionale. La disposizione delle poltrone, l'arredamento, gli oggetti e poi la postura, la tipologia di ascolto che l'analista utilizza, iniziano a nutrire quell'immagine di psicoterapeuta che l'associazione stessa, nelle persone dei soci valutatori, promuove e, implicitamente, rappresenta.

Con le prime domande che vengono rivolte al candidato circa la sua storia personale e le aspettative che nutre rispetto a una scuola junghiana, inizia quella complessa operazione di dialogo, di interscambio di idee e opinioni, che corrisponde alla creazione di uno spazio interno di riflessione. Questo luogo simbolico costituirà un iniziale incubatore in grado di produrre pensieri e immagini sul ruolo dell'analista, il suo agire professionale, le teorie che lo guidano, i dilemmi sulla pratica e la relazione con i pazienti.

Nei primi incontri l'allievo viene a contatto con la cultura dell'associazione intesa come quell'insieme di valori, sfondi teorici, pratiche incarnate, usi e costumi, idee, posture che rappresentano l'appartenere alla società stessa. In questo iniziale urto tra mondi, il neofita può provare vissuti contrastanti, dalla curiosità relativa agli spunti forniti, all'idealizzazione di figure che sente già come "maestri", come anche l'opposto sentimento di delusione per quegli aspetti che risultano molto distanti e poco chiari, "incomprensibili" sotto diversi punti di vista o che scuotono i suoi pregiudizi sull'essere psicoterapeuti. È forse proprio questo tumulto emotivo che costituirà la scintilla per dare avvio a quel "processo alchemico" riguardante il suo vivere l'associazione da qui in poi.

La didattica

Questa è una scuola junghiana, quindi si presuppone che tutti abbiate già letto almeno le Opere Complete. E Ricordi, sogni, riflessioni e il Liber novus e i seminari sui sogni. Per non parlare di quelli sullo Zarathustra. Bene, ora che abbiamo appurato l'ovvio, possiamo andare avanti: oltre Jung.

Tornare sui banchi di scuola, subito dopo l'università o magari a distanza di anni, quando le lezioni frontali sono solo un ricordo, non è mai facile. Purtuttavia, sul cammino del futuro analista, il processo di acculturazione prosegue parallelo e inestinguibile: Come si può smettere di apprendere lavorando con la psiche? Certo, un conto è imparare dai pazienti, lasciarsi contagiare dal loro mondo interiore nella speranza di incontrarsi in un universo condiviso. Tutt'altra storia è

calarsi, ancora una volta, nei panni del discente e assimilare la “dottrina” di padri e madri fondatori.

Che le lezioni in aula fra colleghi siano un altro passaggio fondamentale della formazione analitica, in barba ai già non pochi anni di scolarizzazione alle spalle, dà la misura di quanto la tradizione necessiti anche degli esegeti per tramandarsi. Che il novizio aspiri a diventare “solo” uno psicoterapeuta, o si spinga oltre, fino al grado di socio analista, poco importa: bisogna impregnarsi della cultura comunitaria anche sul piano sapienziale, non solo della prassi. Ciò ha il duplice valore di preservare l'identità di una specifica scuola, più o meno strettamente legata a un certo capostipite; e pure di offrire un continuo confronto con quelle stesse idee che, se non preservate e trasmesse di generazione in generazione, finirebbero con l'estinguersi.

Molto si gioca sul come queste conoscenze vengono tramandate. Si tratterà di Scritture da somministrare *ex cathedra*? Di suggestioni da confrontare criticamente? Di personalizzazioni di precetti preesistenti? Oppure di rivisitazioni già lontane dalla tradizione originale? In questo “come” del processo di acculturazione è già possibile intuire la gnoseologia della società a cui si desidera appartenere. Se non che, essendo l'istituzione incarnata nei suoi rappresentanti, il “come” si declina in una pluralità che sfugge a ogni tentativo di assolutizzazione della norma didattica. Anzi, se una norma esiste, è solo in ragione delle «vie individuali che di tanto in tanto vogliano seguire il suo orientamento» (Jung 1921, posiz. 59668). Così il docente, lungi dall'essere un apostolo che diffonde il Verbo con la torcia e con la spada, si pone quale polo di confronto collettivo rispetto alle individualità degli studenti. Dall'incontro, se felice, scaturisce quel circolo virtuoso per cui la cultura condivisa inizia a costellare la psiche degli allievi, mentre questi, al contempo, aggiungono nuovi astri al firmamento tradizionale.

Dunque, in una classe, esiste una certa quota di permeabilità psichica che può fare la differenza tra l'assunzione di valori pedissequa e, all'opposto, il rifiuto in blocco di ogni eredità culturale. Gli estremi, entrambi incompatibili con la mobilità delle forme vitali, riguardano tanto l'Io-allievo quanto l'Io-docente. Nessuno è immune alla tentazione assolutistica che vorrebbe la via di uno «elevata a norma» (ivi, posiz. 59669). Che si tratti dell'allievo ribelle, pronto a cambiare tutto per non cambiare nulla, o di uno zelota deciso a cadere sulla spada per le idee del fondatore; oppure, viceversa, che sia il docente a vestire i panni del rivoluzionario o dello ierofante, il risultato non cambia: senza la tensione dialogica fra le diverse tendenze, in ogni aula non può che rimbombare uno «svilito rumore di niente» (Marozza 2010, p. 272).

È vero, accettare il dialogo implica dei rischi. Nell'accezione individuativa treviana, che ricalca i due aspetti di differenziazione e assunzione critica già evidenziati da Jung, il pericolo è legato alla condizione di possibilità di un processo solo in potenza nell'animo umano: c'è l'eventualità che non si realizzi (Trevi 1987). In una classe coabitata dalle individualità di ogni partecipante all'esperienza formativa – senza dimenticare quella sovradeterminata dell'organismo di appartenenza –, non è detto che l'incastro sia propizio. Il rischio che il dialogo arranchi, si avviti su sé stesso, si nutra di sé stesso e, in una parola, inaridisca, è sempre presente. Ma se non si scommette sulla sua riuscita, sulla possibilità di trovare un'armonia nelle differenze, ogni intesa è solo illusoria: pura compiacenza o cieca avversione. Forse, allora, è proprio nella pluralità delle voci, nell'espressione corale, non sempre intonata, che si cela l'antidoto al pensiero unico. La debolezza del disaccordo che diventa forza, per non fabbricare altri proseliti, ma forgiare nuovi analisti.

L'analisi

Vediamo un po': due anni di bioenergetica, sei mesi di winnicottiana, una decina d'incontri fra DBT e CFT, una manciata di sedute Schema Therapy, cinque anni di freudiana e giusto gli incontri conoscitivi da un logoterapeuta. Quante ore di analisi mi restano?

Se c'è un'esperienza che segna, sopra ogni altra, l'appartenenza a una società psicoanalitica, questa è quasi certamente l'analisi individuale. Al di là del numero di ore richieste, che si tratti della prima volta o di un'analisi didattica, o ancora di integrare un percorso di altro orientamento, trovarsi nei panni del paziente significa vivere sulla propria psiche la complessità della relazione che poi, con l'inizio della pratica clinica, sostanzierà ogni terapia. Poiché, a prescindere dal modello teorico di riferimento, è sempre là, nella stanza di analisi, che si impara la prassi del guaritore.

Ma questo paragrafo non riguarda la psicoterapia e i fattori della cura, quanto il suo valore di precondizione nell'iter formativo di una scuola a stampo analitico. Di certo la prova più onerosa – in fatto di tempo, affetto, denaro – ma anche la più proficua e necessaria di tutto il percorso. E, proprio per questo, anche la più rischiosa: In quale altro momento della formazione possono emergere con tanta veemenza i complessi personali? E quale altro insegnamento può avere un impatto così profondo sulla personalità del futuro analista?

Nel suo *Junghismo critico*, Mario Trevi (1987) scrive del paradosso della didattica junghiana. Certamente è nello spirito del precursore svizzero il disinteresse per un'eredità culturale, la sua avversione ai cosiddetti "junghiani". Eppure un atteggiamento anti-dottrinario, così radicato nell'ideale individuativo, affonda le sue radici già nella maieutica: la socratica "arte della levatrice" (Jung 1912). Peraltro, un'arte condivisa da qualunque capostipite che abbia a cuore la vitalità delle proprie idee e, più in generale, di chi preferisca il dinamismo creativo allo spirito di emulazione.

Nel rapporto fra analista e allievo, tale postura è cogente. Se da un lato la stanza di terapia rappresenta il sistema di riferimento (nella galassia culturale delle società analitiche), dall'altro è anche il nodo orbitale fra due astri ben distinti: l'apprendista e l'iniziato. Il secondo si trova così a rappresentare, a un tempo, una collettività esercitando la propria individualità. Ciò significa che l'allievo, in modo reciproco, si offrirà come studente e paziente, oscillando fra le spinte adempitive di un Io bramoso di appartenenza – per cui l'analisi avrà un valore pedagogico –, e un Io più profondo, che desidera abbandonarsi alla terapia per ragioni non necessariamente note. Questa seconda istanza, che mette fra parentesi le ambizioni egoiche in nome dei misteri del Sé, è quella da far venire alla luce, al di là dei destini formativi.

È chiaro che una posizione tanto delicata, in cui si maneggiano potenziali eredi, innovatori o distruttori della tradizione, comporti diversi rischi per ambe le parti. Trevi (ivi, p. 113) evidenzia quello dell'indottrinamento, di forzare una «psicologia» nella personalità emergente del novizio, quando invece è la «considerazione psicologica» che bisognerebbe tramandare. Ciò significa accettare l'autodeterminazione dell'aspirante analista, rispettandone la soggettività nella scelta – e nel rifiuto – di specifici aspetti della cultura di cui l'"anziano" si fa portavoce. È in questa capacità critica dell'Io, nel coltivare il suo discernimento, che si disinnesci la bomba dottrinaria. Perché dove si soffoca l'afflato individuale, là si estingue la forza creativa di una tradizione: l'analista formato potrà sperare tutt'al più in dei discepoli e, nel peggiore dei casi, in veri e propri fanatici.

D'altra parte la rinuncia a una "conversione", nel rispetto dell'individualità quale emergenza dialogica, significa accettare la possibilità della trasformazione: «Paradossalmente, il didatta

junghiano rigorosamente tale dovrebbe “formare” analisti di tutte le possibili scuole già assunte dalla storia o non ancora codificate da questa» (ivi, p. 112). Si tratta di farsi carico di una responsabilità che ha in sé il germe del tradimento, ma che forse vale la pena di accettare se l’alternativa è l’estinzione. Infatti, senza accogliere il novum, anche al prezzo di perdere una supposta “purezza”, ogni possibilità evolutiva si arresta. E dopo una prolungata stagnazione, l’humus non darà più nuovi frutti.

I gruppi

Chi vuole presentare la prossima volta? Avanti, non siate timidi. Era una mano alzata quella? No? Allora possiamo stare in silenzio: accogliamo l’incertezza. Ci volete pensare e lo scrivete sul gruppo? Sono trenta pagine ma si leggono come un romanzo, dico davvero. Ancora nessuno? Va bene, lo accogliamo.

Quello dei gruppi di ricerca teorico-clinica e di supervisione è un livello ibrido. Sia perché, come in altri casi, è il punto d’intersezione fra un’appartenenza di fatto e, al tempo stesso, la sua messa in discussione: è un luogo di scelta fra le molteplici correnti che animano l’istituto. Sia perché gli aspetti pratici e teorici si compenetrano nella circolarità gruppale. In altri termini, è come se nei gruppi di lavoro convergessero tutti gli aspetti delle altre sfide formative, ma con una grande differenza: un maggiore grado di libertà.

Come testimonia la stessa tradizione analitica col suo “comitato segreto” (Dolar 2001), succede che all’interno di una moltitudine in espansione emerga il bisogno di erigere confini. Spontaneamente, la simpatia avvicina spiriti affini, aggregandoli attorno a comuni attrattori – idee, pensatori, prassi – fino a costituire una “omogeneità” insulare nell’arcipelago istituzionale (Jung 1952). Come in precedenza, vale il discorso sulla permeabilità dei confini: se le isole sono ben collegate e approdabili, oppure roccaforti nel mare tenebrarum, dipenderà dall’assolutismo delle forme di aggregazione. Ma senza tornare sul tema, c’è da sottolineare invece la peculiarità di questi veri e propri gruppi nei gruppi. Il loro marchio distintivo, come anticipato, è quello di allenare il discernimento dell’allievo, il quale avrà l’occasione (durante il periodo formativo e oltre) di sperimentare le diverse “specialità della casa”.

Certo, quella della scelta individuale è un’opportunità potenzialmente sempre presente durante la formazione. Per quanto i passaggi che conducono il novizio a completare il percorso siano ben determinati – sia dal club stesso, sia da organismi deputati alla sua regolamentazione –, la libertà si esercita nella scelta del terapeuta e dei supervisori, del modo di porsi a lezione, e pure di come affrontare i seminari. E in ogni momento è possibile modificare la postura, se la spinta adattiva soffoca quella personale o, viceversa, se si confonde l’essere liberi con l’essere scatenati. Insomma, in un mestiere dove la personalità è il principale strumento di lavoro, tale dinamismo non dovrebbe mai venire meno.

Eppure, l’esistenza di gruppi di lavoro supplementari comporta l’esercizio critico al massimo grado. Quale che sia il manifesto del sottoinsieme di riferimento, nel valutarne la scelta l’allievo analista è stimolato a interessarsi a un certo tema, a misurarsi con una comunità già formata o emergente, composta di vetero-analisti o semplici affezionati, di colleghi venerandi o nuove leve sue pari. La particolarità, all’inizio non facile da osservare, è che questi gruppi, a differenza di quello

classe, invitano a un rapporto paritario proprio in virtù della loro eterogeneità. Il centro è lo scopo del lavoro, la *raison d'être* del gruppo, e tutti vi orbitano attorno.

Se durante le lezioni frontali l'eco di passate esperienze formative può inibire una postura orizzontale, nei gruppi extra-didattici è più facile che le oscillazioni fra Puer e Senex vengano mitigate proprio dalla centralità di un fuoco alternativo – rispetto a quello egoico di docenti e discenti. Il punto non è apprendere (sarà un effetto collaterale), ma contribuire all'Opus. Ciò non vuol dire che non persista, anche solo per i diversi gradi di anzianità, una naturale tendenza dei rapporti a verticalizzarsi: in ragione dei ruoli, il campo può trasformarsi da ellissoide a poligonale. Purtuttavia, è proprio la varietà di questi specifici gruppi a proteggere dall'ossificazione di eventuali picchi narcisistici. Un rischio, questo, ampiamente compensato dalla ricca offerta grupppale: è sempre possibile emigrare su isole che meglio incontrano la propria soggettività.

Basterebbero queste motivazioni a fare dei gruppi teorico-clinici e di supervisione lo spazio analitico più dinamico di tutto l'iter formativo. In esso si fa l'esperienza di quel confronto continuo – coi propri e altrui complessi – che già Jung poneva fra gli auspici di una psicoterapia rispettosa delle fisiologiche contraddizioni della nostra specie. Una che miri non tanto a pacificare le molteplici tendenze che albergano nel cuore, ma alla riappropriazione di quei conflitti che ci appartengono per il solo fatto di essere umani. Per riprendere la sua metafora politica, questi gruppi, costantemente attraversati da nuova linfa e, insieme, radicati nella tradizione, sono un grande esempio di vera democrazia, ovvero «un istituto profondamente psicologico, che tiene conto della natura umana e lascia spazio alla necessità che esista un conflitto all'interno dei propri confini» (Jung 1946/1947, posiz. 97012-97013).

La supervisione

Analista: «Invece sulla madre si sa qualcosa?».

Allievo: «Aspetti, ma dice la madre interna o la madre reale?».

Il rapporto di supervisione è uno degli scenari più densi dal punto di vista del legame tra individuo e appartenenza al contesto associativo. Benché si tratti di una relazione profonda che tocca elementi centrali dell'attività professionale, la supervisione, proprio perché effettuata da un analista della scuola, è legata simbolicamente a quest'ultima, ai suoi principi relativi alla formazione e alla clinica.

Nel parlare dei casi, confrontarsi sulle modalità di approccio al paziente ma anche sulla gestione del proprio vissuto controtrasferale, non di rado nella coppia supervisore-supervisionato emergono riferimenti alla vita dell'associazione, a ciò che si è appreso nelle lezioni, che l'allievo sta frequentando in quello stesso momento, nonché all'analisi personale. Ci si trova spesso di fronte a un complesso crocevia di differenti modelli, suggestioni e modalità di pensiero che a volte possono perfino risultare tra loro contrastanti.

La supervisione si pone perciò come spazio in cui riflettere sull'agire professionale e tentare di integrare diverse voci presenti nella società analitica che fanno riferimento a sfumature ermeneutiche del pensiero di Jung, della psicoanalisi e della psichiatria fenomenologica. Se ciò viene realizzato, allora l'allievo potrà attivare quella risorsa interna in grado di costellare, come in una mappa astrale, orbite tra loro anche opposte ma tenute insieme dall'appartenenza allo stesso

contesto, che allora diventa valore inestimabile di congiunzione piuttosto che di scissione. Ancora, in questo modo il neofita potrà assumere una visione multifocale con cui leggere un evento clinico da differenti vertici di osservazione, garantendo una maggiore complessità alla sua capacità critica e umana, e offrendo nuovi indirizzi alla relazione analitica con il paziente.

Al contrario, se questo non avviene, la supervisione può diventare terreno fecondo per unilateralizzazioni estreme dove lo stile e le modalità di agire e interpretare del supervisore, nonché i suoi riferimenti teorici, diventano l'unico modo di intendere il lavoro analitico opponendosi in maniera quasi "bellicosa" ad altre possibilità di visione. Ciò può dare seguito a proselitismi e alla creazione, fin dai banchi di scuola, di sottoculture associative che invece di armonizzarsi tra loro non fanno altro che attaccarsi segretamente, portando a un rischio di collasso non solo del lavoro integrativo dell'allievo, ma anche dell'associazione stessa.

La commissione

Il Consiglio dei Docenti è spiacente di informarla che il suo seminario necessita di essere revisionato: resti in linea e preme uno per parlare con il correlatore, due se desidera sporgere un reclamo, tre per mettersi a piangere, quattro...

Gli incontri con la commissione costituiscono gli atti finali per chi si trova a completare il suo percorso di formazione per diventare psicoterapeuta. Sono caratterizzati da un elemento di confronto in cui quel dialogo, iniziato nei primi colloqui, trova spazio e tempo per disciogliersi in alcune domande fondamentali riguardo cosa si ha appreso in questi anni e se si è pronti per diventare terapeuti. Come tutti i momenti di verifica pone il candidato quanto l'associazione su un piano di pensiero rispetto alla formazione, ai suoi esiti e alla sua efficacia.

