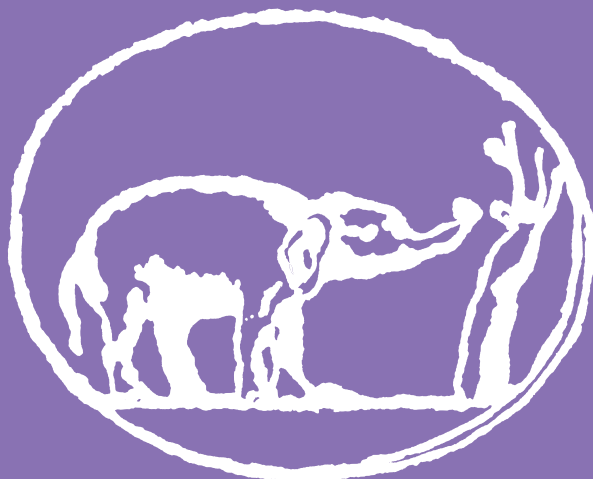


# Umano, disumano

Paolo Aite  
Alberto Bellocchio  
Mario Ciminale  
Maria Teresa Colonna  
Pier Claudio Devescovi  
Fabrice Olivier Dubosc  
Pina Galeazzi  
Massimo Germani  
Mariangela Gualtieri  
Donald Kalsched  
Barbara Massimilla  
Letizia Oddo  
Alessandra Orsi  
Daniela Palliccia  
Tamar Pitch  
Fiorella Rathaus  
Lella Ravasi  
Maurizio Saporito  
Anna Maria Sassone  
Laura Viola

*a cura di*  
Pina Galeazzi



rivista di psicologia analitica  
nuova serie



rivista  
di psicologia  
analitica  
Nuova serie n.25  
Volume 77/2008

Rivista  
di Psicologia  
Analitica  
nuova serie

*a cura di*  
Pina Galeazzi

Paolo Aite  
Alberto Bellocchio  
Mario Ciminale  
Maria Teresa Colonna  
Pier Claudio Devescovi  
Fabrice Olivier Dubosc  
Pina Galeazzi  
Massimo Germani  
Mariangela Gualtieri  
Donald Kalsched  
Barbara Massimilla  
Letizia Oddo  
Alessandra Orsi  
Daniela Palliccia  
Tamar Pitch  
Fiorella Rathaus  
Lella Ravasi  
Maurizio Saporito  
Anna Maria Sassone  
Laura Viola



Umano, disumano

*La Rivista di Psicologia Analitica è curata dalla Associazione Culturale "Gruppo di Psicologia Analitica"*

Redazione

*Paolo Aite, Stefano Carrara, Stefano Carta, Maria Teresa Colonna, Pier Claudio Devescovi, Pina Galeazzi, Romano Màdera, Angelo Malinconico, Barbara Massimilla, Daniela Palliccia, Lella Ravasi Bellocchio, Luigi Turinese.*

Direzione

*Paolo Aite (Responsabile)*

*Romano Màdera*

*Barbara Massimilla*

Comitato Scientifico Internazionale

*Gaetano Benedetti (Basilea), Eugenio Borgna (Novara),  
Bruno Callieri (Roma), Ricardo Carretero Gramage (Palma di Maiorca),  
Domenico Chianese (Roma), Christian Gaillard (Parigi), René Kaës (Lione),  
Renos Papadopulos (Londra), Andrea Sabbadini (Londra), Mario Trevi (Roma).*

La Rivista di Psicologia Analitica si riceve per abbonamento annuale ed è distribuita nelle maggiori librerie e nelle librerie Feltrinelli da:

JOO DISTRIBUZIONE - Via F. Argelati, 35 - Milano.

©2008 Editore Gruppo di Psicologia Analitica

*Via dei Giordani 18 - 00199 Roma*

*redazione@rivistapsicologianalitica.it*

*www.rivistapsicologianalitica.it*

*Registrazione Tribunale di Roma n. 210 in data 3 maggio 1996*

*Periodicità semestrale*

*N° iscrizione ROC: 16139*

ISSN 0392-9787

# INDICE

La memoria		pag.	
	di René Magritte	>>	7
Monologo del non so			
	di Mariangela Gualtieri	>>	9
Se sapessimo mai cos'è l'umano...			
	di Pina Galeazzi	>>	13
Speranza e disperazione nella situazione psicoanalitica e nella Divina Commedia di Dante			
	di Donald E. Kalsched	>>	29
Per una presenza autentica in analisi. Note dall'esperienza clinica			
	di Paolo Aite	>>	51
Disporsi all'altro, esporsi all'altro. L'umanità dell'analista nello spazio della cura			
	di Daniela Palliccia	>>	67
Dal bene nasce il meglio			
	di Letizia Oddo	>>	87
L'insostenibile peso della libertà			
	di Maria Teresa Colonna	>>	95
L'etica della testimonianza. Riflessioni in margine alla lettura del libro di Sara Contardi luoghi della Memoria coscienza d'Europa			
	di Pier Claudio Devescovi	>>	113
La memoria in cammino. <i>Parole possibili oltre il silenzio</i>			
	di Alessandra Orsi	>>	125
Si muore alla vita. A questo si muore			
	di Lella Ravasi	>>	137

Pigola	di Alberto Bellocchio	>>	147
Sul bisogno di credere	di Barbara Massimilla	>>	149
Vorrei che fosse un topo...	di Mario Ciminale	>>	165
La costruzione dell'umano- Tre sogni di donne palestinesi	di Fabrice Dubosc	>>	171
Sull'affetto disinnescato. La violenza sull'inerte e gli omicidi-suicidari	di Annamaria Sassone	>>	185
Il vaso di Pandora: specificità e conseguenze della tortura. L'esperienza dei "percorsi di riabilitazione psico-sociale"	di Massimo Germani e Fiorella Rathaus	>>	195
Vergogna e colpa tra psicopatologia e mito	di Laura Viola	>>	205
<b>opinioni</b>			
La paura genera mostri	di Tamar Pitch	>>	217
Umanizzazione e disumanizzazione nelle cure perinatali	di Maurizio Saporito	>>	225
<b>recensioni</b>			
Josè Pablo Feinmann, L'ombra di Heidegger, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2007. Maria Teresa Colonna		>>	235
Giovanna Pajetta, Nati l'11 settembre, Manifestolibri, Roma, 2007. Lorenza Torricelli		>>	238

C. Bollas, Buio in fondo al tunnel, Antigone Edizioni, Torino, 2006. Ho udito le sirene cantare, Antigone Edizioni, Torino, 2007. Anna Pintus	>>	241
Sabina Spielrein, Una pioniera dimenticata della psicanalisi ( a cura di Coline Covington, Barbara Wharton), Vivarium, Milano, 2007.) Nicole Janigro	>>	245
Marcello Pignatelli, Psicologia analitica, percorsi italiani, Magi Edizioni Scientifiche, Roma, 2007. Antonino Lo Cascio	>>	247
The Jung-White letters, Edited by Ann Conrad Lammers and Adrian Cunningham, consulting editor: Murray Stein, Routledge, New York, 2007. Giovanni Sorge	>>	251
<b>gli autori</b>	>>	255



R. Magritte - La memoria - 1948



# Monologo del Non so

*Mariangela Gualtieri*

Io non so se l'amore sia una guerra o una tregua, non so se l'abbandono d'amore sia una legge che la vita cuce fino al ricamo finale.

Io non so spiegarmi l'imperturbabilità di Dio, e non mi spiego di non udire il suo grave lamento, il suo urlo di collera o d'amore, e non so vederlo Dio che sono in cecità ma vorrei sentirlo almeno piangere come piango io guardando le facce indolorate, guardando le facce con grave malattia terrestre, io non so invocarlo né bestemmiarlo che è troppo nella sottrazione e troppo astratto per i miei chili umani.

Io non so o forse non voglio consegnarmi negli uffici del mondo, e stare buono nelle sale d'aspetto della vita. Io non so niente altro che la vita e molte nuvole intorno che me la confondono me la confondono

Io non so perché guardando l'acqua del mare mi salta al petto una gioia di figlio con la madre. Non so se questa uscita mia in un secolo

a caso, se questo essere qui a casaccio,  
io non so spiegarmi questa malattia  
all'attacco del mondo, non so guarire  
questa malattia che indolora e vorrei  
sistemare ogni cosa, in un sogno puerile di  
tregua, in un'arcadia anche retorica,  
in un dormire abbracciato dei  
guerrieri che si innamorano.

Io non ho capito e dovrei,  
non ho capito il mondo della  
vita, io non ho capito la legge sottostante  
e non ho da fare la consegna a  
questi eredi cuccioli che aspettano, che esigono  
da me l'aver capito.

Io non so la canzone  
che spensiera e non so soccorrervi  
non so pur volendolo  
con quella forza di cagna  
che dà il latte, non so soccorrervi nel vostro  
sbando, io non so farvi un canto della  
guarigione, non so farvi da balsamo.

E non mi spiego perché  
mi trovo qui, in questo covo rivoltato  
in questa fossa con gli orchi attuali  
in questo lato barbarico della specie.

Io non so in quale mano  
non mano o zampa di Dio mi stanno  
torchiando, e sottoponendo al duro  
allenamento dei dolori terrestri.

Io non so se la solitudine, se quello  
strazio chiamato solitudine, se quell'andare  
via dei corpi cari, se quel restare soli  
dei vivi, io non so se quel lamento della  
solitudine, se quel portarci via le facce

se quel loro sparire  
di facce che avevamo dentro il respiro, non so  
se il dono sia questo portarci via le  
carezze, questa slacciatura.

È poco il poco che so e di questo  
poco io chiedo perdono. Io chiedo  
perdono per quello che so, perdono io chiedo  
per tutto quello che so.

# Se sapessimo mai cos'è l'umano...

*Pina Galeazzi*

Ritrovo dentro di me lo sguardo che da piccola rivolgevo al mondo degli adulti: i miei genitori, i loro amici, le maestre a scuola, le suore, il prete.

I grandi mi stupivano e non li capivo. Sentivo i loro problemi, il loro dolore, la loro confusione, la loro rabbia, li vedevo però subito pronti a coprire, con la prima maschera disponibile, ciò che sentivano davvero.

Io ero invisibile, come spesso i bambini, e trovavo strano il loro non poter essere se stessi.

Strano e doloroso. Una finzione che mi stupiva, di cui non capivo il senso.

Mi sembravano così lontani da sé, così costretti.

Ritrovo anche, nata in quegli anni, una passione che mai più mi ha lasciato. A partire da Anna Frank non ho più potuto smettere di leggere tutto che riguardava dapprima la Shoah e poi più in generale il mondo ebraico: cultura, tradizioni, il mondo dello *shetl* ormai scomparso, cancellato.

E anche lì ritrovavo lo stesso stupore: come è possibile? Come lo è stato?

In fondo c'era l'idea che se avessi capito, se avessimo capito come era stato possibile, ci sarebbe stato un rimedio, una possibilità di spezzare la ripetizione.

Quella bambina è ancora lì, col suo stupore e con le sue domande. A volte ho imparato ad accoglierla tra le mie

braccia, a placare col calore le sue domande impossibili, ma nel fondo, inquieta, lei continua a chiedere.

Il tema di questo numero della Rivista di Psicologia Analitica nasce dalle domande di quella bambina. Non è una risposta.

E' un ritrovamento.

Perché non cesseremo mai di chiederci, di soffrire e di cercare un senso.

Perché questo è stare nella vita, con i suoi orrori e le sue sorprese.

Mi sono accorta, scrivendo, di avere accennato e ripreso variamente alcuni temi che sono sviluppati negli articoli di questo numero: gli stimoli degli autori, la circolarità che inevitabilmente si crea nei rimandi e nel dialogo implicito tra chi scrive su un comune argomento hanno nutrito le mie parole.

*Solo il dio buono conosce il nome del dio cattivo*

Viviamo in un tempo strano, dove anche l'intuizione di un positivo (l'idea di rallentare, la possibilità che stare meglio arrivi anche da un sorriso, se non da una risata) diventa immediatamente prescrizione ("il giorno della lentezza", "la terapia della risata"), dove anche la parola "umano" (e i suoi corollari: umanizzazione, disumano, inumano, ecc.) rischia un'applicazione generica, confusiva a volte, applicabile come una nuova etichetta.

Il primo ostacolo, affacciandosi su questo tema, è l'apparire di una domanda che genera smarrimento: "che cosa è l'umano?"

A questa domanda non sappiamo/non possiamo/non vogliamo rispondere: perché tutto quanto ci riguarda partecipa dell'umano e perché ogni tentativo di distinzione sembra riportare sempre lì, al grande crogiolo che tutto mescola e confonde.

"Solo il dio buono conosce il nome del dio cattivo". Ecco,

forse l'umano potrebbe somigliare alla frase sibillina pronunciata da un bambino di sei anni: l'umano comprende profondamente e totalmente il disumano. Questa è la nostra speranza, forse la nostra illusione.

Due rischi, opposti e simmetrici, sono connessi al parlare dell'umano.

Il primo è connesso alla ridondanza, e l'effetto, nominando l' "umano", è quello di un troppo. L'appello ad umanizzare sta dilagando, suona come richiamo generico a ritrovare radici mentre lo sradicamento è generalizzato. Lo stesso termine appare come un contenitore generico capace di annullare la prima differenza che ci costituisce: quella tra uomo e donna. L' "umano" ci comprende ma non dice, non esaurisce, né può farlo, la differenza prima tra i sessi. Un falso richiamo quindi? Il rischio in questo caso è connesso al passaggio dal generico al disincarnato quando l' "umano" proprio di limite e di corpo si nutre.

Andrebbero "umanizzate" le scuole, le carceri, gli ospedali. Bisognerebbe ritrovare una dimensione umana del nascere e del morire. Viviamo in tempi inumani e in spazi disumanizzanti.

Ci siamo persi.

L'umano può forse indicarci una strada?

L'altro rischio è connesso allo smarrimento, alla perdita di senso, di orizzonte e di progetto, e l'effetto, nominando l' "umano", è quello di un troppo poco.

Siamo immersi in un riduzionismo che diluisce qualsiasi spazio di riflessione e di consapevolezza della complessità. Ridotti ad una scorata impotenza su cui le parole, gli appelli rimbalzano.

Non c'è tempo per una indignazione che porti ad una costruzione.

Ogni giorno ha con sé la sua piccola dose di sconcerto, di dolore per l'ingiustizia, di scoperta di sopraffazioni sull'inerte. Queste piccole dosi quotidiane sembrano condurre all'afasia, a una percezione sgomenta di impotenza, di inutilità dei nostri stessi saperi.

Sappiamo troppo (catastrofi annunciate, stragi ripetute, torture legittimate) e pensiamo di potere troppo poco.

Sarà vero? E' vero?

## Sull'orlo dell'abisso

“Vivo nella mia morte, e null'altro mi è permesso”, scrive Giovanni Cenacchi (1) nel suo diario del morire, del vivere il proprio stare morendo.

Giovanni inizia il suo diario dopo la diagnosi di tumore e continua fino all'ultimo. Il suo dialogo con sé, con Dio, con la figlia bambina ci riguarda, tutti. La sua rabbia disperata, il suo cercare di capire, la sua resa ci tocca, ci coinvolge, ci appartiene. E' il dialogo di un morente: “cammino tra le ombre, vedo il mondo da una finestra invisibile”.

“... la vita non è uno scherzo perché in pieno giorno si muore. La più pressante necessità di un essere umano era di diventare un essere umano”. (2) A queste parole di Clarice Lispector ho pensato leggendo ciò che Giovanni scrive sulla fragilità, sulla labilità, sulla debolezza del nostro essere. Parole che riconosciamo non solo nel dolore, ma anche nell'intensità di ciò che è, breve, assoluto, impermanente. Prezioso e delicato: il nostro vivere.

“E' questa, la tragedia dolente della condizione umana: non essere mai stati la risposta a nulla. Ma non è forse questa la ragione della nostra eccellenza?”

“Si può ridere della religione ma mai della preghiera: è l'unico linguaggio mai escogitato per parlare oltre l'umano, che esista o no. La preghiera non ha alternative”. “Dio non è il dio che preghiamo. Dio siamo noi che preghiamo Dio”. (3) Giovanni ha cercato parole, fino all'ultimo, per dire la sua condizione, unica e personalissima e solitaria. Universale e comune.

Siamo costituiti di vulnerabilità, saperlo è una delle poche risorse profonde a nostra disposizione.

Eppure Giovanni sente di appartenere a una comunità “altra”: “Per quanto percepisco la mia mortalità. Suppongo che dovrei sentirmi più vicino al resto degli uomini. Dovrei sentire l'umanità intera, senza distinzioni di civiltà o cultura o classe sociale, come una comunità di morenti. Non è così. Ciò che “tiene insieme” l'umanità non è il senso di una comunità di viventi né di morenti. “Loro” riescono a vivere ignorando di dover morire. Questo sapere ogni mattina, per prima cosa a ogni risveglio, di dover morire mi fa appartenere a una specie del tutto diversa”. (4)

(1) G. Cenacchi, *Cammino tra le ombre*, Mondadori, Milano, 2008, p. 13.

(2) C. Lispector, *L'apprendistato o Il libro dei piaceri*, Editori La rosa, Torino, 1981, p. 21.

(3) G. Cenacchi, *op. cit.*, pp. 20, 62, 63.

(4) *Ibidem*, p. 44.

E' vero, è tutto vero. Eppure, la verità del sentire va oltre le appartenenze: riguarda profondamente e interamente l'essenza del nostro umano e mortale esistere.

La nostra capacità di sentirci vivi, la nostra vitalità si nutre del confronto con il morire, con la mortalità. Trova in questo misura. Ci ricorda la parzialità della nostra esperienza, la necessità di non mantenere scisse le polarità che ci costituiscono: in ogni passaggio della vita conosciamo aspetti del morire, la necessità del lasciare, di arrenderci, l'impossibilità di essere tutto: "questo obbligo di vita continua, senza poterci mai morire in mezzo per un po', in certi giorni è una vera pena". (5)

(5) U. Cornia, *Sulla felicità ad oltranza*, Sellerio Editore, Palermo, 1999, p. 112.

I morenti ci insegnano, se solo li ascoltiamo, che il travaglio può precedere la resa, il combattimento feroce può anticipare l'abbandono, il tormento può preludere alla pacificazione.

La via del morire somiglia profondamente a quella del nascere. Saperlo, nel corpo, è un aiuto. E una memoria.

I luoghi per nascere, i luoghi per morire hanno poco di umano, oggi. Forse per questo, perché releghiamo inizio e fine in un altrove asettico, ci manca quell'impasto di luce ed ombra, di gioia e dolore che costituisce l'ordito del nostro vivere.

Come se non si nascesse. Come se non si morisse.

Invecchiare, poi, sembra il nuovo peccato. Congelati e fissati nella prestazione del corpo giovane, perdiamo la consolazione del passaggio, perdiamo le perdite e il legame col tempo, col divenire, col mescolarsi delle età. Questo disumanizza.

Mentre mio padre moriva in un reparto di rianimazione, la giovane dottoressa con un sorriso trionfante mi diceva: "il cuore è perfetto! Regge bene!"

E' toccato a me dirle che proprio quello era il problema, che proprio per quello lui soffriva tanto e non poteva morire, come avrebbe voluto. E' toccato a me dirle che forse sarebbe stato un bene poterlo spostare, staccare da quelle macchine, perché noi, i suoi cari, potessimo stargli vicino non solo mezz'ora al giorno, e tenergli la mano e guardarlo. Per rimanere con lui che moriva.

Lei non capiva. La giovane dottoressa non voleva parlare di morte, non era pronta. Eppure mio padre, che non



poteva più parlare, con gli occhi mi diceva: basta. E io non potevo non dirgli: hai ragione.

*Per una “psicoanalisi dal volto umano”*

Nell’ambito, formativo e professionale, junghiano c’è una parola chiave, ricorrente e costitutiva. Questa parola è “individuazione”.

Brevemente, con essa si intende quel processo, favorito e accompagnato a volte dal percorso analitico, per cui una persona diventa se stessa, nel processo di integrazione di aspetti di sé, differenziata dagli altri e dalla psicologia collettiva (pur mantenendosi in relazione con queste realtà). Mi sembra che oggi, nel tempo e nello spazio che ci troviamo ad abitare, sia sempre più necessario affiancarle un’altra parola: umanizzazione.

Forse è la dimensione umana, con i suoi limiti e le sue potenzialità, quella che più rapidamente rischia di sfuggire, anche all’interno della stanza d’analisi, in una scontatezza che spegne le domande, nella tentazione, riferita dai pazienti, di trattare l’Altro come cosa, nelle immagini disumanizzanti che ci giungono dal mondo, nell’altrettanto disumana e impotente percezione di anestesia che le accompagna.

Registriamo spesso una specie di indifferenza, una chiusura, una restrizione di campo, il focus concentrato sulle proprie private questioni, come se ciò che accade nel mondo e le paure diffuse sul futuro, non fossero realtà che toccano la nostra anima. Come afferma Galimberti “... non è salute ma follia pensare di salvare la propria anima nel più completo disinteresse per tutto ciò che accade nel mondo”.

Recuperare, ritrovare l’umano, ridargli voce e senso, mani e occhi, mi sembra il compito urgente di una psicologia del nostro tempo. Dove forse la questione dell’individuazione potrebbe declinarsi oggi in questa domanda: “come diventare e continuare ad essere un essere umano nel mondo in cui viviamo?”

Possiamo quindi pensare che il nostro lavoro sia rivolto ad una ricerca di umanizzazione, come avvicinamento ad un

più pieno e presente stare nella vita, che è vita nel mondo piccolo e in quello grande.

Dove l'“umano” appare come limite e (ri)dimensionamento tra sub/umano (vite anestetizzate, normopatie, devitalizzazioni) e sovr/umano (identificazione con aspetti idealizzati di sfida onnipotente, o di ricerca della perfezione), appare come ricerca della propria storia, nel lavoro della memoria individuale e collettiva: è solo dalle radici che ritroviamo linfa per una durata e per un progetto capaci di includere il mondo.

Uno dei concetti più rivisitati negli ultimi anni, nell'ambito teorico-clinico, è quello di controtransfert. Questa rivisitazione è coincisa con il riconoscimento dell'impossibilità di collocare l'analista in una posizione di neutralità, e con la consapevolezza di quanto l'analista, con le sue emozioni, con i suoi vissuti corporei e immaginativi, sia parte integrante del campo trasformativo e della possibilità di cura. Una piccola, quotidiana esperienza: il nostro linguaggio veicola distanza/vicinanza all'altro. Lo penso ogni volta che mi ascolto parlare con chi ho davanti e sento, nella modulazione, nei toni, nelle stesse scelte linguistiche, alternanze e differenziazioni spesso radicali.

Io sono tanti, un popolo. Non è mai così vero come con i pazienti.

E' solo una declinazione dell' “andare incontro”? Una semi-conscia funzione adattativa alla relazione? Non credo.

Mi appare anche come libertà. E come necessità.

Di fronte all'altro che parla, si possono sintonizzare varie voci, che, sollecitate, rispondono. L'attivarsi della risonanza si dispiega anche nel riconoscere il linguaggio dell'altro e nel ritrovare al proprio interno una possibilità di comunicazione che si avvicini a quel linguaggio. Anche questo è ponte per la condivisione.

Forse è necessario, anche nel nostro campo, uscire dall'equivoco di pensare di poter definire cosa sia umano/disumano. Centrale mi sembra considerare il movimento, la transizione, non la condizione fissata una volta per tutte. La tensione etica ogni volta inedita che si

crea tra polarità, proprio perché l'umano si pone là dove si crea un distacco dal dato naturale.

Come afferma Julia Kristeva: "... la psicoanalisi non pretende di portare la salvezza..., ma si propone come laboratorio di nuove forme di umanesimo". (6)

E allora il richiamo di Luciana Nissim Momigliano ad una "psicoanalisi dal volto umano" (7) implica una rivisitazione della nostra collocazione, una messa in gioco costante della nostra umanità.

Del processo di umanizzazione fa parte anche la consapevolezza della propria umanità da parte dell'analista. Una consapevolezza che ci ricorda la priorità della cura di sé, per poter stare nella cura dell'altro, che ci riporta alle nostre fragilità e difficoltà, perché anche noi, come i nostri pazienti, siamo in costante trasformazione e in un confronto, a volte doloroso, con le difficoltà del vivere e i nostri limiti personali.

Non si tratta solo del ricordo di essere stati un tempo "dall'altra parte", si tratta, mi sembra, di continuare a riconoscere la nostra personale ricerca che, anche grazie ai nostri pazienti, può mantenersi viva, aperta al dubbio e all'accettazione di non sapere.

Si tratta, mi sembra, di non confondere la ricerca condivisa di autenticità nella relazione, con una spontaneità intrusiva priva di capacità di riflessione e di attesa.

Facciamo un lavoro in cui se su un versante è necessario sospendere ogni irruzione del nostro io nella relazione, è però altrettanto necessario mantenere un duplice ascolto: della voce dell'altro e della propria voce interna, che decidiamo di esprimerla o meno.

Apparentemente, facendo gli analisti, per ore ogni giorno rinunciamo a porci come "soggetti", ma credo che possiamo riconoscerci profondamente in quanto dice di sé Winnicott durante una conferenza per insegnanti:

"Nel mio lavoro io so qualcosa, e ho esperienza e ho accumulato esperienza. Nelle aree della matematica e dell'insegnamento sono un inesperto... *Il mio lavoro è precisamente quello di essere me stesso*". (8)

(6) J. Kristeva, *Bisogno di credere*, Donzelli, Roma, 2006.

(7) L. Nissim Momigliano, *L'ascolto rispettoso*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001, pp. 255-262.

(8) D. W. Winnicott, "Sum, I am", in *Home is Where We Start From*, Norton, New York, 1968. Il corsivo è mio.

*“L’unica paura che sento veramente è quella di non riuscire più a sentire niente”*

Lorenzo Cherubini - *Fango*

Una giovane donna, assuefatta al dolore e al lutto fin dalla nascita, nascosta anche ai propri occhi nella sua identità più profonda, la testa un po’ reclinata di chi è abituato a rassegnarsi, a non reagire, a farsi carico del dolore di chi le sta vicino, mi porta questo sogno:

*Una ragazza mora, molto semplice sta guidando una macchina molto modesta. Si accorge che le sta sanguinando la mano sinistra. Io le chiedo (non sono in macchina con lei ma posso parlarle) come pensava di essersi ferita, lei dice che forse è successo al bar. Quando esce dalla macchina si accorge di sanguinare anche in altri punti: la mano destra, il costato, i piedi.*

*Io mi rendo conto che era stata crocifissa. Non provava dolore. Era serena, il viso acqua e sapone.*

Una passione anestetizzata. Il dolore è seppellito da qualche parte, ma non viene sentito. C. dice “il dolore non mi appartiene”. Al di là delle vicende personali di C., che costituiscono il terreno su cui si radica il sogno, ciò che mi sembra oltrepassare il dato biografico è proprio il tono del racconto onirico.

Un tono sospeso e incolore, nonostante il sangue. Un tono pallido, scialbo, anaffettivo. Una crocifissione senza tragedia, una passione non vissuta. Una crocifissione acqua e sapone. Senza dolore, urlo, ribellione. Senza la prefigurazione di un passaggio, di una resurrezione possibile.

Si sta, sanguinando dal costato, dalle mani, dai piedi, come se nulla fosse accaduto.

C. avverte – in contrasto col tema della semplicità segnalato dal sogno – la complessità, la complicazione del percorso analitico, che a volte le appare come un “troppo”, perché, per la prima volta nella sua vita, la chiama ad essere responsabile di sé, del proprio spazio di vita, del proprio anestetizzato dolore. Della propria morte bianca. L’abolizione della propria complessità umana corrisponde ad una narcosi semplificante.

Siamo lontani dalla “paura di non sentire niente”: per C., come per tanti altri oggi in analisi, il non sentire niente è un

“modus sopravvivendi”. La devitalizzazione regge una parvenza di vita, in cui si va se si è chiamati, si è ciò che l’altro chiede, adeguandosi, in una parvenza di funzionalità. C. lavora, si mantiene, è autonoma. In apparenza. In realtà l’assuefazione a non percepire le proprie istanze più profonde, la porta a scivolare sulla propria vita, in modo incolore.

Siamo agli inizi, C. ed io. Per ora sono solo io a sentire, vicariamente, il dolore, la protesta, la domanda di integrazione. A sentire, a tenere. C. viene, puntuale.

Per stare con lei so che dovrò sopportare e riconoscere l’angoscia dell’anestesia, il senso di impotenza, l’intrasformabilità bianca che C. porta. So che dovrò dosare vita, emozione, intensità perché proprio da questo C. ha dovuto precocemente imparare a sottrarsi. So che sarà difficile, per lei e per me, trovare un ponte tra umano e disumano.

Perché il disumano è contagioso, sempre e necessariamente. Attiva risposte speculari.

Ma è vero anche che il nostro prendercene cura, implica una resa e una consapevolezza particolari. Muove domande che fanno riferimento alla questione etica. Tenere l’umano, la nostra dotazione di umanità, come luogo da cui partire e a cui fare ritorno, nell’ascolto e nella partecipazione al male dell’altro, è come un ancoraggio ad una consapevolezza più ampia, ad una fiducia possibile che sia l’incontro e la relazione a scongelare, a creare movimento dalla fissità generatrice di sofferenza.

Spesso l’altro non sa il suo dolore, come accade a C. Lo vive, senza nominarlo, senza soffrirlo. Ritrovo in questo le parole di Jung: “l’effetto al quale io miro (in terapia) è di produrre uno stato psichico nel quale il paziente cominci a sperimentare con la sua natura uno stato di fluidità, mutamento e divenire, in cui nulla è eternamente fissato e pietrificato senza speranza”. (9)

Ma certamente, anche nel pensiero di Jung, il punto di avvio della relazione analitica è connesso ad una profonda accettazione della condizione dell’altro, senza forzature e prefigurazioni del movimento possibile: “lo psicoterapeuta serio deve fare i conti con questo problema; in ogni singolo caso deve decidere se è disposto o no ad assiste-

(9) C. G. Jung (1929), *Scopi della psicoterapia*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. 16, p. 54.

(10) C. G. Jung (1932), *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, vol. 11, p. 325.

re, con il suo aiuto e il suo consiglio, un essere umano incamminato su una rischiosa falsa strada. Non si deve più sapere o supporre di sapere quel che è giusto o non è giusto se non si vuole escludere la pienezza della vita; bisogna invece rivolgere la propria attenzione esclusivamente a ciò che è operante. Ma operante è ciò che opera. Se quel che a me sembra un errore è più positivo e più forte della verità, ho il dovere di cominciare col seguire l'errore, perché in esso si trovano la forza e la vita, che invece perdo se rimango là dov'è ciò che mi sembra vero. La luce ha bisogno delle tenebre, altrimenti come potrebbe essere luce?" (10)

In ognuna delle polarità con cui l'essere umano si confronta può trovare sollievo. Un sollievo parziale e momentaneo.

Sentirsi/essere una cosa.

Sentirsi/essere un animale.

Sentirsi/essere un dio.

Sollievo temporaneo dalla crucialità del suo essere uomo, da cui spostarsi, muoversi verso altro, per diventare momentaneamente altro.

Sollievo temporaneo ed autoprotettivo. Difesa, l'avremmo chiamata un tempo.

Ma alla nostra coscienza facciamo ritorno, a volte, dopo che siamo stati cose, animali, dei. Alla nostra coscienza e alla nostra presenza nel mondo.

Oggi, sul mondo, nella stanza d'analisi c'è per lo più silenzio. Un silenzio attonito e fragoroso – per la mente dell'analista. Il catastrofico, nelle sue molteplici forme, le guerre, le mutazioni climatiche, sembrano scivolare senza essere registrate dalla psiche, che non le nomina. Come se non esistessero, perché la nostra psiche non le metabolizza.

La novità è che la catastrofe non ha più solo il carattere di evento naturale, ma si delinea come conseguenza dell'agire umano, di una tecnologia cieca, nell'illusione che il "progresso" fosse portatore solo di miglioramento ed evoluzione, che gli uomini fossero padroni del mondo. Oggi non è più vero: 5.000 specie animali in via d'estinzione, l'acqua, l'aria, la terra avvelenate, gli alberi abbattuti, gli

animali che muti ci guardano, ci ricordano che non abbiamo avuto cura della bellezza del mondo. L'abbiamo usata. L'abbiamo distrutta.