La consegna dei seminari (teorico e clinico) si caratterizza dunque come un fondamentale momento di riscontro rispetto a quel lavoro di integrazione effettuato nel corso degli anni della scuola. Se da un lato l'allievo può vivere questa fase come un'opportunità per esprimere i frutti di tale percorso, dall'altro può subentrare un meccanismo – forse più primitivo – che riguarda lo stare dentro/fuori gli assiomi fondanti la cultura associativa intesa come gruppo di appartenenza. Più specificamente, i lavori dei seminari, che in linea teorica dovrebbero agganciarsi a un interesse personale, possono diventare un mero adempimento a quelli che si sono percepiti come i capisaldi della cultura associativa, andando a sacrificare l'aspetto individuativo specifico di ogni candidato. Il rischio di questa evenienza risiede dunque in un appiattimento del personale sul culturale, dove il lavoro svolto diventa mera proposizione accettabile per la commissione "immaginata". D'altro canto, potrebbe attuarsi, a mo' di compensazione, un'ipervalorizzazione del personale, dove il seminario sembra non esprimere alcunché di ciò che si è vissuto e appreso all'interno della cultura associativa, se non l'affermazione univoca del proprio pensiero e del proprio punto di vista.

La non approvazione di un seminario può essere interpretata come un rifiuto da parte della cultura in cui si è vissuti, con un senso di esclusione da una società che si figurava come il proprio luogo di formazione personale. Questa possibilità può rappresentare un'occasione di riassetto e permettere di avviare un processo di riflessione sulla proposta di lavoro, garantendo un'opportunità di crescita. Al contrario, se non gestita con cura, può portare a un allontanamento dall'associazione e dai suoi valori sentiti allora come persecutori e impediti

l'espressione libera dell'allievo e delle sue idee.

Il momento della discussione può avere la funzione di sciogliere questi scenari interni che creano una forte tensione nell'allievo durante la stesura del seminario, in vista della sua lettura. Tramite l'incontro reale con i docenti è possibile riattivare quel dispositivo dialogico che era stato fondante il rapporto con l'associazione fin dai primi colloqui. L'allievo può dire la sua e rispondere alle eventuali questioni critiche proposte dai membri della commissione esprimendo le ragioni delle sue scelte, teoriche o cliniche, facendo emergere quell'immagine di sé maturata nel corso degli anni all'interno dei differenti rapporti analitici, venendo dunque a contatto con il risultato del suo lavoro. In questo modo, è possibile inoltre ristabilire in vivo la sua collocazione all'interno della cultura emergendo arricchito dal confronto con i docenti e potendo vedere, in fieri, il suo futuro posizionamento come membro effettivo dell'associazione.

Conclusioni

È davvero molto interessante, ma manca un'informazione fondamentale: quanti ECM vale tutto il pacchetto?

Il nostro contributo, per quanto parziale, ha provato a restituire una visione sull'appartenenza a uno specifico livello della società analitica. Quello degli allievi, in procinto di o appena dopo la conclusione della scuola di psicoterapia. Inoltre, è un punto di vista che, pur sforzandosi di offrire stimoli relativi alla formazione analitica in generale, è in realtà condizionato dalla frequentazione dello specifico istituto di chi scrive: il CIPA di Roma. Va da sé, allora, che un contributo a quattro mani su mezza istituzione – la scuola di psicoterapia più che il club analitico –, peraltro nel vasto panorama della psicoanalisi, con tutte le sue sfaccettature, di certo offrirà soltanto una verità minima a chi proviene da altri centri o ha frequentato il nostro con maggiore assiduità.

Del resto, non speravamo di descrivere con precisione fotorealistica una realtà che è ben più complessa di quel che appare. Si pensi alla stratificazione politica, ai ruoli istituzionali, ai rapporti interassociativi, ai codici sovranazionali. Nella nostra voce di già e di quasi terapeuti, abbiamo formulato nemmeno un vademecum, ma una narrazione dell'esperienza in cui un allievo potrebbe rispecchiarsi. Oppure no: se ogni collega scrivesse una lettera all'analista che verrà, avremmo ogni volta una nuova storia. Se non che, al netto dell'equazione personale con cui ciascuno racconta la propria appartenenza, crediamo che le antinomie sottese a ogni processo formativo tradiscano un movimento comune che, per così dire, mima e riepiloga quello della propria individuazione.

La metafora junghiana, di una progressione a spirale verso l'ignoto, si fonda sulla tensione fra l'essere umano come singolo e come specie. Quale che sia il vertice di osservazione di tale movimento, singolare o plurale, le forze in gioco sono le medesime. Una società analitica, per esempio, è qualcosa di più della somma dei suoi iscritti: altrimenti finirebbe col suo fondatore o, al più, con i suoi discepoli. Al tempo stesso, al di là dell'incarnazione nei suoi soci, un istituto si riduce a pura astrazione, un ipse dixit che si perde nella notte dei tempi della propria genesi.

Dunque un paradosso: si può appartenere soltanto restando individui e, simultaneamente, individuarsi solo rispetto a un gruppo. Al di fuori di questa circolarità, di «un continuo processo di psichizzazione di elementi della cultura e di culturizzazione di elementi dell'individuo» (Trevi 1987, p. 53), non è dato sapere dove si collochi l'esperienza umana. O meglio, ne abbiamo una vaga idea

grazie alle sue storture: da un lato l'individualismo sfrenato e un universo di solitudine, dall'altro lo sgretolamento dell'Io con le stesse conseguenze.

Preservare la tensione. Prevenire la naturale tendenza di un polo a sopraffare l'altro. È un compito complesso, una sfida che tocca tutti e ciascuno nel suo personale modo di "essere nel mondo". E la psicoterapia, quella che esiste in ogni guaritore e nella cultura che lo forma, può rivelarsi un dispositivo efficace per ravvivare il fuoco. Forse è questo un ultimo augurio che potremmo indirizzare ai colleghi di domani: una forma di affiliazione per cui gruppo e individuo non si annientino a vicenda, ma guardino al futuro nel segno di una reciproca alleanza.

Bibliografia

- Dolar M. 2001, *Otto Rank e il doppio*, SE, Milano.
- Jung C.G. 1912, *Vie nuove della psicologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, edizione Kindle.
- Jung C.G. 1921, *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, edizione Kindle.
- Jung C.G. 1946/1947, *La lotta con l'Ombra*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, edizione Kindle.
- Jung C.G. 1952, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, edizione Kindle.
- Marozza M.I. 2010, *Quale verità per l'interpretazione? Trasformazioni nella teoria della prassi psicoterapeutica*, in Marozza M.I. (a cura di) *Jung dopo Jung. Saggi critici*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012.
- Trevi M. 1987, *Per uno junghismo critico*, in Trevi M. (a cura di) *Per uno junghismo critico. Interpretatio duplex*, Giovanni Fioriti, Roma 2000.

Come si diventa terapeuti

Elena Gigante

Il titolo di questo contributo costituisce, più che una dichiarazione di intenti, una domanda impossibile, oltretutto sconfinata.

È fin troppo evidente che non possano esistere formule segrete, né protocolli – corredati dalla minuziosa conta dei crediti formativi – capaci di assicurarci il raggiungimento dell’obiettivo. Sarebbe inoltre borioso trasporre gli aggettivi e gli avverbi che hanno alimentato la riflessione psicoanalitica – pensiamo alla buona e alla cattiva madre, o al sufficientemente di Donald Winnicott – dalla diade bambino-genitore alla coppia terapeutica, per finire a quella didattica, allievo-formatore.

Questo scritto non pretende, pertanto, di rispondere alla domanda che il titolo evoca, ma di metterne in luce l’assurdità.

Le pagine che seguono costituiscono il sunto aggiornato di una relazione presentata in occasione del Seminario Residenziale del Centro Italiano di Psicologia Analitica, svoltosi a Grottaferrata, nel maggio 2023. L’introduzione descrive una sorta di “pedagogia negativa” – cosa non si dovrebbe fare o come non si dovrebbe pensare nel processo formativo – in cui vengono messi in luce alcuni punti di divergenza emersi in seno a un fecondo dialogo all’interno del CIPA, a partire da un tema: “Quale allievo ideale nella mente del formatore”. Segue un tentativo di conciliare la distinzione tra formatore e allievo ideale, interrogandosi sulla figura del terapeuta reale, quello di ieri, oggi e domani, una persona – si presume e si auspica – in continua formazione.

Introduzione

Primo punto di divergenza: il training del conflitto/consenso

Per rendere vivo e proficuo l’iter formativo, si potrebbe pensare di recuperare lo spirito di Polemos, creare un conflitto da cui possa scaturire un atteggiamento costruttivo.

“Polemos” era l’epiteto attribuito ad Ares, figlio di Zeus, dio degli aspetti più violenti della guerra, una divinità di cui, secondo gli antichi greci, bisognerebbe sempre diffidare.

Come nella storia dell’arte appaiono ormai tramontate le stroncature dei critici, allo stesso modo la didattica sembra aver perso quello spirito, in senso lato “polemico”, che nel passato assumeva non di rado caratteri autoritari. In ogni dove vige la legge del capitale: l’istruzione è diventata un servizio in vendita e, come in ogni forma di mercato, la regola fondamentale impone di non scontentare il consumatore. Impera il dogma del consenso. La pedagogia appare così mortificata,

svuotata, infilzata sulle picche di un'educazione compiacente, votata alla morbidezza delle valutazioni e all'evitamento della sconfitta. Una pedagogia che, dietro la maschera della raffinatezza dei percorsi individualizzati – attenti ai bisogni educativi speciali –, nasconde la dittatura del mercato. Non solo non si boccia più, né si usano i due o i tre, ma la critica viene sistematicamente evitata per paura di ferire giovani allievi, resi sempre più fragili spesso proprio a causa di queste forme di protezionismo. Nelle scuole-aziende quel che conta è incrementare la mole dei “clienti”: è necessario creare consenso.

Una parentesi mi spinge a precisare che queste considerazioni non ammiccano a una qualche nostalgia reazionaria o tendenza conservatrice, piuttosto alludono alla ferocia del capitalismo e agli effetti boomerang della nostra evoluzione culturale: si producono aberrazioni, come un certo imbarazzo nell'uso delle desinenze di genere, o come alcune derive della cosiddetta cancel culture, che reifica il maschile e il femminile appiattendolo tutto in una forma di concretismo psicotico.

Tornando al training del conflitto, nel descrivere lo spirito di Polemos, Eraclito enuncia la dottrina dei contrari: la lotta tra opposti cela, nel profondo, un'unità, un logos indiviso, coincidente con le leggi della natura. Questa dottrina trasmigra nella psicologia dinamica e analitica, da Carl Gustav Jung a Ignacio Matte-Blanco. La visione eraclitea segna un ribaltamento della logica aristotelica del terzo escluso e ci proietta nella realtà inconscia, in cui una cosa è e non è contemporaneamente; d'altra parte questa impostazione teorizza la centralità del divenire: non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume.

Nel ridare dignità a Polemos, si potrebbe pensare di rivitalizzare un training del conflitto, antitetico all'attuale formazione basata sul consenso. Tuttavia, scrostando la cortina di una logica binaria, la distinzione conflitto/consenso sembrerebbe scaturire da un grande equivoco: l'equivoco dell'antinomia.

“Antinomia”, nella visione junghiana, non è mai sinonimo di “conflitto”: se diventa conflitto si traduce in sintomo. È necessario operare un superamento della logica conflitto/consenso, in qualsiasi cornice o contesto si operi, sia sul piano individuale sia su quello collettivo (si pensi al gruppo formatori-allievi o più in generale a un'istituzione analitica).

Se si arresta su una polarità, la tensione antinomica scinde l'altra parte, letteralmente la scotomizza, la sintomatizza, (da syn-toma) cioè la divide. Al contrario, mediante il processo di enantiodromia descritto dallo stesso Eraclito (e talmente ripetuto in casa junghiana da rischiare l'inflazione), l'antinomia dovrebbe sfociare nella composizione del simbolo.

Tuttavia è importante precisare che il simbolo non “risolve” la tensione, ma la trasforma. Pertanto, nella frammentazione del presente tecnocratico e postcapitalista, caratterizzato dalla crisi come condizione permanente, non si tratta di negare la frammentarietà dell'individuo o dei contesti, si tenta invece di comporre quei frammenti in una unità mai definitiva, tantomeno satura. Se si abiurasse definitivamente a questo sforzo, verrebbe meno il valore del simbolo o – come ammonisce Jung – il simbolo morirebbe.

L'unico strumento a disposizione per salvaguardare l'unità nella frammentarietà resta il pensiero critico: qualcosa di diverso da uno spirito semplificatore e polemico. L'antidoto alla presunzione di operare dalla parte giusta rimane il dubbio. Non si allude a una regressione verso l'ermeneutica del sospetto, risalendo da Freud a Marx. Si tratta, invece, di continuare a sospettare di noi stessi. Secondo il principio dell'asepsi, è necessario “sospettar-si”, come invita a fare l'analista della Torre di Bollingen quando pone a fondamento della pratica analitica un'autoconoscenza «priva di indulgenze» (Jung 1911, p. 81).

Secondo punto di divergenza: la necessità di esperienze gruppali nella formazione

Nel dibattito attuale sulla formazione in psicoterapia, anche all'interno del CIPA, si invoca spesso la competenza gruppal del formatore e la necessità di strutturare esperienze terapeutiche di gruppo come modalità per contenere i meccanismi difensivi che si scatenano nell'attualizzazione dell'archetipo Maestro-Allievo.

Dal mio punto di vista, conoscere queste dinamiche è senz'altro prezioso, praticarle come terapia a sfondo di una pedagogia mi lascia perplessa. Vorrei richiamare lo scetticismo che Jung mostra nei confronti dei gruppi, riprendendo Pierre Janet. Il gruppo provoca un *abaissement du niveau mental* e spesso, anziché permettere la trasformazione di certe dinamiche, le acutizza. I riferimenti alla letteratura junghiana sono molteplici. Vorrei sottoporre alla vostra attenzione solo due passaggi, forse utili a riflettere a proposito delle crisi istituzionali, così frequenti anche all'interno delle associazioni analitiche:

[...] il livello della psiche totale che scaturisce dal gruppo è inferiore al livello della psiche individuale. Se un gruppo è molto grande, nasce una specie di psiche animale collettiva; si spiega così il fatto che la morale delle grandi organizzazioni è sempre dubbia. [...] Nella moltitudine il singolo diviene facilmente vittima della sua suggestionabilità. Basta solo che avvenga qualcosa, ad esempio che sia avanzata una proposta, perché la massa intera vi aderisca, anche se la proposta è immorale. [...] Qualcosa nell'individuo cambia, ma per contro non dura a lungo [...] Nella massa domina la *participation mystique*, la quale non è nient'altro che un'identità inconscia. A teatro, ad esempio, tutti gli sguardi s'incontrano, ognuno osserva l'altro e gli spettatori son tutti presi nella rete invisibile di una reciproca relazione inconscia. Se questo stato s'intensifica, si è addirittura trascinati da un'ondata generale di identità con gli altri. Può essere, questa, una bella sensazione: essere una pecora tra diecimila pecore! E se poi percepisco questa moltitudine come una grande e meravigliosa unità, mi sento un eroe, che si esalta col gruppo. Quando torno in me stesso, scopro di essere un cittadino qualsiasi, che ha un nome, abita in una data via, a un dato piano, e che questa storia in fondo è stata stupenda; e spero che possa rinnovarsi domani, per potermi sentire di nuovo un popolo intero, non un anonimo cittadino (Jung 1940/1950, pp. 123-124).

Egli [lo psicoterapeuta] è anzitutto responsabile delle singole persone, e solo secondariamente della società. Se a misure collettive preferisce quindi un trattamento individuale, questo corrisponde all'esperienza secondo cui le influenze sociali o collettive di solito producono soltanto un'ebbrezza di massa, ma è solo l'azione dell'uomo sull'uomo che può portare a una vera trasformazione (Jung 1955-1956, pp. 103-104).

Segue una nota in cui Jung chiarisce:

Tutto sommato, il caso della psicoterapia non è diverso da quello della medicina somatica. L'intervento chirurgico, per esempio, è compiuto sul singolo individuo. Ricordo questa circostanza perché certe tendenze moderne pretendono di trattare la psiche mediante l'analisi di gruppo, come se fosse un fenomeno collettivo. In tal modo essa viene eliminata come fenomeno individuale (Jung 1955-1956, p. 104).

Ci sono situazioni e casi in cui la gruppalità resta imprescindibile, favorendo processi di

rispecchiamento indispensabili per una presa di coscienza e per la maturazione del cambiamento (pensiamo ai gruppi di Alcolisti Anonimi). Nella maggior parte dei casi, tuttavia, il gruppo rappresenta solo uno spostamento da un romanzo familiare – quello da cui l'analizzando cerca di differenziarsi mediante il cosiddetto processo di individuazione – a un'altra famiglia, quella dei simili. Si perde di vista l'unica vera famiglia: la famiglia umana globale.

Bisogna andare oltre la Grande Madre (per dirla con Ernst Bernhard), uscire dal romanzo familiare (citando Jung), evolversi dall'assunto base dipendenza (riprendendo Wilfred Bion), perché – stavolta vorrei citare Fabrizio De André – «quando si muore, si muore soli».¹

La trasformazione dell'angoscia di morte, che può attivarsi all'interno delle dinamiche di formazione sia nel formatore sia nel formando, richiede il silenzio della solitudine. Quelle dinamiche devono poi essere rielaborate nel contesto dell'analisi individuale, che potrebbe qui essere ridescritto come l'incontro tra due solitudini: quella del paziente e quella dell'analista. Condivido, per questo, l'elogio della solitudine del cantautore genovese che sembra riferirsi a uno dei Pensieri di Pascal, ridiventato tristemente attuale durante la pandemia:

Quando mi son messo qualche volta a considerare il vario agitarsi degli uomini e i pericoli e le pene a cui si espongono, nella Corte, in guerra, donde nascono tante liti, passioni, imprese audaci e spesso malvagie, eccetera, ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa, dal non sapere starsene in pace, in una camera (Pascal 1670, p. 121).

Ritengo che sia molto importante distinguere tra esperienza nei gruppi e riflessione sull'esperienza nei gruppi, che non necessariamente deve avvenire in gruppo. D'altra parte, avere una formazione junghiana non significa aver letto solo Jung, né significa vivere in modo «asociale», come pure lo psichiatra svizzero talvolta auspicava. In definitiva, vorrei sottolineare che un eccesso di strutturazione può diventare sclerotizzazione, persino patologizzazione: i nostri allievi, come molti di noi, non si incontrano solo durante i seminari o le lezioni. Sono fondamentali, come in tutti i contesti, le pause caffè, le cene di gruppo, esperienze affettive spesso più importanti della gruppo-analisi. Il resto, come sosteneva Jung, bisognerebbe demandarlo a un'autoconoscenza «priva di indulgenze».

Terzo punto di divergenza: il percorso di formazione come scuola di magia

In una visione archetipica, il terapeuta potrebbe assumere il carattere dello sciamano, del Vecchio Saggio, guida dell'anima – che dir si voglia – e in un certo senso le scuole di psicoanalisi potrebbero vagamente assomigliare alla Scuola di Magia e Stregoneria di Hogwarts. D'altro canto, molto prima di Harry Potter, già Faust si era dato alla magia. Nell'incipit del capolavoro di Goethe, il dottore abbandona le scienze in favore della magia «per penetrare quel che nell'intimo tiene congiunto il mondo» (Goethe 1808, p. 33).

Solo in questa accezione, potrei sforzarmi di accettare la visione che paragona un gruppo di formazione analitica a una comunità di apprendisti maghi: intendere la magia come meraviglia,

¹ «Cari fratelli dell'altra sponda/ Cantammo in coro giù sulla terra/ Amammo in cento l'identica donna/ Partimmo in mille per la stessa guerra/ Questo ricordo non vi consoli/ Quando si muore si muore soli/ Questo ricordo non vi consoli / Quando si muore si muore soli», F. De André (1968), Il testamento.

come thaumazein, «per smetterla, insomma, di cavillar sulle parole» (Goethe 1808, p. 34). Magia come sguardo sul non conosciuto, come sfondo motivazionale della “missione terapeutica”.

Freud stesso, in una lettera del 2 aprile 1896, confida al suo amico Fliess che la spinta a intraprendere il mestiere di psicoanalista non gli era derivata da uno spirito filantropico, ma da una inesauribile curiosità verso il $\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$.

Da giovane non ero animato da altro desiderio che non fosse quello della conoscenza filosofica, e ora, nel mio passare dalla medicina alla psicologia, quel desiderio si sta avverando. Sono diventato un terapeuta contro la mia stessa volontà (Freud 1887-1904, p. 210).

Sento invece il dovere di rifiutare completamente la visione archetipica della formazione, se con la magia ci avviciniamo alla fede. La psicoanalisi non è, né deve diventare, una religione. Noi non siamo i custodi dell'occulto. È necessario aprire le finestre per disperdere l'aura di zolfo. Non dobbiamo correre il rischio di sentirci speciali, perché la verità resta sempre una «terra senza sentieri» (Krishnamurti 1929).

Non devono esistere guru o grandi maghi. Ne parlerò più avanti a proposito dell'umiltà, che considero conditio prima dell'allievo e del formatore reale, nonché del terapeuta di ogni tempo. A questo proposito proporrò, come visione alternativa alle casate di Harry Potter, il monologo di Carmelo Bene. Anziché parlare di Serpeverde e Grifondoro, l'autore di Nostra Signora dei Turchi utilizza come criterio di “smistamento” (in questo caso come metodo di selezione degli allievi) non il Cappello Parlante, ma la visione della Madonna. Carmelo Bene (1966, pp. 76-79) divide il mondo in due categorie: «i cretini che hanno visto la Madonna» e «quelli che non hanno visto la Madonna». Il fondamento ultimo dell'umanità resta la “cretinaggine” (potrebbe essere questa una nuova distinzione tra “junghiani”, successiva alla nota categorizzazione proposta da Andrew Samuels (1989) o alla più recente di Kirsch (2017)?).

Se è vero che esistono junghismi differenti, dobbiamo tenere a mente che Jung era uno. Allo stesso modo, credo sia importante riprendere quanto affermava Bion in Memoria del futuro, a proposito della psiche. Le scuole di psicoterapia, gli orientamenti analitici e, più in generale, gli approcci allo studio della psiche sono diventati tantissimi – e questo, come insegna Mario Trevi, non deve spaventarci, ma, al contrario, potrebbe rappresentare un elemento prognostico favorevole rispetto allo stato di salute generale della ricerca clinica. Tuttavia i vari junghismi, o i vari approcci allo studio della psiche, non sono che strisce sul manto della tigre. La tigre resta intera. E al di là dei differenti junghismi, la tigre coincide con la psiche. Nel momento in cui ci fossilizziamo a guardare una sola di quelle strisce, perdiamo lo sguardo-attraverso, perdiamo la tigre stessa, la sua inafferrabile complessità. Proprio come nel passo del Vangelo, potremmo fissarci a osservare la pagliuzza nell'occhio dell'altro e non riconoscere la trave nel nostro.

Tema

Oltre la diade formatore-allievo, verso la figura del terapeuta

Se il formatore dovesse maturare un'immagine ideale del formando, letteralmente della persona in formazione, si instraderebbe sul sentiero sdruciolevole della regressione. L'immagine ideale

dell'allievo costituirebbe il modello astratto con cui l'allievo reale verrebbe messo a confronto, con un rischio di regressione per entrambi, formatore e formando.

Il pericolo non deriva, in questo caso, dalla sola maturazione di un ideale da parte del formatore, ma dall'assenza di consapevolezza, che impedirebbe qualsiasi forma di "dialogo interno" tra ideale e reale.

Regredire significa, in un certo senso, ritornare bambini o ritornare allievi. In un meccanismo del genere, il formatore rischierebbe di diventare il formando. Non mi riferisco ovviamente alla inesauribilità del processo di formazione (l'apprendimento dura quanto tutto l'arco dell'esistenza; siamo, tutti, sempre, in formazione, come abbiamo imparato a partire da Socrate fino alle più recenti ricerche sulla plasticità sinaptica, la cosiddetta *lifespan*, e soprattutto come abbiamo imparato ad apprendere dall'esperienza).

In questo caso, se parliamo di rischio di regressione e quindi del "pericolo di ritornare bambini", si tratta di distinguere tra due aspetti di uno stesso archetipo: il Puer impaziente, che non sa aspettare e che vive nell'indifferenziato e nell'ideale, e il Puer giocoso che guarda con gli occhi della meraviglia, aperto all'esperienza del nuovo. Un formatore dovrebbe stare attento a non scadere nella puerilità del primo tipo, cercando invece di mantenere quella postura giocosa – ma si presume più differenziata – necessaria all'esercizio del suo ruolo.

Il rischio di un moto cancricans, che come i granchi cammina all'indietro, potrebbe essere costellato da tutta una pletora di difese insidiose, che vanno dalla proiezione all'identificazione, dall'identificazione proiettiva all'idealizzazione...

Pensiamo agli insegnanti che esaltano i propri allievi come eccellenze, prodigi soprannaturali o che, al contrario, ne lamentano l'incapacità con leitmotiv icastici e spesso grotteschi – "è intelligente, ma non si applica".

Tra le varie difese, alcune spiccano come particolarmente scivolose, più difficili da individuare e da trasformare. Per esempio, l'identificazione proiettiva diventa, nel passaggio da Melanie Klein a Wilfred Bion, una strada a doppio senso, un processo bidirezionale, interpersonale, richiede pertanto una collusione, letteralmente il "giocare allo stesso gioco". In una specie di patto implicito e inconsapevole, se il figlio o l'allievo interpreta il ruolo del Puer aeternus, dal canto proprio il genitore o l'insegnante diventa (cioè si identifica con) la parte giusta, saggia, responsabile: il Vecchio Saggio che sa come ci si comporta e sa anche come dovrebbe essere l'allievo ideale!

Per Bion regredire significa ricadere in assunti base, tra i quali figurano la dipendenza, l'attacco-fuga e l'accoppiamento. L'analista di origini indiane sottolinea inoltre la «tendenza del gruppo, tutte le volte che rimane non strutturato, a scegliersi come leader il suo membro più malato» (Bion 1961, p. 130). Vale lo stesso anche per i gruppi o per le istituzioni di formazione.

Credo che anche la ricerca di un allievo ideale nella mente del formatore, se non adeguatamente tematizzata, possa rappresentare un sintomo, quello che Bion chiama assunto base accoppiamento: «il gruppo di lavoro tende a dirigere i suoi sforzi verso la creazione di un Messia, sia esso una persona o un'idea o un'utopia [...] Il genio non nato, o Messia, per soddisfare la funzione del gruppo di accoppiamento deve rimanere inesistente» (Bion 1961, pp. 161-165).

Si vive nell'aspettativa e nella speranza – mai realizzata – che dall'insieme nascerà l'uno, il messia appunto, il figlio o l'allievo prediletto, o semplicemente l'idea giusta che potrà risollevare le sorti del gruppo.

Tuttavia, se parliamo di messia, neanche Gesù Cristo poteva considerarsi un figlio ideale. Si pensi a quando, secondo il Vangelo di Luca, i suoi genitori lo cercarono per tre giorni interi, per

poi ritrovarlo indisturbato nel tempio a intrattenersi con i dottori della legge. Ammonito da Maria e Giuseppe, il dodicenne rispose come un bravo figlio non oserebbe: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Vangelo di Luca, 2, 41-50), per poi, ventun anni dopo, sentirsi tradito dallo stesso Padre celeste – «perché mi hai abbandonato?» (Vangelo di Marco, 15, 34).

Riporto questi esempi per sottolineare come possa essere poco proficuo, in qualsiasi dinamica asimmetrica – tra genitori e figli, o tra formatori e formandi – riferirsi a idee astratte o inseguire modelli fittizi di equilibrio e di armonia relazionale.

Sorge spontanea una domanda: se l'allievo ideale non esiste, perché occuparcene?

L'essere umano è bellezza e miseria insieme, il suo sangue e la sua carne di sicuro non consistono di virtù, neanche nei casi apparentemente più luminosi. E, per quanto ci sforziamo di schivare l'ipertrofia delle immagini ideali – come quelle dell'allievo o del figlio-messia –, in noi agiscono desideri, che come stelle polari ci guidano o, a volte, ci costringono coattivamente a seguirle. La nota triade bioniana – senza desiderio, senza comprensione e senza memoria – è come un fantasma, un drago, un faro irreali, un'utopia. Pertanto appare importante istituire un dialogo con quelle parti d'ombra travestite di saggezza, con quei desideri inconsapevoli, come il desiderio di non desiderare. Insomma, credo che se risulta utopistico pensare che possa esistere l'allievo ideale, sia altrettanto utopistico sperare di poter fare a meno dell'immagine ideale dell'allievo.

Bisogna tenere a mente quanto cantava Giorgio Gaber con ineguagliabile amara leggerezza: «Un'idea, un concetto, un'idea, finché resta un'idea è soltanto un'astrazione. Se potessi mangiare un'idea, avrei fatto la mia rivoluzione»².

Venendo alla realtà che, come insegna Jung, riguarda il piano di ciò che agisce, non è scontato che un bravo allievo coincida poi con un bravo analista. Forse, più che cercare l'allievo ideale nella mente del formatore, ci si potrebbe chiedere quali caratteristiche dovrebbe possedere il futuro terapeuta.

Per cercare di svolgere questo compito vorrei seguire due strade, una più personale, e un'altra che attinge, invece, alle precedenti riflessioni emerse nel dialogo tra Mario Trevi e Alessandro Fedrigo.

Riflessioni personali sulle caratteristiche del futuro terapeuta

Apertura mentale, sofferenza, senso comune, onestà e umiltà, leggerezza e ironia: queste qualità costituiscono evidentemente un elenco parziale e non esaustivo. La ratio che ha guidato la mia scelta potrebbe essere definita come “principio di urgenza”, volto a focalizzare l'attenzione sugli aspetti che ritengo più salienti in un momento storico caratterizzato da crisi del senso a più livelli.

1. Il futuro terapeuta deve avere la mente aperta; deve poter sopportare il peso dell'antinomia tra continua strutturazione e destrutturazione, ossia tra l'apprendimento di teorie, modelli, esperienze, dirette e indirette, e, nello stesso tempo, la possibilità di operare una costante riduzione fenomenologica, nel senso husserliano o più precisamente ricoeuriano del termine. Si pensi alla distanziamento di Ricoeur: sospendere i legami con il mondo significa stabilire una distanza elastica

² G. Gaber, “Un'idea”, in *Far finta di essere sani*, 2002.

per poter ricreare il mondo stesso, cercando di rivedere la realtà come per la prima volta, tentando di spogliarsi da lenti prefabbricate. Questo processo richiama l'atteggiamento su cui ha riflettuto tra gli altri Eric Berne (1964, p. 104):

Il ragazzino gode a vedere gli uccellini e a sentirli cantare. Poi arriva il “buon papà” che è convinto di essere tenuto a “partecipare” a quell'esperienza e ad aiutare lo “sviluppo” del figlio. Gli spiega: “Quella è una ghiandaia e quello è un passero”. Dal momento in cui il bambino si preoccupa di distinguere la ghiandaia dal passero, non è più capace di vedere gli uccelli e di sentirli cantare. Deve vederli e sentirli come vuole il padre.

Tenere la mente aperta consiste nel continuare a vedere e sentire gli uccelli cantare, e contemporaneamente, nel saper distinguere il passero dalla ghiandaia: processo interminabile e mai del tutto raggiungibile.

Avere la mente aperta potrebbe significare anche riuscire a divertirsi nel proprio lavoro, non perdere la curiosità, la meraviglia e, nello stesso tempo, esercitare una capacità critica, saper pensare insomma.

Purtroppo oggi la stessa istituzione scolastica non permette di maturare un pensiero critico, ma induce gli studenti a perderlo. Per quanto la didattica contemporanea sia costellata di belle espressioni, come “pensiero divergente”, nella mia esperienza ho potuto constatare che non esiste alcuna possibilità di poter neanche lievemente divergere all'interno dell'istituzione scolastica, tanto meno in quella universitaria. Gli allievi delle scuole di specializzazione sono, nella maggior parte dei casi, persone educate a non sentire e vedere gli uccelli cantare, individui che hanno disimparato a pensare criticamente.

L'antidoto a questa coartazione del pensiero resta la lettura, non importa se su Kindle, su I-pad, sullo smartphone o su un canonico libro.

Il futuro e il presente terapeuta, come quello del passato, non deve leggere – «il verbo leggere non sopporta imperativi» (Pennac 1992, p. 3) – ma sceglie, anzi sente la necessità di farlo. Per tenere la mente aperta, il terapeuta di ogni tempo ha bisogno di viaggiare nello spazio e nel tempo, perché avverte il bisogno di conoscere lingue e linguaggi diversi. L'apertura mentale, in definitiva, corrisponde a una tensione verso l'ascolto della lingua dell'altro, non per senso del dovere, ma per puro piacere. Per curiosità esistenziale.

2. Il futuro terapeuta deve aver sofferto molto, ma nello stesso tempo deve aver maturato quegli strumenti, personalissimi e mai precostituiti, che gli permettano di non essere sopraffatto dalla sofferenza, sebbene niente e nessuno possa scongiurare le recidive del dolore.

Questo aspetto afferisce alla nota tematica del guaritore ferito condensata nelle immagini di Chirone e di Filottete (pensiamo a La ferita e l'arco di Edmund Wilson). Ci auguriamo sempre che il guaritore non sia troppo ferito.

Chirone, essere teriomorfo, di per sé mostruoso, metà uomo e metà cavallo, è il maestro di Asclepio, curatore di Achille, il centauro che baratta l'immortalità con la liberazione da un insopportabile sentire, frutto di una sensibilità insostenibile. A Chirone la morte appare come un affrancamento dal dolore. Si può immaginare che il centauro assomigli a Giorgio Manganelli che, mentre ripeteva «poi finalmente si muore», (L. Manganelli 2022, p. 127) riuscì a dar voce al suo daimon scrivendo opere memorabili.

Filottete incarna invece il guerriero malato, l'eroe che Ulisse dapprima abbandona e poi torna a recuperare a Lemno, obbedendo alla profezia che senza il suo arco, non ci sarebbe stata vittoria sui troiani. L'oscenità del Filottete di Sofocle, messa in luce da Wilson, si fonda sulla sua irriducibile qualità simbolica. L'eroe rappresenta il reietto della società, emarginato dagli altri per l'odore pestifero della ferita causata dal morso di un serpente; ma Filottete è anche il custode di un'arte capace di riflettere sull'umano, senza la quale, quella stessa società discriminante non conosce cura. Insomma, come scrive Emanuele Trevi (2001, p. 92), il simbolo di questo eroe «suggerisce di collocare sempre la nozione di “artista” [e aggiungerei di analista] nel bel mezzo di una puzza insopportabile». È l'odore del dolore.

3. Il futuro terapeuta deve possedere una dose massiccia di senso comune. È inevitabile il richiamo alla psichiatria e all'antropologia fenomenologica, per esempio di Ludwig Binswanger: se il principale compito del terapeuta consiste nel riportare il paziente sulla terra, perché solo dalla terra è possibile «una nuova partenza, una nuova ascesa» (Binswanger 1956, p. 23), quando il terapeuta per primo non riesce a stare “con i piedi per terra”, il suo compito diventa una missione impossibile. Da questo punto di vista immagino il presunto “allievo ideale” molto diverso dall'Emilio di Rousseau, che vive in campagna per non ricevere troppi condizionamenti dalla società. Lo immagino immerso nelle aporie e nei paradossi dell'esistenza, impastato con lo squallore e la melma del mondo; dunque faccio fatica a figurarmelo “ricco e nobile, europeo e preferibilmente francese”. D'altra parte, questo non comporta alcun pregiudizio di natura sociale, (sarebbe paradossale dopo aver parlato di apertura mentale).

Spesso ci interroghiamo sugli allievi che non hanno seguito percorsi di formazione canonici e che probabilmente sempre di più ci troveremo ad accogliere. Mi riferisco agli allievi che si sono laureati attraverso corsi telematici, università private. Non credo che questo debba spaventare. È molto più importante che la persona in formazione legga (non solo psicologia o psichiatria) e, soprattutto, che stia nel mondo reale, e non in qualche torre d'avorio. Nell'ottica dell'adattamento e dell'individuazione, potrebbe costituire un buon biglietto da visita – o, se vogliamo usare un linguaggio più misticcheggiante, un buon percorso d'iniziazione – provenire da altri lavori, per quanto precari, essersi cimentati quotidianamente nella giungla del mondo reale.

A questo proposito penso al romanzo di Hugo von Hofmannsthal, *Andrea o i ricongiunti*, considerato un Bildungsroman, un romanzo di formazione, un libro che suggerirei agli allievi analisti. Il giovane Andrea muove dalla sua Vienna verso una Venezia settecentesca, perché, là, la gente è quasi sempre in maschera – proprio come accade nel mondo del lavoro – e alla fine tenta di ricongiungere, di comporre, letteralmente di mettere insieme, fuori e dentro di sé, quelle maschere, quei frammenti della sua stessa personalità, che formano un'immagine – reale e non più ideale – della totalità.

4. Il futuro terapeuta deve essere onesto e umile. La necessità di essere onesti mi sembra una *conditio sine qua non* di qualsiasi professione d'aiuto e, in generale, di qualsiasi forma di esistenza. È necessario, tuttavia, distinguere tra due orientamenti di questa qualità, che può essere etero- e/o auto-diretta. L'onestà verso l'altro rappresenta l'unica prospettiva conveniente nel mondo; tutto il resto costituisce una perdita di tempo, un profitto apparente. Se gli esseri umani si dedicassero seriamente a coltivarla, intuirebbero che il bene comune coincide sempre con il bene del singolo – mentre non vale il contrario. Sebbene nella natura umana operino forze pesanti e potenti che

spingono in direzione opposta, l'onestà verso l'altro resta oggettivamente l'atteggiamento più razionale ed economico.

L'onestà verso se stessi forse merita qualche parola in più. A questo proposito vorrei riprendere un principio che Jung richiama citando William James nel Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica. Potremmo definirlo "principio di provvisorietà": esso non coincide mai col relativismo assoluto, ma con uno sguardo critico – nel senso letterale del termine – verso le cose e verso le persone, ossia capace di discernere.