E' una responsabilità. E' un richiamo.

Forse il divario sempre più netto tra sapere e sentire è radicalmente connesso a una percezione anestetizzata del mondo, che permette di rimuovere un doloroso senso di impotenza e di fragilità e di vulnerabilità.

Sappiamo che la perdita dell'umano rischia di coincidere con la perdita del mondo. Per alcuni è necessario che la paura si risvegli perché noi possiamo iniziare a prenderci cura del mondo: "il limite da porre all'agire dell'*homo creator* non può essere qualcosa di imposto doveristicamente dall'esterno a partire da parametri quantitativi, ma la *soglia interna e psichica* a cui il soggetto accede quando la percezione timorosa della propria debolezza e finitezza risveglia l'attenzione verso l'altro da sé; quando la paura prelude alla cura, in quanto il soggetto comprende che il proprio umano destino è assolutamente indissociabile dal destino del mondo...che la *cura di sé* è indissociabile dalla *cura del mondo*". (11)

Il dubbio è però che un eccesso di paura, di paure induca una reazione opposta, riconducendo proprio all'anestesia, alla paralisi emotiva. La paura di sentire corrisponde alla paura di soffrire e questo provoca una riduzione delle nostra sensibilità, della nostra vitalità.

Forse, per evitare la sindrome da "ballo sul Titanic", è fondamentale imparare a distinguere e ritornare a trovare le priorità etiche essenziali al nostro esistere nel mondo.

*"Senza la magia la vita è solo un grande spavento"*

Milena Agus – *Ali di babbo*

C'è una magia anche nel nostro lavoro: è quella che, stupendoci ogni volta, ci permette di sentire con ogni risorsa, intellettuale, affettiva, corporea, l'unicità, fragile e preziosa, dell'Altro.

Un altro inizialmente ignoto che si mostra nella sua precaria costruzione di identità, che ci permette, lentamente, di imparare a conoscerlo.

(11) E. Pulcini, *L'"homo creator" e la perdita del mondo*, in AA. VV., *Umano, post-umano*, Editori Riuniti, Roma, 2004, pp. 32-34.

Ricordo lo stupore di uno dei miei figli, 4-5 anni, quando sul tavolo dello studio ha visto appoggiati dei soldi: “ma come, ti raccontano le storie e ti pagano anche?” Per lui, avido ascoltatore di favole e racconti, era inconcepibile che io venissi pagata per ascoltare storie. E’ vero, ci raccontano le storie e ci pagano pure... forse perché è solo se c’è un altro a riconoscerci, a riconoscere la nostra storia che noi non ci sentiamo desolatamente esposti alla follia, alla distruzione, alla disumanizzazione. Se c’è qualcuno, anche solo un altro essere umano, che ci ascolta, allora siamo già un po’ salvi. Abbiamo poggia-  
to almeno un piede sulla terraferma.

Ho trovato risonanze profonde a quanto accade nella stanza d’analisi e nella mente dell’analista in uno scritto di David Grossman, “Conoscere l’altro dall’interno ovvero la voglia di essere Gisele” (12), in cui si parla del lavoro dello scrittore.

(12) D. Grossman, *Conoscere l’altro dall’interno ovvero la voglia di essere Gisele*, in *Con gli occhi del nemico*, Mondadori, Milano, 2007.

Grossman muove dalla descrizione dell’impulso di creare storie, istinto analogo a quello di ascoltarle, ma poi va oltre: cosa lo ha spinto a diventare scrittore?

“Il movente di cui parlo è l’aspirazione a rimuovere, volontariamente, ciò che mi difende dall’altro. L’aspirazione ad abbattere quella parete divisoria, per lo più invisibile, che separa me dal prossimo (chiunque egli sia), verso il quale provo un interesse fondamentale, profondo; l’aspirazione a espormi in tutto e per tutto, senza alcuna difesa, in quanto individuo e non soltanto scrittore, di fronte alla personalità e alla vita di un altro individuo, alla sua interiorità più segreta e autentica, primordiale”. (13)

(13) *Ibidem*, p. 7.

La necessità che lo muove è dunque “... di tentare davvero di sentire che cosa significa essere un’altra persona. Riuscire a captare per un solo istante il filo incandescente che brucia dentro qualcun altro”. (14)

(14) *Ibidem*, p. 14.

Questo è possibile, per Grossman, grazie al “principio del prossimo”, che permette di conoscere l’altro dall’interno, nell’anima e nel corpo, e contemporaneamente di rimanere se stessi: condividere un segreto umano prezioso è stare nel cuore di una profonda esperienza umana.

Ma Grossman scrive in una regione “disgraziata” del mondo, in cui la condizione violenta dell’esistenza indur-



rebbe al “desiderio di provare a rendere le persone senza volto, a trasformarle in una massa indistinta e priva di volontà”. (15)

(15) *Ibidem*, p. 29.

Ma proprio nelle regioni “disgraziate” (che sono tante nel mondo, anche dove il conflitto ha toni meno estremi) il “principio del prossimo” assume il significato profondo di “diritto del prossimo all’esistenza”.

Se conosciamo l’altro, anche il nostro nemico, dall’inter-no, non potremmo più essere a lui indifferenti, trattarlo come cosa. Pensare il nemico significa allora pensarlo con rispetto ed attenzione, non solo odiarlo e temerlo. Riconoscere che lo spavento, l’umiliazione, la disperazione dell’altro è tanto simile al nostro spavento, alla nostra umiliazione, alla nostra disperazione. Riportare ad una dimensione umana il nemico mitizzato, diabolico, mostruoso.

Allora l’esercizio della prossimità rappresenta “un atto di rinnovata autodefinizione in quanto persone, nel contesto di una situazione la cui sostanza e i cui metodi sono nel complesso disumanizzanti. Questo tipo di atteggiamento potrebbe anche restituirci quel qualcosa della nostra umanità che ci è stato sottratto in un processo rapido e cruento, di cui non sempre avvertiamo la gravità”. (16)

(16) *Ibidem*, pp. 37-38.

Esistono, mi sembra, corrispondenze profonde tra la ricerca nella scrittura e nella vita descritta da Grossman e il nostro lavoro. C’è anche una sostanziale differenza, come ci ricordano le parole di Margaret I. Little: “Poiché sia l’analista che il paziente sono esseri umani, ci saranno (nell’analisi) inevitabilmente delle mancanze; e nessuna analisi può essere mai ‘completa’, così come nessun individuo può conoscerne completamente un altro. Ciò vorrebbe dire, per definizione, essere realmente l’altro. Tutto ciò che si può fare è entrare nella più stretta unità psichica che si può raggiungere e che l’analizzando può permettere”. (17)

(17) M. I. Little, *Il vero Sé in azione*, Astrolabio, Roma, 1993, p. 126.

Resta comunque una stretta analogia connessa al tentativo, nella scrittura – per come ne parla Grossman - e nel lavoro analitico, di non essere più solo vittime impotenti, sapendo che siamo responsabili della ricerca, nella relazione con l’altro, di parole radicate nel corpo che portino un cambiamento a ciò che appare immutabile.

E' una piccola magia, una magia limitata, ma ci ricorda che non siamo su questa terra come automi obbedienti e timorosi.

Forse il disumano più angosciante e insieme più banale è sempre stato quello di chi, compiendo stermini, si appellava all'obbedienza agli ordini. Davanti a questo, la nostra limitata circoscritta parzialissima ricerca di senso e di parola è il paziente lavoro che serve a ricordare, ogni volta, che l'altro non è cosa, non è mostro, che l'altro è vivo e vicino, che il dolore che gli infliggiamo è dolore che infliggiamo a noi stessi.

Alla fine, un'altra magia, tutta umana: la risorsa del sorriso. Forse quanto di più lieve e speciale gli esseri umani sono capaci di portare con sé.

Come una carezza dell'anima, il sorriso illumina gli incontri se scaturisce dal centro del nostro essere.

“Al primo segno di reciprocità: gioia smisurata... E' il mondo intero che si offre nello sguardo, nel sorriso dell'Altro. Esplosione rivelatrice di una trasfigurazione della vita, e l'Altro diviene *topos* o *luogo* di tale rivelazione. Tutto è stupore e tutto è nuovo. Reciprocità nell'eros è la percezione primigenia, il primo giorno della creazione. (...) Quando nasce l'eros, nasce la vita. Stupefatti, tocchiamo con mano come possa la povertà del sopravvivere (*bios*) trasfigurarsi in ricchezza inattesa di vita (*zoe*)...” (18)

(18) C. Yannaras, *Variazioni sul Cantico dei cantici*, CENS-Interlogos, Cernusco s/N.-Vicenza, 1992, p. 11. Citato da R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Garzanti, Milano, 2003, p. 241.

*“Una creatura che cammina delicatamente sopra una corda tesa...”*

A. Huxley

La misura dell'umano – la nostra misura – ci è ignota, ogni volta la tentiamo, la sfidiamo, la tastiamo. Attraversiamo deserti. Scaliamo vette. Sprofondiamo negli abissi. Inquieti sperimentiamo, cerchiamo, esploriamo. Siamo capaci di amore profondo e di altrettanto profondo odio. Ci fermiamo poi, domandando qualcosa che ottunda, che attenui, che lenisca.

Siamo animali strani, capaci di creazione e di invenzione, imitatori bizzarri di un dio crudele, pretendendo di distrug-

gere e di annientare, spaventati e orgogliosi. Nelle mani un pugno di terra, vorremmo sempre essere altro, sfuggire il mortale tempo che ci colora.

Siamo qui e forse solo questo ci appartiene.

La trascendenza immanente, che ci costituisce, potrebbe tradursi in una più ampia compassione di sé, dell'altro, in un atterraggio morbido, dove sguardo, mani e bocca costruiscano ponti di possibilità.

L'angelo di Wenders, l'angelo di Benjamin è compagno silente, rammenta una possibilità, umana e parziale, feconda nello stare con la fragilità, la vulnerabilità, la preziosa brevità del nostro passaggio terrestre.

Ringrazio la Redazione della Rivista, per l'opportunità che mi è stata data e per la collaborazione fortemente partecipata a questo numero.

Ringrazio gli Autori tutti, che hanno attinto alla ricchezza della propria esperienza e della propria riflessione e hanno trovato parole intense e diverse, caleidoscopio d'umanità.

# Speranza e disperazione nella situazione psicoanalitica e nella Divina Commedia di Dante\*

*Donald E. Kalsched*

Traduzione di Francesca Cacciarru

Il vero Dio trasforma la violenza in sofferenza.

Il falso Dio trasforma la sofferenza in violenza.

Simon Weil

## *Introduzione*

Oggi vorrei parlare della speranza nella psicoanalisi, e del suo esatto contrario: la disperazione. Per fare ciò, ricorrerò allo scenario dell'Inferno della Divina Commedia di Dante Alighieri, archetipo simbolico del più disperato degli inferni. Quando Dante, il pellegrino, nella prima parte del viaggio verso la propria interiorità, accede all'Inferno, si trova davanti ad una porta con in cima la scritta: "*Lasciate ogni speranza, voi, ch'entrate*". Una volta varcata la soglia, il poeta si rende presto conto della necessità di abbandonare ogni speranza, poiché all'Inferno la sofferenza è eterna, si perpetua senza concedere alcun sollievo, né illusione di essere confortati o liberati. Questo "eterno dolore" rappresenta per Dante la peggiore punizione immaginabile per una vita peccaminosa sulla Terra, come se la mente umana non fosse in grado di concepire nulla di più atroce di una sofferenza che si ripete all'infinito e senza speranza. Voglio oggi esaminare questa sofferenza "eterna": lo stesso genere di

\* Relazione presentata il 31 agosto 2004 al XVI Congresso IAAP: *Edges of Experience - Memory and Emergence /* Barcellona, 29 agosto - 3 settembre 2004.

dolore con cui abbiamo a che fare nelle situazioni cliniche con alcuni dei nostri pazienti. Confido che qualche immagine archetipica proveniente dall'opera visionaria di Dante possa arricchire la nostra comprensione.

### *Disperazione e "Dite"*

Se analizziamo la struttura del poema di Dante, notiamo che viene diviso in tre parti, corrispondenti ai tre regni dell'Aldilà. Ognuna di queste parti rappresenta una fase che Dante deve necessariamente attraversare per completare l'intero viaggio, intrapreso a causa della sua depressione. I primi versi dell'opera recitano: "*Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva oscura, che la diritta via era smarrita*". E proprio questa crisi di "mezza età" sembra avere come prescrizione necessaria un incontro col mondo sotterraneo dell'Inferno, come una sorta di rimedio omeopatico. Dante ha perso la speranza e per ritrovarla è essenziale che prima l'abbandoni, in una paradossalità che scopriamo applicabile anche alla situazione clinica. Sarebbe più esatto affermare che al fine di riacquistare ciò che ha perduto, Dante deve "entrare laddove si lascia ogni speranza", ma deve farlo volontariamente e coscientemente, al fianco della sua guida, Virgilio, avendo l'antico poeta come testimone. Di certo, infatti, non gli gioverebbe se semplicemente sprofondasse negli Inferi; Dante deve essere, con una parte di sé, cosciente e testimone delle sue stesse azioni. Questa è la parte rappresentata dall'ombra di Virgilio.

Durante la discesa nell'Inferno Dante deve attraversare una serie di passaggi, cominciando dal Limbo, ovvero lo strato più esterno. Il poeta deve poi scendere attraverso altri nove livelli verso il centro della Terra, per poter incontrare un'immagine del male assoluto.

Tuttavia, al contrario di ciò che possiamo pensare, il nome che Dante attribuisce a questa presenza maligna non è Satana, né Lucifero, bensì "Dite", dal latino *Dis*, che significa negare o dividere.

Dite è una sorta di trinità dell'oltretomba, un mostro dotato di tre teste e di grandi ali da pipistrello, capace di divorare un peccatore con ognuna delle sue bocche orrende e di congelare il Cocito con il vento gelido generato dal movimento delle sue grandi ali. Questo essere terribile risiede nel punto di gravità maggiore e di freddo più intenso dell'Ade. Credo che l'intuizione poetica di Dante, che il male più oscuro che l'uomo possa immaginare equivalga alla negazione della vita, alle energie dis-greganti del mondo sotterraneo, che noi chiameremmo inconscio, ci aiuti a confrontare la simbologia cristiana medievale del poema con la situazione clinica, in cui possiamo identificare il cosiddetto "Dis" nel disturbo dis-sociativo, nella dis-integrazione, nel dis-conoscimento, nella dis-truzione, nel dis-ordine, nella dis-suasione, nella dis-grazia, nel disagio e perfino nel dis-astro, che significa perdere il proprio collegamento con le stelle, con il proprio destino e, quindi, con la speranza.

Il cannibale a tre facce conosciuto come *Dis* è ben noto nell'ambito della psicoanalisi, ma possiede una genealogia controversa: i primi teorici, tra cui Freud (1920) l'hanno interpretato come una personificazione dell'istinto di morte; Wilfred Bion (1965) ha visto in lui i caratteri persecutori e paranoici di un maligno, ipertrofico Super-Io, personificazione dell'odio nella psiche, in grado di attaccare il legame tra affetto e immagine, tra corpo e mente. È ciò che Winnicott avrebbe chiamato "difesa primitiva" contro un trauma precoce (1965); ciò che Fairbairn avrebbe definito, nella sua psicologia delle relazioni oggettuali, come il "sabotatore interno" dell'inconscio, che aggredisce l'"innocente" residuo di un "Io libidico" regredito allo scopo di rendere possibile la sopravvivenza psichica (1981). Teorici più recenti, quali James Grotstein (1990), lo descriverebbero come il "buco nero" al centro della psiche: "è la terrificante forza dell'impotenza, della mancanza e dell'insignificanza, una zona di azzeramento emotivo, ma non statico: una spinta implosiva e centripeta che trascina verso il vuoto".

Ancora, compendiando il pensiero di Bion, Michael Eigen (1995) ne dà un'agghiacciante descrizione: "macchina catastrofica, che frantuma l'esperienza fino a polverizzar-

la, riducendola al nulla più atroce”. La mia riflessione personale riguardo a questa fonte del Male nella mente umana è stata ispirata da queste teorizzazioni contemporanee, con l’importante differenziazione tuttavia sul fatto che la difesa rappresentata da Dite è a mio parere archetipica, originariamente parte di un Sé integro, e che quindi ha uno “scopo” o un’“intenzione” in riferimento allo spirito incarnato della personalità, il quale è equivoco, ingannevole e difficile da categorizzare come male puro. Dopotutto Dite è un angelo caduto, Lucifero, il “portatore di luce”. E’ anche l’“agente provocatore” della consapevolezza nel giardino dell’Eden; questo ci suggerisce che non può essere poi del tutto malvagio. L’ho denominato Protettore-Persecutore, colui che istiga l’inconscio ad un “sistema di autocura”, assicurando la sopravvivenza dell’individuo ai danni di un’esistenza vera, autentica.

Dite è capace di tenere una persona in vita solo perché così è il suo volere, ed io ne sono stato testimone. Alcuni dei miei pazienti, da bambini, erano profondamente convinti di essere in vita per merito suo, e non sono in torto, nonostante la vita che “egli” avesse donato loro non fosse esattamente la vita che desideravano. L’esperienza di queste persone, e quello che io sono stato costretto a riconoscere attraverso loro, riguarda il modo in cui i processi dissociativi forniscono un “diabolico” o archetipico contenitore nel quale la mediazione umana è collassata. Infatti, una mediazione fallita tra il mondo interno e quello esterno causerà certamente una condizione *traumatica*, in quanto il duro impatto di un’esperienza non formulata, né simboleggiata, colpisce la psiche del bambino come un fulmine che si scaglia sul pannello elettrico di una casa: senza un trasformatore di tensione adeguato, tutti i circuiti verranno bruciati. Questa esperienza è ciò che Kohut (1977) chiama “angoscia di disintegrazione” che, come egli afferma, costituisce un pericolo mortale per il nocciolo della personalità. È ciò che io ho denominato “indistruttibile spirito individuale”, o anima umana. Poiché il massacro dell’anima annienterebbe completamente l’integrità della personalità, dovrà essere evitato a tutti i costi, ed è qui che entra in scena Dite, prevenendo l’impatto e impedendo che questa distruttiva *esperienza* si realizzi.

Il problema, sono giunto a comprendere, è che al fine di riuscire in questo tentativo, coerentemente con la sua natura, Dite dis-gregherà l'esperienza, la ridurrà in pezzi facendo in modo che non sia mai più possibile rimetterli insieme. Avviene così una rottura tra l'affetto nel corpo e l'immagine corrispondente nella mente e in tal modo viene rimosso un significato dolorosamente insopportabile. Un innocente residuo del Sé pre-traumatico si stacca, regredisce verso una zona autistica all'interno della psiche e le barriere dell'amnesia si innalzano per assicurare che questa innocenza perduta non ricordi ciò che le è accaduto. Nel frattempo, l'altra parte della personalità, che invece progredisce, cresce troppo in fretta, diventa autosufficiente e procede con la sua esistenza nel mondo esterno, dimenticando l'innocenza perduta ora incapsulata nell'"oltretomba". Tuttavia, questo residuo di innocenza non è senza speranza: è come il prigioniero che spera di ottenere la libertà provvisoria, di essere un giorno rilasciato, ma con il lento passare degli anni, l'ansiosa speranza diventa disperazione senza via d'uscita. Ed è estremamente raro che Dite modifichi la sentenza per i suoi prigionieri innocenti.

È dunque qui, nell'inconscio più profondo, che si cela il "motore" della disperazione, almeno come Dante lo immagina: "lo imperador del doloroso regno". Per ritrovare la speranza, il poeta, insieme alla sua guida, deve quindi discendere negli inferi e incontrare la creatura malvagia; dopodiché i due dovranno procedere aggrappati al suo gigantesco corpo peloso, attraversandone l'inguine. Proprio a questo punto, come per miracolo, l'intera struttura del poema ruota di 180 gradi. La direzione è rovesciata. Il giù diventa "su". Invece di procedere verso il basso, Dante e Virgilio devono arrampicarsi lungo le gambe irte della bestia, per poi emergere nell'emisfero meridionale, alla base della montagna del Purgatorio. Qui Dante rivede le stelle per la prima volta dopo tanto e la speranza, perduta nell'Inferno, può finalmente riaccendersi.

Dei tre regni che Dante deve visitare, sia l'Inferno che il Paradiso, essendo eterni, sono fuori dal tempo e dallo spazio, per cui la sofferenza dell'Inferno è infinita proprio come lo sono la gioia e la grazia del Paradiso. Solo il



Purgatorio, che è un regno intermedio, è collocato nel tempo, poiché i peccatori devono lentamente redimersi dai peccati commessi attraverso faticose penitenze e atti di contrizione. Essi stanno andando verso l'eternità. Sono sfuggiti alla casa-prigione di Dite e la loro non è una sofferenza infinita, priva di senso. Essi non sono senza speranza, sebbene la loro speranza non sia ancora completamente realizzata. Sospesi tra Inferno e Paradiso, per molti versi proprio come lo siamo noi in questa vita, la loro violenza contro sé stessi si è trasformata in sofferenza, una sofferenza per qualcosa, ovvero per una conclusione piena di speranza.

### *Sofferenza e rifiuto*

L'Inferno e il Purgatorio definiscono, quindi, due diversi tipi di sofferenza all'interno dell'opera. La prima è quel dolore infernale da cui non ci si libera, che non va da nessuna parte, la ripetizione compulsiva di un tormento che si perpetua senza fine. La seconda, invece, è quella sofferenza che si protrae lungo le sette cornici della montagna del Purgatorio e prosegue poi verso la parte spirituale del regno, collegata all'integrazione e all'integrità, una sofferenza colma di senso. Secondo la visione di Dante, l'atto centrale della coscienza umana che differenzia questi due tipi di sofferenza, è un atto di pentimento. Nel Purgatorio i peccatori sono pentiti; nell'Inferno, al contrario, essi si sono rifiutati di pentirsi, di riconoscere le proprie colpe e, per questo, il loro tormento sarà eterno e la speranza eternamente persa. Ci ritroviamo nuovamente davanti al paradiso dantesco, poiché riconoscere le proprie colpe significherebbe abbandonare il proprio orgoglio e la falsa speranza alla quale ci si era aggrappati, ed entrare così volontariamente nel regno della disperazione. Molti di noi, comprensibilmente, rifiutano questa "discesa".

È questa la sofferenza eterna che voglio analizzare, quella guidata e sostenuta da un atto interiore di rifiuto. Credo che questa sia una condizione a noi molto familiare nell'ambito della pratica clinica e per quanto riguarda alcuni pazienti in particolare, i quali sembrano essere perenne-

mente imprigionati in uno stato di disperazione da cui non possono venir fuori. A dire il vero, essi *rifiutano* di farlo, come fossero vincolati da un'unione sacra al loro dolore. O perlomeno, quando cerchiamo di aiutarli, appaiono terribilmente riluttanti e ciò rivela un rifiuto orgoglioso di abbandonare uno stato di insoddisfazione cronica, che sembra essere loro perversamente di conforto. Questi pazienti si trovano nell'Inferno; la loro disperazione e vittimizzazione sembrano eterne, ma sembra anche che essi preferiscano questa condizione.

Non è la verità, certamente. Non si troverebbero in analisi se davvero "volessero" soffrire in questo modo. Sarebbe dunque più giusto affermare che è una parte di essi a "preferire così", e che si sentono privi di speranza in relazione a questa parte. Sono caduti sotto l'incantesimo di un fattore interno veramente diabolico; una forza anti-vitale dell'inconscio, che ripetutamente mina la loro speranza e crea disperazione. Come Faust, questi pazienti hanno venduto l'anima al Diavolo con la promessa di ricevere qualcosa in cambio, ottenendo invece una vita fatta soltanto di miseria.

Il fatto che alcuni pazienti appaiano dediti a una sofferenza senza speranza ha sempre costituito un grande mistero nell'ambito della nostra professione, anche per i più grandi psicanalisti: lo stesso Freud (1923) scosse la testa sbalordito di fronte alla "reazione terapeutica negativa" e alla "coazione a ripetere" che riscontrò in certi pazienti, arrivando alla conclusione che c'è qualcosa in queste persone che si oppone alla loro guarigione. Allo stesso modo fu sorpreso Jung (1906) davanti a Sabina Spielrein, una paziente che si rifiutava di stare bene intenzionalmente; questa reazione negativa era per Jung un frammento "morboso" della personalità, o un complesso, le cui inclinazioni e i cui propositi procedevano solo nella direzione della volontà di stare male. Una seconda, perversa personalità divora i residui dell'io normale e lo costringe nel ruolo di un complesso secondario (oppresso).

L'Inferno di Dante ci fornisce un'immagine di questa "seconda personalità perversa", una personificazione della "volontà di stare male", che divora tutto ciò che la circonda. È il vero e proprio "grande negatore": colui che

rifiuta ogni cosa, come Mefistofele definisce sé stesso nel Faust. Ci addentreremo, fra breve, nelle origini mitologiche di questo mostro, ma prima è bene dedicare qualche parola alla situazione clinica, per aiutarci a capire com'è che, nella vita di una persona, si arriva a fare un patto col diavolo.

### *Speranza e spazio transizionale*

Nel momento in cui un paziente entra nel nostro studio chiedendo una psicoterapia, possiamo essere piuttosto sicuri che questa persona vive una sofferenza psichica e che, associato a questo dolore, vi è un senso di disperazione. *Questa disperazione - e quindi la speranza perduta della vita - si trova nel regno del "divenire" personale che è stato forcluso.* Prendo in prestito questa espressione da Martin Buber, il quale descriveva così (*"the realm of a person's becoming"*) il regno intermedio che tutti noi conosciamo perfettamente grazie ai contributi di Winnicott sullo sviluppo della psiche dell'infante e del bambino. La speranza sembra risiedere nella negoziazione riuscita di questo "spazio potenziale" o transizionale.

Una delle ragioni di ciò, è che nel "divenire" di uno spazio potenziale, cioè nella realizzazione delle potenzialità personali che si realizza tra la madre e il bambino, sembra accada "qualcosa di più" di ciò che Winnicott descrive come l'incontro paradossale del bisogno allucinato del lattante per il seno, con il reale seno della madre. Tutte le psicologie del profondo hanno un'idea di che cosa possa essere questo "qualcosa di più". Jung pensava che in questo spazio avesse luogo qualcosa di transpersonale: le fondamenta interiori di un "tutto" (il Sé) stavano lentamente convergendo verso l'esistere come io individuale. In termini mistici e religiosi, potremmo dire che nello spazio transizionale Dio diventa uomo: qualcosa di preesistente nel campo dell'onnipotenza è stato tramutato nella personalità umana. Nel regno "del divenire della persona" una scheggia di divinità supera le soglie della realtà spazio-temporale, si materializza nella carne e diventa anima umana. Questa è un'idea di speranza, in quanto suggeriri-

sce che la personalità umana ha un'origine e un'essenza transpersonali. L'onnipotenza non è semplicemente qualcosa da spiare: essa contiene un "seme" del futuro e un'"intenzione" diretta al cuore, o all'essenza, della personalità. Possiede un ordine implicito che Winnicott non aveva preso in considerazione.

Cosa succede allora, ci domandiamo, quando lo spazio potenziale per questo processo di incarnazione non esiste, quando lo spazio del divenire umano viene negato?

### *Il caso di Helen*

Prendiamo in esame la situazione seguente: una bimba di quattro anni (che sarà poi una mia paziente) è al culmine della gioia e della speranza per i preparativi del trasloco che la famiglia si accinge a fare: sarà la prima vera casa per lei e le è persino stata promessa una cameretta tutta sua e un cortile vero, con i giochi e l'altalena. È uno splendido pomeriggio di primavera, la famiglia è riunita fuori per i saluti e le presentazioni con i nuovi vicini, mentre il camion dei trasporti scarica i mobili di casa. In un atto di ispirazione creativa, la piccola Helen, per celebrare un momento simile, raccoglie un mazzo di fiori e lo porge con allegria alla madre.

Vorrei per un attimo fermare la scena a questo punto e invitarvi a contemplare ciò che sta avvenendo: una bambina tende le braccia verso la madre con un mazzo di fiori in uno stato di esuberanza totale. È un momento di entusiasmo. La radice di questa parola, *entheos*, significa avere Dio dentro, essere posseduti da un'ispirazione divina. Questo momento è ciò che Buber (1965) chiama "ricchezza microcosmica del possibile", la speranza *in potentia*. Potremmo affermare che lo spirito personale, unico e divino di questa bambina è sul punto di realizzarsi, desideroso di incarnarsi. Ma questa incarnazione non avviene. Lo sguardo della madre si abbassa verso i fiori, poi si sposta veloce verso il giardino della vicina e subito dopo si rivolge alla figlia ansiosamente: "No, no, Helen! Che cosa ti prende? Come hai potuto! Hai strappato quei fiori dal giardino della Signora Smith, ora vai da lei e le chiedi

scusa". Trascinando la piccola per un braccio, la madre la costringe a scusarsi e simultaneamente le spezza il cuore, distruggendo la speranza implicita di questo atto creativo e bloccando lo spazio transizionale nel quale la personalità di Helen stava per compiersi.

Nel corso di un'infanzia diversa, segnata da un'atmosfera serena, episodi occasionali di questo genere non avranno più di una certa importanza, non incideranno al punto tale da distruggere la speranza, in quanto il dispiacere provocato potrà essere riparato attraverso l'empatia e la comprensione. Nel caso della mia paziente, però, questa sorta di denigrazione da parte della madre narcisistica era all'ordine del giorno. All'interno della sua famiglia, la parola "amore" non veniva mai pronunciata ed Helen non ha il ricordo di una carezza ricevuta, mentre tutti, invece, accarezzavano il cane di casa. Al posto dell'amore vi era scherno, e a tavola c'era sempre qualcuno che piangeva per la vergogna e l'umiliazione. Helen era considerata la "stupida", la "brutta" della famiglia. Dopo cena poi, il padre continuava a bere e, diventando sempre più violento, arrivò al punto di picchiare la bambina regolarmente. Si sfilava la cintura e la colpiva sul fondoschiena scoperto; se osava lamentarsi, allora la colpiva sul viso.

Dopo uno di questi episodi umilianti, Helen ricorda di essersi improvvisamente trovata a guardare sé stessa da un altro punto della stanza. All'inizio, la separazione tra la piccola impaurita, contusa e umiliata, e la bambina che la "osservava" accadde automaticamente, ma col passare del tempo e l'aumentare delle violenze, la piccola Helen iniziò a ricercare intenzionalmente questo stato di dissociazione, poiché le trasmetteva un'insolita sensazione di calma e attenuava la sua sensazione di ansia. Scoprì che poteva riuscirci, concentrandosi attentamente davanti allo specchio. Così, guardando intensamente la sua immagine riflessa, sentiva di diventare sempre più irreali, fino al punto che la persona che fissava e la figura nello specchio diventavano due persone differenti. È qui che possiamo percepire il vento gelido di Dite insinuarsi lentamente nella vita di Helen, la quale ha iniziato a dissociarsi, a "guardare" sé stessa. Nella posizione di "osservatrice" sentiva di essere invulnerabile, sentiva di essersi finalmente liberata

di quella bambina fragile e piagnucolosa che non riusciva mai a trattenere le lacrime, e cominciò a indurirsi contro le umiliazioni della madre e le botte del padre.

Contemporaneamente, nel mondo reale, i suoi comportamenti diventavano sempre più problematici: rifiutava di partecipare alle attività familiari, si rifiutava di mangiare, scappava di casa, provocava i compagni di scuola e in breve tempo sviluppò un disturbo alimentare e l'ossessione di voler essere un ragazzo. All'inizio esagerava nel mangiare e poi rimetteva il cibo, successivamente diventò anoressica, per poi tornare alla bulimia durante gli anni del college. Odiava il proprio grasso corpo a causa dei suoi bisogni e delle sue imperfezioni e odiava la bambina piagnucolosa che viveva in quel corpo. La prima volta che l'ho incontrata nel mio studio, la sua vita era apparentemente quella di una donna, vicina ai quaranta, del tutto autonoma, una persona intellettuale e una giornalista di successo, soddisfatta dei traguardi raggiunti e orgogliosa di tutte le persone importanti che conosceva. Aldilà delle apparenze, però, Helen era disperata. E la "voce" di questa disperazione era severa e inesorabile, una voce costante che dicendo "No, no Helen! Che cosa ti prende?" si assicurava che sotto quello strato superficiale fatto di successo, covasse un profondo sentimento di inadeguatezza come persona. Ed il mondo dei problemi alimentari nel quale Helen viveva segretamente era la prova del suo fallimento, della sua inettitudine.

Era come se Helen fosse cresciuta in una vita tenuta insieme da un gigantesco rifiuto; una parte di lei si sentiva disgustosa, grassa e indesiderabile, ma non poteva ammettere sentimenti di tale umiliazione, non poteva lasciarsi "cadere" in questa rovina. La vergogna era troppa e lei era troppo orgogliosa. Fu così che decise di mantenersi "al di sopra" del suo sé vergognoso. Rifiutò di essere distrutta. Di essere umiliata ancora e ancora. Attraverso i suoi disturbi alimentari controllava la paura della perdita con la paura del cibo. Una parte di lei aveva perennemente fame ed era piena di bisogni voraci; l'altra parte odiava questa debolezza tipica della bambina piagnucolosa e insulsa. Una parte si sentiva debole e bisognosa, l'altra non sentiva niente; una parte cedeva alle tentazio-

ni e mangiava fino all'exasperazione, l'altra vomitava questa orribile debolezza, fino a sputare sangue. Una parte aveva delle necessità, l'altra non aveva bisogno di nulla.

Nel corso dell'analisi Helen era altrettanto ambivalente. Una parte di lei - la bambina nascosta dentro di sé, potremmo dire - aveva un transfert positivo nei miei confronti e mi vedeva come un padre capace di nutrirla; un'altra parte però, si teneva a distanza e mi scrutava con cura, pronta a puntare il dito contro le mie debolezze, le mie inadeguatezze come analista, il mio "irresponsabile calendario delle vacanze", ammettendo con riluttanza e solo occasionalmente il mio punto di vista. Nel mio controtransfert avevo una chiara sensazione di com'era quando la famiglia di Helen era riunita a tavola.

Un giorno aumentai il prezzo delle sedute, incluse quelle di Helen. Durante il corso della seduta in cui glielo comunicai, rimarcò più volte che la faccenda non aveva suscitato in lei nessuna particolare reazione: andava "bene", disse, e non voleva neppure pensarci, dovevo solo spedirle il conto. Un'ora dopo però mi telefonò in uno stato di completa agitazione, cancellando il suo appuntamento successivo. Era furiosa e non voleva avere più niente a che fare con la terapia e i suoi stupidi "accordi economici". "Vaffanculo!" strillò al telefono e riagganciò. Io non la richiamai, ma pochi giorni dopo trovai una sua lettera tra la posta, con la quale mi chiedeva umilmente scusa per l'esplosione di rabbia al telefono, e si rimproverava per il suo carattere terribile. Quando la rividi di nuovo, mi chiese come stavo con un tono docile e mi rivelò che al telefono era stata completamente sopraffatta dalla rabbia e dall'angoscia. Mi parlò anche della sensazione di panico provata per aver "rovinato" la nostra relazione. Poi accennò ad un sogno fatto la notte dell' "esplosione" al telefono.

Nel sogno era impegnata in una specie di missione con un uomo sconosciuto; si inoltravano in una boscaglia fitta e buia e camminavano fino ad arrivare ad una profonda caverna con due pilastri di pietra all'ingresso. All'interno, al limitare dell'oscurità avvolgente, rannicchiata vicino ad uno dei pilastri, era nascosta una bambina, sporca e trasandata, come uno dei "bambini selvaggi" ritrovati in

Francia. A questo punto Helen si svegliò terrorizzata e con la sensazione istintiva che questo sogno avesse un significato importante. C'era qualcosa in quella "bambina selvaggia", qualcosa di spaventoso che la perseguitava e allo stesso tempo qualcosa di irresistibile che l'attraeva. Associò l'uomo sconosciuto a me e pensò che la paura di incontrare la bambina selvaggia nel sogno fosse come la paura che aveva sentito quando tutta quella rabbia selvaggia era saltata fuori da lei.

### *Interpretazione*

Questo è uno di quei momenti che Ronald Fairbairn (1981) avrebbe descritto come una terrificante "espulsione di oggetti cattivi" dall'inconscio, proprio ciò che alcuni pazienti temono più di ogni altra cosa. Helen non aveva mai azzardato un atteggiamento di collera simile nei miei confronti prima d'allora, un atteggiamento "alla Dite"; eppure, quando il vecchio Dite fu liberato dall'inconscio, lo fu anche la bambina abbandonata, come se la rabbia legata alla dissociazione dovesse essere liberata dal mondo interiore e condotta verso l'esterno, prima che potessimo "vedere" questa bambina sperduta nascosta nella sua caverna. Durante i mesi successivi Helen fece molti altri sogni in cui appariva la bambina abbandonata. La bambina innocente e sperduta nella psiche di Helen era incapsulata in un angolo del suo mondo interiore, che era inaccessibile al suo io, orgoglioso e intollerante verso la vulnerabilità. In qualche modo però era stata tenuta in vita, come una pianta idroponica, che si nutriva con l'ambrosia delle fantasie di liberazione di Helen – una speranza si affievoliva ogni giorno di più dal momento che la vita di Helen era dominata dall'odio per sé stessa. Helen finì per dimenticarla del tutto. Questa bambina era scomparsa all'interno di un'enclave autistica, una zona che ricorre anche nella visione dantesca dell'Inferno ed è quella che imprigiona i suoi bambini innocenti: il Limbo.



## *La discesa di Dante nel Limbo*

Una volta varcata la Porta dell'Inferno e attraversato l'Antinferno, Dante e Virgilio vengono condotti dalla barca di Caronte fino alla riva opposta dell'Acheronte, dove si trova l'entrata dell'Inferno vero e proprio. Si ritrovano così nel primo cerchio, il Limbo (dal latino *limbus*: orlo).

Secondo l'immaginazione medievale di Dante, questo posto è il regno delle anime "bloccate", sospese eternamente in uno stato alterato in cui non sono morte ma nemmeno vive, colpevoli solo di essere vissute e morte prima della venuta di Cristo. Le anime del Limbo, seppure non meritano le fiamme incandescenti dell'Inferno, avendo però ereditato il peccato originale di Adamo e non avendo ricevuto il battesimo, devono comunque soffrire, anche se di un male minore, per la "mancanza" di Dio, per la "mancanza" della sua beatifica visione e per la "mancanza" della possibilità di redenzione. Ciò significa eterna disperazione e alienazione da parte di Dio. Il Limbo perciò custodisce solamente le persone virtuose che hanno vissuto prima di Cristo: uomini e donne pagani, bambini innocenti non battezzati, bambini perduti: tutti rinchiusi qui, in una sorta di cripta, lontana dalle atroci torture di Dite.

In quanto strato più esterno dell'Inferno, il Limbo è separato dalla vita per sempre, con porte chiuse e barricate per l'eternità. Dante chiede alla sua guida se mai nessuno le abbia oltrepassate; una volta sola, risponde Virgilio, ne fu capace un uomo che arrivò "*possente, con segno di vittoria incoronato*", ovviamente parlando di Cristo. L'avvenimento a cui il poeta mantovano si riferisce è la "discesa agli Inferi" di Cristo, che penetrò la cripta e spezzò le porte liberando le anime imprigionate nel Limbo. Questo avvenne proprio nel momento della sua morte sulla croce, per restare in tema con il paradosso dantesco su speranza e disperazione, secondo il quale Gesù doveva calarsi nel regno senza speranza nel suo momento più disperato: la crocefissione.

Jung (1937) ha detto qualcosa di interessante a proposito di questo momento: "Gesù toccò il fondo della disperazione con la Crocefissione, quando pronunciò le tragiche parole: "Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?"

Per capire appieno il dramma di quelle parole bisogna pensare a ciò che significavano: Cristo in quel momento vide che tutta la sua vita, completamente dedicata alla verità, era stata una terribile illusione. Aveva vissuto la sua vita fino in fondo in assoluta sincerità, devozione, pienezza e aveva compiuto in tutta onestà la sua esperienza, ma sulla Croce il senso della sua missione lo abbandonò...” Jung continua spiegando che poiché Gesù fu totalmente fedele a questo processo, arrendendosi (“*non la mia, ma la tua volontà sia fatta*”), abbandonandosi persino alla morte del corpo, egli trovò la via per una vita più ampia, per una storia più ampia, la resurrezione.

Accanto al suo significato teologico, la resurrezione rappresenta la quintessenza della speranza ritrovata. Tutti i regni del creato, Inferno, Paradiso e quello intermedio in cui ci troviamo noi, sono connessi tra loro: il corpo, la mente e lo spirito sono legati dall’anima umana. Il corpo risorge dal “dis-membramento”, lo spirito può essere di nuovo presente, la vita può scorrere, lo spazio del divenire può essere ricostruito. Possiamo pensare a questo evento di “intercessione” divina di Cristo che discende e poi ascende, come ad una ricostruzione della “funzione trascendente” della psiche, la ricostruzione di quella potenziale integrità che era stata in precedenza forclusa da Dite.

### *Helen nel Limbo*

Anche Helen, seppure in misura inferiore, iniziò a fare questo tipo di esperienze: momenti che si manifestavano sempre più frequentemente. Uno di questi, in modo particolare, capitò durante una seduta, poco tempo dopo lo scoppio d’ira e il sogno della bambina abbandonata. Aveva appena ricevuto un secco rifiuto da parte di un uomo con cui sperava di intraprendere una relazione e si lamentava per un nodo allo stomaco provocato dalla tensione. Temeva che l’ulcera di cui aveva sofferto da piccola fosse tornata. Le chiesi allora di chiudere gli occhi e concentrarsi su questo dolore, anzi di intensificarlo, per vedere che cosa potesse rivelarle: all’inizio non le fu per niente facile, ma dopo essere riuscita a rilassarsi abba-

stanza da focalizzarsi sul suo dolore allo stomaco, improvvisamente Helen “vide” la sua “bimba”, con le braccia tese e la bocca distorta in un grido silenzioso rivolta alla madre. Questa immagine provocò un’enorme ondata di tristezza nel corpo di Helen: scoppiò a piangere e continuò a singhiozzare ininterrottamente per diversi minuti. Era veramente inusuale da parte sua, da parte della persona che odiava profondamente quella bambina “piagnucolosa”, quella “cosa fragile, odiosa e lamentosa”, come lei chiamava il suo debole sé bambino. Ma ora Helen si trovava ad un punto diverso del suo processo: travolta da una tristezza immensa, abbandonandosi a questi affetti provava una grande compassione per quella bambina e per il suo disperato bisogno. Neville Symington direbbe che con la sua resa piena di lacrime, Helen ha effettuato una scelta: quella di smettere di rifiutare, scegliendo ciò che lui chiama il “*Lifegiver*”.

Nel processo psicoanalitico, questo momento è sempre degno di nota: quando la bambina ritorna, anche l’integrità che era andata perduta ritorna con lei, e il regno del divenire si apre ancora una volta. La bimba nel Limbo, quindi, porta dentro di sé la speranza perduta di una vita rinnovata, e nel suo abbandono e poi nel suo ritorno, rappresenta sempre il “bambino divino”, misterioso portatore di speranza nella psiche, lo stesso che Jung (1959) descrisse come l’“urgenza di ogni essere...di realizzare sé stesso”, essendo egli una “incarnazione dell’impossibilità di fare altrimenti” .

### *La discesa nell’oltretomba*

Dopo aver lasciato il Limbo, Dante e Virgilio discendono in un percorso a spirale e man mano che procedono nella discesa, i loro incontri si fanno sempre più spaventosi. Sono apparizioni orribili, che terrorizzano i due poeti e fanno nascere in loro un forte senso di ansia. Infine, arrivati al nono cerchio, quello del male più profondo, sono travolti da un vento gelido, provocato dalle ali di pipistrello di Dite in persona. Incespicando sui corpi dei dannati, congelati nelle più grottesche figure di agonia sotto i loro

pie di, nella nebbia gelida, arrivano a scorgere la creatura del Male per la prima volta. Qui Dante scrive:

*Quando noi fummo fatti tanto avante  
ch'al mio maestro piacque di mostrarmi  
la creatura ch'ebbe il bel sembiante,*

*dinanzi mi si tolse, e fe' restarmi.  
"Ecco Dite, dicendo, ed ecco il loco,  
ove convien che di fortezza t'armi".*

*Com'io divenni allor gelato e fioco,  
nol domandar, lettor, ch'io non lo scrivo,  
però che ogni parlar sarebbe poco.*

*Io non morii, e non rimasi vivo  
...*

La descrizione dantesca di Dite cattura perfettamente la disperazione del *doloroso regno*, su cui egli ha totale potere:

*"Io non morii, e non rimasi vivo".*

### *La storia archetipica di Dite*

Nel Canto XXXIV Dante descrive Dite come *"la creatura ch'ebbe il bel sembiante"*. E' un riferimento all'origine di Dite come Lucifero, il "portatore di luce" e, secondo alcune versioni, l'angelo più splendente di Dio, caduto dal paradiso prima della creazione di Adamo. La storia, basata sulla letteratura apocrifia del primo e del secondo secolo (J. B. Russell, 1997, cap. 5), racconta come Lucifero, il portatore di luce, l'angelo più bello e splendente del corteo celeste, fosse divenuto curioso, un giorno, di sapere cosa Dio stesse progettando per il futuro. L'angelo guardò intensamente nel profondo della mente di Dio e ciò che vide lo sgomentò e lo disgustò profondamente. Vide, sconvolto, che Dio stava progettando di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza. Inoltre, cosa ancora peggiore, Dio stava prefigurando di scendere sulla terra ed incar-

narsi nel corpo di un uomo, un uomo con un corpo di carne e peli, quasi un animale. Ma quel che è peggio, Lucifero vide che, ad uno di questi “corpi vili”, Dio voleva offrire il trono assoluto del paradiso. Dopo un simile affronto nei suoi confronti, cioè nei confronti di colui che si era sempre identificato con il Creatore splendente, l’angelo si sentì così offeso ed oltraggiato che si rifiutò di abbandonare il proprio orgoglio e decise di ribellarsi contro l’incarnazione di Dio. Fu così che, insieme ad altri angeli ribelli, volò via verso un luogo lontano dal Regno dei Cieli, discendendo sempre più in basso, sempre più in profondità, verso un crepuscolo sempre dissolvente dove, nel mezzo del buio cosmico, l’“Essere” confina con il “Nulla”. Qui, dopo aver creato un mondo infero per sé stesso, Lucifero decise che sarebbe stato al servizio del Nulla piuttosto che dell’Essere, diventando così il grande nichilista, Dite.

Questa genealogia di Dite come Lucifero caduto, ci aiuta a comprendere qual è il grande rifiuto al centro della “sofferenza eterna”: è il rifiuto dell’incarnazione. Un rifiuto di ciò che Winnicott chiama “insediamento”: il rifiuto del “divenire umano” di Dio. Trovo che questa sia un’efficace “spiegazione” archetipica della ragione per cui Dite attacca con una crudeltà disumana i legami tra l’affetto nel corpo e l’immagine nella mente, mentre smembra, dis-integra continuamente l’esperienza. Come abbiamo visto, l’odio di Helen verso sé stessa era basato sul rifiuto di sentire affetti nel suo corpo, un odio, tipico dell’anoressia, verso le imperfezioni del suo sé incarnato, come il rifiuto del bisogno di contatto fisico e di amore da parte degli altri. Il suo mondo interiore era stato travolto dall’orgoglio del vecchio Dite.

### *Conclusione*

Durante la nostra esplorazione all’interno dell’Inferno, sia dal punto di vista clinico che archetipico, abbiamo colto diverse immagini di speranza e di disperazione, associate a due differenti tipi di sofferenza. Il primo è ciò che potremmo chiamare sofferenza nevrotica, che si protrae senza fine, che segue una ripetizione compulsiva di uno

stato di tormento e deriva sempre dal rifiuto di un altro tipo di sofferenza. Abbiamo trovato entrambi i casi nella storia di Lucifero, quando il suo orgoglio e il suo perfezionismo, superando il suo amore per Dio, lo portarono al rifiuto di abbassarsi al livello dell'umanità incarnata. L'abbiamo poi riscontrato anche nel caso di Helen, quando lo spazio tra la sua anima incarnata ed il mondo venne costantemente forcluso, e lei iniziò a dissociarsi da una sofferenza che era insopportabilmente traumatica. In questa dissociazione vi era un rifiuto – un rifiuto agito da Dite, l'angelo caduto, di amare perché l'amore conduceva all'umiliazione. Tale processo ha salvato la sua vita, ma una volta attraversato questo ponte interiore, Helen ha perso la speranza, poiché lo "spazio" della creazione e dell'incarnazione era stato bloccato. Ciò vale anche per Lucifero: rifiutando la creativa discesa di Dio, attraverso l'amore, in un essere limitato e imperfetto quale l'uomo, egli ha ereditato un mondo di speranza perduta dove solo le ombre dell'amore perduto possono esistere, intrappolate come gli spettri dei bambini innocenti, imprigionati nel Limbo dei non-morti, dove l'illusione della speranza è tenuta accesa da un nostalgico desiderio. Speranza contro speranza, potremmo dire; una speranza con una sottilissima possibilità di "realizzazione". Le anime perse in questa enclave autistica ritrovano la speranza realistica solo quando il "Dio-uomo", che rappresenta l'amore di Dio sulla terra, ripete la discesa di Lucifero nell'Ade, ma volontariamente, arrendendosi ai limiti umani, al corpo e alla morte. Attraverso questa azione, egli rompe le porte dell'Inferno e libera le anime perdute concedendo loro un ritorno alla vita, una seconda nascita. Questo è il Dio che trasforma la violenza della dissociazione in una sofferenza che può essere tollerata – e riaccende la speranza. Anche Dante segue lo stesso percorso nel suo tentativo personale di ritrovare la speranza: prima la discesa negli Inferi, con disperazione e disillusione, ma volontariamente e con un testimone; poi l'ascesa, dopo l'incontro di Dite, verso la luce, e attraverso la montagna del Purgatorio fino al Paradiso. Anche il percorso di Helen è stato lo stesso: immersa nel suo Inferno vivente a causa della continua negazione dei suoi sforzi di diventare se stessa, era divisa

in due: una parte era innocente, ma oppressa da un senso di disprezzo e umiliazione, nascosta in un Limbo di speranza perduta e vano desiderio; l'altra, invece, era spietata e viva, ma carica di orgoglio e disgusto per il suo corpo imperfetto. Alla fine Helen si è lasciata andare, si è lasciata "cadere a pezzi", e ciò è accaduto proprio con la "riunione" con sé stessa, quando la sua perduta integrità originale è ritornata insieme alla bambina e, con lei, la speranza.

Nel processo di Helen, così come nell'immaginario dantesco dell'Inferno e del Limbo, fino a quando le parti innocenti del Sé, incapsulate e perdute, non varcano lo spazio del divenire e non s'immergono nel dramma dell'autorealizzazione, la speranza non può rigenerarsi, perché il cuore della personalità, la "ghianda", l'anima-bambina, è tenuta lontana dalla sofferenza necessaria per l'umanizzazione. Come ci ricorda Helen Luke (1995), con il suo meraviglioso saggio sulla sofferenza, è solo quando la parte innocente di noi inizia a soffrire, che possiamo trovare la strada verso una nuova vita e una nuova speranza, che il mito cristiano raffigura come la resurrezione.

Tutto considerato, la possibilità che una persona ha di ritrovare la speranza dipende, in un modo che fa paura, dalla mediazione umana, dal contenimento affettivo e dalle relazioni intersoggettive. A meno che non siamo amati al di là della nostra divinità nella nostra umanità, la divinità (agendo da difesa archetipica) renderà la futura discesa nel corpo difficile, se non impossibile. Sembra che solo l'amore possa farci sentire "interi", perché solo l'amore rischierà la perdita di perfezione implicita in ogni atto di incarnazione. E qualcosa dentro di noi resisterà a questa discesa ogni volta.

Tuttavia il conflitto ha un'importanza vitale e, come ci ha insegnato Jung, uno dei luoghi a cui questo grande conflitto è collegato, nell'epoca moderna, è il transfert psicoanalitico. Questo è il luogo in cui lo spazio del divenire di una persona, che in precedenza era stato bloccato, può aprirsi di nuovo, oppure no.

In conclusione, vorrei offrire una sorta di sommario gnostico del percorso che abbiamo fatto finora. Si tratta di questo: il processo del "divenire la persona che si era desti-

nati ad essere” (l’individuazione per Jung), comporta la materializzazione di qualcosa di spirituale. Il seme dell’individualità pura ha bisogno di intraprendere un viaggio incerto, attraverso terre molto pericolose: dal mondo dell’Eternità al mondo del Tempo, dallo Spirito alla Materia, dal Divino all’Umano *per divenire un’anima umana*. Durante il cammino, affronterà numerose prove e soffrirà a causa di grandi disillusioni e potrebbe non riuscire mai davvero a dedicarsi a questo viaggio di speranza, se la sua sofferenza all’interno della realtà è troppo grande. Potrebbe addirittura ritrovarsi ad essere diviso in due da una forza diabolica che non aveva mai, prima d’allora, tenuto in considerazione, con una parte di sé reclusa in un’enclave autistica senza speranza. A volte, non sempre, sarà in grado di uscire da questo stato di dissociazione ed entrare nuovamente a far parte della vita. E se attraverso tutte le rovine della condizione umana trovasse abbastanza giorni di sole, quei giorni in cui la vita sembra possibile... se ne trovasse a sufficienza, di quegli “empatici oggetti-Sé” e di quelle “frustrazioni ottimali”, che rendono l’amore degno del sacrificio dell’onnipotenza... se riuscisse ad arrivare sano e salvo, autentico, con almeno una parte della sua divinità originale intatta... Allora sarà “arrivato alla casa da dove era partito, riconoscendola per la prima volta”. Sarà, questo, un motivo sufficiente di speranza.

#### Riferimenti bibliografici

- Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1919.
- W. R. Bion (1965), *Trasformazioni*, Armando, Roma, 1983.
- M. Buber, *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*, M. Friedman Ed., Harper & Row, New York, 1965.
- M. Eigen, *Mystical Precocity and Psychic Short-Circuits*, in E. Corrigan, P. E. Gordon (a cura di), *The Mind Object*, Jason Aronson, Northvale, New York, 1995.
- R. Fairbairn (1981), *Studi psicoanalitici sulla personalità*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- S. Freud (1920), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9.
- S. Freud (1923), *L’io e l’Es*, in *Opere*, vol. 9.
- J. Grotstein, *Nothingness, Meaninglessness, Chaos, and the “Black Hole”* in *Contemporary Psychoanalysis*, vol. 26, n. 2, 1990.



- C. G. Jung (1906), citato in C. Covington, *Comments on the Burgholzi Hospital, Records of Sabina Spielrein*, in *Journal of Analytical Psychology*, 46, 105-116, 2001.
- C. G. Jung (1937), *A Farewell Speech*, discorso tenuto all'Analytical Psychology Club of New York il 26 ottobre 1937 (inedito). Disponibile alla Kristine Mann Library della C. G. Jung Foundation, New York.
- C. G. Jung (1949), *Psicologia dell'Archetipo del Fanciullo*, in *Opere*, vol. 9, 1.
- H. Kohut (1977), *La guarigione del sé*, Boringhieri, Torino, 1980.
- H. Luke, *The Way of Woman*, Doubleday, New York, 1995.
- J. B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.
- D. W. Winnicott, (1960), *La distorsione dell'Io in rapporto al vero e falso Sé*, in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma, 1997.

# Per una presenza umana autentica in analisi.

## Note dall'esperienza clinica

*Paolo Aite*

Nei rapporti umani la condivisione dei propri vissuti, conflitti, speranze, richiede una presenza autentica, un “essere insieme” davanti ad emozioni che toccano il fondo e non solo l'epidermide. Sono termini che traggio da Karl Jaspers che, a proposito di autenticità, affermava: “L'autentico è ciò che è più profondo. In contrapposizione a ciò che è più superficiale, per esempio ciò che tocca il fondo di ogni esistenza psichica di contro a ciò che ne sfiora l'epidermide, ciò che dura contro ciò che è momentaneo, ciò che è cresciuto e si è sviluppato con la persona stessa contro ciò che la persona ha accettato o imitato”. (1) In analisi la condivisione raggiunge lo scopo di una presenza autentica quando l'essere insieme con l'altro è posto al centro dell'attenzione come il fenomeno da focalizzare e distinguere. L'analista che raggiunge il proprio fine sa fare di sé stesso lo strumento cosciente di ciò che accade nello spazio intersoggettivo. Fin dal 1935 C.G. Jung aveva messo in luce questo momento tipico dell'atteggiamento analitico definendolo procedimento dialettico. Egli affermava : “Una persona è un sistema psichico che, quando agisce su un'altra persona, entra in interazione con un altro sistema psichico... perciò se voglio curare la psiche di un individuo devo, volente o nolente, rinunciare a ogni saccenteria, a ogni autorità, a ogni desiderio di esercitare la mia influenza; devo necessariamente seguire un procedimento dialettico consisten-

(1) K. Jaspers (1919), *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950, p. 49.

te in una comparazione dei nostri reciproci dati. Ma questo confronto sarà possibile soltanto se darò all'altro la possibilità di presentare il più perfettamente possibile il suo materiale senza limitarlo con i miei presupposti. Il suo sistema entrerà così in relazione con il mio e agirà su di esso. Questa azione è l'unica cosa che io, in quanto individuo, possa legittimamente contrapporre al paziente". (2) Poter percepire l'evento intersoggettivo nel campo analitico significa non perdere mai il dubbio basato sulla consapevolezza dei limiti della propria teoria conscia di appartenenza e della presenza del nostro inconscio sempre attivo ed in risonanza con il sistema psichico dell'altro. Jung precisava ancora: "Ogni psicoterapeuta non ha soltanto il suo metodo, è egli stesso quel metodo. 'Ars totum requirit hominem', dice un antico maestro. In psicoterapia, il grande fattore di guarigione è la personalità del terapeuta: ed essa non è data a priori, non è uno schema dottrinario, ma rappresenta il massimo risultato da lui raggiunto. Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se sono elevate a dogmi, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore". (3) Credo che oggi questo punto di vista sia ampiamente condiviso da analisti di scuole diverse. (4) La teoria, a cui l'analista fa riferimento, è solo uno strumento necessario come orientamento iniziale e come contenimento emotivo davanti al fenomeno psichico. Importante per l'esito della cura è che la teoria non diventi dogma, credenza difensiva assoluta e tale da escludere la nostra capacità di riflessione sulla risposta del nostro sistema psichico alle sollecitazioni dell'evento psichico condiviso. "Una terapia che prescindendo dalla personalità del medico è forse ancora pensabile nel campo delle tecniche razionali, non nell'ambito del procedimento dialettico, perché qui il terapeuta deve uscire dal suo anonimato e rendere conto di sé: proprio ciò che richiede al paziente. Non si sa se sia più difficile acquisire una vasta cultura o saper rinunciare alla propria autorità e al proprio anonimato professionali. Questa ultima esigenza equivale a uno sforzo morale che non rende propriamente invidiabile la professione psicoterapeutica". (5) L'arte da acquisire, il massimo risultato secondo Jung, è la capacità del terapeuta di creare una situazione di campo intersoggettivo

(2) C.G. Jung (1935), *Principi di psicoterapia pratica*, in *Pratica della Psicoterapia*, Vol 16, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1981, p. 7 e p. 9.

(3) C.G. Jung (1945), *Medicina e psicoterapia*, op. cit., Vol. 16, p. 98.

(4) Sul tema vedi: *Jung: tracce dagli altri*, di S. Carta, da *Rivista di Psicologia Analitica*, *Tracce di Jung* (a cura di L. Turinese), nuova serie n° 23 Vol. 75, 2007, p. 61.

(5) C.G. Jung (1935), *Pratica della psicoterapia*, *Op. cit.*, p. 22.

ove cogliere le comunicazioni del compagno d'analisi non meno delle proprie reazioni, soprattutto quelle che destano sorpresa perché non abituali. Sono proprio queste che vanno intese come risonanza all'evento condiviso. Sono autentiche perché mettono sulla scena analitica emozioni ancora attive e sorprendenti, appartenenti alla nostra storia, ma destinate dall'incontro-scontro con il sistema psichico del compagno d'analisi. So che la mia personale risonanza all'evento intersoggettivo in atto nell'incontro porta il segno dei miei pregi e difetti, dell'equazione personale che ha impresso la struttura di ciò che sono, sono diventato nel tempo e di quanto di me ancora non conosco. Questo particolare rapporto "umano" tenta di estrarre la singolarità dell'incontro con l'altro, ma al tempo stesso mira a distinguere le proprie risposte personali siano esse difensive o evocative di nuove possibilità per comprendere l'evento condiviso."Disumana" all'opposto è l'azione psichica che s'impone all'altro e non favorisce lo sviluppo della sua irripetibile struttura individuale. Lo scopo dell'analisi appena indicato non è facile da raggiungere perché in ogni relazione si possono attivare dinamiche affettive potenti che hanno ragione dei nostri buoni propositi. Esiste per ogni analista, anche se perfettamente conscio del valore etico della propria professionalità, una condizione emozionale inattesa che nel rapporto intersoggettivo può essere capace di attivare risposte difficili da controllare. Nel domandarmi come sia possibile raggiungere una presenza autentica in analisi farò riferimento alla mia esperienza clinica. Per attuare una comunicazione efficace, insieme al linguaggio condiviso, uso da anni con l'adulto il "gioco della sabbia". (6) Cercando di comprendere cosa accade nel momento in cui il paziente entra a contatto con il gioco concreto, credo sia possibile aprire una prospettiva sul tema che mi sta a cuore. "Quando", "dove" e "come" il giocatore riesce a meglio percepire il proprio "fondo" affettivo andando oltre "l'epidermide" delle proprie risposte abituali? La tesi che sostengo in questo lavoro è che l'atteggiamento mentale di chi riesce ad entrare nel gioco corrisponde pienamente a quanto accade all'analista nel suo ascolto quando sa entrare in risonanza con gli affetti atti-

(6) Sul "gioco della sabbia" vedi : P. Aite, *Paesaggi della psiche. Il gioco della sabbia nell'analisi junghiana*, manuali Bollati Boringhieri, Torino, 2002. *Giocchi antichi. Parole nuove*, a cura di F. Castellana e A. Malinconico, Biblioteca di Vivarium, Milano, 2002. *Il gesto che racconta: setting analitico e Gioco della sabbia*, a cura di A. Donfrancesco e M. A. Venier, edizioni Magi, Roma, 2007.

vi nella relazione in modo autentico. Propongo ad esempio l'evento vissuto con E. , una donna di quaranta anni. Le sue prime azioni di gioco, senza entrare nella complessità della scena rappresentata, sono già espressione del raggiungimento di quella che definisco una presenza autentica allo stato nascente. Era la prima volta, in terza seduta, che questa donna si trovava davanti al campo del "gioco della sabbia". Aveva accettato con gentilezza il mio invito ma guardava perplessa la superficie vuota del vaso ricoperta di sabbia. Da una conoscente aveva saputo che nel lavoro analitico, oltre al dialogo consueto, almeno una volta all' inizio del rapporto, invitavo a giocare e davo la possibilità di costruire una propria scena in libertà. E. si stava adattando alla mia richiesta anche se era evidente che avrebbe preferito raccontarmi ancora le disavventure affettive che l'angosciavano e con cui aveva riempito il tempo nelle due sedute precedenti.

Davanti al campo di gioco vuoto guardava attorno come a cercare un appiglio. Nella vita era stata sempre una "vincente". Era una professionista di successo con un curriculum di studi brillante e ottimi guadagni. Si presentava come una donna elegante e piacente. I suoi tanti uomini, dopo poco tempo, la lasciavano deludendola. Quando, dopo la passione iniziale, si abbandonava all'esperienza ed esprimeva una richiesta, un proprio bisogno di continuità e accudimento, gli uomini da lei scelti in genere ambiziosi anche loro, di successo ed iperattivi, la lasciavano. Avrebbe tanto voluto avere un figlio ma le sue brevi storie non lo permettevano. I tempi per vivere questa esperienza stavano diventando sempre più stretti. In precedenti tentativi psicoterapici aveva cercato di capire e di attuare mutamenti nel suo comportamento ma senza successo. Anche a me chiedeva le possibili spiegazioni delle sue disavventure e nuove possibili strategie, ma potevo solo risponderle che sapevo troppo poco di lei per darle un consiglio. La invitai pertanto ad abbandonarsi all'esperienza del "gioco della sabbia", a percepire e seguire gli stimoli della materia sabbia e ad usare eventualmente oggetti presenti sulle scansie. Quando ci riuscì, toccando la superficie con movimenti circolari della mano destra, all'improvviso prese dell'acqua facendola cadere dall'alto

e cominciando a impastare acqua e sabbia. Fu l'occasione di una prima, spontanea, libera associazione: ricordava la madre e la nonna che impastavano la farina per fare i dolci. Intorno a quella forma che stava emergendo, dopo una breve pausa, mise una figura enigmatica. "Non so se è un uomo o una donna", mi disse perplessa, quasi sopra-pensiero.