Nelle società psicoanalitiche gli scismi possono verificarsi per questioni legate al potere o ai principi, alle idee e agli ideali, come quello tra la scuola di Zurigo e la scuola viennese. Tuttavia, sottolinea lo psichiatra svizzero, «gli scismi esistono solo in presenza di una fede» (Jung 1912, p. 112). Credo che quest'affermazione resti valida per entrambe le situazioni scismatiche – di potere o di principio – indipendentemente dal fatto che si tratti di fede verso qualcuno o verso qualcosa, come un'idea astratta.

La psicoanalisi, le teorie, come le società psicoanalitiche, non dovrebbero essere intese come religioni, né come realtà "naturali" o soluzioni immutabili, ma come programmi per un altro lavoro. Riporto la citazione di James (Jung 1912, p. 112):

Voi dovete trarre da ogni parola il suo valore in contanti, metterlo all'opera nella corrente della vostra esperienza. Essa appare allora non tanto una soluzione quanto un programma per un altro lavoro, e più precisamente come un'indicazione dei modi in cui le realtà esistenti possono essere cambiate. Le teorie così diventano strumenti, non risposte a enigmi sulle quali possiamo riposare. Noi non ci adagiamo su di esse, ci muoviamo in avanti e, all'occasione, rifacciamo la natura col loro aiuto.

Questo atteggiamento coincide con la possibilità di continuare a riflettere criticamente sulle organizzazioni che abbiamo a disposizione, siano essi teorie, modelli o insiemi di persone, senza assumerle come entità naturali, ma come strutture sempre provvisorie, soggette allo sguardo vigile della coscienza critica.

Il rischio è quello di risolvere problemi nuovi con teorie vetuste; pertanto esse devono essere sottoposte a un costante monitoraggio da parte dei singoli e delle comunità, scientifiche o analitiche che siano.

Tornando al terapeuta del futuro, l'onestà verso se stessi si traduce in una conoscenza di sé priva di indulgenze:

[...] la psicoanalisi richiede sacrifici quali nessun'altra scienza pretende mai dai suoi seguaci [...] Non bisogna stancarsi di ripetere che la comprensione pratica e teorica della psicologia analitica è una funzione dell'autoconoscenza analitica. Dove fallisce la conoscenza di sé, nessuna psicoanalisi può fiorire (Jung 1911, p. 81).

Essere onesti equivale allo sforzo costante di uscire dall'autoinganno, quello perpetrato dall'Io ai danni del Sé o dall'interesse singolo ai danni della collettività che, inevitabilmente, per legge psicologica e fisica, ricadrà sul singolo. Ricordiamo il monito del poeta: no man is an island.

Questo principio di onestà porta con sé il corollario dell'umiltà: per riuscire a perseguire una conoscenza di sé priva di indulgenze, bisogna essere molto molto umili. In Nostra Signora dei Turchi (1966, pp. 76-79) Carmelo Bene ricorda che

Un altare comincia dove finisce la misura. Essere santi è perdere il controllo, rinunciare al peso, e il peso è organizzare la propria dimensione.

[...]

I cretini che vedono, vedono in una visione se stessi, con le varianti che la fede apporta: se vermi, si rivedono farfalle, se pozzanghere nuvole, se mari cielo. E dinanzi a questo alter ego si inginocchiano come davanti a Dio. Si confessano a un secondo peccato. Divino è tutto quanto inconsciamente hanno imparato di sé. Hanno visto la Madonna. Santi.

I cretini che non hanno visto la Madonna hanno orrore di sé, cercano altrove, nel prossimo, nelle donne – in convenevoli del quotidiano fatti preghiere, – e questo li porta a miriadi di altari. Passionisti della comunicativa, non portano Dio agli altri per ricavare se stessi, ma se stessi agli altri per ricavare Dio. L'umiltà è conditio prima. I nostri contemporanei sono stupidi, ma prostrarsi ai piedi dei più stupidi di essi significa pregare. Si prega così oggi. Come sempre. Frequentare i più dotati non vuol dire accostarsi all'assoluto comunque. Essere più gentile dei più gentili. Essere finalmente il più cretino. Religione è una parola antica. Al momento chiamiamola educazione.

Se un altare comincia dove finisce la misura, dobbiamo stare attenti a non perdere la misura, a rispettare i limiti, a non tracimare, a conservarci umili, senza indulgenze.

5. Di caratteristiche del futuro terapeuta ce ne sarebbero molte altre da elencare, mi preme soffermarmi, da ultimo, sulla leggerezza e sull'ironia.

Ritengo che siano qualità indispensabili per chi dovrà esercitare un mestiere che, in un attimo, può trasformarsi in una missione sacerdotale. Resta sempre valida la lezione di Italo Calvino (1988, pp. 24-25): si tratta di cercare «quella speciale modulazione lirica ed esistenziale che permette di contemplare il proprio dramma come dal di fuori e dissolverlo in malinconia e ironia».

L'ironia può sconfinare in cialtroneria o addirittura ciarlataneria – pensiamo all'archetipo del trickster – ma queste qualità negative, dopotutto, non dovrebbero spaventarci: potrebbero anzi costituire stimoli utili a maturare uno sguardo critico. D'altra parte, già Giorgio Manganelli (1969-1987) per definire il padre della psicologia analitica italiana, Ernst Bernhard, sosteneva che l'analista ha «un po' del vescovo e un po' del ciarlatano». I problemi sorgono quando l'analista o il formatore si sente solo vescovo o solo ciarlatano.

Va da sé che la proposta manganelliana non equivale a un atteggiamento di disonestà, ma coincide con lo sforzo di non identificarsi con le varie maschere che la vita offre, compresa quella del guaritore ferito.

Sintesi delle riflessioni di Mario Trevi con Alessandro Fedrigo

Nel dialogo tra il formatore e l'allievo, pubblicato con il titolo *Dialogo sull'arte del dialogo* (2008, pp. 55-73) compare un intero paragrafo dedicato alle «qualità dello psicoterapeuta» che in questa sede potremmo ripensare come qualità del futuro psicoterapeuta o dell'allievo reale.

Mario Trevi richiama un testo di Erich Neumann – che confessa di non ricordare e che credo sia *Storia delle origini della coscienza* – in cui l'analista ebreo argomenta a proposito della «dignità sacerdotale del lavoro psicoterapeutico» (Trevi, Fedrigo, p. 57). Terapeuta e sacerdote sono accomunati da un ruolo di mediazione tra essere umano e trascendenza – o, riformulando in un linguaggio meno metafisico, da un compito di conciliazione tra un Io smarrito e «quel centro-

totalità dotato di senso che Jung chiama Sé» (p. 58). Abbreviando il percorso, il Sé fa riferimento all'esperienza del senso. Ma che cos'è il senso?

Trevi ne suggerisce una definizione cristallina, come «il convincimento della giustificazione, il sentimento di essere giustificato, non di fronte al tribunale di un Dio sfuggente o inaccessibile, ma di fronte a quello degli uomini e della propria coscienza morale» (p. 58).

A questo punto è evidente la necessità di circoscrivere in cosa consista la coscienza morale. Essa deve fare i conti da una parte con il relativismo e dall'altra con «l'occasionale ferocia del Super-Io freudiano» (p. 58).

In definitiva, per riuscire a sostenere un compito così delicato – come la mediazione tra quell'Io che si ritrova in una selva oscura e giunge in analisi, e il problema del senso, quindi della coscienza morale – è necessario che il terapeuta maturi alcune qualità fondamentali. Trevi, con il suo proverbiale atteggiamento acribioso (a tratti, direi, ossessivo), le scompone in sottocategorie.

Nella prima figurano alcune qualità generali comuni a tutte le professioni d'aiuto: onestà (che, dal mio punto di vista, ha anche una connotazione specifica nella figura dell'analista); sincerità; correttezza; cortesia; competenza specifica.

La seconda sottocategoria riguarda invece le qualità centrali, precipue di «una professione in cui la condizione dell'ascolto è essenziale» (p. 59): empatia; intuizione; attenzione; pazienza; intelligenza; umiltà.

Infine, il terapeuta partigiano elenca un'ultima sottocategoria che non considera strettamente necessaria, ma auspicabile: tatto; prudentia (quella dei latini); coraggio. Tuttavia «sarebbe un errore richiedere che lo psicoterapeuta sia un deposito di virtù» (p. 59). Trevi ribadisce il principio dell'asepsi che Jung, per primo, trasferisce dalla chirurgia alla psicoanalisi, principio che ci riporta all'importanza suprema dell'analisi personale come *conditio sine qua non* del nostro lavoro. Se il chirurgo, per quanto bravo, non si lava le mani, può infettare il paziente; allo stesso modo, il rischio di un contagio dello psicoterapeuta sull'analizzando deve essere, se non scongiurato, almeno arginato, attraverso «un'accurata pulizia del suo apparato psichico» (p. 59).

Per evidenti ragioni di spazio e tempo, mi limiterò ora a riportare le considerazioni che mi hanno maggiormente colpita nella seconda sottocategoria, quella che definisce le qualità essenziali di una professione fondata sull'ascolto. Emerge una specie di micro-vocabolario dell'allievo di oggi, il terapeuta di domani.

Empatia

L'autore de *L'altra lettura di Jung*, riprende il bellissimo verso di Terenzio: *nihil humani a me alienum puto*, «nulla di quel che è umano ritengo estraneo a me», che mi sembra la traduzione migliore del concetto di apertura mentale di cui si parlava. L'*Einfühlung* junghiana viene innestata da Trevi nel terreno dell'ermeneutica di Gadamer e pertanto richiede una distinzione tra comprendere e condividere. Si può empatizzare anche con un pedofilo o con un assassino, ma questo non equivale a dividerne il comportamento.

Intuizione

Trevi segnala la parzialità del concetto junghiano di intuizione, che ricade tra le funzioni

percettive e dunque irrazionali insieme alla sensazione, e osserva come, invece, per la fenomenologia, (si pensi all’“intuizione eidetica” di Husserl), essa non debba necessariamente essere intesa come facoltà opposta alla ragione. L’analista anconetano invoca, pertanto, “un’intuizione assistita dall’intelligenza”. Questa qualità precorrere quel che oggi chiamiamo computer-aided intuition, ossia l’insieme dei processi – dall’algebra al design – che si avvale dell’intelligenza artificiale per “afferrare intuizioni”. A questo proposito, mi è venuto in mente un gioco che suggerisco anche ai lettori: ho chiesto dapprima a ChatGPT come dovrebbe essere l’allievo ideale, poi come dovrebbe essere nello specifico l’allievo che studia per diventare psicologo analista.

È evidente che nelle sue riflessioni Mario Trevi non invocasse intelligenze artificiali, ma, al contrario, sottolineasse il rischio di quelle umane: il soggettivismo. Infatti se è vero – come scriveva Freud negli anni Dieci del Novecento – che «l’inconscio dell’analista deve comportarsi nei confronti dell’inconscio emergente del malato come il ricevitore telefonico nei confronti del microfono», è altrettanto vero che «l’impiego incontrollato della facoltà intuitiva possa comportare il pericolo di una caduta in un irrazionale inverificabile» (p. 63).

Attenzione

L’analista della “coperta col buco” sembra voler svelare che il re è nudo anche quando riflette criticamente sul concetto freudiano di attenzione fluttuante, «un’interpretazione ottimistica e perciò parziale di una più vasta insidia: la disattenzione. Spesso non ascoltiamo l’inconscio del paziente ma una più prossima preoccupazione quotidiana» (p.66).

Trevi scompone anche l’attenzione in sottotipi, immaginati come quattro direzioni del focus in analisi: l’argomento di cui si parla in seduta, il paziente, il terapeuta, il rapporto. Nel dialogo con Alessandro emerge un carattere dinamico dell’attenzione analitica, tesa a realizzare il compito – apparentemente impossibile – di essere al contempo partecipi e osservanti, presenti e distanti.

Il rischio maggiore non è tanto quello della disattenzione, quanto il pericolo della superficialità, dell’approssimazione. In sostanza il terapeuta potrebbe ascoltare il discorso espresso del paziente perdendo di vista l’altro discorso, quello inespresso dell’inconscio e della comune inconsuetà. A questo proposito, c’è un bellissimo libro di Andrea Inglese (2008), *La distrazione*, che mostra con l’immediatezza del linguaggio poetico come il quotidiano possa diventare una trappola della soggettività. Il primo componimento (Inglese 2008, pp. 9-10), intitolato *Vita* recita...

Non posso non raccontare la mia storia
Chiamo questo: calamità autobiografica.
Doversi fare una storia, andarla ad estrarre
come una scheggia, tra i tessuti fragili
della pelle a rischio di

sbriciolamento,

farla nascere, imprimere un’esasperante lentezza
a questa cosa mai accaduta, mai appianata,
a questa x,

[...]

Di quale storia si parli non è chiaro,
renderla mia è rallentare,
dare il controdocumento, dall'interno, dal buio della x,
dare qualcosa dal centro
inventare che ci sia centro,
mettendo in prospettiva e simmetria e successione
e comparando tutte le ferite, i punti di sutura.

Quel ferimento è il lato interno
di quello che fuori è pura traccia,
puro ritardo,

perdita,

documento. Anagrafe.

Pazienza

Con la pazienza arriviamo al cuore del nostro mestiere, una qualità così centrale da forgiare il nome del protagonista stesso dell'analisi. Lo chiamiamo "paziente", quasi a voler sottolineare la costanza transferale dell'esperienza che sostanzia l'incontro analitico. Anche in questo caso Trevi sottolinea il carattere dinamico di una qualità che, a uno sguardo superficiale, potrebbe invece ricordare un atteggiamento passivo-ricettivo. Non a caso, nel linguaggio comune usiamo espressioni come «"armarsi di pazienza" che implica la lotta contro la superficialità della fretta e dell'insofferenza» (Trevi, Fedrigo, p. 68).

La pazienza potrebbe essere intesa come l'attesa del tempo opportuno, il famigerato *kairos* dei greci. Trevi la descrive attraverso due "giochi di pazienza": il puzzle e il solitario. «La psicoterapia è un solitario giocato a due (o anche in molti) senza ansia né fretta» (p. 68). Nel caso del puzzle si tratta di comporre innumerevoli pezzi di una figura; nell'esempio del solitario, invece, «occorre saper "mettere assieme" il dato fornito dal caso con l'intelligenza che riesce a comporre un tutto dotato di ordine e di senso» (p. 68).

Intelligenza

Nel dialogo tra Alessandro e Mario, questa qualità diventa una specie di dispositivo di sicurezza, un distanziometro, lo strumento che permette di maturare «la distanza mediante la riflessione [...] Fa parte dell'arte del dialogo la capacità di assumere una giusta distanza psichica dall'interlocutore [...]» (p. 71). I mattoncini del dialogo terapeutico diventano, pertanto, la spontaneità – favorita dall'intuizione e il controllo – garantito dall'intelligenza.

Alessandro propone una definizione gadameriana di intelligenza come «l'atto stesso di porsi un

fine, la scelta del giusto modo di vivere» (Gadamer 1994, p. 53; Trevi, Fedrigo 2008, p. 69). Mario accoglie ed estende questa proposta articolando l'intelligenza in tre diverse declinazioni: un'estesa attitudine a distinguere il giusto dall'ingiusto e l'utile dal dannoso; la capacità di risolvere problemi inaspettati o nuovi con strumenti nuovi; la capacità di cogliere – sia pur riducendola – la complessità del reale.

Umiltà

Come un cerchio che si chiude, con l'umiltà ritorniamo a Carmelo Bene, alla sua *conditio prima*. Per Mario Trevi l'umiltà «è un efficace antidoto alla presunzione del sapere» (p. 72). Le teorie che abbiamo studiato forniscono brillanti e seducenti schemi interpretativi della realtà psichica che ci possono trasformare in perfetti stolti eruditi, per dirla con Karl Popper. Impegnandosi per uno junghismo critico, il suo autore riporta il motto socratico nel «più terreno e quotidiano “sapere di non sapere tutto”» (p. 72). La lotta dell'umiltà deve avere almeno due obiettivi: il sapere personale e quello codificato. Essa serve a farci riconoscere «la relatività dei nostri metodi» (p. 72) e la necessità di una «flessibilità metodologica rigorosamente attenta all'unicità e all'inconfrontabilità dell'individuo e degli individui cui è diretto il nostro lavoro. L'umiltà non corrode mai la fiducia: può indurre al dubbio ma con ciò stesso sospinge alla ricerca» (p. 72).

Conclusioni

Jung e lo strano vecchio

Mario Trevi ricorda ad Alessandro che «per quanto sottoposti per anni a psicoterapia e pertanto “analizzati”, gli uomini rimangono pur sempre uomini e di conseguenza vittime di conflitti interni e interpersonali. L'atmosfera del “contenitore” [come dovrebbero essere le scuole di formazione psicoterapeutica e le società psicoanalitiche] può limitare tale conflittualità, non eliminarla. In certi casi la alimenta [...] Come al solito, il nemico più insidioso è il narcisismo, tanto dei docenti quanto dei discenti» (p. 96).

Il narcisismo rappresenta lo specchietto per le allodole che illude della possibilità di bruciare le tappe, eludere le regole, aggirare il valore del tempo e dell'esperienza. Se la psicoterapia non è cura della psiche, ma per mezzo della psiche, il sapere analitico – che passa attraverso l'esperienza sensibile esattamente come l'arte – non conosce scorciatoie. Il bravo allievo, per esempio, potrebbe acquisire una conoscenza superficiale, meramente tecnico-imitativa, ma non è affatto detto che questo coincida poi con il bravo terapeuta, per il quale la sola tecnica può rivelarsi ben poca cosa. Per esemplificare la differenza tra conoscenza profonda e mero tecnicismo – tema quanto mai attuale – in un saggio dal titolo molto evocativo, *Sul rinascere*, Jung (1940/1950, p. 127) riporta questo racconto:

C'era una volta uno strano vecchio, che viveva in una caverna dove s'era ritirato per fuggire dal rumore del villaggio. Essendo considerato un mago, aveva molti discepoli che speravano d'imparare da lui l'arte magica. Lui però non pensava a nulla di simile. Cercava solo di sapere che cosa fosse

quello che non sapeva, ma che, ne era convinto, sempre accadeva. Dopo aver meditato a lungo, uscì dall'imbarazzo in cui si trovava prendendo un gesso rosso e tracciando i più svariati disegni sulle pareti della caverna, onde scoprire che aspetto avesse ciò che non sapeva. Dopo molti tentativi, gli venne un cerchio. "Bene – si disse – e ora un quadrato all'interno"; e così fu ancor meglio. Gli allievi erano curiosi; ma tutto quel che poterono scoprire fu solo che al vecchio stava succedendo qualcosa. Avrebbero dato tutto pur di sapere che cosa facesse. Così gli chiesero: "Che stai facendo?" Ma il vecchio non diede risposta. Allora essi scoprirono i disegni sulla parete e dissero: "È questo!"; e li imitarono. Così però capovolgevano, senza accorgersene, l'intero processo: anticipavano il risultato e speravano di evocare in questo modo anche il processo che aveva condotto a quel risultato. Così andò allora, e così va ancora oggi.