Nello spazio delimitato della sabbiera, in questi primi gesti di gioco, inizia a trasparire una trama. E. stava mettendo in scena due figure femminili (madre e nonna) dal complesso e conflittuale rapporto con uomini deboli ed incapaci, insieme a quello strano personaggio dalla dubbia identità di genere. La forma iniziale, definita "torta", assumeva in quel momento un aspetto diverso, appariva come una specie di palude informe davanti a quella presenza inquietante. Quanto desidero ora mettere in evidenza non è tanto questa particolare storia ma la modalità della progressiva costruzione nello spazio-tempo di una scena. La sequenza spazio-temporale del gioco mette in luce, con l'apparire di quella strana figura, una trama vitale significativa, un elemento inatteso, sorprendente che il dialogo ancora non era stato in grado di esprimere.

L'evento emozionale vissuto nella costruzione del gioco è stato sottolineato da un sogno di E. della notte successiva. Il sogno raffigurava una corsa pazza in motocicletta condotta da un uomo dinamico, sconosciuto che metteva in pericolo E. col rischio di farla precipitare in un burrone. Il panico della caduta, elemento dominante del sogno, alludeva all'emozione destata dal gioco e raffigurata con quella figura ambigua? C'era una relazione tra costruzione della scena e sogno successivo? Mi sembra che la sequenza d'immagini tra gioco e sogno alluda in profondità al vissuto della protagonista. La figura ambigua, apparsa sulla scena della "sabbia", mette a contatto E. con un elemento di fondo, un'incertezza profonda sulla propria identità femminile ricoperta abitualmente dalla sua fattività e capacità di successo nella vita.

E. tramite il gioco sta percependo e dando forma rappresentativa ad una esperienza vissuta, indicibile, che tocca il fondo, un'emozione che agisce non vista nella sua vita. Ha raggiunto, in altre parole, una propria autenticità che

può condividere con l'analista. Nel campo di gioco si manifesta un evento che mette in luce il tratto profondamente umano di un vissuto ancora negato dalle difese. Il gesto ludico ha fatto emergere una forma simbolica che indica un vissuto perturbante, un'immagine su cui poter lavorare per comprendere il disadattamento della protagonista nel rapporto affettivo con gli uomini, da lei scelti inconsciamente.

Gestualità corporea e mimica accompagnano sempre la comunicazione verbale in ogni dialogo. Fanno non solo da sfondo al significato condiviso delle parole, ma orientano l'interlocutore sui contenuti ideativi espressi come sulla qualità ed intensità degli affetti in atto. La concordanza o la differenza tra questi due livelli della comunicazione umana danno indicazione, anche nel dialogo di ogni giorno, della autenticità o meno di quanto si sta dicendo. La potenzialità comunicativa del gesto è stata a lungo sottovalutata nella ricerca analitica e soprattutto poco studiata la sua relazione con il linguaggio condiviso. Il gesto di gioco che appare nell'uso della materia e degli oggetti è particolarmente adatto a mettere in luce questa relazione. Sia nel bambino che nell'adulto l'azione mani-sguardo del gioco libera con grande frequenza una risonanza vocale, dalla esclamazione spontanea alla variazione del tono e contenuto delle parole pronunciate. Nell'analisi, così come è stata concepita nella ricerca freudiana, l'attenzione posta unicamente sulla parola e la prassi del lettino con l'analista alle spalle, hanno impedito una valutazione attenta del valore comunicativo dell'azione corporea. All'attenzione è sfuggito così anche il rapporto tra azione corporea e parola che desidero sottolineare. A. Green si è avvicinato a quest'area inesplorata della comunicazione quando ha osservato:

“Ascolto sempre gli analisti parlare di acting. E io dico loro: che ne fate dell'azione? Il vostro paziente ha a disposizione delle azioni? Tutto ciò che fa lo ritenete acting? Gli psicanalisti sono in genere imbarazzati perché di fatto, in psicanalisi non esiste una teoria dell'azione”. (7)

L'azione di gioco come vettore della comunicazione in

(7) A.Green, *La mia interpretazione della psicanalisi*, Psicanalisi e metodo, 2005, p. 19.

analisi anche con l'adulto, mi ha aiutato a comprendere l'articolazione di pensieri e affetti impliciti nella gestualità e a cogliere dal vivo la risonanza verbale all'evento. Il gesto di gioco "mani-sguardo" ritorna alle origini, a quel momento della nostra storia in cui abbiamo preso contatto e conosciuto il mondo manipolando la materia e gli oggetti nei nostri giochi infantili. L'azione di gioco libera e collega sensazioni e percezioni attive nel contatto con le cose ad affetti ed emozioni che il linguaggio condiviso spesso non riesce ad esprimere. L'uso dell'oggetto, tappa naturale d'apprendimento nello sviluppo di ognuno di noi, anche nell'adulto rende più trasparente la trama espressiva racchiusa nel gesto e nella mimica spontanei. Mi domando se questo primo contatto di E. con il "gioco" mi possa aiutare a comprendere il tema che mi sta a cuore. Quali sono le condizioni in cui si può attivare una presenza autentica in analisi? La protagonista, tramite il gesto ludico, credo sia entrata in risonanza con nuclei affettivi (rimossi, scissi?) presenti in profondità nella sua vita psichica. Il segno di questo evento, per me, è dato dall'apparire di un ricordo improvviso scaturito percependo la forma indefinita che l'acqua aveva provocato cadendo sulla sabbia. Quell' impasto informe era simile alla "torta" fatta dalla madre e dalla nonna. In seguito al lavoro analitico emergerà il forte contrasto emotivo con queste figure femminili della sua storia. La scelta di gioco successiva è, a mio avviso, strettamente correlata all'evento che ha fatto associare il ricordo infantile. E' significativo il suo interrogarsi sulla figura enigmatica messa in scena, immediatamente dopo, nel campo di gioco. Quale l'identità di genere di questa personificazione?

L'apparire dell' "uomo-donna" nel gioco lo considero una prima approssimazione simbolica a un contenuto emozionale riguardante un dramma personale sulla propria identità di donna, così come le è stata trasmessa dalle figure femminili di casa. La personificazione apparsa, non solo cambia l'insieme della scena di gioco, ma sembra attivare emozioni inattese che prendono forma nel sogno della notte successiva. Nella rappresentazione onirica viene raffigurata una vicenda angosciosa. Il panico della caduta (la motocicletta condotta in modo "pazzo" da una figura



maschile che la espone al rischio di precipitare in un abisso) presente nel sogno, dà forma all'abisso vissuto nei momenti in cui E. perde il senso della propria identità femminile. La scena di gioco mette in relazione all'improvviso la "figura ambigua" con quella macchia informe provocata dalla caduta dell'acqua sulla sabbia. Un ricordo familiare in apparenza "dolce" apre una prospettiva inquietante. L'approssimazione simbolica del gesto ludico stava orientando in modo nuovo il disadattamento vissuto da E. nei suoi rapporti affettivi. Senza ora entrare in questa vicenda umana, la sequenza dei primi gesti ludici di E. mette in evidenza la struttura di una dinamica affettiva sottesa alle sue scelte di vita. Il suo adattamento "perfetto" alla realtà lavorativa nasconde una fragilità inattesa. Lei può diventare come quella forma indefinita che ha attivato il ricordo infantile di una mansione femminile. Le sue scelte di uomini corrispondenti alle sue difese, iperattivi, ambiziosi ma sostanzialmente fragili, lo conferma. Quando si permette un abbandono, una momentanea debolezza, diventa intollerabile a sé stessa e agli altri. Per non rischiare di precipitare nell'abisso, come mette in evidenza il sogno della motocicletta immediatamente successivo al gioco, scatta la sua difesa abituale: diventa fattiva e si carica di lavoro. Questo profilo sarà confermato durante l'analisi successiva.

L'azione di gioco con la materia e gli oggetti sembra indicare un modo, un "come" avvicinare i nuclei inconsci, ma anche un "dove" e un "quando". La presenza autentica che si è attivata in E. tramite il gioco, è tale perché ci avvicina alla "profondità" della giocatrice e dà una prima approssimazione simbolica a dinamiche emozionali profonde che E. non riesce ad esprimere verbalmente. E' accaduto qualcosa di nuovo perché nel gioco E. è stata in grado di porsi in ascolto delle percezioni che scaturivano dal vuoto informe della superficie di sabbia, dalla impronta creata dall'acqua cadendo nel campo di gioco e dagli oggetti.

Anche nell'analisi verbale consueta, per entrare in risonanza con il sistema psichico dell'altro, il polo vigile dell'attenzione dell'analista deve poter alternare tra ciò che è immediatamente comprensibile ad un disarmato esporsi a

percezioni appena intuite sia in sé stesso che nella comunicazione dell'altro. Si può così dare all'evento condiviso appena presentito, prima forma rappresentativa, e poi senso. E' l'alternanza di questi due momenti dell'ascolto che si perde quando le dinamiche emozionali prevalgono facendoci perdere l'atteggiamento analitico. Posso cominciare a dire che una presenza autentica corrisponde in primo luogo ad un'estensione della banda d'ascolto. La tensione percettiva dell'analista deve poter aprirsi all'incerto, all'incomprensibile. Con l'esperienza s'impara a prestar attenzione alle percezioni anche meno distinte come quelle corporee o emozionali che sempre accompagnano ogni comunicazione. Le atmosfere emotive dell'incontro, le risonanze tratte dalla gestualità del compagno d'analisi, dal tono delle sue parole, insieme alle variazioni indotte in noi, sia nel comportamento che nella cenestesi, ampliano il campo d'ascolto. Le sfumature, i mezzi toni, in cui si fanno presenti nel campo analitico le prime percezioni di stati d'animo ancora indefiniti, possono distrarre dal filo del discorso verbale comprensibile, ma sono il primo avviso importante di quanto sta accadendo nell'incontro.

Poter focalizzare l'attenzione sui vari livelli delle proprie reazioni all'evento psichico, come è accaduto a E. durante il suo "gioco", è lo scopo da raggiungere per attuare un corretto atteggiamento analitico. Sono autentico quando riesco a riconoscere che alcune mie reazioni mi sorprendono come si è sorpresa E. nell'indicare la figura ambigua apparsa sullo sfondo della sua scena: segno appena intuito di un substrato inconscio attivo nella scelta percettiva. Sono reazioni a vari livelli di percezione che annunciano la presenza di un affetto ancora indistinto a cui l'analista cerca di avvicinarsi poco alla volta, in attesa che appaia, nella relazione, una metafora spontanea, un sogno, la scelta di un termine o il tono di una parola che lo posso-no richiamare.

Il "come" che traspare dal "gioco" mi sta aiutando a capire cosa cerco di delineare quando parlo di "presenza autentica". Ma "dove" può accadere l'evento che il gioco di E. ha messo in scena? Il rito analitico fa da cornice all'evento e aiuta a percepire e distinguere i livelli mentali,

affettivi, e corporei di risonanza all'ascolto. Un primo aspetto da sottolineare è il luogo in cui si manifesta la possibilità di abbandonarsi e descrivere l'evento intersoggettivo in atto. E' la delimitazione protetta del campo di gioco il primo fattore da esaminare. Come il campo di gioco il rito analitico dell'analisi verbale deve essere ben delimitato da regole precise che lo distinguano dalla vita. La costanza dei tempi e dei modi del rito analitico è il fattore ordinatore per eccellenza. E' la condizione che permette di dare approssimazione simbolica ad affetti presenti nella relazione e favorisce la distinzione di vari livelli di risonanza all'ascolto. La percezione lucida, conscia, che riconosce ed inquadra il noto appreso dalla teoria, si deve poter aprire ad un ascolto simile a quello vissuto da E. a contatto col gioco.

Rispetto a "quando" l'autenticità può apparire è stata proprio la ricerca con il "gioco della sabbia" a darmi qualche risposta. L'autenticità del gesto è sempre presente nelle prime "sabbie", come accade per i primi sogni di analisi. E' una delle situazioni di campo intersoggettivo ove la scena rivela, ad uno studio attento, una autenticità particolare. E' il momento della sorpresa, del disorientamento, della perdita dei propri parametri abituali, il fattore complesso che apre alla percezione di ciò che ci circonda come degli affetti attivi nel profondo. In quell'istante all'affetto emergente si associa una percezione corrispondente. Non era questo il momento attraversato da E. la prima volta che si è trovata davanti a quel campo di sabbia vuoto? In quella situazione non c'erano più risposte conosciute ma, per orientarsi, lei era tesa a percepire qualcosa che corrispondesse alla sua sensibilità. Agli affetti emergenti poteva associare solo le percezioni che le corrispondevano. Da quanto ho imparato dal gioco direi che in ogni analisi la presenza autentica emerge quando è possibile attraversare l'incomprensibile, la perdita di orientamento, con la confusione mentale che determina. Sono i momenti in analisi in cui domina lo scoraggiamento sia nel paziente che nell'analista. Se accettati e vissuti si apre la possibilità di una prima forma di approssimazione simbolica all'evento condiviso.

Mi sono soffermato a lungo sui primi gesti di gioco di E. perché ritengo che in essi possano essere ravvisati elementi utili per comprendere alcune condizioni favorevoli al momento della “presenza autentica” in analisi. L'attenzione rivolta al fenomeno, anche nei suoi aspetti più minuti e parziali, credo apra prospettive nuove alla ricerca. Il “gioco della sabbia” è stato per me un'esperienza utile, non solo per attivare una comunicazione efficace di contenuti emozionali profondi e indicibili, ma anche per aprire un punto di vista nuovo su momenti tipici e ricorrenti in ogni analisi del profondo, anche quando la parola è l'unico vettore della comunicazione. Il dialogo è il terreno che prepara il momento nascente di una nuova sintesi, di un accostamento imprevedibile come è accaduto ad E. quando ha introdotto sulla scena della sabbia la figura ambigua della “donna-uomo”. Sul “terreno” del dialogo nasce un momento nuovo, irripetibile, quello della sintesi di una forma che all'improvviso appare nel campo. Desidero dare al dialogo un senso più ampio. Il dialogo è un termine utile ad indicare sia lo scambio verbale tra analista e compagno di analisi, che quel “botto e risposta” muto, quell'andirivieni dei gesti di gioco, che si manifesta tra giocatore, il campo di sabbia e gli oggetti usati nel costruire la scena.

Rivedo ancora una volta i primi gesti di E.: il suo titubante versare l'acqua iniziale, poi l'azione decisa della scelta della figura ambigua. Dal dialogo con le cose all'improvviso è nato un riconoscimento impensabile per la sua coscienza abituale. L'evento mette in scena nel gioco la memoria perduta del suo sentirsi senza una identità certa. E' un vissuto antico, probabilmente legato a momenti d'angoscia attraversati nella sua storia, che si riattiva quando rivive la perdita, quando le sue difese abituali cedono davanti all'esperienza dell'abbandono. La sabbia bagnata associata prima al “dolce” familiare, è divenuta all'improvviso una “palude”, che ha richiamato un'esperienza profonda, autentica. A confronto con quella prima materia informe si è riattivata in E. l'angoscia che l'incomprensibile sempre desta in noi.

E' il confronto con questa emozione che, quando è contenuta, può destare una capacità di elaborazione, obbli-

gandoci alla integrazione di nuove risposte. (8) Nel confronto con l'angoscia la spiegazione è la prima risposta a cui spontaneamente ricorriamo per tentare di comprendere, ma la sua efficacia spesso è solo momentanea. Accettare l'evento in atto, percepirlo per come è, può indurre, invece, un'attitudine diversa. Si attiva la possibilità di un'associazione tra affetto e percezione in atto che è già, in nuce, una prima forma interpretativa di quanto accade. Qui nasce per me la presenza autentica che corrisponde al momento in cui E. è riuscita a stare col fenomeno, abbandonando il suo punto di vista abituale. L'apparire improvviso di una associazione tra affetto e la percezione legata all'oggetto, ha fatto fare un salto di qualità alla coscienza della protagonista. E. infatti è arrivata a scorgere qualcosa di inatteso: la figura ambigua, né uomo né donna che, sorprendendola, accenna, come fa il simbolo, ai dubbi radicali su di sé che in certi momenti sconvolgono la sua vita.

Lo stesso percorso fa l'analista quando sa sporgersi oltre la propria cornice teorica, che all'inizio è indispensabile, ma che può diventare difesa dall'evento emotivo vissuto. Accade che, proprio nei momenti di cambiamento, l'angoscia, presente nel campo, faccia scattare anche nell'analista un'attitudine difensiva. La noia, la confusione mentale, a volte un senso di oppressione che tocca l'esperienza corporea non meno della mente, lo invadono. Si evita, in questi momenti, l'impatto con le emozioni ricorrendo alla teoria. Il sogno, come il gioco, mette in scena in immagini il metabolismo psichico teso all'elaborazione del vissuto, e percorre la strada della descrizione. E' lo stesso atto che l'analista cerca di attuare in sé stesso quando si pone in risonanza con quanto induce in lui il sistema psichico dell'altro in analisi. Non è facile, nell'ascolto analitico, fermarsi e tentare di percepire quanto sta accadendo al nostro corpo, agli affetti, ai pensieri che possono invadere la mente. L'atto che l'analista cerca di attuare prima in sé stesso per poi proporlo all'altro, è una forma di descrizione, una libera associazione.

Quanto accade è per me sovrapponibile alla scelta che fa il giocatore di un oggetto nel "gioco della sabbia". Dal contesto della comunicazione in atto, dal contenuto di un

(8) Sul valore integrativo dell'angoscia vedi M. La Forgia, *Il vincolo dell'angoscia nella morfogenesi della soggettività*, in *Il Vincolo*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 2006, p. 173.

sogno anche pregresso, da una metafora spontanea apparsa nel dialogo, da una scelta di gioco di una scena precedente, l'analista estrae una forma corrispondente al vissuto del momento e la comunica, la mette in gioco per cogliere le variazioni indotte nel campo intersoggettivo. Attende poi la risposta come ha fatto E. guardando la fossa di sabbia bagnata del suo gioco.

Il cammino della conoscenza tipico dell'esperienza analitica arriva alla spiegazione, nella consapevolezza della sua parzialità, solo dopo un lungo percorso. Spesso nel campo analitico le interpretazioni precoci e fuori tempo possono assumere il carattere di spiegazioni difensive, utili solo all'analista.

Ricordo che M. un uomo di 35 anni, che ha lavorato con me per alcuni mesi, comunicava con difficoltà l'invasiva depressione che l'aveva portato in analisi ma, tramite il "gioco della sabbia", sembrava aver finalmente trovato una possibilità espressiva corrispondente alla sua sensibilità. Ero stato spesso sorpreso dalle variazioni della sostanza sonora ed espressiva delle sue parole durante le azioni di gioco. Mi rendevo conto che il gioco aveva un effetto liberatorio sia sulla sua comunicazione verbale che gestuale. Mi tornano alla mente le sue "scene di gioco" costruite con grande concentrazione. Le scelte figurative apparse mi sembravano portare ad espressione il turbamento emozionale che lo dominava, mentre le sue parole abituali erano controllate e prive di risonanza. Quando giocava non solo riusciva ad uscire spontaneamente dalla monotonia espressiva del suo linguaggio e dalla rigidità corporea abituale, ma poteva liberarsi in brevi associazioni, in ricordi improvvisi, assumendo a volte anche un tono colorito a lui del tutto insolito.

Mi è accaduto di fare notare a M. quanto della sua situazione profonda mi appariva evidente nella sequenza delle sue scene. Mentre parlavo non mi accorsi di come quel mio intervento interpretativo, che stava assumendo il tono di una spiegazione, fosse in realtà una mia difesa da emozioni presenti nel campo. Mi ascoltò in silenzio e nelle sedute successive rallentò il suo impegno. Dopo poco tempo con mia sorpresa si allontanò con una scusa, non facendosi più vivo.

Solo dopo mi sono reso conto che avevo dato espressione ad un mio impulso perdendo di vista i veri bisogni del mio compagno d'analisi. Con la mia spiegazione soddisfatta, che aveva assunto il tono di un'interpretazione convincente, non mi resi conto che mi ero difeso da emozioni presenti nel campo. Il mio gesto verbale impulsivo aveva distrutto un tessuto espressivo vitale presente tra noi. Questo errore analitico, che ora mi appare ingenuo, può essere considerato umano e comprensibile. In realtà aveva attivato in M. un'esperienza sicuramente distruttiva che non sono stato in grado di comprendere perdendo un'occasione vitale per entrambi. La risonanza emozionale che sempre si desta nell'alchimia dell'incontro con l'altro non era stata da me percepita e riconosciuta. Non ero stato il "custode" ed il "garante" dell'evento intersoggettivo.

La percezione e la successiva descrizione dell'evento visto in analisi, come accade spontaneamente nel gioco e nel sogno, è la prima, indispensabile, tappa verso la comprensione. Solo alla fine la coppia analitica si potrà arricchire di un modo nuovo di organizzare l'esperienza con un pensiero nuovo, che apre la strada ad un rapporto possibile con l'esistenza. In mancanza di spiegazioni che tengano a bada l'angoscia è necessario, anche per l'analista, avere il coraggio di accettare l'incomprensibile e l'irrepresentabile con l'ansia che questo confronto comporta. Il passo successivo è quello dell'atto che organizza l'esperienza condivisa in analisi.

Entriamo così nei modi e nei tempi dell'interpretazione. Vanno distinti vari livelli espressivi di quest'atto per non ridurlo alla sola spiegazione finale. In primo luogo direi che è per me già interpretazione l'atto descrittivo di quanto accade nella relazione. Si tratta di buttare nel campo la forma più convincente di quanto l'intersoggettività sta vivendo. L'attitudine a descrivere, con le parole come con le immagini, quanto accade nel campo è il primo atto di distinzione che l'analista tende a compiere. E' già un'azione verbale che indica e può essere efficace quanto più riesce ad essere densa di presenza autentica. E' il momento in cui sia l'analista che l'analizzato vivono il rischio di "essere quello che si è". Sono autentico come analista

quando percepisco il rischio della parola o dell'immagine che indica, a me stesso e all'altro, una sensazione, un affetto che tocca entrambi.

L'atto successivo ripropone un'immagine, già condivisa in precedenza nella relazione, sia essa tratta da un sogno o dall'azione di gioco. L'espressione verbale di questo gesto verbale lo definisco "interpretazione insatura". È un momento in cui scatta nel dialogo una relazione nuova, aprendo una dimensione di senso inattesa. È come una sonda lanciata nello spazio che può cogliere un'emozione e aprirla alla comunicazione o perdersi nel vuoto. È un gesto verbale che, tornando alla mia esperienza, mi ricorda il momento della scelta d'oggetto nel "gioco della sabbia". Come accade nella sequenza spazio-temporale del gioco è una scelta che ha un suo tempo opportuno e che va collocata nel campo nell'attesa attenta della risposta che suscita. Nel gioco di E. equivale al momento in cui è apparsa improvvisa ed inattesa la figura ambigua che è scaturita dopo il contatto con la macchia di sabbia bagnata.

In questo atteggiamento analitico che tento di presentare l'interpretazione è mossa da quella che definirei "l'euristica della scoperta" fatta insieme, dall'analista e dal suo compagno d'analisi. È questo per me il principio ispiratore di un atteggiamento mentale che considera come componente vitale dell'esperienza, l'alleanza terapeutica tra l'analista e il suo compagno di viaggio. Il particolare rapporto umano che l'analista si propone di raggiungere, è stato spesso indicato, in modo generico, con la metafora del gioco. Nell'esperienza analitica descritta in queste pagine la novità è stata l'introduzione di un gioco concreto con la materia sabbia e gli oggetti. Credo che questo modo di vivere il mio lavoro mi abbia aiutato ad aprire una prospettiva diversa su situazioni ricorrenti in ogni analisi del fenomeno psichico. In queste pagine ho cercato di avvicinare i momenti in cui l'atteggiamento analitico riesce a raggiungere una presenza autentica nei confronti dell'evento psichico intersoggettivo.

Quando l'autenticità appare nella relazione, si assiste ad uno scatto improvviso che muta la visione d'insieme.

Nuove chiarificazioni prendono forma, trasformando il quadro precedente. L'atto interpretativo efficace trova in



questo terreno le sue radici più valide. Credo che l'azione mani-sguardo che traspare dal gioco concreto ci possa aiutare a comprendere questo momento trasformativo centrale in analisi. Le scelte d'oggetto che fa il giocatore affidandosi alla percezione, appena intuita, di un affetto ancora lontano dalla coscienza, è molto simile alla scelta che viene fatta sia dall'analista che dall'analizzato quando ripropongono una immagine già apparsa nel dialogo, nei sogni, nelle fantasie, nel gioco, per indicare le dinamiche emozionali che si stanno attraversando nella relazione. La scelta dell'oggetto e la sua collocazione nella successione della messa in scena di un gioco, mi ha aiutato a comprendere il valore del momento opportuno per il gesto verbale dell'analista. Quando si tocca autenticamente la profondità di un vissuto, come è accaduto ad E. con la sua macchia sulla sabbia, può apparire una forma nuova. In un altro lavoro ho già tentato di avvicinare la complessità di questi momenti rivisitando col compagno d'analisi, a distanza di anni, la sua prima scena. (9) La sequenza spazio-temporale del gioco, rivisitata con la protagonista, mi ha rivelato la pregnanza significativa di una rappresentazione che, solo molto tempo dopo, è diventata parola condivisa. Sono i momenti trasformativi in cui, sia nella azione di gioco che nelle parole dell'analizzato come dell'analista, si sono potute stabilire le condizioni di una presenza autentica.

(9) Vedi in *Studi junghiani* vol.11 n.2, 2005 p.69, P. Aite "Bisogno d'originario nella trasformazione degli affetti", Franco Angeli Ed., Milano.

# Disporsi all'altro, esporsi all'altro. L'umanità dell'analista nello spazio della cura

*Daniela Palliccia*

Questo è spaventoso ai miei occhi: trovare l'uomo in frantumi e sparpagliato come su un campo di battaglia e di macello...

E il senso di tutto il mio operare è che io immagini come un poeta e ricomponga in uno ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità.

E come potrei sopportare di essere un uomo, se l'uomo non fosse anche poeta e solutore di enigmi e redentore della casualità!

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*)

Il prossimo mi colpisce prima di colpirmi, come se l'avessi inteso prima che parlasse. Anacronismo che attesta una temporalità diversa da quella che scandisce la coscienza. Nella prossimità si ode un comandamento... che non fu mai presente, che non è cominciato in alcuna libertà. Questo modo del prossimo è Volto...Esso mi reclamava prima che io venissi. Ritardo irrecuperabile... La prossimità è disordine del tempo memorabile.

(E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*)

Se c'è un filo profondo che lega la odierna babele psicanalitica nella sua molteplicità di linguaggi, interrogazioni, teorie, è il dibattito sulla crescente centralità attribuita alla persona dell'analista come fattore della cura. Superata la accezione ideologica e difensiva del mito della neutralità analitica, la relazione terapeutica è oggi comunemente intesa come campo totale in cui analista e paziente si scambiano reciprocamente transfert affettivi e conoscitivi

multipli, costellando aree differenziate ed indifferenziate della mente, e alternando posizioni di ruolo simmetriche ed asimmetriche.

Nozioni come quella winnicottiana di “libero uso” dell’analista, o di “*enactment*”, di “*self-disclosure*” - l’autorivelazione che il terapeuta può scegliere di fare in seduta di aspetti della sua percezione o del proprio Sé - fanno dell’esistenza stessa dell’analista, con il suo retroterra teorico ed etico, i suoi valori, la sua vita, la totalità del suo mondo interno ed esterno insomma, il perno pulsante della funzione terapeutica.

E l’analista è spesso desolatamente solo a regolamentare questo complesso gioco di oscillazione, con tutto il suo portato umano, di disposizione ed esposizione del Sé. E’ qui che nasce il desiderio appassionato, e la necessità, della partecipazione condivisa di esperienza clinica e riflessione teorica, per evitare la doppia deriva, o di un intersoggettivismo ermeneutico dove tutto può essere legittimato nel nome dell’autenticità relazionale e della “irriducibile” soggettività dell’analista, o la delega della problematicità, e soprattutto della specificità dello scambio analitico, al mistico segreto dell’incontro.

### *Esporsi all’altro. Self-disclosure*

Giovanni è un ricercatore che grazie alle sue spiccate doti intellettuali ha raggiunto successo nel lavoro. Intraprende con me una analisi a seguito di un doloroso divorzio che lo mette di fronte ai nodi irrisolti della sua storia personale. La madre ha sposato giovanissima un uomo violento e narcisista, ma di buona posizione economica, rinunciando a un primo amore invisibile ai genitori dei quali è succube.

Giovanni passa i primi anni della propria vita schiacciato da una dinamica di coppia molto conflittuale, tra una madre angosciata e depressa, che non riesce a trovare spazio per lui, e gli attacchi rabbiosi del padre che lo intimidiscono e lo riempiono di pubblica vergogna.

La madre inizia nuovamente una relazione segreta con il suo primo amore, e Giovanni, molto introverso e sensibile, si sente il figlio della “coppia sbagliata”. Piccolissimo

viene annichilito dall'angoscia quando intuisce che la madre, cui è molto legato, fugge anche per poche ore dal proprio compagno, lasciandolo in balia di un padre di cui si sente ostaggio. Oppure vive dolorose sensazioni di spaesamento, e quasi derealizzazione, quando la madre nega o non lo rende partecipe della presenza intuita di questo altro uomo nella propria vita. Una notte, collocabile sulla soglia tra percezione reale e fantasia onirizzante, a cinque anni circa, Giovanni "avverte" la presenza dell'amante nel letto matrimoniale della madre situato nella stanza accanto, si alza e lo vede. Il mattino dopo la madre gli dirà di avere probabilmente sognato.

Giovanni cresce inseguendo una figura materna fragile preda del desiderio di un altro, che non fa spazio al suo Sé e alla vitalità del suo desiderio, che è anzi congiuntamente temuto, dalla coppia madre – figlio, come portatore del segno della inaccettabile aggressività paterna.

Sovraccaricato dal compito impossibile di prevedere e contenere le angosce di una madre sempre in emergenza, Giovanni è un figlio e uno studente modello. Si identifica con la sua intellettualità e sacrifica la pulsionalità. In lui non c'è posto per l'iscrizione dell'eros e dell'aggressività, collasati assieme ai balbettii di un edipo negato.

In adolescenza non si consente per lungo tempo l'esplo-razione della sessualità, e non riesce a concedersi che tardi rapporti con l'altro sesso. Spesso si tratta di donne in difficoltà affettive con un altro uomo.

Sposerà precipitosamente una ragazza più grande di lui, bella e narcisista, a sua volta intrappolata nei tormenti fantasmatici di un abbandono materno subito da piccola.

Giovanni, in una drammatica riedizione del rapporto con la madre, tenterà invano di offrirle riparazione attraverso una oblatività sacrificale senza limiti. Otterrà solo rifiuti, negazioni, che lo costringeranno a prendere coraggiosamente, infine, la sofferta decisione della separazione che lo ha condotto in terapia.

Scissione e idealizzazione sono i meccanismi di difesa attivati per mantenere una visione del sé e dell'altro bonificata da sentimenti di ostilità. Alla madre non vuole neanche dire di essere in analisi: "lei si colpevolizzerebbe, non potrebbe sopportare questo dolore".

Nei miei confronti è molto compito e affettuosamente sollecito. Mobilizza subito sentimenti transferali positivi e potenti. Avendolo invitato, in un momento di suo forte impegno lavorativo a scrivere due sogni sui quali ci siamo soffermati, Giovanni risponde con una eloquente immagine onirica:

siamo in seduta insieme. Improvvisamente, seccamente, esco dalla stanza di consultazione, lo lascio con un analista uomo che fa entrare due bambini, sovraccaricandoli di compiti da svolgere. L'analista è decisamente un tizio molto spiacevole.

La intoccabilità della madre – analista non può evidentemente ancora essere oggetto di sentimenti negativi di alcun genere. Luce e Ombra, protettività e aggressività – ovvero pulsionalità – collocati oltre una soglia, non sono ancora integrabili in un unico spazio psichico.

Ma nella transizionalità del campo analitico la tensionalità degli scambi è ormai attivata. In seduta lavoriamo intensamente sulla oblatività di Giovanni, costellazione relazionale ambigua, che induce attraverso una dedizione idealizzata a mimetizzarsi dietro i presunti bisogni di un altro, per salvaguardare il proprio essere dalla rottura e dalla violenza che il proprio desiderio comporta.

Ecco un sogno:

Giovanni si trova all'interno della casa matrimoniale che ha da tempo generosamente lasciato alla moglie. Tutto intorno è polvere e devastazione antica. Staziona nell'ingresso. Dalla porta di casa appena dischiusa penetra una sottile lama di luce. Davanti a lui troneggia una vecchia cariatide corrosa dal tempo che sostiene il soffitto. Qualcosa del volto, e della sofferta fissità espressiva di questa figura, gli ricorda sua madre.

Il tema della Soglia, che compare in queste immagini con tutta la carica della sua valenza archetipica, ci dice che siamo riusciti ad aprire un varco all'interno di un idolatrico complesso materno ormai logoro, che lo ha alienato, occluso, immobilizzato in movimenti solo apparentemente vitali. Passa qualche mese e Giovanni, che inizia a proporsi con modalità diverse, meno remissive con l'altro sesso, porta ancora un sogno:

è in un corridoio in penombra, con scaffalature. La sua emozione sembra vivere tutta nella mascella di un giovane lupo famelico. Il lupo, con un balzo brioso, addenta la gola reclinata di una amica che Giovanni frequenta.

Il rapporto con l'amica è di quelli che Giovanni sta mettendo rabbiosamente in discussione. Si tratta della costellazione usuale; una giovane collega con figlia, trascurata dal marito, che lui sostiene nelle sue difficoltà emotive e della quale è invano innamorato. Il corridoio è quello della casa al mare dell'infanzia - realizza il mio interlocutore stupito - ricordando quanto finalmente lì si divertisse con la madre, che, assenti il padre e il compagno, aveva finalmente più tempo per lui. Ma anche, associa Giovanni, il corridoio con scaffalature che percorre, in analisi, dalla stanza d'aspetto alla stanza di consultazione.

Dalla latenza dell'attesa all'incidenza dell'incontro. Corridoi, passaggi. Si aprono spazi, comunicazioni, per scambi transizionali, nel luogo e nel tempo paradosso della circolazione tra fantasmi e realtà, tra passato e presente, per la differenziazione di aspetti pulsionali erotici e aggressivi - il suo lupo! - nel rapporto con l'altro interno, nel rapporto con gli altri fuori, nel rapporto tra paziente e analista.

Intanto io mi trovo nella dolorosa evenienza di affrontare una separazione coniugale. Sono veramente provata, nel fisico e nel morale.

Di lì a poco Giovanni entra una mattina con passo incalzante nella stanza di consultazione, si siede, e guardandomi fisso negli occhi, con tono di sollecita premura e al tempo stesso di sfida assertiva, mi dice: "sento che lei si sta separando".

Vacillo. Avverto un violento turbamento mentre una ridda di emozioni contrastanti mi procura un... groppo alla gola. L'intera dimensione umana dell'analista, i suoi più intimi stati affettivi, che di solito lavorano intensi ma silenziosi "dietro le quinte", e persino le sue più consolidate procedure e teorie di riferimento, sono trascinate sul proscenio, nel rischio - temo - di una rottura non contenuta dei nostri scambi emotivi, e della asimmetria dei nostri ruoli.

Ho bisogno di prendere un "sorso" di tempo. Chiedo a

Giovanni cosa lo ha condotto a pensare che io mi stia separando, mentre mi domando se per caso non sia una mia responsabilità aver “ingombrato” il nostro rapporto, più di quel che sia ragionevolmente inevitabile, dei segni della mia attuale situazione personale. Giovanni incalza: “è una mia intuizione delirante”, e mi indirizza uno sguardo ironico, quasi sarcastico. Internamente recepisco: “cosa me lo chiedi a fare, so che sai di che stiamo parlando”. Inizia poi a parteciparmi con voce amara, atona, alcune vivide immagini quasi palpabili tra noi, di lui bambino invaso dall’impotenza di fronte a una madre disperata che non ha occhi né per lui né per il suo bisogno di vedere ed essere visto, di riparare e essere riparato.

Intanto io visualizzo, quasi allucinatoriamente - in un segnale di faticosa contrazione della distanza elaborativa - un episodio molto puntuale di me, piccola, mentre tento di rincorrere invano mia madre lontana, distratta, in un visuto di intensa angoscia abbandonica.

E’ un momento di forte vicinanza e simmetrizzazione fantasmatica per noi. Comincio ad avvertire, aiutata dalla riflessione autoanalitica su questa mia fantasia, e sul corredo di emozioni che trascina con sé, che sarebbe umanamente sleale, e terapeuticamente improduttivo, riconsegnare Giovanni a quella soglia elusiva, e delirante, tra percezione e intuizione, fantasia e realtà, che lo ha così a lungo spersonalizzato.

Decido di espormi, nonostante lo avverta come soggettivamente molto penoso. Di andare incontro al suo “affondo”. Impossibile, penso, disconoscere il balzo gioioso del suo giovane lupo che, afferrata la gola del mio corpo psichico, invita la madre-analista, mi invita a giocare con lui questa cruciale mossa del gioco.

Dico a Giovanni che in effetti mi sto separando. La sua esasperata sensibilità è riuscita, ancora una volta, a sintonizzarsi su una dimensione sottaciuta dell’altro. Dico anche che questa sua capacità di sentire mi testimonia fiducia nelle potenzialità consce e inconsce della comunicazione affettiva. E dichiaro che mi ha fatto piacere vedere riconosciuta la mia sofferenza interiore.

Gli restituisco, insomma, come abbia positivamente saputo cogliere che la mente dell’analista è occupata da altro

- anzi, da un altro - e lui non ha affatto sognato.

Ma anche... il suo lupo di fronte al mio lupo. Il suo desiderio di fronte al mio desiderio. Desiderio della mia appassionata identità di analista, pure, di recupero del mio ruolo terapeutico.

Ho apprezzato, gli dico, la forza e la determinazione con cui si è rivolto emotivamente a me. Ma quello che condividiamo è il suo spazio analitico. Noi siamo lì per lui, e non possiamo indugiare troppo sulla mia intimità personale, pena l'inchiocarlo di nuovo nella sua posizione oblativa, segno incestuoso e manovra di copertura delle sue richieste inevase, del suo perenne farsi da parte per l'altro. Qui mi sento come un padre che, dopo aver riconosciuto e accolto nel proprio letto il figlio geloso della madre, non per questo l'invita a fare l'amore con lei.

Giovanni sorride. Avverto che abbiamo di nuovo guadagnato, entrambi arricchiti da un momento di feconda "*coniunctio*" affettiva, l'assetto emotivo e relazionale che ci è necessario. Io sono spossata.

Nella seduta seguente Giovanni "regala" alla coppia analitica un sogno che restituisce il senso, e il piacere, dell'impegnativo lavoro sulle nostre emozioni condivise:

Giovanni è fermo nell'ingresso della casa genitoriale in cui è cresciuto. Nell'androne un fiotto di luce solare va sciogliendo il volto disseccato di una vecchia mummia. Qualcosa di semovente in questa mummia ricorda i tratti del viso dell'analista. Giovanni assiste con calma fermezza a questo rito di consunzione. Poi si volta, ed esce alla luce del giorno.

Lo sguardo "riconosciuto e riconoscente" dell'analista sembra farsi qui addendo del volto scarnificato, mummificato, della madre, aprendo un movimento, in sottrazione, di una genitorialità al suo fondo numinosamente mortifera. Giovanni guarda e poi varca la soglia del suo edipo negato.

Di lì a poco dirà alla madre di essere in analisi.

E' una ricchezza della tradizione clinica junghiana l'attenzione alla attivazione, nel campo analitico – uno *Zwischenwelt* (mondo intermedio) lo chiamerà significativamente Jung – di uno scambio temporaneamente indifferenziato, fantasmaticamente e reciprocamente "conta-



minato”, della mente di paziente ed analista, che solo attraverso un lavoro di distillazione interiore la coppia analitica è in grado di integrare. La costruzione analitica si radica in questo stato di “comune inconscietà”, di vicendevole costellazione dei contenuti complessuali emergenti, solo mediatamente suscettibile di differenziazione cosciente. Tutta la straordinaria modernità di un testo come *Psicologia del Transfert* è forse in queste pionieristiche considerazioni. (1)

Sullo sfondo di questo compito elaborativo Jung colloca la funzione autoanalitica del terapeuta, da acquisirsi attraverso la propria analisi personale e didattica, e la costante interrogazione - in un itinerario individuativo per definizione interminabile - dei suoi presupposti consci e inconsci, delle sue scelte teoriche, umane, e dunque, *etiche*, matrici profonde tanto dei nostri interventi terapeutici, quanto della domanda di cura che ci viene rivolta. (2)

L’analisi, insomma, è un campo relazionale dove l’idea limite di un’etica “originaria” intesa come incontro con lo spazio dell’altro, interno ed esterno, si presenta già sempre esistenzialmente, teoricamente ed ideologicamente condizionata, per il terapeuta come per il paziente, dalla propria storia e dal proprio contesto di appartenenza. Impossibile salvare dunque, in merito a questi temi, una ingenua concezione di neutralità analitica e di terapeuta specchio opaco della soggettività del paziente. (3)

Nell’ultimo decennio è stata la psicoanalisi intersoggettivista americana a sollevare le questioni legate alla specificità dell’incontro tra soggettività dell’analista e soggettività del paziente, avviando tra l’altro un acceso confronto teorico, metodologico e tecnico sulla *self-disclosure* dell’analista. Sulla rivelazione - ovvero - che l’analista può scegliere di fare in seduta di aspetti che riguardano la sua percezione interna, la sua vita privata, o la sua persona, derogando temporaneamente a quella “dissolvenza” modulata della sua presenza nel campo, pur tanto importante per la terapia. (4)

Ma quando, come, e soprattutto perché, aprire il sipario su quel silente laboratorio interiore che è l’assetto mentale ed emozionale dell’analista al lavoro?

Non c’è dubbio che le proposte intersoggettiviste tenda-

(1) Come è noto ne *La Psicologia della traslazione* Jung si sofferma, già nel 1946, sulle complesse dinamiche attivate dalla relazione di transfert e controtransfert, addentrandosi così “in un campo di ricerca ancora completamente inesplorato”, in *Opere*, vol. XVI, *Pratica della psicoterapia*, Boringhieri, Torino, 1981, p. 176.

(2) Sulla necessità di consapevolizzare disposizioni ed assunti etici del terapeuta è costellata la riflessione clinica junghiana. Il rimando è a tutto il volume *Questioni fondamentali di psicoterapia*, *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981. Su questo argomento vedi anche il testo di recente pubblicazione *Jung, Analisi dei sogni. Seminario tenuto nel 1928-30*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, in particolare pp.75-77. Sulla questione invito a leggere inoltre l’articolo di Romano Màdera pubblicato nel n. 24 della Rivista di Psicologia Analitica (vol.76/2007), C. G. Jung come precursore di una filosofia per l’anima.

(3) Il testo in cui Jung affronta più sistematicamente l’incidenza dei condizionamenti soggettivi, teorici e ideologici del terapeuta è *Psicologia analitica e concezione del mondo*, *Opere*, vol.VIII, Boringhieri, Torino, 1976. Sulle implicazioni cliniche e epistemologiche di questo

scritto rimando a D. Palliccia, *Il rapporto con Freud, in Trattato di Psicologia Analitica*, UTET, Torino, 1992. (4) Il dibattito italiano sul tema della *self-disclosure* si è svolto principalmente sui numeri 3 e 4 della Rivista di Psicoanalisi. Segnalo in particolare il lavoro di G. Meterangelis e G. Spiombi, *La soggettività dell'analista e il grado della sua partecipazione alla costruzione della relazione analitica: il problema della self-disclosure*, n.3, 2003. Vedi anche S. Thanopoulos, *Quale persona per l'analista? Riflessioni sulla soggettività dell'analista*, Rivista di Psicoanalisi n. 4, 2003. Sulla modulazione della presenza dell'analista nel campo rimando invece all'articolo di D. Chianese, *Persone*, Rivista di Psicoanalisi, n.4, 2003.

(5) P. de Silvestris, A. Vergine, *Il delirio della psicoanalisi. Note per una epistemologia della soggettività*, in AA. VV., *Soggetti al delirio. Elaborazione del dolore e percorsi della cura*, a cura di M. Balsamo, Franco Angeli, 2000, p.48.

no ad una certa semplificazione quando sembrano sostenere ad esempio che l'autorivelazione dell'analista, con i suoi effetti de-idealizzanti, oppure la sperimentazione nel qui ed ora della seduta di una empatività positiva, siano effetti terapeutici di per sé, a prescindere dal clima relazionale in cui operano. Difficile sottovalutare i rischi "narcisizzanti" per il terapeuta, e per le sue teorie di riferimento, di questa eccessiva centralità riservata alla manifestazione della sua persona. E' invece una assunzione consapevole del ruolo di cura che assegna - senza nulla togliere al confronto soggettivo ed umano - la responsabilità al fondo etica del nostro posizionarci nei confronti dell'altro.

In un costante analitico ed autoanalitico esercizio il terapeuta è impegnato a subordinare una potenziale condivisione della propria interiorità alle specifiche, talora irripetibili, dinamiche individuative che si costellano nel rapporto. Invitato ad esplorare gli effetti di una eventuale esposizione del Sé - magari penosa, come mi ha insegnato Giovanni - sull'insieme di fantasmi e di complessi relazionali inconsci che quel particolare paziente, in quel particolare momento, porta in seduta.

Questo "sporgersi" sull'altro, interno ed esterno, al di là dei confini dell'io e della nostra soggettività costituita, è il quotidiano esercizio "antinarcisistico" che come terapeuti siamo chiamati a fare nel medio stesso della nostra "carne psichica", tra corpo e pensiero, tra clinica e teoria.

L'esperienza psicoanalitica - sostengono Adamo Vergine e Pia de Silvestris - non può sottrarsi a una certa "qualità delirante". Non solo nel "riguardo alla formulazione di una teoria, quanto nei riguardi del vissuto; nel senso che l'originalità di ogni singola esperienza psicoanalitica è tale da non poterla mai confrontare dentro di sé con quelle già note, nonostante tutta l'ambizione alla ripetibilità e alla generalizzazione... Un'esperienza - questa - che sta tra la qualità del delirio e quella della rivelazione e che, per quanto possiamo teorizzare, appare sempre miracolosamente vivibile, prima ancora che possa diventare comprensibile". (5)

Se la ponderata, sentita opportunità di una *self-disclosure* conduce dimensione ed assetto interno del terapeuta a "sbilanciarsi" sul proscenio del campo analitico, il lavoro con pazienti traumatizzati è un costante esercizio di "arretamento", a volte un radicale lavoro di silentizzazione di ciò che opera nel "dietro le quinte", pena la dirompente riattivazione, nello scambio terapeuta - paziente, della dinamica persecutore - vittima, abusante - abusato.

Tea è una ragazza che vive isolata, con la sua famiglia, in un borgo rurale a circa un centinaio di chilometri da Roma. Per via della lontananza stabiliamo di lavorare con un solo incontro settimanale, ma ben presto mi rendo conto che non sarebbe possibile sostenere per lei un ritmo più serrato perché si profila una storia di estremo degrado, tra terrificante violenza fisica e psichica.

Il padre e la madre, entrambi contadini, sono personalità al limite, con un franco fondo psicotico. Alla nascita di Tea la madre entra in una depressione molto grave che durerà circa tre anni. Tea viene affidata alla nonna materna. A tre anni viene improvvisamente ripresa a casa dai genitori.

Lo strappo è terribile ed inizia per lei una esistenza penosa. Il padre e la madre, incapaci di gestire le più elementari dinamiche di contenimento, conducono una vita disordinata dove neanche i pasti e i ritmi sonno - veglia sono garantiti. Il conflitto di coppia è debordante, e Tea viene continuamente triangolata e usata come "scudo umano" dalla madre nei confronti degli assalti sessuali del padre; dal padre per sfogare sadicamente la propria frustrazione e il proprio odio distruttivo contro il femminile.

Tea, piccolissima, cucina per i genitori che consumano pasti separati. Il padre di solito dopo aver assaggiato il cibo, lo butta rabbiosamente, dichiarandolo immangiabile e avvelenato. Il narcisismo di morte, in fondo, di questa coppia, si manifesta anche come autodistruttività e ipocondria. Padre e madre sono sempre malati, sempre in cerca di manipolazioni mediche e operazioni chirurgiche. Tea continua a curare, e se per caso è lei ad ammalarsi si rinforzano il sadismo e il comportamento disorganizzato e abbandonico dei genitori.

Tea si fa male spesso. Per trascuratezza la madre le manda in suppurazione i punti di sutura di due diverse operazioni chirurgiche con conseguenze cicatriziali sfiguranti.

Queste sono di solito le occasioni in cui la madre le narra, con dovizia di particolari, che lei stessa ha sofferto da piccola, e più crudelmente, a causa di un busto messo alla nascita e portato per anni che le procurava piaghe infette. Da incuria a incuria, da vittima a persecutore.

Tea viene in terapia per una totale inibizione a concedersi rapporti con gli altri. Quando ciò avviene è facile ricadere nello stereotipo della relazione abusante, si lascia invadere nei suoi confini fisici e psichici.

Ma soprattutto porta un sintomo che la riempie di vergogna. Quando sta male si procura lesioni, tagli estesi sulle braccia e sul corpo, che poi nasconde morbosamente. Quasi un rituale segreto per ritrovare concretamente, prima di ogni simbolizzazione possibile, il perimetro dolente di un corpo troppo precocemente sottratto ad una propria configurazione affettiva interna ed esterna. Spesso trattiene i suoi bisogni fisici fino a procurarsi cistiti purulente.

Tea arriva sempre inappuntabile in terapia. Solo il suo corpo, ripiegato, e la sua voce, flebile, paiono gravati da una sofferenza immemore. La sua storia emerge con enorme difficoltà. Ci vorranno ben due anni per averne un contorno minimale che non lasci la terapeuta a brancolare nel buio di un mondo che intuisce devastato.

Nei suoi sogni sangue, e pezzi di animali morti. Tea talora li scrive, ma il più delle volte non riesce a parlargliene, o ad associare.

A sei mesi circa dall'inizio della terapia il primo riferimento apertamente transferale è una fantasia attiva, quasi ipnotica, fatta in treno mentre viene in analisi, che la inquieta moltissimo. Da piccola è stata a lungo tormentata dall'immagine di un fantasma nero, sotto un velo nero, che copre un viso vuoto: "mi si è fatto incontro il fantasma - mi dice Tea sgomenta - ho tirato via il velo e sotto c'era il suo viso minaccioso, dottoressa!"

In una modalità allucinatoria, non ancora elaborabile, Tea porta il doppio messaggio di un rispecchiamento impos-

sibile. E' in opera la difesa della scissione traumatica: se non guardi - il volto vuoto - sopravvivi, ma comunque non esisti; se guardi - se un campo di riconoscimento del trauma è attivato - potresti, psichicamente, morire.

E difatti provare a guardare è veramente difficile. Tea è sensibile e reattiva ad ogni parola o espressione mimica dei miei interventi, oppure lontana, inarrivabile. Nei suoi sogni una bambina incidentata, in fin di vita, è portata sempre d'urgenza in qualche sconosciuto ospedale romano; Tea si dispera, certa di non riuscire a trovarla. In analisi, a Roma, questo "luogo" non si può avvicinare. Per quanto io stessa "disperatamente" mi sforzi di cercare un modo, una via, avverto che una sua parte profonda non la possiamo proprio toccare.

Una volta in cui commetto l'ingenuo errore di spingermi, commentando una immagine onirica, a "consolare" la sua bambina perduta, Tea porta un sogno:

una analista - cameriera serve ai tavoli di una osteria una folla di avventori. Lei, scura in volto e lontana, siede al buio, apparentemente insensibile, dietro ad un tavolo vuoto.

Tea mi ricorda, severa, che è priva di un apparato metabolico per accogliere ciò che le offro. Lei è incapace di nutrire - il cibo velenoso preparato invano per i genitori - ma, soprattutto, non può essere nutrita.

E l'analista impara. Impara a contenere lo strazio del suo sentire, dentro, lo strazio di questa bambina violata. A trattenere faticosamente domande, pensieri, mimica, a volte a trattenere il respiro. E a tollerare, simmetricamente con lei, "dietro le quinte", il suo buio.

A tollerare, anche, di "uscire di scena". Un sabato in cui è fissato il nostro incontro è indetta a Roma la manifestazione per la pace contro la guerra in Afghanistan. Tea, nella seduta precedente, mi dichiara costernata di non farcela proprio emotivamente a venire. Le immagini lanciate dai telegiornali dei bambini massacrati dalla guerra non può assolutamente guardarle, le ricordano la carne in pezzi dei suoi sogni.

E' molto angosciata. Ora come allora, Roma come Kabul,

(6) Il frutto di questo lavoro del gruppo è il volume collettaneo *Psiche e Guerra. Immagini dall' interno*, a cura di A. M. Sassone, manifestolibri, 2002.

(7) Mi sono ritrovata su orrore e pietà di questo scempio animale nella vita di Tea leggendo uno degli ultimi, fortissimi scritti di Derrida. "Bestia", "animale" – è parola al "singolare generale", che misconosce il bordo frastagliato che separa l'essere umano dagli altri viventi. Animale non è che un nome attraverso il quale l'uomo occidentale, e il suo discorso, si assicurano una propria presunta superiorità. Per esorcizzare l'unico proprio che lo caratterizza, quello di non avere un proprio, di essere nudità, vulnerabilità e mancanza a se stesso. Su questo schermo proiettivo della fragilità dell'umano cortocircuitano rovinosamente uomo della strada e filosofia : "questo accordo tra il senso filosofico e il senso comune, per parlare tranquillamente dell'Animale al singolare generale, è forse una delle più grandi e sintomatiche stupidaggini di quelli che si chiamano uomini...E' lecito chiedersi perché l'ultima rilevazione di un proprio dell'uomo, se ce n'è uno, quella proprietà che non è attribuibile in nessun caso né all'animale né a Dio, si chiamano così: la stupidaggine o la bestialità", J., Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p.81.

spazio e tempo cortocircuitano nell'adesso imm modificabile dello spazio traumatico. Valuto interiormente che siamo nell'area del trauma, del non ancora simbolizzabile, e Tea che con molto sacrificio guadagna i soldi per pagare il suo appuntamento analitico, cui non manca mai, potrebbe avvertire come punitivo il dover saldare ugualmente, in una contingenza tanto particolare, la terapia non svolta.

L'analista le dice di comprendere bene la sua difficoltà. Ed è proprio così. Io, che all'epoca ho un bambino piccolo, sono, a maggior ragione, prepotentemente vicina alla sua sensibilità, e vivo con enorme dolore questo massacro dell' "innocenza" del mondo.

Le propongo di annullare il nostro incontro. Io, preciso, non rimarrò a studio come lei sa che mi impegno a fare quando un paziente disdice un appuntamento, pagando comunque la sua seduta. Ciò di solito tutela uno spazio di elaborazione, quello analitico, che opera anche in "absentia". Ma in questo caso avverto la necessità di depotenziare, nel nostro scambio fantasmatico, lo sguardo colpevolizzante del suo persecutore interno che difficilmente riesce a difendere i suoi confini in presenza dell'aspettativa dell'altro. Tea fa un sorriso di sollievo. Questa volta, penso, riesce ad accettare di essere nutrita.

Quel sabato vado alla manifestazione per la pace in compagnia di alcune care amiche e colleghe con cui sto svolgendo un lavoro sulla reciproca costellazione di guerre e conflitti interni ed esterni, scatenata dal momento di insicurezza "globale" che tutti, nel mondo, stiamo vivendo. (6) E in compagnia di mio figlio, e di Tea - della mia vita e del mio lavoro - e di tutta quella "devastazione" lontana.

E poco dopo Tea mi porta sulla scena del trauma. Il luogo dei luoghi del suo orrore. Per lunghi anni il padre, in preda ad accessi di furore nei quali urla il suo disprezzo per le donne, la rinchiude nella stalla del podere, e le impone di guardare mentre con frusta e bastoni picchia a sangue la sua cagnolina, unico legame fidato del suo persecutorio universo, e le sue mucche, "stupide bestie immonde", che Tea ogni giorno accudisce e chiama teneramente per nome, una per una. (7) Tea riferisce, in preda ad una profonda vergogna, una sensazione di perdita di presenza; un non essere lì, un farsi sasso, e un sentirsi confusa con

la sporcizia di quel luogo, nauseata dall'odore di sangue e letame. La voce di Tea sembra schiacciata da una colpa innominabile. Mi lancia degli sguardi furtivi, ansiosi. Intuisco il suo bisogno disperato di controllare la mia reazione. E' preoccupata per me, io sono la vittima, lei il persecutore che infligge il suo massacro.

E' preoccupata per lei, lei è la esecrabile vittima, e io potrei rifiutare la sua bambina sporcata, l'ignominia del suo segreto occultato. Sono impietrita. L'impatto dell'orrore mi anestetizza. Quando le mie emozioni iniziano a farsi strada, con violenza, comprendo di dovermi fare nuovamente pietra con lei, per lei.

Sono nata in campagna, cresciuta con il fiato mite delle mucche e il muso umido dei cani – i miei nonni erano contadini. E' stata una dura prova per me, arretrare, e provare al tempo stesso a sostare, presso lo sguardo vacuo di Tea. Sguardo di chi ha incontrato gli occhi di Medusa, esperienza terrificante che solo l'uomo può fare, perché da sempre strappato a quel riposo nell'Essere in cui solo l'animale sa dimorare.

Inizia un momento molto difficile per il nostro lavoro. Il reale inelaborato del trauma ha infiltrato lo spazio terapeutico. Tea inizia ad arrivare in seduta sconvolta, sfinita. A volte dichiara di aver percorso affannosamente, a piedi, la notevole distanza che separa la stazione dallo studio dell'analista. Entra e spesso ha conati di vomito, chiede di andare in bagno, e ci resta anche per diversi minuti. Poi torna nella stanza di consultazione e mi dice che per lei è un grande sollievo ritrovarsi in un bagno pulito.

Comprendo che Tea porta in seduta, e mostra, attraverso il suo corpo spossato, nauseato, la violenza subita. Per poi nascondersi nel bagno pulito, avvertendomi così che non è ancora pronta ad integrare sporcizia e fetore. Non disponiamo ancora di una dimensione simbolica, e Tea si scinde di nuovo, e vaga confusa come quando, uscendo dalla stalla del padre, camminava ininterrottamente nel vano tentativo di allontanarsi dallo spazio circolare e psicotizzante del trauma.

Anche la coppia analitica entra, di nuovo, in un circuito ripetitivo e quasi disperante. Nessun intervento, per quanto

modulato, sembra poter scalfire questo stato di cose. A me non rimane che un ennesimo “arretramento di scena”, e mi sorprendo a pulire, prima dell’arrivo di Tea, il bagno della stanza di consultazione, nel tentativo di offrirle almeno un pietoso lavacro dei suoi inaccessibili macelli interiori.

Finchè un giorno Tea arriva con grande ritardo in terapia. C’è uno sciopero dei mezzi pubblici ma lei ha tentato di venire in treno lo stesso. E’ rimasta bloccata per alcune ore sui binari, lungo il percorso, senza acqua né cibo. Il suo sguardo ha perso la usuale mitezza, è indignata, quasi furiosa. Mi chiede quanto dovrà costarle questa analisi, quanti sacrifici e quanta sofferenza ancora: “ne vale la pena - esplose - ne vale la pena dottoressa?”

Sono sconcertata. Di nuovo, come sempre con lei, brancolo nel buio. So quanto tenga alla sua terapia, e mi chiedo il perché di questo veemente attacco.

Poi capisco. All’interno della consueta tensione collassante tra materno analitico e materno persecutorio, tra l’ora e l’allora, Tea può faticosamente permettersi di “raggiungere Roma”, ovvero raggiungere uno spazio di cura per il luogo del trauma. E gridare, finalmente, la sua ribellione.

Penso internamente alla mia scelta controtransferale di non farle pagare la terapia il giorno in cui non riesce a venire in occasione della manifestazione della pace; di scontarle, insomma, qualcosa dal tributo di una vita fin troppo tartassata. Ora Tea sta chiedendo, mi sta chiedendo, per la prima volta un riconoscimento, e un attestato di speranza, per quello che sembra essere un obolo eterno di sofferenza pagato al suo tentativo di vivere. Quale è il prezzo della sua interminabile pena? Posso aiutarla a riconoscervi un senso, una direzione, un valore?

Tea ascolta la “traduzione” che tento di fare della sua accorata protesta. Questa volta, visibilmente colpita. La seduta successiva porta un sogno:

Tea è davanti alla madre che urla contro di lei con disgusto e disprezzo. Munita di ago e filo sutura lentamente, ma inesorabilmente, la propria pancia, liscia, tonica, intatta. Ad ogni punto autoinflitto avverte lo stesso identico, lancinante dolore. Un dolore molto più intenso di quando si taglia, precisa. Da un angolo illuminato le arriva, fuori campo, la voce grave dell’analista che la prega, almeno, di disinfettare quei punti.



Siamo commosse. Comprendiamo entrambe il significato di queste immagini.

La lunga attesa dell'analista ai margini del "campo" è giunta al suo termine. Si è aperto uno spiraglio di rispecchiamento simbolico, di comunicazione e differenziazione tra noi. Tra il materno rifiutante e il materno analitico, tra l'altro esterno e l'altro interno abusante con cui autodistruttivamente, ciecamente, si tortura. Tra eterno trauma incurabile e ferita curabile, tra narcisismo di morte e narcisismo di vita.

A lungo silentizzata, la voce, la preghiera muta dell'analista, entra nel suo ascolto psichico iniziando a costituire uno spazio trasformativo del sé, per sottrarla così al suo destino transgenerazionale di incuria ed abuso. La sutura autoinflitta del suo ventre non si trasformerà in piaga infetta, facendone ancora una volta un luogo chiuso ad ogni metabolizzazione vitale.

A terapia quasi conclusa Tea andava nelle librerie romane a cercare, infruttuosamente a suo dire, nei testi di psicologia presi a caso dagli scaffali, tracce del suo percorso e del suo dolore.

E' stata Tea, un giorno, a chiedermi di raccontare qualcosa della sua storia, ciò che mi è tutt'ora difficile fare, divisa come sono tra il perdurante senso di un protettivo pudore, e una necessità, forse sua quanto mia, di testimoniare. (8)

### *Etica come spazio della cura*

La psicoanalista israeliana Viviane Chetrit-Vatine ha giustamente parlato di "spazio matriciale" per descrivere la collocazione etica dell'analista come soggetto responsabile della cura. (9) La Vatine si ispira al pensiero di Levinas, all'etica intesa come "filosofia prima", come pre-originaria dimensione relazionale del Sé che precedentemente ad ogni assunzione cosciente si trova a rispondere imperativamente all'altro e dell'altro. E' proprio l'analista con la sua offerta di cura – sostiene la Vatine – ad evocare, nonché a creare, la dimensione del transfert, del quale è a suo modo chiamato a rispondere.

(8) Sul valore psichico e umano della testimonianza invito a leggere l'intenso articolo di P.C. Devescovi, *L'etica della testimonianza*, presente nelle pagine di questo stesso volume della Rivista di Psicologia Analitica.

(9) Vedi Viviane Chetrit-Vatine, *Seduction originaire, responsabilité a l'autre et asymétrie dans la rencontre Psychanalytique*, Bulletin FEP (Fédération Européenne de Psychanalyse), luglio 2003. La Vatine si riferisce nel suo scritto ai testi di Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980, e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983.

A partire da questa dimensione etica preliminare è l'analista ad aprire, con la presenza stessa della sua persona, uno "spazio matriciale", generativo, per la umanizzazione dell'altro, senza attesa alcuna – per dirlo con Levinas – di reciprocità .