Bibliografia

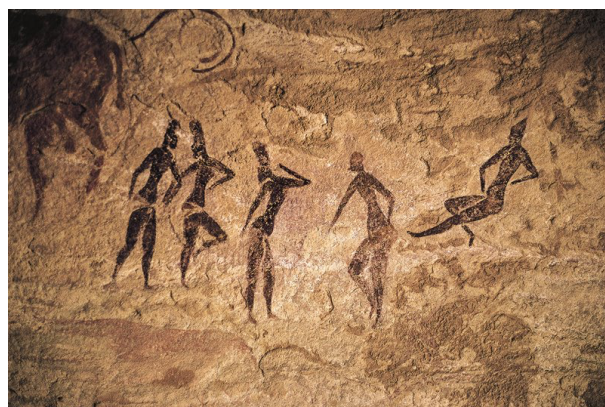
- Bene C. 1966, *Nostra Signora dei Turchi*, in *Opere con l'Autografia d'un ritratto*, Bompiani, Milano 2008.
- Berne E. 1964, *Games people play*, [ed. it. *A che gioco giochiamo*, Bompiani, Milano 1967].
- Binswanger L. 1956, *Tre forme di esistenza mancata*, SE, Milano, 2011.
- Bion W. 1961, *Esperienze nei gruppi e altri saggi*, Armando, Roma 2016.
- Calvino I. 1988, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Oscar Mondadori, Milano 2002.
- Freud S. 1887-1904, *Lettere a Wilhelm Fliess*, SF Epistolari, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Gadamer H.G. 1994, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano.
- Goethe W. 1808, *Faust*, BUR, Milano 2010.
- Inglese A. 2008, *La distrazione*, Sossella, Roma.
- James W. 1907, *Pragmatism*, London, Cambridge.
- Jung C.G. 1911, *Recensione critica a Morton Prince, "Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni"*, in OCGJ, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Jung C.G. 1912, *Prefazione alla I ed. del Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica*, in OCGJ, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Jung C.G. 1940/1950, *Sul rinascere*, in OCGJ, vol. IX*, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- Jung C.G. 1955-1956, *Sol*, in *La personificazione degli opposti*, in OCGJ, vol. XIV, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Kirsch T.B. 2017, *Gli Jungiani. Una prospettiva storica e comparata*, Fattore Umano, Roma.
- Krishnamurti J. 1929, *Dissolution Speech*. Il discorso è reperibile al seguente link: jkrishnamurti.org/about-dissolution-speech, consultato il 2 dicembre 2025.
- Manganelli G. 1969-1987, *Il vescovo e il ciarlatano. Inconscio, casi clinici, psicologia del profondo. Scritti 1969-1987*, a cura di E. Trevi, Quiritta, Roma 2001.
- Manganelli L. 2022, *Giorgio Manganelli. Aspettando che l'inferno cominci a funzionare*, La Nave di Teseo, Milano.
- Pascal B. 1670, *"Il divertimento"*, *L'uomo senza Dio*, in *Pensieri*, Part I, n. 205, a cura di A. Bausola e R. Tapella, Giunti/ Bompiani, Firenze-Milano 2017.
- Pennac D. 1992, *Come un romanzo*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Samuels A. 1989, *Jung e i neojungiani*, Borla, Roma.
- Trevi E. 2001, *Come si diventa uno scrittore: lo spazio psichico di Giorgio Manganelli*, in G. Manganelli, *Il vescovo e il ciarlatano. Inconscio, casi clinici, psicologia del profondo. Scritti 1969-1987*, a cura di E. Trevi,

Quiritta, Roma 2001.

Trevi M., Fedrigo A. 2008, *Dialogo sull'arte del dialogo*, Feltrinelli, Milano.



Opera in pietra scolpita da C.G. Jung nel giardino della Torre a Bolligen (foto di C. Romagnoli)



Tassili n'Ajjer, Deserto del Sahara, Algeria, Pitture rupestri



Bolligen, Casa di Marie-Louise Von Franz
(foto di C. Romagnoli)

Dal Centro Clinico alla polis: esperienza formativa nella cura, appartenenza ad una comunità terapeutica e restituzione sociale del lavoro psicoterapeutico

Felice David e Lucia Fani

Introduzione

Il lavoro clinico in una scuola di specializzazione psicoterapeutica a indirizzo junghiano non è solo parte integrante del percorso formativo, ma rappresenta anche uno spazio di attraversamento simbolico, dove la teoria incontra la carne viva dell'esperienza. Il Centro Clinico diventa allora un crocevia tra saperi, persone e istituzioni, uno spazio di cura e di apprendimento, di responsabilità e trasformazione.

Nell'esperienza da terapeuti in formazione, il Centro Clinico ha rappresentato una soglia importante da varcare: da un lato, un luogo strutturato e istituzionalizzato, in cui il confronto con terapeuti esperti può significare oltre che una grande opportunità di crescita, anche un contesto sfidante per misurarsi con le proprie competenze che vanno consolidandosi e anche con le proprie insicurezze e timori più intimi e personali che riguardano il rapporto con l'altro e con l'altro in relazione asimmetrica.¹ Dall'altro, un contenitore potenziale, per usare un concetto caro a Winnicott, capace di sostenere processi creativi e trasformativi, sia per chi cura che per chi viene curato (Winnicott 1971).

La riflessione che qui proponiamo nasce da un'esperienza diretta e bifronte: da un lato nel ruolo di valutatore, dall'altro in quello di terapeuta che accoglie un paziente già valutato da un altro collega. Questa duplicità ha offerto una prospettiva articolata, utile a cogliere le tensioni, le ambivalenze ma anche le possibilità insite nel lavoro clinico in équipe e all'interno di un'Istituzione. Inoltre, nell'ultima parte dell'articolo, ci soffermeremo su una riflessione circa l'importanza, anche simbolica, del restituire alla comunità un servizio di cura accessibile, etico, professionale, orientato alla salute e al benessere e che, in questo modo, contribuisce alla tutela del bene comune.

¹ Nella pratica, contrariamente alle possibili aspettative, il dialogo con i terapeuti esperti si rivela basato su un rispettoso confronto reciproco in qualità di membri di una stessa comunità scientifica e di esseri umani fallibili, rendendo il tutto più "orizzontale" nei dibattiti sui casi clinici.

Il doppio ruolo: valutatore e terapeuta

Il primo elemento che ha dato forma all'esperienza peculiare nel Centro Clinico è stato il ricoprire due ruoli distinti ma complementari: quello di valutatore, che accoglie il paziente per i colloqui iniziali, esplora la domanda, formula un'ipotesi diagnostica e propone un orientamento di cura; e quello di terapeuta, che prende in carico un paziente dopo che questo ha già attraversato una fase valutativa con un altro collega.

Nel primo caso, la posizione è di primo approdo: si è il volto iniziale della cura, il primo sguardo che incontra la domanda spesso fragile, implicita e ambivalente del paziente. Per il paziente, la valutazione è un luogo di ascolto iniziale ma anche di orientamento. Valutare un paziente e accogliere la sua prima domanda, è un compito che obbliga a reggere la tensione tra l'apertura empatica e la necessità di contenere, dare forma, proporre. In questo spazio, che potremmo definire "liminale", si attiva già una relazione. La valutazione diagnostica non è un atto puramente tecnico ma già clinico. La posizione "liminale" richiede una particolare attenzione: il valutatore si trova infatti tra due funzioni: quella esplorativa e quella preparatoria. Non è ancora il terapeuta, ma non è nemmeno un osservatore neutro o puramente tecnico: occupa una posizione intermedia, di passaggio, in cui costruire un primo senso del materiale emerso. Il valutatore opera, dunque, in uno spazio di "transito relazionale"; la restituzione in questa ottica potremmo definirla un rituale di passaggio – un atto di nomina che consente al paziente di accedere al campo terapeutico successivo.

Nel secondo caso, vestendo i panni del terapeuta che accoglie un paziente già valutato da un altro collega, si sperimenta cosa significhi lavorare con una "consegna": ricevere già una narrazione, un'ipotesi diagnostica, un orientamento clinico. Ci si trova a entrare in una relazione già tracciata. Questa situazione pone la sfida di non essere semplicemente esecutori di un progetto clinico altrui ma di costruire uno spazio nuovo, che rispetti il lavoro precedente ma non vi si pieghi passivamente. Il transfert si fonda e si rinnova, e in questa dinamica si rivela il valore della posizione interna del terapeuta, capace di accogliere e trasformare.

Entrambi i ruoli sollecitano una continua riflessione sulla postura clinica e ci ricordano che la mente del terapeuta è essa stessa parte dell'ambiente analitico (Ogden 1994).

Lo strumento diagnostico come contenitore simbolico

Nel processo di valutazione presso il Centro Clinico area adulti, sono previsti in genere tre colloqui e un incontro finale di restituzione. Si utilizza la SWAP-200 (Shedler, Westen 2004), uno strumento diagnostico basato su un'intervista semi-strutturata, che permette la formulazione di un profilo psicodinamico di personalità.

Inizialmente, specie per chi sceglie una formazione psicoanalitica, si dice sia possibile provare diffidenza verso l'uso sistematico di uno strumento psicometrico. Tale timore viene spesso giustificato dal fatto che uno strumento standardizzato possa "irrigidire" l'ascolto, riducendo l'unicità del paziente a una tassonomia, ostacolando la complessità della relazione e della comprensione dell'altro a un mero "inquadramento" diagnostico. Queste argomentazioni dimenticano però che la responsabilità di ridurre l'unicità della persona che abbiamo di fronte, appiattendola alla superficie delle cose, non potrebbe mai ascriversi completamente all'utilizzo di

uno strumento tecnico per quanto potente, ma forse andrebbe ricercata in aspetti più profondi e forse più in ombra della persona. A volte si è troppo vecchi o troppo giovani per non comprendere questo o non rendersi conto che le parole, come ogni cosa, possiedono sempre una duplice realtà e servono più che altro a comunicare; delle volte possono essere precise e taglienti, delle volte pesanti, delle volte decisive, altre inconsistenti, vacue, eteree, superflue. E guarda caso, una stessa parola può essere sconvolgente tanto in un suo significato quanto nel suo opposto, dipende solo chi è a pronunciarla e da quale sia la sua intenzione profonda. Per gli junghiani che si proclamano intransigenti, indossando le finte vesti ortodosse, sarebbe bene ricordare che anche Jung si avvaleva di test che lui stesso provò a standardizzare nel corso della sua pratica clinica.

«Jung scoperse che il reattivo di associazione verbale poteva essere utilizzato come strumento per individuare i complessi. Era la prima volta che un reattivo psicologico veniva impiegato per le ricerche sul subconscio» (Ellenberger 1976, pp. 920-921).

Se ogni diagnosi altro non è che un'ipotesi, come tale ha valore solo se resta aperta alla trasformazione. Lo strumento non deve irrigidire la relazione, ma può facilitare l'ascolto sistematico di aree che, altrimenti, si potrebbe correre il rischio di trascurare o di difendere inconsciamente. In questo senso imparare a raccogliere dati rispetto alle varie aree indispensabili per avere anche solo una sommaria idea della persona che abbiamo davanti, si rivela come una pratica importante da approfondire costantemente nell'esercizio della pratica clinica. Conoscere il paziente alla luce delle sue relazioni nella sua dimensione affettiva, nella sua dimensione corporea, nella sua tipologia di personalità (introvertita-estroversa) e nella specificità delle quattro funzioni ad essa riconducibili, conoscere le sue strategie di coping, quelle di attaccamento, il suo stile narrativo, il suo comportamento non verbale, sono tutti aspetti fondamentali per impostare e modulare, lungo il percorso, le coordinate del viaggio di una psicoterapia.

Avere presenti le aree da esplorare nella fase della valutazione, tenendo conto della struttura stessa della SWAP-200, aiuta a costruire un iniziale profilo narrativo del paziente tenendo uno sguardo flessibile e dinamico. La valutazione è già uno spazio di transfert e controtransfert: le dinamiche relazionali si attivano immediatamente. Anche il modo in cui il paziente risponde alle domande strutturate dice moltissimo di lui: la sua diffidenza, la sua disponibilità, la sua ansia di piacere o di opporsi. Ugualmente si può facilmente comprendere l'inverso, ovvero che anche il modo del terapeuta di porle, dice moltissimo di lui.

Considerare lo SWAP-200 non come un vincolo o una mera griglia rigida ma come una "mappa" è utile a orientarsi nella complessità della relazione con la persona che si ha davanti. Come ogni mappa, essa non coincide con il territorio, ma ne è una rappresentazione, quindi uno strumento da usare con consapevolezza e apertura.

Lo strumento diagnostico, se utilizzato in modo flessibile, può proprio assolvere a questa funzione: contenere la complessità del materiale clinico, offrendo al terapeuta uno spazio mentale in cui tenere, senza ridurre. In altri termini, si trasforma da vincolo a risorsa, da griglia normativa a struttura trasformativa e formativa, nell'ottica di un terapeuta in formazione.

Come ogni contenitore, anche questo può diventare una gabbia, se lo si applica in modo rigido, normativo, difensivo. È qui che si gioca la competenza clinica: nel saper mantenere uno sguardo interpretativo critico, capace di restare fedele all'esperienza senza esserne travolto, e al tempo stesso aperto alla teoria senza diventarne succube.

La valutazione come primo atto terapeutico

Un'altra consapevolezza emersa nel lavoro di Centro Clinico è che la valutazione non è mai solo tecnica, ma rappresenta già il primo atto della cura.

Il paziente, spesso, arriva in uno stato di disorientamento, ambivalenza, talvolta inconsapevolezza del proprio dolore. La domanda d'aiuto si presenta mascherata, sfuggente, contraddittoria. È proprio in questo spazio che si attiva la funzione terapeutica della valutazione.

Accogliere questa domanda iniziale richiede una posizione di sospensione: saper contenere senza forzare, ascoltare senza etichettare, accogliere senza invadere. Come direbbe Bion, è necessario «essere senza memoria e senza desiderio» (Bion 1970, p. 58) ovvero, senza sovrapporre al materiale del paziente le proprie aspettative diagnostiche, difese, schemi preordinati.

La valutazione è quindi anche uno spazio di transfert e controtransfert precoce. Il modo in cui il paziente risponde, si offre o si ritrae, è già narrazione. La postura del terapeuta, la qualità dello sguardo, il ritmo dell'ascolto, sono già cura.

Non è indifferente, in questa fase, il vissuto del paziente rispetto allo stesso Centro Clinico: quali sono le motivazioni che lo hanno spinto a ricorrere al Centro Clinico del Cipa, quale immaginario muove l'idea di rivolgersi ad una struttura scientifica? Allo stesso tempo quale vissuto genera nell'allievo, sia valutatore o terapeuta, ricevere un paziente che sceglie non lui ma il Centro Clinico?

Particolarmente delicato, e clinicamente significativo, è il momento della restituzione finale: non è solo un atto informativo, ma un gesto di verità condivisa, che può essere accolto, rifiutato, rielaborato.

In questo momento, il clinico è chiamato a tradurre in una forma tollerabile, comprensibile e generativa per il paziente, quanto condiviso con lui e quanto frutto anche della condivisione del caso con l'equipe del Centro Clinico, durante l'incontro in cui viene discussa l'assegnazione del caso. È un passaggio cruciale per l'alleanza terapeutica: la restituzione non deve ferire, non deve ingabbiare, ma deve aprire uno spazio possibile, valorizzare le risorse a disposizione, stimolare la fiducia in sé rispetto alla scelta di misurarsi con le proprie ferite, il proprio dolore e le proprie sofferenze.

Gli incontri del Centro Clinico

Il gruppo del Centro Clinico si incontra una volta al mese. In questo spazio vengono condivise e discusse in gruppo le valutazioni, in uno spazio aperto, paritario in cui terapeuti esperti e allievi discutono insieme del caso in uno spazio di libertà non giudicante.

È questa una fase fondamentale del processo formativo che assolve, a nostro parere, a due angolazioni fondamentali: il confronto tra colleghi, con tutti gli aspetti che questo può muovere, e la costruzione del senso di appartenenza ad una comunità analitica.

Si impara a pensare insieme nel rispetto della soggettività, il pensiero si alimenta attraverso le riflessioni e le suggestioni che nascono in gruppo lasciando aperta la porta a intuizioni e scoperte nuove. La differenza di esperienza e competenza è motivo di ricchezza e di confronto anche con eventuali aspetti di ombra come la paura del giudizio, della critica, il timore di esporsi.

Partecipare alla vita del centro significa confrontarsi anche con le regole e le idealizzazioni che ogni struttura porta con sé, riconoscendo in esse una parte del proprio mondo interno.

Nel lavoro del Centro Clinico si sperimenta, nella prospettiva junghiana, che l'appartenenza istituzionale non rappresenta una semplice formalità professionale, ma si configura come un autentico luogo psichico e simbolico di trasformazione. Essa costituisce un campo all'interno del quale l'analista si confronta con le dimensioni collettive della psiche e cresce insieme alla propria comunità. Il Centro Clinico, come spazio di cura e di formazione, diventa così l'espressione della tensione tra il Sé individuale e il Sé collettivo, favorendo un'evoluzione personale, etica e professionale integrata.

La consegna tra colleghi: etica della continuità

Uno degli aspetti più formativi del lavoro all'interno del Centro Clinico è ricevere in psicoterapia un paziente già valutato da un collega. Questo passaggio, apparentemente semplice, racchiude in realtà numerose implicazioni cliniche, relazionali ed etiche.

Ricevere un paziente con una "consegna" significa entrare in una narrazione già cominciata: un'ipotesi diagnostica, un orientamento terapeutico, una forma di lettura del disagio. Non si tratta solo di accogliere una scheda o un referto: si accoglie anche l'eco di un altro sguardo, di un altro ascolto. Questo potrebbe generare rigidità, pregiudizio, nel terapeuta che poi accoglierà la richiesta del paziente cominciando un percorso, potrebbe innescare una reazione di rigetto ma offre anche una possibilità importante di continuità e co-costruzione di un progetto clinico.

Il rischio, naturalmente, è anche quello di aderire acriticamente alla visione del collega. Entrambe le posizioni, ad ogni modo, sarebbero difensive, reattive. Il compito clinico è invece quello di integrare, di dare dignità all'eredità ricevuta senza rinunciare alla propria soggettività.

Questo processo richiama il concetto di funzione trascendente di cui parla Jung (Jung 1967): una funzione mediana, capace di tenere insieme gli opposti, di generare sintesi senza annullamento. All'interno del lavoro clinico in équipe, questa funzione è essenziale per costruire un campo terapeutico autentico, in cui il paziente possa sentirsi riconosciuto in modo non frammentario.

È in questa rete, fatta di persone e istituzione, che il lavoro assume un valore etico profondo: la cura non è mai un atto solitario. Il terapeuta è parte di una comunità clinica, e questo implica responsabilità, ascolto reciproco, supervisione e scambio. In questo senso, l'équipe può diventare un contenitore collettivo, che sostiene il paziente e il processo di cura.

Il valore sociale della cura e la res publica

Una dimensione ancora poco tematizzata, ma di cruciale importanza, è quella civica e politica del lavoro clinico. Il Centro Clinico, infatti, non è soltanto un luogo formativo per i terapeuti in formazione, ma anche uno spazio concreto di restituzione al territorio entro cui opera.