Quando leggo Levinas, mi accade inaspettatamente, forzatamente quasi, di ritrovarmi dentro le relazioni di cura - le relazioni *tout court?*- che segnano il mio quotidiano, di donna, di analista, e persona.

L'antecedenza del volto del prossimo - ci dice Levinas - la sua fragilità, ci interpella, esige risposta. L'etica è immemoriale disposizione dell'io all'altro, che interviene per noi prima ancora che ci si possa chiedere: "come debbo comportarmi? " Il nostro stesso psichismo è, al di qua di ogni dualistica assunzione ontologica, animazione, ispirazione del corpo e dei sensi da parte della relazione di responsabilità. (10)

(10) Su questi temi di Levinas vedi la raccolta di suoi saggi in E. Levinas, A. Peperzak *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano, 1989, pp.126-129. E' stato Derrida ad avvicinare alcuni temi levinasiani – l'alterità, la traccia, la temporalità sottratta al dominio del presente – alla psicoanalisi; sull'argomento rimando all'Introduzione di S.Petrosino a J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano, 1998. Un simile accostamento è ancora più stringente, mi sembra, per il pensiero di Jung, proprio per il nesso che il filosofo francese stabilisce tra responsabilità etica e principio di individuazione; su ciò vedi F. Ciaramelli, *L'anacronismo*, in E. Levinas, A. Peperzak, cit., p.164.

(11) Ivi, p.70.

Rispondere, dire, significare per l'altro implicano al *tempo stesso*, assieme al godimento del proprio, passività e dono al volto che ci è dappresso. *Esposizione*, dunque, che priva il soggetto della sua centralità, e lo rende un essere consegnato al suo prossimo: "esposizione a bruciapelo, estradizione di ricercato e braccato - braccato prima di ogni ricerca e di ogni battuta. Volto come la mortalità stessa dell'altro uomo". (11)

C'è, in effetti, un tratto appassionato, paradossale, persino violento, in ciò che Levinas definisce come evidente *asimmetria* della relazione etica, e nel patito margine di libertà per la trascendenza delle sue decisioni.

A tutto questo potrebbe far eco, mi sembra, la disseminazione instabile, la collocazione tragica della soggettivazione analitica, eroico movimento individuativo, sempre marcato dallo scacco, in cui l'io si scopre già altro prima ancora di poter essere sé.

Ma dove e come collocare i confini dello spazio di cura quando ad essere chiamata in causa è l'esistenza stessa dell'analista, e la complessità dell'umano che la incarna? Qui la nozione di *setting* interno pare dilatarsi, demoltiplicarsi, esponendo lo spazio e il tempo della seduta con il paziente a tutti i paradossi del rapporto tra io e altro, tra

psiche e corpo, tra dentro e fuori, tra prima e dopo, tra clinica, quindi, e teoria. La diacronia infiltra l'attualità dell'incontro rendendolo, in tutta evidenza, un *gioco di circolazioni* inaggrabile.

A volte sono le parole lette ed amate che ci invitano a stare con l'altro. A volte ricordi presuntamente smarriti. Difficile recuperare il margine frastagliato attorno al quale si coagula anarchicamente l'incontro con il nostro interlocutore analitico. Può capitare che l'ascolto psichico si dilati, per l'analista, indefinitamente. Nello sciorinamento monotono, "normopatico" del sé ad esempio - oggi sempre più frequente in seduta - che trova nell'appiattimento della superficie recettiva protezione all'assenza di significati condivisi nelle forme di trasmissione familiare, grup-pale, sociale. Qui mi ritrovo spesso a galleggiare sospesa, o reattivamente ad annaspere, alla ricerca di pensieri vivi da opporre alla deriva imprescritta di un "naufragio" collettivo finanche - temo - senza più "spettatore".

Altrove invece lo spazio analitico viene contratto fino a perdere qualsiasi capacità di respiro transizionale. E' ciò che accade con le relazioni perverse, con le difese narcisistiche tetragone. Sono i casi in cui mi scopro, magari incalzata da un mio sogno, radicalmente infiltrata nella intimità del mio spazio fisico e psichico. Per poi ritrovare, nella forma onirica che prende corpo, la sorpresa e il piacere di poter dipanare ancora una volta il senso emergente delle passioni spartite con l'altro. E' per figurare questo margine relazionale, trasformativo, creativo, che si attivano le immagini oniriche e le fantasie transferali. Nell'attimo cairologico dell' *in-stans* presente il simbolo risignifica il passato per aprire al futuro. E' per inscenare, e appropriare, i confini mobili di questa processualità che gli spazi, gli oggetti, i soggetti, gli affetti della relazione di cura vengono sempre di nuovo riconfigurati nel pensiero e nel sogno del paziente come dell'analista; nella tensione concreta e immaginativa della coppia terapeutica intenta al lavoro.

Mettersi in gioco, dunque, alla ricerca dell'altro, con il rischio di non trovare altro che l'etica del gioco, ovvero la posta di uno scambio. Cosa ha a che fare la terapia - si chiede Winnicott - se non con due persone che stanno giocando? (12)

(12) Vedi D. W. Winnicott, *La creatività e le sue origini*, in *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 1974.

Questa forse la responsabilità etica del nostro stare con il paziente. Aprire i confini del gioco assieme ai nostri più propri confini. Aprire alla domanda dell'altro, sull'altro, per l'altro, esterno ed interno, concordando - con Jung - sull'impossibilità di condurre qualcuno al di là del "luogo" psichico in cui siamo noi stessi, momentaneamente, approdati.

Mettersi in gioco assieme alle regole del gioco che siamo ogni giorno chiamati come analisti, e come esseri umani, a giocare. E scoprire in questo impegnativo, affinatissimo scambio, umanamente, piacere.

# Dal bene nasce il meglio

*Letizia Oddo*

C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. E' questo che prima di tutto è sacro in ogni essere umano.

Simone Weil (1)

(1) S. Weil (1950), *La personnalité humaine, le juste et l'injuste*, in Roberto Esposito (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero 'impolitico'*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, p. 66.

Quando si perde quel senso di attesa fiduciosa che è così palpitante nella sua immediata evidenza nei bambini e nei cuccioli, quell'attesa di bene che sostiene la curiosità negli scambi di sensazioni e di azioni, allora il senso della propria e altrui umanità si restringe nei codici culturali e negli equilibri psichici dell'autoconservazione: preservare, imporre, acquisire diventano i soli parametri cognitivi e affettivi dell'agire.

La conservazione della rappresentazione del proprio stato di sicurezza e di certezza diventa prioritaria, sia nei termini della definizione della propria identità che in quelli della propria capacità di affermazione. La legge dell'autoconservazione codifica la vita nella modalità di una lotta legata alla sopravvivenza, dove l'altro, inteso come alterità proposta o imposta dallo scambio comunicativo, assume il significato psichico della minaccia e della persecuzione.

L'inevitabile paura legata al nuovo non viene mitigata da

quell'attesa di bene che le esperienze buone della vita hanno lasciato come rassicurazione negli stati di angoscia. Il dolore e il terrore, nati dal male, non trovano sollievo nell'attesa del bene che possiamo comunque tornare a provare e a evocare proprio attingendo al senso della nostra umanità. La distruzione, all'insegna del proprio e dell'altrui male, diviene motivo dominante dell'esistenza, fino alla fine, fino all'ultimo.

I meccanismi della scissione e della proiezione, divenuti dominanti, impediscono quel riconoscimento che contempla sempre la compresenza del male e del bene, carne e spirito nel nostro essere umani. La necessità dell'autoconservazione dei codici culturali e degli equilibri psichici, impone come inevitabile la chiusura difensiva, l'imposizione della colpa, l'esecuzione di una condanna che è dannazione.

Le categorie del pensiero e dell'azione si avvalgono di totalità assolutizzanti, dove il confronto continuo con l'infinita varietà delle individualità e con la molteplicità delle determinanti ontologiche dell'essere umano diventa superfluo e controproducente. Pochi e definitivi devono essere i parametri di definizione dell'identità condivisi, lasciando alle leggi del mercato la libertà di inventare e configurare modelli di comportamento adattivi, capaci di determinare consenso e consumo. Accumulare, assicurare, desiderare e possedere divengono le modalità dello scambio sempre più ricondotte a categorie mercantili di valore, come ricerca di una continua stimolazione e attivazione, per fare mostra di sé nel conformismo sociale.

Nell'analisi con i bambini si manifesta con più chiarezza la necessità di fare il male, di concretizzarlo in un altro per poter in lui annientare quello specchio terrorizzante di perdita e di rifiuto che si riflette in noi, soprattutto quando si prova a uscire dal buio. Il buio assoluto del male diventa necessario: non sentire, non pensare, non ricordare, solo ubbidire e agire. Nel buio del male è facile perdersi, nel tanto peggio tanto meglio, sempre più giù, perché ogni momento di autoconsapevolezza porta con sé un senso di disgusto e di vergogna intollerabili, che solo l'esaltazione della violenza può annullare. Annientare da soli il senso della propria umanità per non sentirla umiliata e disperata.

Francesco è un piccolo bambino di sei anni, con una guancia tonda sempre coperta da un ciuffo di capelli neri. I suoi genitori si sono separati dopo una storia di offese e di botte, ma ancora vive in una situazione di perenne conflitto dove teme che la mamma muoia e il padre impazzisca. La minaccia di essere abbandonato è continua: improvvisamente uno dei due genitori può non farcela più e sparire. Dorme con la madre e la segue in ogni suo spostamento. Non riesce a inghiottire.

In analisi, quando la paura, il dolore, la rabbia lo toccano troppo da vicino, inizia a roteare gli occhi, come se cercasse, nel girare nel vuoto, difesa dall'essere visto e dal vedersi nella sua sgomenta e spaurita umanità. Per settimane ha pianto aggrappato alla madre, fra tremori e conati di vomito, prima di riuscire a sentirsi abbastanza tranquillo con me, solo nella stanza d'analisi.

In questa seduta entra camminando impettito, mimando una certa padronanza. Mi dice che a scuola ha preso una nota, gli chiedo come mai e lui mi risponde spavaldo: "Mi piace vedere i bambini piangere. Mi fanno ridere, li prendo in giro, gli dico piangioni. Io faccio il duro. Nicola è il più duro della I C, io sono il secondo e poi c'è Fabio". Mentre mi parla così, con pena, lo rivedo, terrorizzato, piangere buttato per terra. Vedo le sue grosse lacrime, il suo sguardo implorante. Gli chiedo perché gli piace vedere i bambini piangere. Con aria distratta: "Me lo devo far dire dal mio amico Nicola perché io di preciso non lo so... Voglio diventare il più duro della I C". Inizia a camminare nella stanza come un soldatino, con le braccia e le gambe tese. Gli dico che con me ha pianto, si è sentito tanto spaventato e solo, ha provato rabbia contro di me perché gli chiedevo questo... Mi interrompe: "No io non piango mai. Si sta meglio al mare che a piangere". Si ferma e mi guarda. "La prima volta che ho pianto era qua. Non sapevo neanche cosa voleva dire". Gli parlo dicendo che quando si piange si sente il bisogno di essere consolati, di essere presi in collo. Mi interrompe con aria beffarda: "Sì, io lo prendo per il collo e lo butto per terra".

La violazione della speranza legata all'attesa del bene, in Francesco, è stata troppo precoce, troppo intensa. La fiducia rinnova la nascita del bisogno di presenza ed è

dunque insostenibile. E' necessario disprezzare, beffare quel bambino ingenuo e debole che è in lui proiettandolo nell'altro, è necessario fissare la propria presenza in un ordine gerarchico sicuro, dove non si deve chiedere, dove non si deve pensare, perché c'è chi lo fa per noi, una volta per tutte. Vengono qui riproposti alcuni dei meccanismi tipici dei processi legati all'uso della violenza come strumento di disumanizzazione dell'altro: viene costituita un'unità (la classe) in qualche modo separata dal contesto sociale, viene istituita l'affiliazione ad un gruppo (i duri) caratterizzato da una struttura gerarchica, viene codificato un modello di comportamento basato sull'imitazione del vincitore (il capo) dove la regola dell'obbedienza esenta dagli interrogativi della coscienza e dalla responsabilità morale.

Francesco rifiuta di esserci, di essere presente con le sue emozioni e pensieri, là dove il dolore e la paura invadono senza possibilità di comprensione e di trasformazione il suo essere bambino che piange, fino al punto da impersonificare il fantasma del persecutore per liberarsi dal suo sentirsi dominato e vinto. La lotta e la vendetta continua contro l'angoscia del proprio essere niente, toglie risorse umane al costituirsi dell'individualità, alla coscienza critica, alla ricerca di autonomia e di indipendenza, alla capacità di gestione dei conflitti.

La paura della libertà incita e incrementa i meccanismi di disumanizzazione, con l'intensificazione di tutti i processi legati alla ricerca del consenso e del controllo. La violenza, nelle sue varie forme, richiede adesione e dipendenza da codici di appartenenza: una volta scelta l'autoconservazione come criterio supremo di regolamentazione, sia sul piano delle dinamiche psichiche individuali che degli assetti sociali, il prezzo per mantenerla verrà continuamente alzato per garantire conformità e sicurezza ad ogni costo. Posta come obiettivo la salvaguardia dei ruoli di potere stabiliti, l'assoggettamento, e l'annientamento dell'umanità dell'altro, entrerà come semplice dato nel calcolo costi-benefici, come inevitabile prezzo da pagare.

L' individualità, nella sua unicità e memoria di universalità, diventa allora oggetto di manipolazione e di dominio e il trionfo della violenza è trovato nel godimento della prigione del delirio di un regno senza limiti.



Da sempre la coscienza dell'uomo si è interrogata sulla causa prima per la quale il male morale è venuto in noi ma nessun ordine di spiegazione causale religioso, storico, biologico, psicologico può dirsi veramente esaustivo di fronte alla perdita del senso della propria e altrui umanità, nella totale insensatezza, là dove è possibile trovare sempre giusti motivi per tormentare e uccidere, anche i bambini. Dalla storia sappiamo come è facile arrivare a concepire gli esseri umani, definiti sulla base di criteri culturali, politici, economici, religiosi, come pezzi, numeri, trasformarli in animali degeneri, e come gli stessi meccanismi di mistificazione ideologica agiscano sia sui persecutori che sulle vittime. L'altro deve cessare di esistere, fino al suo annientamento totale, perché con lui possa finire il male che incarna: l'indipendenza del suo stesso essere. La gratificazione della sottomissione dell'altro, sostenuta dal disprezzo, si avvale di un potere che deve sempre essere esibito e confermato dal piacere dell'umiliazione e della reificazione dell'altrui esistenza, come scrive Hannah Arendt:

Un'unica cosa sembra certa: possiamo dire che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui. (2)

(2) H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999, p. 629.

Il proporsi del disegno fragile ma persistente della propria individuale verità è abolito in un sistema che pretende omologazione nel sentire e nell'agire, l'affettività come facoltà conoscitiva perde la sua capacità propositiva, là dove non viene vissuta la partecipazione al destino dell'altro. In una coscienza educata all'esercizio dell'accondiscendenza, non c'è modo di vivere l'interrogativo che nasce dal valore di un'esistenza umana come tale, nel suo male e nel suo bene, come pratica di conoscenza e di esperienza.

Nell'orizzonte teorico junghiano ogni ripartizione esclusiva e definitiva fra bene e male è impossibile, sappiamo che la polarità costituisce l'essenza della dinamica psichica e che anzi proprio la scissione fra bene e male genera distruttività. Ma quando si attende all'umano in quanto tale, risulta riduttivo cercare di ricondurre il male in una sorta di determinismo naturale, unicamente nelle catego-

rie esplicative dell'irrazionale e del patologico. I modelli interpretativi della psicologia del profondo possono solo contribuire a sostenere il carico degli interrogativi che la coscienza del tempo deve tenere aperti, per preservare la domanda su "come è stato possibile", su "come è sempre possibile". Lo strumento teorico e clinico del lavoro analitico diviene così una modalità, fra le altre, per provare a pensare e a sentire, nella reciprocità relazionale fra analista e paziente, i meccanismi che mortificano le risorse espresse dalla nostra umanità, nell'evitamento del confronto con sé stessi. Allora la rabbia e la paura perdono le armi dell'eterna ritorsione della vendetta e possono provare a svincolarsi dai circuiti ripetitivi e coattivi della distruzione sempre uguale a sé stessa. Il processo analitico viene a costituire così un piano di esperienza dove è possibile riconoscere la complessità delle dinamiche psichiche, nel confronto continuo con l'ambivalenza, senza porre fra male e bene una sostanziale equivalenza, tenendo aperta quella tensione che impedisce di risolvere il male come condizione necessaria e inevitabile del bene. L'analisi è l'esperienza soggettiva di una alterità nella quale siamo invasi da quello che accade in noi. Strumento del lavoro analitico è conoscere, preservare e difendere il bene del nostro essere umani come quell'essere che permette la comunicazione profonda, originale e condivisa del nostro sentire con l'altrui sentire. Al tempo stesso, strumento del lavoro analitico è conoscere il male del nostro essere disumani, come quell'essere che costituisce una presenza svuotata di esistenza, nell'estraneità della perdita di riconoscimento e di coinvolgimento. Il consentire alla vita al di là delle nostre possibilità di controllo, di gestione, apre alla possibilità di concepire l'agire umano come il dare espressione a qualcosa di nuovo, che va considerato, custodito e sostenuto, nello scambio fra esistenze. A volte il bene dell'essere umano si manifesta come lo spontaneo attivarsi di una sensibilità a valori positivi, di fiducia nella possibilità di condivisione e di crescita. Lucia, nell'ultimo sogno della sua analisi, comunica in seduta proprio questo senso di soddisfazione, questa intima felicità d'essere:

“Siamo in campagna, parlo con un uomo, abbiamo punti di vista diversi, siamo dissenzienti. Lui se ne va. Vedo poi una grande quercia che però è una donna grande con un ventre enorme. Una donna serena. Dentro la pancia c'è un figlio, porgo l'orecchio per sentire il figlio e insieme a me c'è altra gente, ascoltiamo tutti quello che c'è dentro. C'è posto per tutti, non sono gelosa. Mentre sto lì rilassata, accovacciata fra le grandi radici, insieme agli altri, penso e sento “anch'io sono una donna”, come se prima non me ne fossi resa conto. Nel momento in cui mi metto lì per sentire il bimbo, sento che anche io posso avere dentro di me la vita. Tutti possono ascoltare questa vita, c'è posto per tutti in questa pancia.”

Tutto inizia con la possibilità di differenziarsi, di scegliere strade diverse, senza inseguire né bloccare. Allora, contro la sofferta e la risentita impotenza a fiorire, viene vissuta da Lucia la possibilità di generare, nel divenire di sé, e di creare nel divenire dell'altro. A lei, insieme agli altri, a tutti quelli che ascoltano il bimbo nel ventre della quercia-donna, nel contatto con una interiorità profonda, la vita torna a farsi sentire nel suo essere motivo di nascita e di offerta.

In una modalità di pensiero che prova a svincolarsi dal regime dell'autoconservazione, non si è più spinti a vivere delle identificazioni imposte dai condizionamenti sociali, l'autonomia diviene motivo fondamentale della ricerca della propria individualità, nella libertà e nella responsabilità, per il bene della propria umanità. Il mio esserci non avviene più al prezzo della sconfitta e della scomparsa dell'altro, in una continua competizione; la vita non è più sopravvivenza a un'eterna minaccia, a una imminente catastrofe. Il male non ha più il potere di distruggere completamente il valore della mia e dell'altrui umanità per ogni errore, difetto, incapacità, mancanza, per la delusione delle attese onnipotenti; non può più condannare l'esistenza al vuoto dell'essere niente. Come nell'abbraccio del ventre della donna-quercia, viene vissuta un'umanità del bene dove tutto resta, dove tutto torna, nelle radici, dove c'è sempre la possibilità di provare a capirsi e a cercarsi, dove si può sbagliare e rimediare, perdersi e ritrovarsi. La presenza del figlio nel ventre della donna-quercia invece che occupare ed escludere, crea spazio per gli altri, per tutti, perché nulla è vissuto come il tutto da cui dipendere. Nell'ascolto si crea un'apertura verso, un

orientarsi verso che implica il tendersi verso la diversità, nella ricerca, nell' esplorazione della vicinanza e della lontananza. L'albero non ingloba la donna, né la donna il figlio, né il figlio l'essere degli altri. Non c'è totalità. Ognuno, tramite un'apertura, permette all'altro di vivere, oltre la solitudine.

Certo questo è un sogno, una delle tante offerte creative dell'inconscio, ma io penso, come nel sogno, che la nostra umanità può preservarsi nel suo divenire e nella sua realizzazione, là dove c'è sempre un bimbo e la sua voce da ascoltare.

# L'insostenibile peso della libertà

*Maria Teresa Colonna*

Nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, il “Poema” che nei Demoni Dostoevskij fa declamare a Ivan Karamazov, veniamo a sapere che al tempo dell’Inquisizione Gesù torna ancora una volta tra la gente a Siviglia e, come fece un tempo, guarisce e resuscita i morti. Il Grande Inquisitore però lo fa imprigionare e di notte lo ingiuria e pronuncia parole di odio contro di lui.

Il Vecchio Inquisitore accusa Gesù di non aver dato ascolto al Demonio che lo tentò nel deserto. Il Grande Inquisitore, che per Ivan incarna la Chiesa cattolica, dice a Gesù: “Da lungo tempo noi non siamo più con te, ma con *lui*”, con il Demonio, “lo spirito intelligente e terribile dell’autodistruzione e del non essere, della morte e della distruzione, e insieme spirito eterno e assoluto”.

Il Vecchio sta con *lui* non perché voglia annientare gli uomini, ma perché amandoli deve ingannarli, li deve rendere schiavi per renderli felici fino alla tomba, oltre la quale “non troveranno che la morte, il nulla”, e non una ricompensa celeste ed eterna. Sarà dunque l’inganno e la sottomissione a proteggerli dal dolore, dall’infelicità e dall’angoscia.

L’accusa che egli fa a Gesù è di aver voluto invece che gli uomini fossero *liberi* nella scelta tra il bene e il male, nell’amore e nella fede in lui. “Gli uomini ‘temono e fuggono la libertà’ giacché nulla per l’uomo e per la società umana è mai stato più intollerabile della libertà”: nulla più seducente “ma anche nulla più angosciante del terribile fardel-

lo” in cui essa consiste. Per questo Gesù ha reso infelice l’uomo. Per Ivan, sia la morte, lo spirito del Demonio, sia la libertà sono angoscianti. Il Vecchio dice che “la tranquillità e perfino la morte è all’uomo più cara della libera scelta tra il bene e il male”, ma libertà e morte per Emanuele Severino sono entrambe angoscianti perché la distruzione, generata dallo spirito della morte, è libera (libero è il Demonio nel suo opporsi a Dio, conficcando in sé stesso il *pungiglione* della morte), ma la libertà anch’essa può essere distruttiva.

La distruzione piomba sulle cose dopo averle lasciate nascere e vivere per un po’. Ma sembra che per Severino la libertà di scegliere sia ancora più distruttiva. Quando essa sceglie qualcosa, rifiuta qualcos’altro, e a questo altro che non è scelto essa non consente nemmeno di nascere. “La distruzione brucia l’albero, la libertà il germoglio. Tronca la stessa possibilità di nascere e di esistere”. Indubbiamente la libertà proposta da Gesù è quella che sceglie il bene, una scelta creativa e non distruttiva che “edifica”, ma la storia del mondo, colma di orrori, violenze, genocidi e colpe, ci dice che, se tutti gli uomini avessero scelto quella via, ora il mondo non sarebbe così, e la dimensione della violenza non sembrerebbe l’unico modo nel quale l’uomo di fatto sembra essersi realizzato.

Possiamo aggiungere che se la libertà può essere distruttiva, la schiavitù è il risultato più terribile della distruzione, ogni tirannia devasta l’uomo, distrugge la libertà. Certo, scrive Severino, tutti “noi” preferiamo la libertà alla schiavitù, ma non bastano queste nostre preferenze a risolvere l’esistenza sociale, poiché noi siamo sospesi su un abisso. Quando si comincerà a guardare verso il suo fondo? Quando cominceremo a scrutarlo ci troveremo sicuramente immersi in quella dimensione della complessità del male che Primo Levi aveva chiamato la *Zona Grigia*.

Ultimamente sono stati dati alle stampe molti libri capaci di gettarci in uno stato d’animo del tutto soggettivo di “angosciosa costernazione”; anche se da angolature molto diverse, questi scritti ci conducono e ci trascinano tutti sulla soglia di quell’oscuro limite che è la violenza, la distruttività e l’oscurità del male, l’orrore e la morte.

*L’ombra di Heidegger* di Josè Pablo Feinmann (1), che

(1) J. P. Feinmann, *L’ombra di Heidegger*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2007.

(2) J. Didion, *L'anno del pensiero magico*, Il Saggiatore, Milano, 2006.

(3) P. Brunori, G. Candolo, M. Donà delle Rose, M. C. Risoldi, *Traumi di guerra. Un'esperienza psicoanalitica in Bosnia-Erzegovina*, Piero Manni S.r.l., San Cesario di Lecce, 2004.

riflette sul grande filosofo e la sua compromissione ideologica con il Nazismo, ci mette dinanzi al tema del Male, all'oscurità dell'uomo, della libertà e delle grandi intuizioni ed idee filosofiche che possono anche degenerare in ideologie distruttive e devastanti per l'intera umanità.

In questo scritto, come nell'esperienza di Joan Didion (2), mi è tuttavia parso di intravedere anche un tentativo di elaborazione, quasi per allontanarsi e sfuggire alla negatività e alla distruttività a favore della vita. Scrivere infatti è stato un modo di confrontarsi con l'oscurità collettiva e personale, un tentativo, frutto di una scelta anche sofferta e dolorosa, di arginare e far fronte al Male.

Mi è sembrato così interessante riferire di una drammatica e particolare esperienza sul campo della distruttività assoluta, il genocidio etnico, che alcune analiste italiane hanno affrontato con molta abnegazione e generosità, andando in aiuto delle colleghe della Bosnia impegnate in un lavoro psicologico molto drammatico intrapreso al momento della guerra nei Balcani. Il libro *Traumi di guerra. Un'esperienza psicoanalitica in Bosnia-Erzegovina*, (3) racconta di un impegno clinico sul campo, che si è poi trasformato in un lavoro di formazione psicologica prolungatosi per più anni, fra psicoanaliste di Bologna e psicoterapeute di Tuzla.

Al momento della tragedia, alcune psichiatre di Tuzla avevano subito organizzato localmente "Casa Amica", una sorta di Poliambulatorio di emergenza per le donne (con il sostegno di Spazio Pubblico, un'associazione di Bologna), e si erano rese disponibili appena erano emerse le prime notizie relative alle violenze ed agli stupri di massa, arma di guerra peculiare del governo serbo-bosniaco contro la Bosnia musulmana.

Durante la guerra si erano procurate così tante sofferenze individuali e collettive, tali lacerazioni del tessuto sociale civile ed erano emerse situazioni di estrema drammaticità, con difficoltà nuove ed imprevedute che si era assolutamente impreparati ad affrontare.

Era divenuto evidente ed inevitabile dover formulare così una richiesta di aiuto alle colleghe italiane, perché le terapeute bosniache erano anch'esse traumatizzate. L'organizzazione di Bologna non si sottrasse a questa

richiesta di aiuto, questo libro è nato dunque da quella esperienza e racconta di donne che si sono curate di altre donne in guerra e che poi diventarono un punto di riferimento anche per uomini i quali curarono uomini, donne, bambini, dopo la guerra, facendo nascere e crescere un gruppo multidisciplinare e interculturale.

Dinanzi alla violenza, il rischio può essere quello di teorizzare, senza essere invece capaci di rendere conto di tutta la sofferenza che la violenza induce non solamente in chi individualmente la subisce, ma anche in tutto il tessuto sociale oltre che in coloro che tentano di prestare il proprio aiuto. Il pericolo consiste nel non saper comunicare la caoticità e l'impotenza con le quali ci si mette in relazione, pur rimanendo consapevoli che la violenza nelle sue forme svariate e aberranti, è da sempre quello strumento di potere e di controllo che si "autogiustifica colpevolizzando le vittime, siano esse un popolo, un gruppo etnico, un individuo particolare" (T. Bruno). La violenza che potrà essere spesso agita e ripetuta anche nel tempo, grazie al silenzio delle vittime e dei testimoni, consiste in quell'*attacco distruttivo* al senso di identità personale e a quei legami personali e sociali che permettono all'individuo una riflessione su di sé e sul mondo.

La violenza e la distruttività si potenziano anche nell'attribuire sempre la colpa delle proprie azioni alle vittime, perchè renderle disumane facilita il compito del carnefice e autorizzerà il ridurle a "corpi da colonizzare, usare, violentare, annientare", in modo tale che chi subisce violenza si percepisca non solo privo di senso e di valore ma cada anche nell'equivoco della *vergogna* e dell'assunzione della colpa. L'impunità dei persecutori verrà pressoché sempre garantita dalla *vergogna*, quindi dal silenzio delle vittime oltre che dalla complicità indifferenziata dei testimoni. Molti studiosi sostengono che i testimoni "desiderano non vedere, non sentire e non parlare del male... Il persecutore vuole che non facciano nulla... segreto e silenzio sono la sua prima linea di difesa ... Più potente è il persecutore, più grande è la sua possibilità di determinare e definire la realtà e più completamente i suoi argomenti prevarranno...".

Nella violenza, particolarmente in quella sociale, in specie



in quella forma che nel 1924 fu definita genocidio, l'atteggiamento perverso, il sovvertimento delle regole sociali e dell'etica che le governa, la percezione di incredulità, di deprivazione di ogni significato personale, di impotenza e di perdita, possono mandare la mente in frantumi, paralizzarla e renderla muta e come congelata.

Ciò che le vittime sono costrette a vedere ed anche forse a fare, per sopravvivere, le aliena completamente da un'immagine abituale di sé stesse, distruggendo in loro non solo quel senso di identità personale costruito faticosamente nel tempo, anche attraverso le relazioni, ma determinando anche una lacerazione dei legami, e la distruzione del proprio senso di appartenenza alla comunità.

In Bosnia-Erzegovina, la solitudine personale ed ormai anche il senso di estraneità nella propria comunità, l'impossibilità di convivere con le proprie emozioni divenute ora spaventose e ingestibili, ora racchiuse e raggelate in una parte oscura ed ormai inaccessibile della mente, impedirono qualsiasi ridefinizione dell'accaduto e anche la possibilità di qualsiasi elaborazione psicologica. Il trauma aveva compromesso ogni capacità di riflessione, e poiché anche i testimoni subirono la stessa regressione, per T. Bruno "il segreto, la negazione, la minimizzazione e la razionalizzazione sono stati spesso elementi che possono accomunare gli aggressori, le vittime ed i testimoni". Dunque per le nostre colleghe che da subito furono sui luoghi delle violenze, il primo fattore guaritivo era riuscire a dare un *sostegno sociale*, ricreando una sorta di comunità positiva. Fu la comprensione e la partecipazione priva di giudizi, tesa solo a sostenere le vittime ed i testimoni, nel cercare di sottrarli alla loro solitudine emotiva, che rappresentò la prima e unica possibile cura e fu poi il riconoscimento, ora condiviso, dell'enormità e della non liceità dell'accaduto che poterono, se non riparare e sanare il danno, dare almeno un sostegno ed una rassicurazione emotiva a persone ormai prive di ogni sicurezza di base e di fiducia verso il mondo ed i propri simili.

In questa esperienza di aiuto psicoanalitico gestito in Bosnia con tanta passione ed impegno personale dalle nostre colleghe di Bologna, possiamo renderci conto di come esse abbiano dovuto e anche però saputo affronta-

re con grande senso etico tutte le difficoltà del prestare aiuto senza però mai negare o razionalizzare la propria vulnerabilità e l'impatto psicologicamente drammatico che la violenza aveva avuto anche su di loro in quanto testimoni dell'esperienza.

Sempre esse furono consapevoli che il prestare aiuto, sia di fronte ai traumi della guerra che delle violenze in pace, se da un lato richiedeva un coinvolgimento molto profondo, dall'altro significava dover essere capaci invece di mantenere un livello psicologico molto duttile e sempre appropriato alle richieste ed ai bisogni del momento, per assicurare quei "buoni legami", necessari a ridare un ordine, per poter successivamente riflettere insieme e riparare ai terribili danni e alle distruzioni subite. Infatti come hanno constatato diversi ricercatori, la violenza (soprattutto lo stupro) non è mai del tutto proibita, è in un certo senso lecita, un certo grado di violenza è sempre non solamente ammesso, ma anche giustificato, in guerra autorizzato dal diritto di guerra, ed in pace regolato dalle leggi degli Stati.

Credo che tutti noi pensiamo di conoscere bene la realtà delle terribili guerre scatenatesi nella ex-Yugoslavia, ma *Traumi di guerra*, ci dà una conoscenza più drammatica e particolareggiata, più da vicino. L'aggressione alla Bosnia-Erzegovina ha causato danni gravissimi a tutta la popolazione che viveva nel suo territorio: duecentomila persone sono state uccise, due milioni sono fuggite dai loro territori, dei duecentomila rifugiati e sfollati provenienti dal cantone di Prodinje, molti avevano subito torture, stupri ed altre vessazioni e violenze fisiche e psicologiche. La distruttività che la guerra porta da sempre con sé ha provocato ferite psichiche che non possono essere viste e riconosciute solo come una vicenda intrapsichica personale; tanto più l'identità individuale era stata frammentata e alienata nei suoi rapporti di appartenenza sociale, tanto più il *gruppo*, costituito dalle psicoterapeute, divenne una sorta di contenitore psichico alternativo, capace di integrare, almeno in parte, quei rapporti sociali frantumati e devastati dalla violenza.

All'inizio il gruppo fu costituito da sole donne, le psicoterapeute bosniache, alle quali poterono rivolgersi le donne

con i loro bambini traumatizzati dagli orrori vissuti. Purtroppo il racconto drammatico delle esperienze e dei propri vissuti negativi, non fu poi seguito da alcun sollievo, ma semmai da una conferma della realtà esterna, di una situazione di fame, morte e violenza, di follia e perversione, anche se pensare nel gruppo e raccontare, fu per le pazienti e le terapeute un primo momento di trasformazione psicologica.

Un secondo gruppo, nato dall'incontro tra le colleghe di Tuzla e le terapeute italiane, fu inteso simbolicamente come un gruppo che potesse in qualche modo contenere psicologicamente il gruppo primario. Il progetto del libro *Traumi di guerra*, che nacque in questo gruppo interdisciplinare e transculturale, costituito dalle colleghe italiane e bosniache e la scrittura corale, durata più di un anno, fu l'occasione e lo spazio psicologico per ricordare, ripensare, rinarrare l'esperienza.

Da dove fosse scaturita questa guerra non era stato all'inizio oggetto di una particolare ricerca storica; successivamente, l'aspetto relativo al *transgenerazionale* è sembrato invece molto significativo, ci si è resi conto che cure psicologiche, individuali e di gruppo, non potranno mai avere esiti favorevoli se non si cura anche *tutta la società*, se la giustizia non procede e se le nazioni "rimangono fissate alla posizione schizoparanoidea" e le colpe generazionali non vengono elaborate.

In *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, S. Freud afferma che i legami emotivi costituiscono l'essenza della psiche collettiva, ma negli studi sui gruppi da sempre si è capito che i concetti di contagio mentale e suggestione emozionale derivano da tali legami e se questi legami non vengono conosciuti, riconosciuti ed elaborati, essi rimarranno rimossi nell'inconscio collettivo, da dove potranno rapidamente riemergere, portatori di odio e distruttività, di vendetta e crudeltà.

È straordinariamente interessante da questo punto di vista il lavoro di Vamik Volkan, uno psicoanalista e psichiatra americano che dirige il Center for the Study of the Mind and Human Interaction dell'Università della Virginia e che ha dedicato molte ricerche alla trasmissione transgenerazionale del trauma nell'individuo e nei gruppi.

“Il principe Lazar, capo dei serbi, catturato in battaglia (1398), fu ucciso per rappresaglia immediata per mano dei turchi. La battaglia del Kosovo del 1398 si trasformò nella mente dei serbi come il crollo del regno di Serbia. Non lo fu nella realtà storica, ma lo divenne nella realtà psichica, nella trasmissione inconscia, quasi come un trauma scelto (...). Quello che qui interessa è che Milosevic si affrettò a riattivare la rappresentazione di Lazar nelle menti dei serbi. Nel 1989 il cadavere mummificato di Lazar fu rimosso dal monastero dove per mezzo millennio era stato venerato come un santo e, dentro una piccola bara, fu portato in processione per città e villaggi serbi, ricevuto ovunque da vaste folle vestite a lutto. La riattivazione di un evento traumatico passato veniva risperimentata e dava significato al presente, questo collasso del tempo e la lunga trasmissione transgenerazionale facevano sì che i serbi sentissero la disfatta del Kosovo come cosa di ieri”. Quest’esempio così netto ci richiede di pensare alla trasmissione psichica come ad un elemento che coinvolge l’individuo, la famiglia, la collettività, lo Stato e che richiede di essere elaborato a tutti questi livelli.

Quando si è cominciato a rielaborare l’esperienza ci si è domandati se fosse possibile essere contemporaneamente terapeuti e pazienti, senza incorrere in una situazione di ambiguità. Le terapeute bosniache, pur assumendo il ruolo di “mediatrici linguistiche”, nello stesso tempo chiedevano però aiuto anche per sé stesse, in quanto il dramma quotidiano della guerra, della fame, della povertà e della precarietà della situazione sia fisica che psicologica le aveva coinvolte in prima persona; le terapeute italiane, conscie di questo rischio, accettarono consapevolmente una continua oscillazione psicologica “tra il proprio mondo interno e quello dell’altro”, esse stesse attraversando momenti di dubbio e impotenza e di consapevole inadeguatezza.

Fu il riflettere sull’esperienza vissuta e soprattutto la ricerca ostinata di una elaborazione teorica, particolarmente difficile, a differenza invece del racconto immediato della esperienza stessa che era scaturito senza difficoltà, a condurle a delle considerazioni interessanti. Fu chiaro che ci si doveva confrontare anche con le riflessioni che ci

giungono dalla etnopsicoanalisi. Scrive Bruni che “concetti quale quello di identità, cultura, multiculturalismo, complessità multietnica, realtà di migrazione, esilio, guerre etniche, traumi psichici e sofferenze di identità in contesti di violenza sociale ci impongono di pensare sia come persone sia come professionisti della salute psichica alla dimensione perturbante e creativa dell’alterità”. Kristeva sottolinea come l’incontro con l’alterità costringe sempre a confrontarci con l’estraneo presente in noi stessi, con quelle dimensioni rimosse, negate e nascoste, responsabili delle sensazioni di una inquietante estraneità.

Fu proprio la dimensione del *gruppo* che, a parere delle terapeute, permise di rimanere nella transculturalità, sia per la presenza di più persone che per la poliedricità del pensiero che nel gruppo poté svilupparsi, e che permise altresì di farsi un’idea della propria identità come sempre molteplice.

In seguito, dinanzi alla constatazione sia di una totale assenza di elaborazione collettiva delle atrocità commesse che di un risarcimento delle vittime, le colleghe italiane ritornate in Bosnia dovettero affrontare con le colleghe bosniache (che nel frattempo avevano richiesto nuove supervisioni) il senso di impotenza e di delusione ed insieme elaborare la *non cura dei traumi*; infatti totale era ormai l’abbandono nel quale versavano non solo le vittime della guerra recente, vecchi, bambini, reduci di guerra, ma anche tutti i bambini nati da poco e costretti a vivere in un clima dove il desiderio di vendetta non si placava.

Più volte le operatrici si sono interrogate anche su un problema che nel momento dell’agire forse era stato messo da parte, la questione relativa al tema della *neutralità analitica*: le critiche maggiori fatte successivamente all’esperienza, ritenevano che le vicende fossero state osservate e poi elaborate da una angolatura eccessivamente di parte, da un unico punto di vista, troppo femminile e bosniaco.

Se ciò non fu mai negato, tuttavia si pensava che la sofferenza, il dolore, l’angoscia richiedevano una presenza “terapeutica attiva”, dunque una indispensabile necessità di sapersi *schierare*, poiché se si lavora avendo come modello la teoria del trauma e quella della trasmissione psichica transgenerazionale, cambia completamente

l'ascolto e cambia completamente la modalità di intervento anche nel setting classico. Si tratta di aiutare il paziente a fare buone scissioni di base fisiologiche tra ciò che è buono e ciò che è cattivo, tra quello che ha ricevuto di buono e di cattivo... permettendo al paziente di odiare prima di perdonare, a volte riconoscendo l'impossibilità di perdonare... e questo dipende proprio, di caso in caso, dal tipo di trauma e di deprivazione primaria.

Lavorare in situazioni estreme comporta necessariamente che, pur mantenendo quanto più possibile una distanza, è impossibile rimanere in una posizione neutrale, che potrebbe apparire alle vittime come un tratto di indifferenza se non di ambiguità. Si tratta invece di darsi la possibilità di oscillare dalla posizione schizoparanoidea, in cui si precipita inevitabilmente quando ci si avvicina emotivamente alla sofferenza causata dalla distruttività umana, alla posizione depressiva, quando, uscendo dalla posizione schizoparanoidea, si possono osservare gli orrori e gli aspetti dolorosi della relazione perversa vittima-carnefice, gli orrori e i dolori sia della vittima sia del carnefice.

Se durante la guerra il punto di vista era stato focalizzato troppo sulle vittime e gli orrori perpetrati contro di esse, solo nel tempo le operatrici, ritrovando uno sguardo depressivamente più "neutrale", poterono accorgersi invece di come e quanto quella guerra avesse colpito tutte le popolazioni e drammaticamente segnato il destino delle nuove generazioni di tutta l'area balcanica: serbi, croati, bosniaci...

Riflettere oggi e ripensare a tali esperienze, ci costringe ad una perturbante presa di coscienza dalla quale emerge una scomoda ed innegabile verità: la bestia dunque è sempre ed ancora dentro di noi, ma potremo imbatterci in una espressione ancor più terrificante ed ignobile di Male, quella forma che J. Feinmann, nel suo libro su Heidegger, ha chiamato *Malvagità Insolente*.

La *Malvagità Insolente* è tale quando il Male è vessatorio, oltraggioso e cerca di spezzare l'uomo uccidendone la soggettività ed ogni possibile identità. Il fine di ogni violenza è sempre un oltraggio alla identità sino a trasformare l'individuo in una semplice detestabile ed inutile cosa. Poiché un uomo è tale quando possiede un centro che

rappresenta la sua identità individuale, l'insolenza della malvagità attacca al fianco la stima di sé, perché, finché crederemo di valere qualcosa, non accetteremo di essere assassinati come animali. Finché crederemo di valere qualcosa, la ribellione si affaccerà come la nostra possibilità più genuina e salvifica. Invece no: il Male cerca di distruggere tutto quel che fa di un uomo... un uomo. Da qui la sua insolenza: distruggere, spezzare, umiliare, torturare... esibire le vittime nella loro povera e assoluta nudità.

Qualunque cosa avessero fatto le vittime esse sono sempre state ritenute nemici *oggettivi* (nel termine staliniano) o *peccatori*, quindi colpevoli, non poterono mai morire come individui, ma vennero ridotti al minimo comune denominatore della vita organica, morivano come bestie, come materia, come cose che non avevano più né corpo né anima.

Purtroppo le inclinazioni e i comportamenti umani non mutano mai radicalmente e la storia si è ripetuta e forse si ripeterà ancora. Per Primo Levi, l'idea che momenti così desolanti e terribili potessero ripresentarsi, era intollerabile; egli paventava una proliferazione di quei fattori che hanno reso possibile l'orrore (magari in altri paesi e sotto altro nome). Il male, anche se attenuato, può essere compiuto anche in nome di un glorioso passato di opposizione al fascismo e di resistenza al comunismo. Contro questo propagarsi del male, il richiamo del passato, pensa Primo Levi, può essere salutare, ma la semplice memoria del male non è sufficiente a prevenirne il ritorno, se non è accompagnata da una interpretazione; tutta la violenza ed i genocidi che sono susseguiti alla Shoah ci dicono che la memoria non basta.

Ne *I sommersi e i salvati* egli si interroga a lungo sul significato che tali orrori hanno oggi per noi: quest'opera è una lunga arringa in favore della complessità, del rifiuto di accontentarsi di risposte facili, della necessità di un esame attento, senza mai perdere di vista la distinzione insormontabile tra il Bene e il Male. Primo Levi aveva ragione perché tutti noi abbiamo la tendenza a sfruttare la memoria a nostro vantaggio; se ci identifichiamo con le vittime innocenti, questo ci dà a priori il diritto di esigere riparazioni, se ci identifichiamo invece con gli eroi irre-

prensibili, questo ci permette di passare sotto silenzio i nostri misfatti.

La malattia, come sappiamo, è antichissima. Il Male Assoluto, il Male Metafisico o il Male Radicale, come aveva scritto Kant, il Male inteso come sostanza terribilmente attiva, non come privazione o negazione del bene, non sta più fuori, nel mondo, ma *dentro di noi*, sotto quelle pallide immagini che sono la nostra ragione, la nostra libera volontà e la nostra coscienza. Ne aveva trattato S. Agostino nelle *Confessioni*, nei tempi moderni ne ha parlato Dostoevskij quando rappresentò la natura, senza la resurrezione del Cristo, come una grande bestia, un enorme scorpione, o un ragno “che aveva afferrato, maciullato e inghiottito Cristo, una figura sublime e inestimabile”. Nel ventesimo secolo il Male Assoluto, quasi si fosse preparato da secoli, nei segreti della storia, aveva già dato moltissimi segni di sé, e per la prima volta si era poi personificato nella sua forma totale, il Nazismo e lo Stalinismo. Levi e gli altri superstiti erano afflitti dallo stesso incubo ricorrente: che la storia non venisse mai scritta. Oggi siamo viepiù convinti che la letteratura, invece, sia una espressione fondamentale nel riaffermare il diritto dello spirito individuale ed indipendente a rappresentarci il mondo, proprio come faceva nell'antichità, quando il racconto non era solo un modo di conoscere, ma lo strumento principale per organizzare e conservare il sapere, e quando la realtà era una funzione della fede visionaria: la gente creava le storie che leggiamo e che ci hanno guidati fino ad oggi, le Scritture e le storie di Dio.

Quale può essere oggi il senso della letteratura e di questi libri che ci catturano e che ci sgomentano anche così tanto? Non è forse anche quello di perpetuare la memoria? Gli scrittori saranno sempre letti e compresi, perché la gente del mondo si somiglia e le opere letterarie sono lo strumento indispensabile che le comunità hanno per riflettere sulla propria identità.

Il Premio Nobel 2006 Orhan Pamuk (4) , disegna il ritratto ed il senso del lavoro dello scrittore nel mondo contemporaneo. Per lui essere scrittori, infatti, significa “prendere coscienza delle proprie ferite interiori e raccontarle ai lettori che le riconoscono per averle provate in prima perso-

(4) O. Pamuk, *La valigia di mio padre*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2007.



na, magari senza esserne consapevoli. E poiché ricordano ai lettori la loro fragilità, la loro vergogna e il loro orgoglio, gli scrittori suscitano ancora oggi nel mondo 'molta rabbia' e 'inaspettati gesti di intolleranza' ". Egli pensa che la letteratura sia il tesoro accumulato dall'uomo nella ricerca di se stesso, essere scrittore per lui significa prendere coscienza delle ferite segrete che portiamo dentro di noi, ferite così segrete che noi stessi ne siamo a malapena consapevoli, esplorarle pazientemente, studiarle, illuminarle e fare di queste ferite e di questi dolori una parte della nostra scrittura e della nostra identità.

Molto spesso uno scrittore parla di cose che tutti sanno, senza esserne consapevoli. Lo scrittore, nell'immagine di Pamuk, si chiude in sé stesso, in una stanza, dove acquisterà l'abilità (indispensabile alla grande letteratura) di raccontare la propria storia come se fosse la storia di un altro e la storia di un altro come se fosse la propria, nel convincimento che tutti gli esseri umani si somiglino, che anche gli altri hanno ferite simili e che quindi capiranno.

La storia ci insegna che le popolazioni e le comunità si arricchiscono sempre in spirito e cultura, quando tengono in considerazione e danno un valore alla loro letteratura. Oggetto dell'indagine della letteratura tutta, non saranno tanto i problemi quotidiani e più impellenti dell'umanità, la fame, la povertà, la mancanza di una casa (la TV ci informa più rapidamente). Oggi oggetto dell'indagine della letteratura "devono essere soprattutto le paure dell'umanità: la paura di essere esclusi, la paura di non contare nulla e il senso di vuoto che le accompagna. Le umiliazioni collettive, le debolezze, gli affronti, i torti, le suscettibilità, gli insulti immaginati e i vanti e la retorica nazionalista".

Pamuk afferma di scrivere perché può sopportare la realtà solo trasformandola, e perché il mondo sappia che genere di vita si è vissuto.

La letteratura e la scrittura sembrano intimamente connesse per Pamuk ad un vuoto al centro delle nostre vite e ad un senso di infelicità e di colpa. L'arte dello scrivere è sempre protesa a trasformare *l'altro*, *lo straniero*, *il nemico* che abbiamo dentro di noi ed a divenire portavoce delle parole represses, impronunciabili, di coloro che non possono più, o non potranno mai, farsi sentire per sfoga-

re la propria rabbia o infelicità. Chi è *quest'altro*, si chiede Pamuk, che abbiamo bisogno di immaginare, questa persona che non ci assomiglia e che si rivolge ai nostri istinti più primitivi: protezione, aggressione, odio e paura, “la storia del romanzo è la storia di una liberazione: mettendoci nei panni degli altri, usando l’immaginazione per liberarci della nostra identità, liberiamo noi stessi”. La grande letteratura non parla dunque alle nostre capacità di giudizio, ma alla nostra abilità di metterci nei panni di un altro. Sarà così che le tribù, le comunità, le nazioni potranno riflettere in modo approfondito su se stesse leggendo romanzi, proprio quei romanzi che danno voce non soltanto all’orgoglio e alle gioie di una nazione, ma anche alla sua rabbia, alla sua fragilità e alla sua vergogna.

Nella maggior parte dei casi il motivo della nostra felicità o infelicità è il significato che diamo alla vita piuttosto che la vita stessa, sappiamo però che la maggior parte di noi non ha il coraggio di guardarsi all’interno e inventa tortuose menzogne e abili stratagemmi, per “sfuggire all’ombra sinistra della conoscenza di sé” e per nascondersi. Ma né menzogne né stratagemmi servono a niente: prima o poi, la colpa o l’istinto di colpa emergono con violenza, trascinandoci alla rovina chi ha voluto celarli.

Anche Conrad, un altro scrittore dell’*ombra*, ha costruito delle storie i cui protagonisti appaiono avvolti e dominati da un immenso istinto di colpa, come da una foschia che nasconde qualsiasi luce, non conosciamo da dove esso provenga, quale causa lo faccia nascere nello scrittore e nei suoi personaggi.

In Lord Jim, per esempio, il suo personaggio più estremo, ci accorgiamo che fin dall’inizio egli porta con sé una peculiarità molto più pericolosa della sconfitta: la colpa. Quando Jim sale come ufficiale sulle navi dei mari orientali ed è seguito senza saperlo dall’ombra di Adamo, egli è già *caduto*; vivrà poi costantemente nella tenebra, tutta la vita viaggiando verso il fondo della perdizione, e trascinandoci con sé il suo segreto.

Ma Citati immagina che mai questo istinto di colpa giungerebbe al suo risultato estremo se non avesse anche degli alleati: il destino, la sorte, o le Potenze Infernali, o le Potenze Oscure, come Conrad le chiama, dando loro

diversi nomi; Potenze Infernali che esigono vittime, producono catastrofi, tragedie, lacrime e sangue.

Conrad, come i suoi personaggi, è impotente di fronte a loro, non osa o non sa dichiarare il loro nome. Egli pensa che forse dobbiamo combattere sino in fondo contro le Potenze Infernali “una battaglia perduta”. Conrad si assume allora il compito di raccontare l’Ombra: la “parte di noi che, come l’altro emisfero della luna, esiste furtivamente nella perpetua oscurità, salvo per quell’unica, spaventosa, cinerea luce che cade talvolta sul margine”, poiché proprio questo è il compito di ogni narratore che parlando e scrivendo nel silenzio della notte, “abita le tenebre”.

Se Levi riteneva che i superstiti ai campi non avessero il diritto di parlare al posto di chi non era sopravvissuto, è evidente che non avrebbe mai accettato l’idea che un giovane ebreo scrivesse oggi un libro, un romanzo, sposando, per ragioni narrative, il punto di vista di un criminale nazista. Invece forse leggendo *Le Benevole* (5), il memoriale di un ufficiale delle SS, si sarebbe potuto imbattere nella trasposizione letteraria dell’idea cardine della sua speculazione: la *Zona Grigia* e la complessità del Male.

Riferendosi all’autobiografia di Rudolf Höss, comandante ad Auschwitz, Levi rimarcava infatti come quel libro fosse stato utile a mostrare “con quale facilità il bene possa cedere al male, esserne assediato e infine sommerso, e sopravvivere in piccole isole grottesche”. Lo stesso processo psichico sembra replicarsi in Max, il Narratore del romanzo di Littel, *Le Benevole*, che ha recentissimamente sconvolto la Francia e la critica letteraria al punto che il suo autore, premiato col prestigioso Goncourt, non lo ha ritirato.

Max è un giovane uomo con ambizioni artistiche e dalla sessualità complicata che si ritrova ingranaggio di una macchina programmata per lo sterminio sistematico, alla quale reagisce con tiepida riluttanza. Gran parte della critica francese ha intravisto in Max una sorta di epigono dei grandi malvagi della letteratura, da Riccardo III a Kurtz e a Jago, in una obliqua adesione al Male.

La genialità letteraria di Littel consiste nella strategia narrativa di scrivere in prima persona, il che condurrà via via il lettore ad una sorta di empatica e ambigua identificazione con l’assassino, assistendo e partecipando tramite lui

(5) J. Littel, *Le Benevole*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2007.

ad una serie inenarrabile di orrori. Ma proprio attraverso la messa in atto di questa ambigua e perversa soggettività, Littel ci fa capire che Max appartiene all'umanità non meno di noi e, fin dall'inizio, egli ci chiama in causa rivolgendosi ai lettori come *fratelli umani*.

Allora Max è un uomo come noi? E noi siamo mostri come lui? Il gioco di Littel è condurci nel nucleo di un problema che avevamo rimosso: chi erano e da cosa erano abitati i nazisti? Cosa pensavano veramente?

Si sostiene che per mettersi nei panni di un nazista, bisogna essere un po' nazisti, esercizio del tutto precluso allo storico, infatti Littel ha detto in una recente intervista: "Uno storico non ha diritto al salto intuitivo, all'empatia dell'immaginazione". Ma un romanzo questo diritto ce l'ha, così egli ci parla de la *Zona Grigia* come la intendeva Primo Levi e della complessità del Male, del diritto alla propria libertà nel poter scegliere anche di immergersi in esso, ma anche del dovere di comprendere che tutto ciò ci riguarda.

Ecco che *Le Benevole* ci appare come un tentativo, forse sincero, di capire il Male in relazione all'uomo, sottraendolo invece ad una vacua e superficiale consolazione demoniaca. Come non porsi allora una domanda cruciale: è lecito fare un romanzo con questo materiale? La letteratura non dovrebbe auto-censurarsi per rispetto delle vittime?

Nell' evitare un ricordo retorico o un oblio completo, la letteratura ha fatto in questo caso la scelta più coraggiosa: sobbarcarsi l'onere di cercare sempre la verità attraverso la *desacralizzazione*, e se un limite esiste oltre il quale non sarà lecito spingersi, non sarà quello sancito dalla morale collettiva, bensì quello imposto dalla letteratura stessa.

La sola via concessa a Littel per raccontarci e scrivere su questa immane e crudele vicenda, era attraverso la *Zona Grigia* di Levi ed egli doveva, per immergersi nel suo fondo, divenire come uno sciacallo e non poteva che speculare sui morti.

Ecco perché *Le Benevole* può forse essere un libro importante del nostro tempo, perché emana l'odore ripugnante della *Zona Grigia*, come se Littel volesse dirci che siamo tra uomini e che gli uomini sono così: non riusciranno mai a dissimulare la propria umanità. Nei momenti significativi

della loro vita, egli pensa che sempre sapranno di putrefazione e di cadavere.

Hannah Arendt ha sempre provato una angosciosa compassione verso le sofferenze suo popolo, ma temeva questa compassione, addirittura la odiava, e scrivendo *La banalità del male*, cercò con tutti i mezzi di tenerla lontana. Anche se non è così esplicito, *Le Benevole* di Jonathan Littel si rifà una storia antica, le Eumenidi di Eschilo. E la storia è ancora quella di Oreste che, perseguitato dalle Erinni per il suo matricidio, si rifugia ad Atene dove ottiene i favori di Atena, la quale convincerà le Erinni, che vogliono vendicare la morte di Clitennestra, a diventare Eumenidi, dunque benevole (dal greco *euméneia*, “benevolenza”), non più dee della vendetta, bensì custodi della giustizia.

Anche Max, spinto dall’oscuro risentimento familiare a commettere crimini efferati contro l’umanità, come Oreste, non sarà purtroppo punito per le sue mancanze ed i suoi delitti, se non dall’*amabile* e tiepido rimorso instillatogli da “Le Benevole”.

Se comprendere è dunque impossibile, conoscere è però necessario, perché come scrisse Primo Levi: “ciò che è accaduto può tornare, le coscienze possono nuovamente essere sedotte ed oscurate: anche la nostra”.

# L'etica della testimonianza. Riflessioni in margine alla lettura del libro di Sara Contardi - Luoghi della Memoria coscienza d'Europa (1)

1) S. Contardi, *Luoghi della Memoria coscienza d'Europa. Guida al ritorno ai lager nazisti*, ANED - Associazione Nazionale ex Deportati nei campi nazisti. Sezione di Roma. Realizzato col contributo della Regione Lazio, 2006. Tutte le citazioni accompagnate dal numero di pagina si riferiscono al libro di Sara Contardi.

*Pier Claudio Devescovi*

“Questo libro è essenzialmente un’antologia di pensieri e di riflessioni raccolte con l’ambizione di analizzare e di capire ciò che resta nell’animo del viaggiatore dopo un’esperienza che lo ha costretto a un faccia a faccia con la morte intesa come pulizia del mondo, del lavoro inteso come sfruttamento fino all’ultimo respiro, della cancellazione della persona come insieme di affetti, di relazioni, di culture (...) Dedichiamo questo libro alle ragazze e ai ragazzi che si sono recati con animo ignaro ma aperto alle emozioni della conoscenza, nei luoghi oscuri che hanno visto le peggiori sofferenze dell’umanità e i picchi più crudeli dell’odio: i lager nazisti. Alle ragazze e ai ragazzi che hanno trovato modo di raccogliersi in sé stessi al ritorno e di appuntare i ricordi sulla pagina scritta. Sono i testimoni per il loro futuro” (dalla prefazione di Vera Michelin Solomon, responsabile culturale ANED - Roma).

La testimonianza e la memoria sono il filo conduttore di questa “guida per i futuri viaggiatori” costruita da Sara Contardi attraverso le puntuali note storiche relative ai “campi”, alla loro organizzazione e alla terribile contabilità di torture, sofferenze e morte e attraverso la scelta ragionata dei testi da pubblicare.

Poter testimoniare è stato un sentimento potente che ha

permesso di guardare al disumano nei campi e che spesso ha sostenuto il desiderio di sopravvivere. Primo Levi nel testo per il memoriale italiano di Auschwitz ha scritto: “Qui lo testimoniamo. In questo luogo dove noi innocenti siamo stati uccisi, si è toccato il fondo della barbarie”.

Un elemento che ha permesso a Primo Levi la sopravvivenza, che ha evitato che fosse “sommerso”, è stato anche il desiderio, il bisogno di testimoniare l’orrore del disumano. Poter sopravvivere, dover sopravvivere per raccontare l’indicibile. Nell’introduzione a *Se questo è un uomo* egli scrive: “Il bisogno di raccontare agli ‘altri’, di fare gli ‘altri’ partecipi, aveva assunto fra noi, prima della liberazione e dopo, il carattere di un impulso immediato e violento tanto da rivaleggiare con gli altri bisogni elementari”. (2)

Un’altra figura che prendo a simbolo di questo bisogno è l’ufficiale dell’esercito sovietico Alexandre Petcherski: “I detenuti di Sobibor (a nord est di Lublino, in Polonia) hanno scritto una pagina gloriosa nella storia della deportazione. Un’insurrezione, diretta dall’ufficiale sovietico Alexandre Petcherski, scoppiò il 14 ottobre 1943 dando luogo a una rivolta e alla fuga di 300 deportati (...) soltanto una quarantina di persone si salvarono per poter testimoniare sui misfatti di Sobibor” (p. 121).

Non abbiamo elementi certi per poter descrivere le motivazioni della rivolta, possiamo immaginarne alcune plausibili e credo che fra queste vi sia stato anche il bisogno che qualcuno potesse uscire fuori per poter raccontare quello che accadeva là dentro.

Due figure diverse, un intellettuale e un uomo d’azione, ufficiale dell’esercito sovietico, uniti dalla stessa profonda necessità di dire, di far sì che qualcuno riesca a dire, due figure di fronte al simmetrico comportamento dei nazisti teso a cancellare le tracce dell’orrore dei campi con l’avvicinarsi degli eserciti alleati.

A queste due figure se ne aggiunge una terza, più drammatica: è quella del “musulmano”, di colui che non può testimoniare o, paradossalmente, del “testimone integrale”, nella definizione di Primo Levi, di colui che, spezzato dal disumano, ha toccato il fondo, è diventato né vivo né morto, vera cifra del campo.

(2) P. Levi (1947), *Se questo è un uomo*, La biblioteca di Repubblica, 2002, p. 8.

“Il cosiddetto *muselman*, come nel linguaggio del lager veniva chiamato il prigioniero che aveva abbandonato ogni speranza ed era stato abbandonato dai compagni, non possedeva più un ambito di consapevolezza in cui bene e male, nobiltà e bassezza, spiritualità e non spiritualità potessero confrontarsi. Era un cadavere ambulante, un fascio di funzioni fisiche ormai in agonia” (p. 40). Era una figura che tutti evitavano, era il terrore degli internati; perfino in un filmato girato dagli inglesi nel campo di Bergen-Belsen nel 1945 “lo stesso operatore che aveva fino ad allora indugiato sugli ignudi giacenti, sulle terribili figure disarticolate accatastate le une sulle altre, non riesce a sopportare la vista di questi semivivi, torna immediatamente a inquadrare i cadaveri. Come ha notato Canetti, il mucchio dei morti è uno spettacolo antico, di cui spesso i potenti si sono compiaciuti; ma la visione dei musulmani è uno scenario nuovissimo, non sopportabile agli occhi umani” (p. 42).

Attraverso il musulmano che, come afferma Agamben, “segna la soglia tra l’uomo e il non uomo” (3), possiamo forse dire quale fosse lo specifico del disumano dei lager nazisti: “Prima ancora di essere il campo della morte Auschwitz è il luogo di un esperimento ancora impensato, in cui, al di là della vita e della morte, l’ebreo si trasforma in musulmano, l’uomo in non-uomo” (p. 42). Agamben prosegue: “Se chiamiamo ‘paradosso di Levi’ la tesi ‘il musulmano è il testimone integrale’ allora la comprensione di Auschwitz – se tale comprensione può darsi – coinciderà con la comprensione del senso e del non senso di questo paradosso”. (4)

(4) *Ibidem*, pp. 76-77.

Queste tre figure non esauriscono le modalità di porsi di fronte al disumano, l’Autrice descrive anche l’atteggiamento dei Testimoni di Geova che, dando un senso di martirio all’evento, hanno attraversato queste terribile esperienza senza perdere la loro umanità e la loro dignità. Dalle diverse testimonianze, fra le quali quella di Bruno Bettelheim e di Sylvia Rothschild, “essi erano nati martiri. Fecero cose meravigliose per il prossimo. Aiutarono i malati, divisero il pane e diedero a tutti quelli che erano loro vicini un conforto spirituale” (p. 30). In questo senso, secondo la sociologa Anna Pawelczynska “essi vinsero la



loro battaglia contro il nazismo” (5), una vittoria sul disumano al quale opposero la forza della fede che permise loro di restare impermeabili alla disumanizzazione. Non vi è, nelle testimonianze riportate dall’Autrice, un riferimento al desiderio di sopravvivere per poter raccontare, vi è piuttosto il fermo atteggiamento di chi non si piega alla tirannide del disumano.