In un'epoca in cui l'accesso alla cura psicologica è spesso subordinato a logiche di mercato, scarsa offerta e accessibilità pubblica, l'esistenza di un Centro Clinico che offre percorsi a costo calmierato costituisce un gesto radicale di responsabilità. È una forma concreta di impegno verso la comunità, un modo per restituire qualcosa alla polis, per contribuire al bene comune.

Questo gesto non è solo assistenziale, ma simbolico. Fa parte di quella che possiamo definire una "etica della restituzione": restituire attraverso il proprio lavoro la possibilità per altri di

intraprendere un percorso di cura. E, al tempo stesso, formarsi non solo per sé stessi, ma per gli altri. Questo sposta l'asse dall'autorealizzazione personale a una visione più ampia e condivisa della propria funzione sociale.

Nel pensiero junghiano, la dimensione collettiva e archetipica della psiche è centrale. Non ci si individua isolandosi dal mondo, ma partecipandovi.

In questo senso, lavorare in un Centro Clinico diventa un atto di cittadinanza psichica: si cura non solo il paziente, ma anche la trama sociale, si crea spazio dove c'era esclusione, si facilita parola dove c'era silenzio.

Per il terapeuta in formazione, questo può essere un momento di rivelazione: scoprire che il proprio lavoro non è solo un mestiere o una passione, ma un servizio, un gesto politico in senso alto. Significa spostarsi un po' più in là del proprio guadagno personale (pur legittimo), per collocarsi in una posizione simbolica diversa: quella del cittadino-clinico.

Richiamarsi alla *res publica* significa, in fondo, tornare a un principio antico: la cura come responsabilità comune, come bene condiviso. Molte civiltà fiorenti del passato da Atene a Roma, da Cartagine ai Comuni italiani, si sono fondate sull'idea che la prosperità collettiva nasca anche dal sacrificio parziale del proprio interesse individuale a favore del bene della collettività.

E forse anche noi, terapeuti in formazione, possiamo imparare qualcosa da questa visione, portandola, nel nostro piccolo, nel lavoro quotidiano.

Conclusioni

L'esperienza maturata all'interno del Centro Clinico rappresenta una delle fasi più significative del percorso formativo in psicoterapia. Attraverso il doppio ruolo di valutatore e terapeuta si sperimenta l'incontro con la sofferenza psichica in una forma viva, non mediata, e al contempo permette di riflettere sulla responsabilità etica, simbolica e sociale che ogni gesto clinico comporta.

Il Centro Clinico non è stato solo uno spazio di tirocinio, ma un luogo di passaggio, un crocevia tra mondi: quello del paziente e quello del terapeuta, quello dell'istituzione e quello del soggetto, quello della cura e quello della formazione. In questo crocevia si apprende che non esiste un "prima" tecnico e un "dopo" clinico, ma che ogni incontro, anche il più preliminare, è già intriso di significato, transfert, possibilità trasformativa.

Ancora più importante, la psicoterapia, se vuole dirsi tale, non può prescindere dal suo radicamento nel mondo. Cura e polis non sono termini separati: il lavoro psicoterapeutico è anche un gesto civico, un modo di prendersi cura del tessuto sociale, della *res publica*.

Offrire cura accessibile significa riaffermare un principio fondativo: che la salute mentale non è un lusso per pochi, ma un diritto per tutti. E che anche noi, come terapeuti in formazione, possiamo contribuire, nel piccolo dell'istituzione di cui facciamo parte, a questa visione più ampia.

Restituire alla collettività ciò che si è ricevuto nel proprio percorso formativo non è solo un atto di gratitudine, ma una forma di giustizia simbolica. E forse, nel fondo del lavoro psicoterapeutico, pulsa proprio questo desiderio: non solo guarire l'individuo, ma ricucire le fratture profonde di una rete, di una comunità, piccola o grande che sia.

Bibliografia

- Bion W.R. 1962, *Apprendere dall'esperienza*, Armando Editore, Roma 1972.
- Bion W.R. 1970, *Attenzione e interpretazione*, Armando Editore, Roma, 1973.
- Ellenberger H.F. 1976, *Carl Gustav Jung e la scuola di Zurigo*, in *Alla scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, voll. 2, Il Saggiatore, Milano, pp. 920-921.
- Jung C.G. 1957/1958, *La funzione trascendente*, in OCGJ, vol. XVIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Ogden T.H. 1994, *Soggetti dell'analisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.
- Shedler J., Westen D. 2004, *The Shedler-Westen Assessment Procedure (SWAP): Making personality diagnosis clinically meaningful*, in «Journal of Personality Assessment», vol. 89, fasc.1, pp. 41-55.
- Winnicott D.W. 1971, *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma 1974.

La setta degli psicoanalisti

Ivan Di Marco

«Anche Stavrògin è stato divorato da un'idea», disse Kirillov, senza rilevare l'osservazione di Verchovènskij, e rimettendosi a camminare con aria cupa per la stanza.

«Come?» fece Pëtr Stepànovič, drizzando le orecchie, «quale idea? È stato lui stesso a dirle qualcosa su questo?»

«No, l'ho indovinato da me. Stavrògin se crede, non crede di credere. Se invece non crede, non crede di non credere».

I demoni (Dostoevskij 1872, p. 933)

La guerra che non c'è

Lunedì 11 agosto 2025 esce una breve intervista in cui Maria Chiara Risoldi, ex socia SPI (Società Psicoanalitica Italiana) dichiara che la «psicoanalisi è costosa, dura moltissimo, nel migliore dei casi non serve e nel peggiore fa danni» (Giusberti 2025). Un virgolettato acchiappa clic che, per essere compreso, andrebbe esplorato all'interno dell'ultima pubblicazione dell'apostata analista, e che l'editoriale sfrutta per riesumare una polemica stantia, frutto di fraintendimenti vecchi come la creatura stessa di Freud – in Italia se ne rinvergono le tracce già nel Ventennio (Evola 1930/1971).

Non è un segreto che la psicoanalisi delle origini sia incorsa in svariate critiche, tali da spingerla a numerose metamorfosi per sopravvivere alla postmodernità. E certo, una delle tante trasformazioni è la deriva dogmatica, quella scimmiettata dai “freudiani”, in cui l'analista si appisola dietro al lettino e, a fine seduta, pronuncia la sua sentenza oracolare. Pagata profumatamente, va da sé. Ma, al di là di inevitabili storture, è comprensibile che un'analista in carne e ossa come Risoldi, vivendo la professione da dentro – specie alla fine di una carriera decennale –, maturi la consapevolezza sulle ombre del mestiere. Così pure è legittimo fare marcia indietro sulle proprie convinzioni, politico-analitiche, rinnegando eventuali maestri, apostoli ed esegeti.

In effetti, è tanto legittimo che non trovo nulla da eccepire al dialogo di Giusberti e Risoldi (forse nemmeno alla guerriglia di visualizzazioni iniziata da Repubblica: in un agosto sonnacchioso sotto l'ombrellone, qualcosa di “sensazionale” bisognava pur scriverlo.) La ragione per cui prendo in prestito l'articolo della discordia, non è tanto per riaccendere una diatriba già vecchia quando frequentavo l'università. Del resto, non è passata che una decina d'anni dallo studio dei manuali inneggianti all'attaccamento, coadiuvati da approcci più o meno recenti che rinnegano l'inconscio o lo camuffano. E sono trascorsi circa quattordici, di anni, dalla puntuale decostruzione critica di Morris Eagle (2011), sufficiente da sola a sventare qualunque revanscismo da parte degli analisti

più ortodossi. In sostanza, sono generazioni che si studia tutto questo; eppure ho sempre l'impressione che si tratti di un'eterna lotta contro il Nulla. Che non sia rimasto nessuno da contraddire.



Figura 1: trasfigurazione del “comitato segreto” della psicoanalisi
(Attività dell'app ChatGPT del 19 settembre 2025)

Un anello per domarli

La risposta di Risoldi è un'occasione per riflettere su cosa significhi oggi, da giovane allievo analista, formarsi nell'ottica di appartenere a una categoria. Per esempio quella degli uomini qui riprodotti con l'aiuto dell'intelligenza artificiale (Figura 1). Per chi non li avesse riconosciuti, si tratta del “comitato segreto” della psicoanalisi fondato nel 1913 nientemeno che da Sigmund Freud. Mi ero imbattuto nella foto originale, datata 1922, all'inizio della traduzione italiana de *Il doppio*, il brillante lavoro di amplificazione sul narcisismo di Otto Rank (1914/1925)¹.

«Freud donò a ogni membro del comitato un anello con l'incisione di una figura mitologica (lui stesso ne portava uno raffigurante Giove) come simbolo del loro legame con il maestro, materiale anello di congiunzione col fondatore della psicoanalisi» (Dolar 2001, p. 109). Un approccio settario, verrebbe da dire; se non che l'utilizzo di un segno di riconoscimento, un symbolon che aiuti a distinguere il Medesimo dall'Altro, può anche essere un gioco divertente, se non viene preso troppo sul serio. E in fondo non è essenziale, per affrontare l'ignoto, saper giocare vita natural durante? Per non soccombere alla sofferenza e rimanere aperti a un insondabile avvenire?

I problemi sorgono quando lo scherzo dura troppo. Possiamo sorridere del fatto che Jung

¹ Come Jung, un altro angelo caduto dalla grazia del padre. Nell'immagine (Figura 1) è l'uomo in piedi a sinistra; seguono Abraham, Eitingon, Jones e, seduti davanti, Freud, Ferenczi e Sachs – agli ultimi due non sono riuscito a rendere giustizia, nonostante i numerosi tentativi con ChatGPT.

indossasse un cappello da mago e parlasse con gli alberi. Ma se avesse creduto davvero di essere la reincarnazione di Basilide sarebbe tornato al Burghölzli – e non da psichiatra. Forse c'è stato un momento in cui quello che era nato come un rito di iniziazione si è inaridito. Un evento che ha segnato il passaggio da un'identificazione elastica, capace di riconoscersi nelle differenze, e una rigida, da mimetismo psicotico a la Miss Miller (Jung 1912/1952). Che questo momento sia coinciso con le prime scomuniche oppure, al contrario, sia il risultato di alcune sofferte defezioni – Jung e Bleuler, a proposito di Burghölzli – o, ancora, che i prodromi siano anteriori, magari legati a un assetto paranoide della neonata scienza, più incline a fuggire in sé stessa, nella propria mitologia, per sopravvivere a un mondo ostile. Insomma, quali che siano le ragioni, forse è una psicoanalisi inflazionata che rischia la chiusura autistica, ammorbata dal peccato originale da essa stessa coniato: il narcisismo. Ma l'accusa di James Grotstein (Culbert-Koehn 1997), dopotutto, vale sempre e in ogni faccenda umana: è la fase di “indurimento” che, a partire dalla materia, testimonia il tentativo fallito di opporsi al novum.

Hic sunt leones

La corazza che doveva proteggere dalla tempesta si trasforma in maschera funebre; e nell'involucro cristallizzato la vitalità si spegne: il monumento ridotto a mausoleo. Questo perché non è possibile arrestare i mutamenti. Gli dèi non ascoltano chi prega che ogni giorno sia uguale al precedente. Personalità geniali quali Freud e Jung lo sapevano. Tant'è che è impossibile trovare una coerenza assoluta nella loro opera; ed è sciocco pretenderla: come si può essere sempre uguali a sé stessi dopo decenni di esperienza? A contatto della mente, poi, l'organismo più volatile che c'è.

Così pure è infantile indignarsi davanti alle aporie degli uomini – perfino di grandi uomini –, in nome di una linearità di pensiero che, per essere tale fino in fondo, deve scambiare l'autenticità con una vuota logica. È vero che Freud, rispetto al rimpianto pupillo, pretendeva una certa fedeltà dai suoi cosiddetti discepoli. Ma è vero anche che la responsabilità di aderire al proprio e all'altrui credo non si declina solo nell'ottica manichea del dentro o fuori, con noi o contro di noi. Basti pensare a tutti quei capiscuola più che rispettabili (Klein, Bion, Winnicott, Lacan, Mitchell) che non hanno mai rinnegato il Padre. Eppure hanno trasformato la psicoanalisi. E radicalmente.

Mi sono allontanato non poco dalla questione iniziale, cioè l'appartenenza di un odierno allievo ai club analitici. Cionondimeno, il discorso su come affrontare le fisiologiche metamorfosi della disciplina, come individuo o gruppo, è quantomai calzante. Credo che la paura della morte, come suggerisce Rank (1914/1925) quando parla del doppio a proposito della psicologia personale, sia un sentimento fondante anche per la vita delle comunità, analitiche e non. È un'immagine abusata, ma solo quando Marcel scopre la propria vecchiaia negli amici di un tempo decide di scrivere la Recherche. Così, anche a un'entità gruppale, quando fronteggia lo spettro della finitudine, si impone la domanda: Che farsene di questa consapevolezza?

Se la paura della morte è troppa – come per molti madame e monsieur proustiani, che affrontano il tempo armati di cerone –, negazione e diniego erigono spessi confini attorno all'Io sul punto di sgretolarsi. Ne alimentano l'illusione di una pseudo-autarchia in cui l'Altro non trova posto. Al contrario, è foriero di sventura, specchio del mutamento da venire; dunque, va epurato o convertito per la salvaguardia dell'identità. Ciò si applica agli individui, con gradi più o meno severi di chiusura al mondo (dal fisiologico sognare al nevrotico ruminare allo psicotico delirare) e, allargando la

prospettiva, ai gruppi.

Nella diade terapeutica, per esempio, è possibile osservare una limitazione della permeabilità al cambiamento nelle resistenze. Del paziente e del terapeuta. Quelle del secondo, meno scontate, possono emergere in un setting rigido, “autoritario”, non funzionale alla terapia. Lo dico da neofita, ripensando agli ancora freschi errori da principiante, per cui tenere il punto (sulle sedute saltate, la frequenza degli incontri, i pagamenti) si riduce a uno sfoggio di forza fine a sé stesso; volto a non tradire un ideale dell’Io inflazionato dall’identità professionale. In ultima analisi, una paranoica difesa preventiva che tradisce la malafede su cui non dovrebbe fondarsi una relazione.

Lo stesso discorso si applica anche alle moltitudini che sperimentano un analogo complesso d’inferiorità – e la conseguente allergia all’Altro. Si vede bene con i gruppi che si sentono circondati da minacce: oltre i confini, *hic sunt leones*. Ce lo raccontano i telegiornali ogni giorno, da qualche anno a questa parte; ma lo spiegava già Jung (1939) alla vigilia del secondo conflitto mondiale: la belligeranza delle destre europee fu il risultato di una crescente percezione di minaccia rispetto allo Straniero. Diffidenza non debellata con la sconfitta dei fascismi: la Red Scare degli Stati Uniti sarà contratta dall’intero Occidente e, infine, trasformata nella caccia all’immigrato usurpatore terrorista. Il che implica una reazione uguale e contraria dall’altra parte della “cortina di ferro” – col rischio che l’escalation di “epidemie psichiche” possa distruggere l’intera umanità.

Egolatria

Fra il microcosmo della stanza di terapia e il macrocosmo globale ci sono infiniti gradi di comunità. Quella analitica, oggetto delle mie riflessioni, è un ottimo esempio di “minoranza” per cui lo spettro dell’estinzione è molto reale. Lo è stato fin dall’inizio, almeno se si considera l’entità che Freud sognava di consacrare alle scienze “pure” e che, nel giro di un secolo, si è per così dire imbastardita. Il desiderio di non essere schiacciato dalla massa, spazzato via dal vento della storia, ha un che di tragico; da vero eroe romantico, così sprezzante della morte da preferire andarle incontro, pur di non subirla (Zoja 2024)².

È la coscienza egoica che grida “io” per non perdersi in mezzo alla folla. Una fobia, questa, di essere nessuno, che dal secolo dei lumi non ha fatto altro che accentuarsi. E i prodigi della tecnica ci hanno permesso di battere là dove il dente duole, rispondendo alle alienazioni della modernità con il culto dell’individuo: basta una vetrina virtuale e tutti possiamo ambire al pubblico che ci spetta “di diritto”. In verità, il terrore di annullarsi nella moltitudine – una dissoluzione dagli echi mortali – suscita lo stesso effetto dell’apparizione del “gemello oscuro” nelle storie elencate da Rank (1914/1925). È il tentativo dell’Io di gridare ancora più forte, affermando una presenza non solo doppia, ma elevata al massimo grado grazie a tutti gli avatar che l’intelletto può fabbricare.

In ambito psicoanalitico si tratta delle diramazioni progressive, fatte di fusioni e fissioni, che hanno arricchito la disciplina di non so quanti club. Se si pensa poi all’ulteriore moltiplicazione identitaria delle scuole di psicoterapia in generale, alter ego più giovani di tante associazioni, le possibilità di preservazione della specie sembrano tutt’altro che esigue. Se non che, mascherare la

² Dello stesso parere è Rank (1914/1925): ogni parabola sul doppio, di cui la più nota e attuale è quella di Narciso, si conclude con l’eroe così terrorizzato all’idea della fine da volerla anticipare – con un suicidio narcisistico, per l’appunto.

morte è anche rivelarla. La misura con cui si afferma il proprio valore davanti al Nulla s'inflaziona e, tutto d'un tratto, svela la sua vanità.

Così fa una certa pena vedere quei gruppi che si impegnano per distinguersi, per non ripetere gli stessi errori degli altri, per offrire qualcosa di nuovo, qualcosa di più, perché sono "i migliori". Ma in verità, è una storia che ci raccontiamo tutti. Perché tutti dobbiamo credere di essere unici, di fare la differenza nel bilancio cosmico; e che, di conseguenza, le comunità disposte ad accoglierci siano quelle che contano davvero. Ma se i fatti hanno un peso, al pari delle alleanze che si stringono, è solo perché dietro c'è una scelta. Non perché brilli di un bagliore speciale quel che l'Io decide, ma poiché è la scelta stessa a conferire luminosità alle proprie azioni. Rispetto all'appartenere, ciò significa che non è l'oggetto del culto condiviso a fare la differenza (il che basterebbe a una compagnia di fanatici): è l'operazione critica dello scegliere-si che rende una turba acefala una reale fratria.

Una preghiera per la continuità

Per la deriva faziosa della coscienza egoica, raccontarsi l'appartenenza come riflesso del proprio valore e crederci è tutt'uno. Storia coerente ma inautentica, poiché esiste un ineludibile fattore soggettivo per cui appartenuto e appartenente si chiamano a vicenda; e così terapeuti e pazienti, studiosi e teorie: fra le tante, la più moderna delle lezioni junghiane. Conferire alcunché di assoluto a ciò che poteva anche non esser tale – la necessità di un fatto si può stabilire solo a posteriori – significa illudersi che i giochi di palazzo dell'Io siano fatti per durare. Che esista un monopolio della Verità e che esso sia di un individuo, una società, un popolo. Quando invece, la storia lo insegna, è proprio in questa fede cieca che si spegne la scintilla creativa, la congregazione perde il suo nume e si avvia al tramonto.

Magari c'è una verità, con la minuscola, perché quella "vera", che «conosce sé stessa» (Culbert-Koehn 1997, p. 30), potrebbe essere altrove. Forse appartiene all'Altro, non all'Io. Saranno le letture dostoevskijane prima ancora dei testi di Jung, ma mi ha colpito profondamente l'idea che il vero credente sia colui che dubita; che appunto sceglie di credere poiché non sa. Una risonanza, questa, che sono felice di aver trovato nell'analisi didattica, dove ho scoperto che appartenere a una società analitica non equivale a un esercizio fideistico, a una trafila burocratica per diventare "qualcuno" e non restare tagliati fuori. Non si tratta di una posa, quanto di una postura che permette di far parte senza aderire del tutto.

Lo si fa anche per non restare soli, certo. E la solitudine, peraltro, accomuna guaritore e paziente: è la principale fonte di sofferenza psichica, nonché il maggiore ostacolo all'avvio di ogni processo di cura. È un vuoto umano che hanno sperimentato alcuni dei fondatori della psicoterapia moderna, quali Sullivan e lo stesso Jung; ma pure Bion, Winnicott e il redento Ferenczi. Forse un'eco della ferita originale che ci vede tutti ugualmente soli. Allora la comunità può essere *pharmakon* contro il terrore della solitudine nell'ora estrema. Forse non proprio un rimedio quanto una speranza: come per il credente, non per forza religioso, che si fa coraggio se ha un mito condiviso a cui aggrapparsi.

In conclusione, mi piace ricordare le parole di uno degli Indipendenti del Gruppo di Mezzo, né kleiniani né annafreudiani. Un analista che, a un certo punto, si dimentica di rinnovare l'iscrizione alla British Psycho-Analytical Society e scivola via dal sistema (Fuller 1985). Sto parlando di Charles

Rycroft, nome non certo junghiano, ma che per me lo è diventato grazie ad alcuni docenti che mi hanno formato e supervisionato. Ho imparato ad apprezzarlo per il suo scritto sull'immaginazione letteraria, ma credo che in questa sede sia un altro il contributo più opportuno a suggellare una riflessione speranzosa sull'appartenenza alle società analitiche:

Continuità non è solo ricerca del passato, e non dovrebbe essere confusa con nostalgia né tradizionalismo. Continuità significa crescita e cambiamento, e, se deificata, avrà due facce che guardano avanti e indietro. Ma poiché il futuro non è ancora giunto e non ha creato i suoi simboli – sebbene si presuma che la natura continui ad agire quale ponte simbolico fra passato e futuro – l'idolatra della Continuità potrà provare solo timore reverenziale per una delle due facce. Verso il futuro dovrà avere fede che qualcosa continuerà a essere com'è sempre stata in origine.

Termina così On Continuity (Rycroft 1967, p. 294, tda). Con parole piene di fiducia nel cambiamento, principale propulsore del lavoro analitico, al di là di ogni scuola e dei miti individuali di cui esse sono emanazione. Del resto, non era lo stesso Jung a non sentire alcuna esigenza di fondare “gli junghiani”? Forse anche lui sottoscriverebbe quelle parole di Rycroft, riconoscendo che si può appartenere solo per poco, come il viandante del Classico dei Mutamenti, che fa dell'impermanenza la propria dimora (Wilhelm 1924). Perché, in fondo, ogni sistema, ogni modello, laico o religioso, è soltanto un mezzo. È il veicolo con cui il seme attraversa l'inverno per raggiungere la primavera; è l'involucro temporaneo di un nucleo invincibile e ineffabile: l'esperienza della psiche e sulla psiche sempre in cerca di un surrogato d'immortalità.

Bibliografia

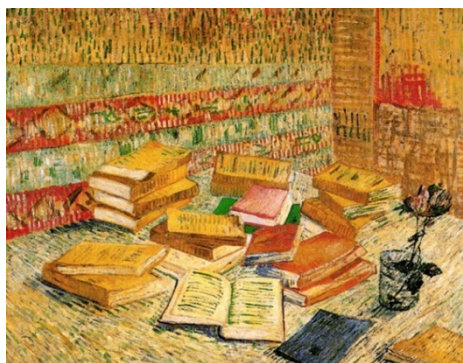
- Culbert-Koehn J. 1997, *Between Bion and Jung. A talk with James Grotstein*, in «The San Francisco Jung Institute Library Journal», vol. XV, fasc. 4.
- Dolar M. 2001, *Otto Rank e il doppio*, SE, Milano.
- Dostoevskij F.M. 1872, *I demoni*, Feltrinelli, Milano 2009, edizione Kindle.
- Eagle M. 2011, *Da Freud alla psicoanalisi contemporanea. Critica e integrazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012.
- Evola J. 1930/1971, *Critica della psicoanalisi*, in Evola J. (a cura di), *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma 1971, edizione Kindle.
- Fuller P. (a cura di) 1985, *Psychoanalysis and beyond*, Chatto & Windus, Londra.
- Giusberti C. 2025, “Freud creò una setta, la psicoanalisi non serve e spesso fa danni: cari colleghi ammettiamolo”, https://bologna.repubblica.it/cronaca/2025/08/09/news/freud_psicoanalisi_danni_maria_chiara_risoldi-424780921/ (consultato l'11 agosto 2025).
- Jung C.G. 1912/1952, *Simboli della trasformazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, edizione Kindle.
- Jung C.G. 1939, *Diagnosi dei dittatori*, in *Jung parla. Interviste e incontri*. Adelphi, Milano 1995, pp. 161-184.
- Rank O. 1914/1925, *Il doppio. Uno studio psicoanalitico*, SE, Milano 2001.
- Rycroft C. 1967, *On continuity*, in Fuller P. (a cura di), *Psychoanalysis and beyond*, Chatto & Windus, Londra 1985.

Wilhelm R. (a cura di) 1924, *I Ching. Il libro dei mutamenti*, Adelphi, Milano 1991.

Zoja L. 2024, *Narrare l'Italia. Dal vertice del mondo al Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino.

Libri, film e ...

a cura di Angiola Iapoe e Roberto Manciocchi



V. van Gogh, *Natura morta con romanzi francesi e una rosa*, 1887, Collezione privata



Fotogramma da *Persona*, regia di I. Bergman, 1966

La rubrica Libri, Film e... che sostituisce la precedente Invito alla lettura ospita riflessioni e commenti su letture o su film che hanno particolarmente colpito, aprendosi così anche a contenuti di discipline diverse dallo stretto ambito psicoanalitico e psicoterapeutico, in un dialogo continuo e fecondo con altre forme di conoscenza del reale, quali filosofia, letteratura, arte, scienza o altro ancora.

La rubrica, pur ospitando di preferenza recensioni su produzioni più recenti, è aperta a commenti su testi o film classici.

E. Gigante e A. Romano¹, Scritture della cura. Riflessioni intorno al caso clinico, Boringhieri, Torino 2024

Angiola Iapoce

Parlare del libro di Romano e Gigante è impresa doppiamente rischiosa e anche piuttosto fallimentare: si tratta infatti di scrivere di chi scrive sulla scrittura di casi clinici; siamo al quarto livello “meta”: c’è la clinica nel suo procedere che scorre nella vivezza dei singoli incontri; c’è la riflessione e il pensiero; c’è l’organizzazione delle riflessioni; e infine c’è la scrittura sul caso su cui si innesta lo scrivere di chi scrive. Sono tutti momenti che passano da uno all’altro e nel passaggio inevitabilmente perdono vicinanza e contatto con l’originario.

Sono gli autori a ricordarci che la scrittura di un caso clinico è per sua natura un “fallimento”²; se tradurre è un po’ tradire – come ci ricorda Paul Ricoeur – la traduzione nella forma scritta del



vissuto originario è inevitabilmente un tradimento. La scrittura di un caso clinico spalanca l’abisso dell’indicibile, spalanca l’inferno, il mondo delle ombre e dell’Ombra; quelle ombre di William Kentridge che negli argini del Tevere evocano un passato che non è passato e che contemporaneamente si dissolverà nelle mani del tempo: si è già dissolto e con il passato anche le ombre sono scomparse pur restando sotto altre forme.

Scrivere di un caso clinico è scrivere di ombre, ombre del passato residue nel presente.

Ma se scrivere di un caso clinico ha in sé tutto questo non sarà difficile immaginare la difficoltà insita nel tentare di scrivere qualcosa ad un livello “meta” che ancor più si discosta: scrivere cioè su un libro che scrive sulla scrittura del caso clinico. Una difficoltà che mi conduce inevitabilmente a fallire. Raccoglio tuttavia la sfida, con la consapevolezza di Hölderlin, che la possibilità della salvezza si ha solo se si riesce a stare nel pericolo, e con l’avvertimento di Beckett (riportato ripetutamente nel libro, tanto nello scritto di Gigante quanto nella parte di Romano), che

¹ Augusto Romano ci ha lasciato nel 2025. Non so cosa avrebbe pensato di questo mio scritto ma lo dedico dolcemente al suo ricordo.

² «Scrivere un caso clinico è notoriamente impresa fallimentare» (p. 22 del libro).

non si può evitare di fallire ma si può però “fallire meglio”: un invito a proseguire con passione e umiltà.

Le ombre della produzione artistica di Kentridge le ho richiamate in quanto la scrittura del caso clinico apre inevitabilmente all'estetica e di conseguenza all'arte, dimenticando però l'accezione settecentesca (Baumgarten) per cui l'estetica è il campo esclusivo del “bello”, ma ritornando piuttosto all'accezione originaria che la lega alle sensazioni, quelle funzioni che, per la loro caratteristica fortemente idiosincratica, appartengono in massimo grado a un singolo individuo, sono quanto di più proprio e personale ha un soggetto; le sensazioni sono “natura” nel senso junghiano del sogno, sono quello che sono e non possono essere esportate nella loro essenza più profonda, possono solo essere “riconosciute” da un io cosciente.

Vorrei ora approfondire la questione dei vari passaggi da un registro ad un altro che allontanano dal vissuto originario della situazione e lo faccio accompagnandomi a una domanda: “Siamo sicuri che nella perdita non si guadagni nulla”? Pur nella estrema ricchezza di questo libro scritto da due nostri esperti e appassionati colleghi, concentrerò queste mie riflessioni proprio su questa domanda: Ma siamo sicuri che nella perdita non si guadagni nulla? Non è una domanda accessoria all'impianto del libro ma è la domanda, che, come vedremo, risulterà essere fondamentale e capace di procurare quella bussola che guiderà nella lettura, riferendomi tanto all'estetica nel senso sopra detto, tanto alla letteratura come “arte dello scrivere”.

La “letteratura” è una strana parola, strana perché la si usa per indicare «l'insieme delle opere scritte (poesia, prosa, teatro) che usano il linguaggio in modo creativo ed estetico, esprimendo valori culturali, emozioni e la visione del mondo di un popolo o di un'epoca», (così recita l'AI di Google, corsivo mio); ma “letteratura” si usa anche per indicare quanto è stato scritto e pubblicato su un argomento, acquisendo così un valore “scientifico”.

Forse dobbiamo tornare alla derivazione da *litterae*, che sono le lettere dell'alfabeto, quegli strani elementi primi, originari, che combinandosi in ogni modo e senza limiti esitano in letteratura o in scienza: da un lato linguaggio creativo legato alle emozioni, alla cultura e alla *Weltanschauung* dell'autore; ma anche, da un altro lato, linguaggio organizzato in senso causalistico, sfruttando l'impostazione della logica aristotelica dei due principi di identità e di (non-)contraddizione. Le *Litterae* sono le stesse per entrambi i linguaggi, molto ha a che fare con il modo in cui combiniamo le lettere tra loro.

Genere letterario o qualcosa di radicalmente altro, il caso clinico sembra sospeso nell'antinomia scienza-letteratura. Da una parte emerge la necessità di restare aderenti al bisogno di comunicare una conoscenza che possa essere condivisa nella comunità scientifica, che possa fungere da stimolo per confrontarsi e alimentare il sapere analitico; dall'altra, invece, affiora l'irriducibilità del suo carattere narrativo (p. 31 del libro).

Mi associo a queste parole di Elena Gigante e soprattutto prendo insieme a lei le distanze da quello che per lo più viene detto e cioè che questa duplicità sia un difetto da correggere. Chi sostiene questo dimentica che è propria della nascita della psicoanalisi questa caratteristica “a metà”. Freud aveva la dichiarata ambizione a inserire la psicoanalisi tra le scienze con la loro oggettiva evidenza, ma nello stesso tempo i suoi casi clinici sono “finzioni”, “racconti” di altissimo livello letterario che gli hanno procurato il premio Goethe; interessanti le motivazioni dell'attribuzione del premio:

“Con metodo rigorosamente scientifico, ma allo stesso tempo con ardite interpretazioni delle similitudini coniate dai poeti, Sigmund Freud ha tracciato la via per accedere alle forze pulsionali della psiche...”

Quindi scrivere un caso clinico si colloca tra “resoconti notarili” (p. 31 del libro) e “voli pindarici”, guai a eliminare uno delle due! La “scorza e il nocciolo” nella stesura di un caso clinico, possono beneficiare di una stessa “estetica”: contenuto e forma non più separati ma intrecciati perché nell’estetica “forma” è anche “contenuto” e ugualmente non si dà contenuto che non riesca ad assumere una certa forma.

Anche Augusto Romano ci invita a porre attenzione nello scrivere un caso clinico a non fare proprio il cosiddetto “aforisma di Zürau” che dice: «Una gabbia andò a cercare un uccello» (p. 74 del libro), per metterci in guardia da un eccesso di concettualizzazione. Come, io aggiungo, non ci si può inoltrare nelle radure buie delle ombre e dell’indicibile senza una bussola.

L’estetica letteraria entra prepotentemente nella stesura del caso clinico, o meglio dovrebbe entrare. Chi scrive su un caso clinico deve essere consapevole dei passaggi da un livello ad un altro, deve sapere che la finzione letteraria è parte integrante della scrittura, deve sapere che non ci sono la verità e la finzione come mondi separati, ma verità e finzione coesistono e si coappartengono. Deve essere consapevole che non c’è letteratura di finzione, da un lato, e letteratura analitica, dall’altro. Gigante si richiama anche in questo caso a Paul Ricoeur e alla sua mimesis: è imitazione ma creatrice, come la rappresentazione in immagini non è la duplicazione del “vero”. Si tratta di azioni di rottura che aprono allo “spazio della finzione” (p. 38 del libro), e la finzione è il “finger” leopardiano: «interminati spazi di là da quella, e sovrumani silenzi, e profondissima quiete io nel pensier mi fingo»; è l’immaginazione che si attiva di fronte al limite della siepe e al desiderio di infinito.

Dal punto di vista fenomenologico, potrei dire che con la mimesis correttamente intesa si presentifica un nuovo fenomeno, un nuovo originario che non è “il vero” ma non è neppure la pura e semplice “menzogna”: nella scrittura dei casi clinici si dà vita a una nuova “realtà” su cui si ha un dovere estetico ed etico insieme: non allontanarsi troppo dalla vivezza delle emozioni, dalla discontinuità del processo analitico, i suoi salti, le sue peripezie insomma tutto ciò che è indicibile, ma nello stesso tempo “esprimere”, direi quasi interpretare, come fa un attore di teatro, su un altro piano questo indicibile e renderlo il più possibile comprensibile agli altri (p. 39).

Dice Emanuele Trevi, citato nel libro: «Forse non c’è nulla che vada più inventato dell’esperienza reale, al momento di trasformarla in un testo scritto – vale a dire in un dispositivo che deve favorire al massimo l’immaginazione del lettore, a costo di qualunque deformazione del dato di partenza» (p. 38 del libro).

Dietro le quinte di questo libro, più o meno identificabile, fa capolino il filosofo Walter Benjamin (1962), alfiere della narrazione versus il romanzo. Dice il filosofo che il romanzo presenta una trama, uno sviluppo e una conclusione finale mentre la narrazione chiama chi ascolta all’esperienza. Lo scrivere su un caso clinico, per rendere ragione di sé, deve chiamare il lettore alla partecipazione, coinvolgerlo sul piano esperienziale; se scrivere un romanzo è un po’ “trovare una gabbia per un uccellino”, la narrazione lascia l’apertura alla possibilità.

Sul sentiero tracciato da Walter Benjamin si incammina anche Byung-Chul Han (2024), per il quale narrare significa anche nascondere le informazioni e per narrare è necessaria una distanza tra la vicinanza e la lontananza, un intervallo che metta in interazione ciò che è vicino con ciò che è

lontano.

Secondo Ricoeur esiste una struttura pre-narrativa dell'esperienza, l'esperienza ha in sé una sua narratività, l'esperienza è ricca di possibilità e una narrazione non è «una proiezione della letteratura sulla vita»; nell'esperienza è contenuta una «domanda di racconto» (p. 61 del libro) che è possibile e forse doveroso cogliere.

Su questa scrittura del caso clinico fatta due mani ho potuto cogliere delle differenze tra i due autori. Inevitabile. Più lanciato nelle figure dell'immaginazione, più possibilista per ogni tipo di scrittura, anche non conforme alle richieste di scuola, più “ribelle e individualista” mi è sembrato Augusto Romano che è anche però più pessimista; la sua analisi della condizione socio-umana attuale è impietosa: la nostra società ha espunto da sé il dolore e se agli esseri umani che vivono in questa società non è più consentito l'accesso al dolore non sarà più possibile ricominciare a scrivere. Il dolore è stato consegnato al Kronos, alla temporalità delle peripezie sociali, non fa più parte del Kairos, di quella temporalità contrassegnata dalla “grazia” che segna anche il “ritmo” del dolore: proprio per questo la psicoanalisi andrà a scomparire (p. 90 del libro).

La parte a nome di Elena Gigante mi è sembrata tenere di più la complessità dell'argomento in tutte le sue molteplici sfaccettature e tesa a riproporre le possibilità che si aprono come futuro possibile, in nome di uno “scrivere” che non morirà mai perché fatto di “litterae” con infinite possibilità di associazioni. Pur criticamente disincantata, Elena non è pessimista.

Ma al di là delle differenze di sensibilità dei due autori, differenze che arricchiscono molto il libro stesso, un dato unisce senza alcun dubbio i due analisti: la loro passione per la musica.

Elena Gigante immagina di articolare il suo contributo in forma musicale, con una ouverture che introduce i temi di una rapsodia aperta (p. 19, del libro) e vede la scrittura di un caso clinico come un ascolto, tentare cioè di «evocare la voce lontana e discontinua di quello che è accaduto, cercare di ri-evocare la musica di quel che accade» (p. 25 del libro).

E Augusto Romano annota che «lo stesso linguaggio verbale, man mano che perde i suoi caratteri denotativi, si avvicina sempre più alla musica, la quale ha il misterioso privilegio di non avere propriamente alcun significato e, al tempo stesso, di essere disponibile a una significazione illimitata» (p. 72 del libro).

La musica è il filo conduttore di questo libro perché, per entrambi gli autori, è anche il fil rouge che guida l'“ascolto” dell'analista che combina le “note-litterae” a creare un intreccio di senso come si può creare una partitura musicale.

Uno scopo dell'analisi è junghianamente quello di rendere possibile il dialogo tra l'Io e le altre figure della psiche, un dialogo che deve accompagnarci per tutta la vita; se questo è l'esito di una possibile “guarigione” (p. 80 del libro), questo dialogo prima ancora che fatto di parole è una musica, è un ritmo che con fluidità scandisce il passaggio da un registro ad un altro. Uno scambio continuo tra coscienza ed inconscio i cui contenuti trovano in una partitura musicale di fondo la loro “grazia”.

E se l'analisi è soprattutto problema di sofferenza personale, il piano psichico non è tanto “soffro perché mia madre era nevrotica” ma piuttosto “ora cosa posso farci con questa mia sofferenza”? Ed è su questa risposta che la musica può farsi «trama fitta di armonie ineffabili (p. 251 del libro), può diventare “il rovescio del ricamo”, l'ordito invisibile della trama di un tappeto. D'altronde come dimenticare che è una tonalità, un “tono affettivo” che configura un complesso?

E questa passione e profonda competenza del linguaggio musicale di Elena Gigante e Augusto Romano hanno dettato il ritmo di questo loro libro che il lettore segue come si segue un brano di musica. Un libro di grande spessore emotivo, linguistico, di cultura e critico che invito a leggere e che gli allievi della scuola di psicoterapia, impegnati nella scrittura di un caso, dovrebbero leggere e assaporare.

Bibliografia

- Romano A. e Gigante E. 2004, *Scritture della cura. Riflessioni intorno al "caso clinico"*, Bollati-Boringhieri, edizione digitale.
- Benjamin W. 1962, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.
- Byung-Chul Han 2024, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino.

Andréj Rublëv – di A. A. Tarkóvskij

Recensione di un episodio del film

di Giuseppe M. Vadalà

Andréj Arsén'evič Tarkóvskij è stato uno dei più grandi registi nella storia del cinema, sicuramente il più grande russo, insieme forse a Sergěj Michájlovič Ėjzenštějn. Nel 1965-66 diresse Andréj Rublëv, un capolavoro indiscusso, girato interamente in bianco e nero, tranne l'epilogo.

Il film narra alcuni episodi (in buona parte romanzeschi) della vita del monaco, sommo pittore di icone, episodi ambientati fra il 1400 e il 1423: un'epoca turbolenta in cui la Russia vedeva, da una parte, la lotta fra vari Principi locali, dall'altro, il perdurare del dominio mongolo, iniziato con Čingis Khaan che nel 1223 aveva soggiogato i territori delle attuali Russia, Bielorussia e Ucraina. Ogni episodio rappresenta un momento di trasformazione nella vita del pittore.



Andrej Rublëv, Trinità, 1422 circa

Mi soffermerò sull'ultimo episodio, "La campana".

Dopo aver frequentato e dipinto in città, chiese e monasteri, onorato in tutta la Russia, Andréj non riesce più a lavorare. L'ignoranza del popolo, il cinismo del clero e la prepotenza del potere, la violenza che ovunque e a ogni livello sociale vede intorno a sé, la propria stessa violenza omicida (spacca la testa a un soldato che stava per violentare una giovane minorata) – tutto lo disgusta e gli impedisce di creare opere d'arte: offrire cosa? E a chi, se nessuno sa che farsene? È un momento di crisi e tristezza che lo porta a vagare nella desolata steppa russa: solo, giacché a nulla servono colleghi e aiutanti, e in silenzio, non avendo più nulla da dire agli esseri umani.

Avviene che il Gran Principe Vasílij I vuole fondere una nuova, grande campana per la cattedrale di Mosca, ma purtroppo l'esperto fonditore che i suoi soldati vanno ad assoldare è morto durante la recente epidemia. Di tutta la famiglia solo Boríska, il figlio adolescente, è sopravvissuto. Costui si offre di dirigere i lavori, giacché il padre gli ha

trasmeso il segreto del rame per fondere le campane: benché i soldati non sappiano se fidarsi del ragazzo, alla fine lo portano dal loro signore. Assistiamo dunque a un inizio traumatico: una tragedia mortale si è abbattuta sul protagonista, che però è portatore di un germe di salvezza, di salute anche psichica. Qualcosa è salvo, qualcosa che trascende la vita mortale dei singoli umani, un segreto che consente di inserire nel dolore della vita la luce della bellezza imperitura. Sembra di ascoltare un'eco della ginestra leopardiana: di fronte alla cieca violenza della natura matrigna, una tradizione viene virilmente trasmessa di padre in figlio, una tecnica reale da un padre reale a un figlio reale. Possiamo intenderla come una metafora del procedere dell'umanità: ovvero, del modo in cui un Io sano trova il suo posto nel mondo. O ancora, vediamo un puer non inflazionato rendere onore al senex che gli ha aperto la strada e che è morto, come è naturale che accada.

Sotto la direzione del ragazzo inizia dunque il lavoro di decine di artigiani, la maggior parte anziani, lui neanche sedicenne. Boríska è molto fermo nell'imporre la sua visione della produzione, a partire dalla scelta del luogo in cui avverrà la fusione, nonché del tipo e della quantità di argilla da adoperare per costruire la forma di fusione della campana: gli anziani non sono d'accordo con le sue decisioni, ma ubbidiscono perché Boríska è l'incaricato del Gran Principe (ai cui ordini occorre piegarsi), colui che rischia la testa in caso di fallimento. Soprattutto, perché lui è il depositario della conoscenza segreta e superiore del loro vecchio capo, il padre morto, che loro hanno imparato negli anni ad apprezzare e seguire. È il valore simbolico del sapere, al di là del portatore reale (il ragazzo imberbe), a dare ordine al mondo (un film lacaniano, in fondo).

È proprio all'inizio dei lavori che Andréj, nel suo triste vagabondare, si imbatte nel ragazzo, che lo affascina per competenza ed energia: anche il grande Andréj RublĚv deve inchinarsi alla realtà tecnologica che nei secoli si è perfezionata e che ora si è incarnata in questo giovane. Giacché non è il ragazzo ad essere onorato e ubbidito, ma la conoscenza che si è accumulata e che gli dà un potere indiscusso. Potere che Boríska esercita, se necessario, senza tentennamenti, giacché appunto non è la sua individualità (l'Io) o quella dei suoi collaboratori a dominare, ma l'opera d'arte la cui producibilità viene dal passato e si proietta nel futuro: per questo arriva a far frustare chi non gli obbedisce, sapendo al contempo che è anche lui a rischiare sia le medesime frustate, che la vita. Anche il Gran Principe, quel Vasilij che per primo enunciò il potere assoluto di vita o di morte sui sudditi, che sarà una costante della storia russa, deve sottostare alle esose richieste di Boríska: la dottrina segreta esige infatti un'inusitata quantità d'argento per la fusione.

E giunge, infine, questa fusione, la notte in cui si vedrà il risultato dei mesi di preparazione e la finale realizzazione ("entrata nel reale") del segreto che solo Boríska detiene. Quattro fornaci ardono, ognuna servita da una squadra di operai: tutti sentono che qualcosa di grande e bello sta per nascere, sudano e faticano insieme sotto la guida di Boríska che vola da un luogo all'altro. Sono scene esteticamente bellissime, con le squadre di artigiani che sembrano vibrare nell'emozionante parto della bellezza. Sono tutti eroi, ma soprattutto lo è il giovane che sta portando a compimento l'opera immane (la campana sarà alta cinque metri), non si sottrae al suo dovere di erede, di portatore del vessillo della conoscenza ancestrale, dell'ordine simbolico che trasforma il mondo reale. Una folla assiste tesa e partecipe, finché giunge il momento fatale: dopo aver invocato in silenzio l'aiuto di Dio (perché ogni opera umana, per quanto opportunamente predisposta, chiede l'approvazione divina: che in fondo arriverà, perché mai non dovrebbe, se ognuno sacrifica se stesso per qualcosa di trascendente?), Boríska ordina di iniziare, e quattro rivoli di metallo fuso escono dalle fornaci. In silenzio, Boríska ascolta il liquido che si riversa sottoterra per riempire la

forma di argilla: tutto è compiuto, ora bisogna attendere che il metallo si raffreddi.

Giorni dopo, una mattina, tutto il popolo accorre per assistere all'estrazione della campana dalla fossa in cui si è raffreddata. Sopraggiunge il Gran Principe con la corte e due scettici ambasciatori italiani, per ascoltare il primo rintocco; Andréj riflette col volto teso. Nel silenzio assoluto, interrotto solo dai dubbiosi discorsi degli italiani (ricordiamolo: vengono dalla culla del nascente Umanesimo), il batacchio comincia a oscillare, avvicinandosi sempre più al bordo della campana, sinché ... il suono si diffonde, la campana non è fessa! E continua a suonare, riempiendo la steppa di vibrazione calde e profonde. Nel giubilo del popolo, Boríska si accascia a terra, stremato dalla fatica. Siamo all'epilogo festoso dell'opera, costruita dall'intelligenza e dalla fatica umane, collettive in senso non solo sincronico (tutti coloro che hanno lavorato a questa campana) ma anche diacronico (le generazioni passate, e soprattutto il segreto trasmesso al padre al figlio).

Poi la corte e il popolo si ritirano; per un momento alcuni si fermano imbarazzati a osservare un tizio gettato a terra, che piange disperato, ma presto se ne vanno per i fatti propri: in fondo, è andato tutto bene, se questo ha da piangere, sarà qualche suo problema psicologico. Solo Andréj si ferma, si china sul ragazzo e lo prende fra le braccia; e solo ora la cinepresa ci rivela che si tratta di Boríska. È fra le braccia dell'amorevole monaco che confessa il segreto che si è portato in cuore da quando ha offerto i propri servizi al Gran Principe: il padre, «vecchio animale», non gli ha svelato nessun segreto. «Nella tomba se l'è portato». Il segreto, probabilmente c'era, forse no: di fatto, Boríska non sa nulla. Ha mentito. Tutti noi restiamo esterrefatti: tutto quello che abbiamo detto sulla tradizione, sul procedere dell'umanità per piccoli passi a partire dalle spalle di chi ci ha preceduto, sul tesoro del simbolico transindividuale e transgenerazionale, crolla come un castello di sabbia. L'opera è stata compiuta, ma senza segreti, senza conoscenza trasmessa. Il padre è morto, e basta. Non è sull'Io che si è giocata la partita.

Ricordiamo che Boríska invoca Dio nel momento critico: ora capiamo perché. Boríska sa che nulla di umano sta accadendo sotto i suoi occhi, che ciò che lo muove non è una ragionata e razionale applicazione di tecnologie perfezionate nel tempo e da lui ereditate. Dietro la sua rischiosa assunzione di autorità, dietro alla sua menzogna che un tragico greco avrebbe marcato come *hýbris*, c'è il suo affidarsi a una conoscenza che trascende il padre e lui, una conoscenza inconscia. Egli entra nel mondo della terra, del fuoco, del metallo, novello alchimista che si affaccia senza razionalità (quella, ad es., della serie apprendimento, tirocinio, diploma) al mondo dell'inconscio.

A che scopo? Naturalmente, per creare la campana. Ma forse la campana è anche un simbolo: oggetto sacro, prodotto finale di un'opera collettiva e individuale insieme, integrazione da un caos di metalli diversi che nel loro equilibrio producono un suono meraviglioso, la campana per noi rappresenta l'individuazione. Certo non un evento casuale, che richiede tecnica e coraggio: ma non (questo almeno dice il film) una tecnica trasmessa, ma una tecnica che nasce dal rischiare di ascoltare se stesso.

Siamo esterrefatti, dicevamo. Tutti? No, non Andréj RublĚv, che ha fatto voto di silenzio, ma osserva tutto. Egli rappresenta una coscienza paralizzata dalla colpa e dalla disillusione. L'atto creativo e (possiamo dirlo) al limite della follia di Boríska lo risveglia: gli fa comprendere che la creatività non nasce dalla certezza (della fede, ed es.), ma dall'attraversamento dell'oscurità. Per questo RublĚv parla di nuovo e decide di tornare a dipingere: tornerà ad essere, in modo affettivamente consapevole, un artista, un creatore di opere. Comprende che vivere il proprio essere non è un apprendere tecniche, è rivolgersi al mondo dell'inconscio (come ha fatto Boríska) e da lì attendere l'intuizione, un sapere proprio. Per questo Andréj rompe il suo voto di silenzio, e lo fa

per consolare il ragazzo, mostrandogli la riuscita dell'opera e la gioia che ha generato nella gente. Inoltre, gli offre di andare insieme, d'ora in avanti, uno a fabbricare campane e l'altro a dipingere icone. Non lo dice, ma adotta questo ragazzo come un figlio, il quale placa la sua angoscia sul petto del monaco.

Perché, ora, Andréj, avendo potuto osservare la gioia che l'arte genera nei pur piccoli e imperfetti esseri umani, riprenderà a dipingere, e darà luce al suo capolavoro, La Trinità: saranno lunghe sequenze a colori di alcune icone di Andréj Rublëv, tutte riprese in primi e primissimi piani, a costituire l'epilogo del film. A colori, a sottolineare la ripresa vitale del pittore.

Gli autori

Michele Accettella

Psicoterapeuta e psicologo analista con funzioni di training presso il CIPA - Centro Italiano di Psicologia Analitica di Roma e della IAAP - *International Association for Analytical Psychology* di Zurigo. È stato Segretario Scientifico e Direttore della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia dell'Istituto di Roma del CIPA dal 2021 al 2025. È relatore in convegni e master, autore di diverse pubblicazioni scientifiche. Vive e lavora privatamente a Roma e online come psicologo analista.

Fabrizio Alfani

Psichiatra, psicoterapeuta, membro ordinario con funzione didattica dell'AIPA e della IAAP. I suoi principali campi di interesse riguardano il trauma e la dissociazione, le analogie tra psicologia analitica e psicoanalisi contemporanea, il rapporto tra nuove tecnologie di comunicazione e psicoterapia. Ha pubblicato articoli su riviste e libri collettanei. Vive e lavora a Modena.

Felice David

Psicologo e psicoterapeuta junghiano. Ha conseguito il titolo di analista junghiano presso il Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA) di Roma. Svolge attività clinica con adulti e adolescenti. Nell'ambito di collaborazioni associative ha maturato esperienza con pazienti psichiatrici, contribuendo alla conduzione di gruppi teatrali e alla realizzazione di spettacoli orientati alla riduzione dello stigma della malattia mentale. Ha inoltre affiancato la gestione dell'utenza in comunità di recupero psichiatriche e per tossicodipendenti. Ha operato anche in contesti di accoglienza per minori stranieri non accompagnati e in case famiglia, lavorando sui processi di autonomia, inserimento e integrazione nella comunità di soggetti fragili. I suoi interessi riguardano il dialogo tra le discipline sociali e la psicologia e l'integrazione della creatività nei processi di cura.

Vito Marino De Marinis

Membro IAAP e socio analista del CIPA ove svolge funzioni di docente e supervisore. È stato direttore della scuola di specializzazione dell'Istituto di Roma e presidente del CIPA, occupandosi di formazione in ambito junghiano. Attualmente si occupa di teoria della clinica, argomento sul quale ha già pubblicato vari articoli.

Ivan Di Marco

Psicologo che attualmente lavora a Latina e nella capitale. In formazione presso il Centro Italiano di Psicologia Analitica di Roma, affianca all'attività clinica la scrittura, intesa come parte integrante di un più ampio lavoro di ricerca personale e condiviso.

Francesco Di Nuovo

Psichiatra, attivo nel Dipartimento di Salute Mentale di Palermo. Psicologo Analista, socio del CIPA – Istituto di Roma e dell'Italia centrale con funzioni di Training e Docente della Scuola di Specializzazione. Membro dell'*International Association for Analytical Psychology (IAAP)* di Zurigo.

Lucia Fani

Psicologa, precedentemente avvocato in ambito familiare e penale minorile, con lunga formazione in Psicosintesi, ha terminato la scuola di specializzazione in psicoterapia presso il CIPA di Roma.

Elena Gigante

Psicoanalista di formazione junghiana, membro ordinario con funzioni di supervisione e di training del CIPA e dell'IAAP, ha conseguito un dottorato internazionale in Neuroscienze presso "La Sapienza", lavorando come ricercatrice in diverse istituzioni, tra cui la Fondazione Santa Lucia di Roma. Autrice di monografie, saggi e articoli scientifici, di recente ha pubblicato con Augusto Romano *Scritture della cura* (Bollati Boringhieri 2024). Affianca all'attività clinica, la composizione elettroacustica, ed è docente di "Progettazione degli spazi sonori" presso l'Accademia di Belle Arti di Bari.

Angiola Iapoce

Psicoanalista di formazione junghiana, filosofa, socia analista del CIPA dove ha ricoperto la carica di Segretaria scientifica dell'Istituto di Roma e dell'Italia centrale e membro IAAP. Docente presso la Scuola di Specializzazione in Psicoterapia. Ha fatto parte della Redazione della Rivista *Metaxù* fondata da Mario Trevi. È stata Presidente dell'Associazione Culturale Fattore Umano Edizioni ed è socia fondatrice dell'Associazione Fattore Umano-LAPEF. Autrice di saggi e articoli su riviste specializzate, partecipa attivamente a convegni e giornate seminariali.

Francesco Marchini

Psicologo e psicoterapeuta (CIPA) operante a Roma. È autore di pubblicazioni in ambito scientifico internazionale sul tema dell'adattamento alla perdita nel contesto delle malattie croniche. Per Aracne Editrice (2024) ha pubblicato *Penelope e Odisseo. Decomposizione e scioglimento come metafore del processo analitico*.

Maria Ilена Marozza

Psichiatra e membro del CIPA, di cui è stata segretaria scientifica (2017-2021). Ha insegnato Psicologia clinica e Psicoterapia presso l'Università di Roma "Tor Vergata". Ha fatto parte dei comitati di redazione delle riviste *Metaxù* e *Atque*. È autrice dei libri *Jung dopo Jung* (Moretti & Vitali), *Ritorno alla talking cure* (Fioriti) e con Mauro La Forgia, *L'altro e la sua mente* (Fioriti) e *Le radici del comprendere* (Fioriti).

Robert M. Mercurio

Diplomato analista presso l'Istituto C.G. Jung di Zurigo, già socio analista del CIPA e ora socio dell'ARPA. È membro dell'AGAP di Zurigo e della IAAP.

Giuseppe M. Vadalà

Analista junghiano a Roma e Milano. Dopo la laurea in psicologia e una prima formazione analitica lacaniana, ha studiato matematica, filosofia e teologia. È Socio Analista del C.I.P.A. ed è stato Segretario Scientifico dell'Istituto di Milano e dell'Italia Settentrionale. È membro del Comitato di Redazione dei Quaderni di Cultura Junghiana. È stato Giudice Onorario presso il Tribunale per i minorenni di Milano. Accanto alla clinica, il suo interesse ruota intorno al dialogo fra il discorso analitico junghiano, la metafisica di Heidegger e Severino, e l'esperienza religiosa (nella Preistoria e nel Chán/Zen in particolare). Ha pubblicato più di 30 articoli e vari volumi. Gli ultimi due sono: G. Tricarico, G. Vadalà, *Il diavolo a Helsinki* ("Oltre l'uomo", 2015, orig. ed., Tracce e Ombre, 2023); G. Vadalà, *L'illusione necessaria. Sulla costruzione del significato in analisi*, Franco Angeli, 2019.