Molte altre figure, dai Rom agli omosessuali, ai giovani tedeschi internati perché scoperti ad ascoltare musica proibita, hanno attraversato l’Olocausto restandone per la maggior parte sommersi, ma ho preferito parlare soprattutto di coloro che hanno sentito, urgente, il bisogno di testimoniare al mondo, incredulo e sgomento, l’esistenza del disumano nel cuore dell’Europa.

Il disumano non è la ferocia, il sadismo o il genocidio; questi comportamenti rientrano, purtroppo a pieno titolo, nelle possibilità dell’umano. Le catoste di nemici uccisi, lo ricorda Canetti, sono uno spettacolo antico, così come le pulizie etniche, alcune delle quali a noi contemporanee, come in Rwanda, e vicine, come nella ex Jugoslavia. Il disumano dei campi, di cui il musulmano è la cifra, il testimone integrale, è qualcosa di diverso, qualcosa su cui è difficile posare lo sguardo.

L’umano vive nello spazio segnato da due confini: da un lato il mondo biologico, il mondo della natura, il fisiologico assoluto e, dall’altro, il mondo dello spirito soprannaturale. La specificità dell’umano è quella di essere un ponte fra i due mondi senza essere completamente parte né dell’uno né dell’altro perché oltre questi due confini è il regno del disumano. L’immagine della creazione dell’uomo come impasto di argilla animato dal soffio divino descrive la sua natura: né sola argilla né solo soffio divino. Ciò che è accaduto nei campi di sterminio nazisti è stato un “esperimento ancora impensato”: costringere l’uomo fuori dal confine dell’umano, respingerlo nell’area del biologico, del non umano, “un fascio di funzioni fisiche, un cadavere ambulante, né morto né vivo”.

Il musulmano “era il terrore degli internati perché nessuno di loro sapeva quando sarebbe toccato anche a lui il destino di musulmano, sicuro candidato alle camere a gas o a un altro tipo di morte” (p. 42). Ma più che la morte, even-

(5) A. Pawelczynska, *Values and violence in Auschwitz*, University California Press, Los Angeles, 1979, p. 88.

to di per sé umano anche se angosciato e comunque sempre presente nei campi, credo che il terrore riguardasse la possibilità di subire una metamorfosi che avrebbe portato oltre il confine dell'umano.

Questa disumanizzazione avveniva attraverso una sorta di progressivo smontaggio della persona, a cominciare dal viaggio, stipati in vagoni merci o bestiame, e ancora prima con le campagne di stampa che la descriveva come un parassita da estirpare, con le leggi razziali che la ponevano fuori dalla società civile e proseguiva, all'arrivo nei campi, con la sua spoliatura, il tatuaggio del numero, la perdita dello spazio della propria intimità, con l'impossibilità di mantenere il proprio pudore, con l'impossibilità di comunicare "perché non essere parlato era la condizione normale del campo dove la lingua ti si secca in pochi giorni e con la lingua il pensiero (Primo Levi)" (p. 16).

Possiamo immaginare che tale disumanizzazione avesse come effetto collaterale quello di alzare la soglia di tolleranza dell'orrore nei carnefici, passati quasi indenni da sensi di colpa, da questa esperienza altrimenti sconvolgente per la psiche. Anche l'alternanza delle modalità di esecuzione, fucilazioni e impiccagioni, più attinenti all'"umano", che si alternavano con le uccisioni con il gas, anche quello di scarico dei camion durante i percorsi di trasferimento, metodo che si avvicina a una "disinfestazione", aveva questo scopo.

Il terrore di questa metamorfosi nel non umano rimanda il pensiero al doloroso e angosciante racconto di Franz Kafka, pubblicato nel 1912, dove il protagonista si trova, al suo risveglio, trasformato in un orrendo insetto. Due livelli di lettura del racconto di Kafka, fra i molti possibili, mi sembrano particolarmente utili in questa riflessione: da un lato l'acuta sensibilità del poeta, dello scrittore, capace di cogliere il clima che si stava addensando sull'Europa e le sue estreme conseguenze (in questa lettura *La Metamorfosi* si accosta all'altro grande racconto kafkiano, *Il Processo*). Da un altro lato è possibile una lettura più legata alla vita personale dell'autore, soprattutto al rapporto col padre e all'emozione dolorosa di sentirsi esposto al suo sguardo. Da questo vertice *La Metamorfosi* si lega inscindibilmente alla *Lettera al padre*.

Alcuni passi de *La Metamorfosi* descrivono il gioco sulla linea di confine fra umano e disumano: di fronte ai primi provvedimenti per risolvere la situazione Gregor Samsa “si sentiva di nuovo incluso nella cerchia umana”. (6) Il tema del non riuscire a sopportare la vista del disumano è descritto nel passo struggente nel quale l’insetto / Gregor si cela alla vista della sorella per non spaventarla: “comprese da ciò che ella non tollerava la sua vista e che così sarebbe stato anche in avvenire, e ancora che doveva sforzarsi non poco per non scappare anche solo intravedendo una piccola parte del suo corpo che sporgeva dal divano. Per risparmiarle questo Gregor trasportò sulla schiena – e gli ci vollero quattro ore – il lenzuolo col quale si era completamente avvolto, fin sul divano sistemandolo in modo tale che la sorella non potesse più vederlo, neanche se si fosse chinata”. (7)

Ciò che colpisce, nella *Lettera al padre*, è la percezione del figlio di essere schiacciato dal padre, di non essere visto da lui in quanto persona. “Ancora dopo anni soffrivo per il pensiero angoscioso che il gigante mio padre, l’istanza suprema potesse quasi senza motivo arrivare di notte per tirarmi fuori dal letto e portarmi sul ballatoio e quindi per lui non ero che una nullità. Fu solo un piccolo inizio ma la sensazione di nullità che spesso mi domina affonda le radici nella tua influenza”. (8) “Acquistasti ai miei occhi l’alone enigmatico che hanno tutti i tiranni, il cui diritto si fonda sulla propria persona e non sulle idee”. (9) “Mi è sempre risultata incomprensibile la tua totale insensibilità per il dolore e la vergogna che potevi infliggermi con le tue parole e i tuoi giudizi”. (10) “Davanti a te non riuscivo né a parlare né a pensare”. (11) “Di fronte a te avevo perso la fiducia in me stesso barattandola con uno sconfinato senso di colpa”. (12) “Mi ero in parte staccato da te rendendomi autonomo, anche se ricordavo un po’ il verme che, calpestato da un piede nella sua parte posteriore, si svincola con quella anteriore e strisciando si trascina altrove”. (13) Queste immagini rimandano all’essere esposto ad uno sguardo perverso.

La perversione è un concetto molto complesso sul quale, in ambito psicoanalitico, è stato scritto e pensato molto e sul quale non vi è una posizione unanime. Alcuni suoi

(6) F. Kafka (1912) *La Metamorfosi*, Giunti, Firenze, 2004, p. 34.

(7) *Ibidem*, p. 52.

(8) F. Kafka F. (1919), *Lettera al padre*, Giunti, Firenze, 2004, p. 94.

(9) *Ibidem*, p. 96

(10) *Ibidem*, p. 97.

(11) *Ibidem*, p. 101.

(12) *Ibidem*, p. 120.

(13) *Ibidem*, p. 126.

aspetti sembrano comunque trovare d'accordo la maggior parte degli autori, soprattutto l'idea che ciò che caratterizza la perversione sia la mancanza di rapporto con un Altro come persona, che è invece trasformato in oggetto, in strumento per il proprio piacere.

Sergio Benvenuto, in un recente saggio sul tema, afferma: "Riconosciamo la perversione laddove la soggettività dell'altro è sfruttata come strumento di piacere anziché essere eletta a fine. Ora come tutti sanno, per Kant l'etica consiste nel considerare sempre l'altro essere umano un fine, mai un mezzo", (14) e prosegue: "la mia ipotesi è la seguente: l'atto perverso manca di carità per l'altro". (15) Ciò che accadeva nei campi era caratterizzato da una totale mancanza di etica e di *caritas*. David Grossman, nel discorso con cui ha aperto il Festival della Letteratura di Berlino, il 4 settembre 2007, ha fatto riferimento all'assassinio dello scrittore polacco Bruno Schulz dicendo: "Come se gli esseri umani fossero pedine di scambio o rotelle di un meccanismo, o accessori che si possono sostituire con altri, o soltanto parte di una statistica. (...) Quando terminai di leggere il libro di Schulz capii che lui mi dava, con la sua scrittura, una chiave perché io potessi scrivere della Shoah. Non di morte e di sterminio ma della vita, di ciò che i nazisti avevano distrutto meccanicamente, in maniera industrializzata, di massa". (16) Parole che descrivono uno sguardo sull'altro e un comportamento di tipo perverso. Essere esposti a questo sguardo spinge a precipitare fuori dai confini dell'umano, spinge a una metamorfosi nel non umano, più spesso nello spazio del biologico, lo spazio attraversato dai musulmani.

Il passaggio dell'altro confine, quello fra l'umano e il mondo dello spirito soprannaturale era, stando alle testimonianze, più raro. A questa modalità di reazione al disumano nei campi possiamo ascrivere il comportamento di 4 testimoni di Geova descritto da Maria Montuoro, deportata nel campo di Ravensbruck: "Ne vidi quattro un giorno (...) con la testa eretta, gli occhi chiusi. Sembravano cieche, sorde, paralitiche, idoli inaccessibili. Un'ausiliaria punzecchiava i loro corpi con la punta del suo bastone ferrato, spingeva verso di loro un grosso cane lupo per spaventarle, le picchiava ferocemente sul viso e sulla

(14) S. Benvenuto, *Perversioni. Sessualità, Etica, Psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, p. 34.

(15) *Ibidem*, p. 37.

(16) D. Grossman, *Il nocciolo segreto degli uomini*, La Repubblica, 5.9.2007, p. 43.

schiena senza che le donne facessero il benché minimo movimento di difesa. Assistevamo piene di orrore a quel sacrificio inutile e sublime” (p. 29).

Questa descrizione coglie l’abbandono dell’umanità del proprio corpo esposto al dolore per accedere all’area del sublime, al di là del *limes*, all’area degli dei; Anna Montuoro le descrive come ‘idoli inaccessibili’.

Questa forma di disumanizzazione non suscitava l’orrore che suscitava invece il musulmano, ma piuttosto orrore misto ad ammirazione. “Il comandante del campo di Auschwitz, nel diario che scrisse poco prima di essere giustiziato per i suoi crimini, nel ricordare l’esecuzione di due di loro che si erano rifiutati di indossare la divisa militare, riportò: ‘Così immaginai dovessero essere i primi cristiani martiri, condotti nelle arene per essere dilaniati dalle belve’ ” (p. 30). (17)

(17) R. Hoss, *Comandante ad Auschwitz*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 70-71.

I Testimoni di Geova sono ricordati da tutte le testimonianze come “i soli prigionieri che non offendessero o maltrattassero i compagni, verso i quali, anzi, erano molto gentili. Furono persino disposti a dividere le loro già misere razioni di cibo con gli ebrei il cui destino era la camera a gas” (p. 30). Il comandante del campo di Auschwitz nota nel suo diario: “I Testimoni erano individui tranquilli, diligenti e socievoli, sia gli uomini che le donne, e sempre pronti ad aiutare il prossimo. Il loro fraterno amore reciproco era commovente; si preoccupavano l’uno dell’altro e si prestavano tutto l’aiuto possibile”. (18)

(18) *Ibidem*.

L’umano, quando riesce a rimanere tale, è guidato dall’etica nel suo comportamento e sicuramente quello dei Testimoni di Geova, così descritto, era un comportamento che rimase umano e che fu guidato dall’etica. “L’etica umana fa le veci degli automatismi animali determinati geneticamente: non è solo il piacere, ma anche l’etica – ovvero prendere il desiderio dell’altro come proprio principio – a far fare all’uomo e alla donna quel che devono fare (...) se la ricerca del piacere ci fa cercare il cibo e ci aizza a copulare o a batterci contro l’invasore del nostro territorio, il *nomos* etico regola i nostri rapporti con gli altri. In definitiva l’etica si rivela non meno efficiente dei programmi genetici nell’assoggettare l’individuo. L’essere umano

(19) S. Benvenuto, *op. cit.*, p. 175.

non è quindi solo un forzato del piacere e della felicità, ma anche dell'etica" (19), nella misura, appunto, in cui riesce a rimanere umano. Vi è stata, nei campi, anche un'altra figura dell'etica, quella della testimonianza, che mi sembra particolarmente importante perché strettamente collegata con la memoria e con la trasmissione generazionale della presenza del disumano, oltre che essere un comportamento riparativo nei confronti dei compagni che sono stati sommersi nei campi.

Il sentimento di coloro che sono ritornati è profondamente intriso del senso di colpa per essere sopravvissuto: "Questa è appunto la specifica aporia etica di Auschwitz: esso è il luogo in cui non è decente restare decenti, in cui coloro che hanno creduto di conservare dignità e rispetto di sé provano vergogna rispetto a coloro che li hanno subito perduti". (20)

(20) G. Agamben, *op. cit.*, pp. 53-55.

Questa è la vergogna del sopravvissuto, così difficile da condividere da parte dei nuovi testimoni. La vergogna non deriva solo dall'umiliazione del corpo ma ben più dall'uccisione dello spirito. Uno dei disturbi ricorrenti nei sopravvissuti è quello di avere sogni d'angoscia collegati al raccontare e non essere creduti. "Primo Levi fa spesso un sogno ricorrente, comune a molti deportati: 'Sono a casa, in famiglia. Racconto di Auschwitz e lentamente le persone intorno si allontanano, indifferenti al racconto' soprattutto la sorella, la sua amica, la più vicina a lui si allontana lentamente, distratta. Nessuno è interessato al racconto". (21)

(21) S. Diena, *Memoria storica e memoria personale. Problemi di identità nei sopravvissuti all'Olocausto*, Rivista di Psicoanalisi, aprile-giugno 2007, n. 2, p. 506.

"Non è un caso, come ci riferisce Wiesenthal, che le SS ammonivano ripetutamente gli internati dicendo: 'nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza ma anche se qualcuno scampasse il mondo non gli crederà (...) Se qualcuno di voi sopravvive la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti' ". (22)

(22) R. Jaffè, *Pensare l'im-pensabile. Presentazione*, Rivista di Psicoanalisi, aprile-giugno 2007, n. 2, p. 495.

La testimonianza ha anche un altro ruolo, molto importante e strettamente collegato con la memoria e la riparazione, quello di svelamento e di rottura del meccanismo della perversione. "Il fatto che l'esclusione del terzo, del testimone, sia essenziale nella perversione è illuminante: la matrice di ogni perversione forse è proprio questa esclusione del terzo (...) La segretezza per i perversi va mante-

nuta nei confronti del pubblico”. (23) Ed in effetti i nazisti, con l'avvicinarsi degli eserciti alleati, si affannarono a distruggere i documenti delle atrocità dei campi nonostante che il progetto di genocidio fosse stato formulato in termini legali e sostenuto da un apparato di propaganda capillare e intenso. Ancora oggi, del resto, vi sono tesi negazioniste, anche di fronte a schiaccianti evidenze.

André Green afferma che nelle perversioni infiltrate di pulsioni distruttive il dominio dell'oggetto e la sua riduzione allo stato di cosa figurano in primo piano, “a questo proposito si può pensare che le perversioni siano contigue alla paranoia. Con quest'ultima avrebbero in comune un'idealizzazione dell'odio. Mi riferisco ai casi nei quali la scissione è così intensa che l'odio si trova completamente decolpevolizzato, giustificato da ideali dell'lo che non si accontentano di promuovere il bene al quale si dedicano interamente, ma si preoccupano soprattutto di purgare il male che avvelena il mondo attraverso la pestilenza degli individui che lo incarnano”. (24)

Oltre a svelare e rompere il gioco della perversione minandone la segretezza, la testimonianza permette di ridurre la scissione che ne è alla base e che è responsabile della decolpevolizzazione dell'odio. Appare molto interessante a questo proposito ciò che scrive il comandante di Auschwitz nel suo diario. I commenti ammirati sui Testimoni di Geova che ho riportato poco sopra sembrano scritti da un'altra persona, non dalla stessa che ordinava le atrocità di cui gli internati erano vittime. Il suo diario non sembra scritto allo scopo di ottenere una qualche forma di clemenza, le sue parole suonano autentiche anche se lasciano un senso di disorientamento per l'incongruenza con la sua figura.

Credo che la fine della segretezza, avvenuta attraverso il suo arresto, il processo e la condanna, abbia ridotto la scissione alla base del suo comportamento perverso nel campo. Non si tratta di un'integrazione ma solo della comparsa di un'altra parte di sé che era stata eliminata dalla scissione, di una co-presenza di due parti della personalità del tutto estranee l'una all'altra e non comunicanti.

La funzione della testimonianza appare preziosa ma è anche un peso gravoso perché crea una drammatica

(23) S. Benvenuto, *op. cit.*, p. 61.

(24) A. Green, (1990) *Psicoanalisi degli stati limite. La follia privata*, Raffaello Cortina, Milano, 1991, pp. 245-246.

spaccatura al proprio interno fra l'Anima che si ritrae di fronte all'orrore, che desidererebbe dimenticare e riprendere ad amare la vita e l'io, la coscienza che non può fare a meno di raccontare e raccontare ancora. Il sogno ricorrente di Primo Levi sembra rappresentare questa spaccatura: l'allontanarsi della sorella, la sua amica, la più vicina a lui, il suo disinteressarsi al racconto di Auschwitz che la coscienza ha bisogno di fare per mantenere il ricordo, per rendere l'onore ai vinti, per una riparazione ai sommersi, per sfuggire alla maledizione delle SS: "non sarete creduti".

Ma il prezzo della continua testimonianza sembra essere la perdita della funzione vitale. Il veleno inoculato nei campi continua a fare vittime creando spaccature drammatiche e difficilmente colmabili fra il desiderio di riprendere la vita, cui necessita un distanziamento e una quota di oblio, e il bisogno, l'obbligo etico, la condanna a rimanere sempre lì, con una parte di sé nel campo, anche perché tutto ciò non accada più.

Il libro di Sara Contardi è anche un contributo a medicare questa ferita. Ci parla di un'esperienza di passaggio del testimone da una generazione duramente provata a una generazione che si affaccia alla vita civile. "Ognuno di noi ha il dovere di testimoniare per chi non c'è più, rendere accessibile la testimonianza di chi ancora può farlo, aiutare i sopravvissuti a sentirsi di nuovo uomini e restituire a coloro che non ce l'hanno fatta almeno la dignità di una sepoltura permettendo alle insopportabili memorie dell'Olocausto di farsi spazio nel patrimonio collettivo della memoria dell'Umanità". (25)

(25) S. Diena, *op. cit.*, p. 509.

Ciò che vale per la Shoah, cifra unica dell'Occidente, vale per tutti i luoghi dove si afferma il disumano. La misura della civiltà è data anche dall'etica della testimonianza.



# La memoria in cammino. *Parole possibili oltre il silenzio*

*Alessandra Orsi*

Voi che vivete sicuri  
nelle vostre tiepide case,  
voi che trovate tornando a sera  
il cibo caldo e visi amici:  
Considerate se questo è un uomo  
che lavora nel fango  
che non conosce pace  
che lotta per mezzo pane  
che muore per un sì o per un no.  
Considerate se questa è una donna,  
senza capelli e senza nome  
senza più forza di ricordare  
vuoti gli occhi e freddo il grembo  
come una rana d'inverno.  
Meditate che questo è stato:  
vi comando queste parole.  
Scolpitele nel vostro cuore  
stando in casa andando per via,  
coricandovi alzandovi.  
Ripetetele ai vostri figli.  
O vi si sfaccia la casa,  
la malattia vi impedisca,  
i vostri nati torcano il viso da voi.

(Primo Levi, *Se questo è un uomo*)

L'uomo è l'istituzione che ha contro di sé il tempo, la necessità, la fortuna, e l'imbecille e sempre crescente supremazia del numero (...) Gli uomini uccideranno l'uomo.

(Marguerite Yourcenar, *L'opera al nero*)

Saper tollerare tutto ciò che si può trovare nella propria realtà interna è una delle grandi difficoltà umane e armonizzare la propria realtà interna con quella esterna costituisce una meta importante per l'individuo.

(D.W. Winnicott, *Il bambino deprivato*)

## Dove

“Considerate se”: ho sempre pensato che quel SE interrogasse il senso profondo dell'umano, ovvero la zona di confine con ciò che, in quanto non-più-umano (disumano, subumano, sovrumano), ci può di volta in volta ripugnare o respingere, terrorizzare o anche attrarre. Ed è per questo che vorrei partire da qui per accostare un tema che nella traccia di riflessione sembra invitare a soffermarsi proprio su quel limite. Le zone di confine sono quelle dove ci si colloca con difficoltà e disagio, e insieme ci permettono di illuminare almeno in parte quel che ne viene delimitato.

Così Primo Levi ci descrive il non-più-uomo: “E' Null Achtzehn. Non si chiama altrimenti che così, Zero Diciotto, le ultime tre cifre del suo numero di matricola: come se ognuno si fosse reso conto che solo un uomo è degno di avere un nome, e che Null Achtzehn non è più un uomo. Credo che lui stesso abbia dimenticato il suo nome, certo si comporta come se così fosse. Quando parla, quando guarda, dà l'impressione di essere vuoto interiormente, nulla più che un involucro, come certe spoglie di insetti che si trovano in riva agli stagni, attaccate con un filo ai sassi, e il vento le scuote”. (1) Qui siamo di fronte all'estremo, quando di un essere umano non resta che un simulacro che evoca la morte e chiama ancora in causa la vita, senza potervi nemmeno accedere perché in assenza di relazioni perde sé stesso. Siamo nel paradosso di essere morti mentre si è ancora vivi.

“La loro vita è breve ma il numero è sterminato; sono loro, i *Muselmänner*, i sommersi, il nerbo del campo; loro, la

(1) Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 1958, p. 37.

massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marcano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamar morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla". (2)

(2) *ivi*, pp. 87- 88.

L'esperienza del Lager, e quindi la sostanza di quell'aberrante progetto, non è tanto quella di rendere oggetti gli uomini, quanto di una inquietante metamorfosi che rende innanzitutto impossibili i legami che fondano la vita mentale, l'organizzazione del pensiero, la vita sociale. E' uno stato di sospensione dell'anima, in cui è lo stesso processo di individuazione a interrompersi e che Bruno Bettelheim mette a confronto con i suoi studi sui bambini autistici: "Solo quando rinunciamo a occuparci solo di noi e incominciamo a interessarci anche agli altri, il nostro Sé prende a svilupparsi in profondità". (3)

(3) Bruno Bettelheim, *La fortezza vuota*, Garzanti, Milano, 1987, p. 266.

Così riassume Stefano Zampieri l'esperienza del singolo nel Lager: "Slegato a se stesso e agli altri, strappato al mondo, trasformato in un atomo obbediente e ordinato, l'uomo perde i suoi connotati, perde la sua umanità, diventa estraneo a sé stesso. L'esperienza del Lager è proprio questa esperienza dell'altro. Privato della sua umanità, l'uomo del Lager è un anonimo, è un non vivo, perché non può più dire 'io', perché la sua coscienza è azzerata, la sua volontà cancellata, la sua capacità di esistere con gli altri deformata fino allo spasimo. Ma d'altra parte vive, non è ancora morto, perché ancora 'può' morire". (4)

(4) Stefano Zampieri, *Il flauto d'osso*, Giuntina, Firenze, 1996, p. 47.

### *Chi*

Si può dire che il tratto distintivo e originale dell'opera di Primo Levi, all'interno dell'immensa e peraltro preziosa bibliografia sullo sterminio degli ebrei, sia proprio la lucidità con cui ci mette di fronte all'inaridimento delle relazioni umane come il tratto essenziale della disumanizzazione. E' questo l'elemento ripetibile e replicabile in contesti assai diversi, ancorché meno macroscopici, tangibili o devastanti. Per molto tempo la possibilità di ridiscutere il concetto di *unicità* della Shoah è stata usata in modo stru-

mentale per ridimensionare la sua portata, diventando terreno fertile per ogni sorta di revisionismo storico, nel tentativo di annullare il significato dirompente contenuto in ogni singola storia, in ogni irriducibile testimonianza.

Ed è invece proprio legando l'esperienza vissuta alla necessità di una rammemorazione (5) vitale che Primo Levi ha conferito un nuovo significato alla memoria come trasmissione intergenerazionale, come bussola – si potrebbe dire – con la quale orientare il percorso verso l'umano, come processo di mantenimento dell'integrità dell'io, o meglio del Sé così come lo intende Winnicott. (6) E poter così misurare – con una comparazione che è più rispecchiamento che non confronto, risonanza e non bilanciamento – le varie forme del disumano, che da quel momento in poi non avrebbero più potuto prescindere da quella disumanizzazione di massa (*unica*, dunque, in questo senso e non come sinonimo di totem inaccostabile, quale spesso è stata).

Non si tratta dunque di misurare il quanto e il come, la quantità e la qualità della disumanizzazione, bensì di riconoscere che essa avviene ogni volta che ai nomi si sostituiscono i numeri, ogni volta che i numeri diventano categorie e le categorie etichettate e classificate. Ogni volta che di una vita si perde di vista il suo diritto all'integrità e unicità.

L'individualità delle persone risulta sfuocata anche alla nostra percezione visiva quando il singolo viene moltiplicato fino a confondersi in una massa. E' un processo in cui ciascuno ripercorre le tappe evolutive della sensorialità: tra i 12 e 18 mesi un bambino distingue tra 1, 2 e "tanti", tra i 2 e 3 anni concepisce il 3 e, da adulti, distinguiamo in una massa coppie o terne di uguali e ciò viene registrato anche dal nostro linguaggio: nel cinese antico 3 alberi significano foresta, 3 uomini una folla. Per i sumeri 1 si diceva *gesh* che voleva dire anche uomo, 2 si diceva *min* che voleva dire anche donna, 3 era *esh* che era sinonimo di molti ed era suffisso del plurale.

In francese "molto" è *tres*, "al di là" è *tres* in antico francese, *trans* in latino, *through* in inglese, mentre folla è *throng* e in italiano si dice "troppo" (e anche "truppa").

Non sono molte le ricerche sul Lager che hanno indagato a fondo il termine *Muselman* – termine che in tede-

(5) E' Walter Benjamin a parlare di rammemorazione nelle *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962, p. 86.

(6) D.W. Winnicott, *Lettera a Jeannine Kalmanovitch*, in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 1971, cit. in Lore Schacht, *Il cantiere del sè*, Borla, Roma, 2003.

(7) Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 80.

(8) Bruno Bettelheim, *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano, 1988 e *La fortezza vuota*, cit.

(9) Davide Sparti, *L'importanza di essere umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 139.

sco significa musulmano. Primo Levi si limita a scrivere, in una nota a piè di pagina: “Con tale termine, ‘Muselmann’, ignoro per quale ragione, i vecchi del campo designavano i deboli, gli inetti, i votati alla selezione”. (7) Bettelheim, come già accennato, li paragona a bambini autistici, preda di una devastazione psichica che impedisce o fa regredire l’individuazione (8) e gli studiosi per lo più concordano sul valore di similitudine a cui il termine rimanda: “Un po’ come quando, grazie alle tecnologie biomediche, la vita puramente vegetativa sopravvive alla vita culturale e di relazione”. (9) Ma se in questa attualizzazione (che potrebbe aprire interessanti riflessioni in termini di bioetica) c’è un legame con l’aspetto per cui - forse - venivano chiamati così (la testa fasciata dalle bende, spiegazione cui accenna, poco convinto, Primo Levi) non vi è dubbio che oggi per noi quel termine sia assai denso di evocazioni.

“Sono un musulmano ma non sono fondamentalista e nemmeno un terrorista” mi dice un migrante, e la prima cosa che mi chiedo è di quanti attributi *disumanizzanti* (per lui ma soprattutto per l’immagine di disumanizzatrice che proietta su di me che lo incontro in un momento di sua fragilità e frammentazione) si deve spogliare prima di pensare a un contatto umano con chi gli sta di fronte. Il processo attraverso il quale disumanizziamo gli altri è infatti speculare a quello con il quale disumanizziamo noi stessi (che è cosa ben diversa dall’essere *di per sé* dei mostri - idea che invece fu a lungo dominante nei confronti di Hitler e dei nazisti, almeno fino alla pubblicazione da parte di Hannah Arendt de *La banalità del male* - un concetto, quello di mostro, che ancora oggi impedisce di analizzare il processo di disumanizzazione dei torturatori o dei terroristi o di chiunque si colloca di volta in volta nella posizione di carnefice).

“Sono romena ma non sono criminale... sono nigeriana ma non sono una prostituta, sono una badante ma non sono una ladra...”: diversi gli abiti che diventano barriere, analoga l’eco che suscitano, simile il processo di spoliazione necessaria per avvicinare il “nocciolo umano” - come lo ha chiamato David Grossman (10) - e avviare la possibilità di una relazione.

(10) David Grossman, *Discorso di apertura del festival della Letteratura di Berlino*, 2 settembre 2007.

“Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti”: per quanto potente ed evocativa nell’universalismo che invoca, ho sempre pensato che quel termine, “dignità”, contenuto nell’articolo 1 della “Dichiarazione universale dei diritti umani” fosse troppo debole per restituire la grandezza di quel che Sofocle aveva magistralmente rappresentato con l’*Antigone*. “Noi siamo uomini e di stirpe mortale”(11): è il diritto all’integrità umana, oltre che alla dignità, che non si spegne neppure con la morte perché va oltre l’*interezza* fisica e psichica e abbraccia anche il senso e il valore della memoria. Valore etico - e forse si potrebbe aggiungere terapeutico, nel senso proprio del prendersi cura dell’umano.

(11) Sofocle, *Antigone*, BuR, Milano, 1994, vv. 834-5.

Per Primo Levi, come per altri sopravvissuti, il cammino per la riconquista – o riappropriazione – del di-nuovo-uomo si compie attraverso la sfida della parola, la scrittura che permette di tornare a declinare la prima persona. Parole che arrivano dopo l’annientamento dell’umano, ovvero anche di parole umane.

Parole che non solo faranno transitare le memorie tra le generazioni, ma che potranno parlare anche per chi è in silenzio, per i morti certo, ma anche per quei sopravvissuti che non riescono a riconquistare la fiducia in un linguaggio in grado di comunicare l’indicibile, o che possa andare oltre la domanda che silenziosamente li tormenta e che ognuno di loro teme di leggere nello sguardo degli altri: ‘perché non siete morti? cosa avete fatto per non morire?’ Parole per smentire la disumana profezia degli aguzzini: ‘se anche doveste sopravvivere non verrete creduti’ e parole per superare il senso di colpa generato da una sopravvivenza che trascina con sé l’ombra della morte di troppi, che rischia di farli tornare *sommersi*.

Di questo devastante senso di colpa che riaffiora all’improvviso troviamo eco anche in molte altre esperienze traumatiche, (12) o in altri eventi di vita, come il lutto, in particolare nelle prime fasi che precedono l’elaborazione. Le immagini del passato si affacciano all’improvviso, inattese e spiazzanti, trasformando ogni giornata in una sequenza di trabocchetti imprevedibili e magnetici, come

(12) Donald Kalsched, *Il mondo interiore del trauma*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2001.

una corrente che trascina lontano, in un altrove che si configura come un mondo separato dove non si è più in compagnia di nessuno. Joan Didion descrive quest'esperienza come qualcosa che segna anche il corpo e lo sguardo e per questo chi è in lutto si assomiglia, come se portasse sul volto le stimmate del trauma subito, un'espressione "forse riconoscibile solo da coloro che hanno vissuto quell'espressione sul proprio viso. Io l'ho notata sul mio e ora la noto sugli altri. E' una espressione di estrema vulnerabilità, nudità, trasparenza". (13)

(13) Joan Didion, *L'anno del pensiero magico*, Il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 76-77 .

Ripescare i frammenti per poter ricostruire una "storia che cura", per integrare l'indicibile, è un processo difficile da compiere in solitudine, non perché siano indispensabili le parole, ma perché è necessario un ascolto, uno spazio intermedio in cui sia possibile uno scambio simbolico. Chi riesce a farlo con la scrittura – in un dialogo costante con sé stessi – parla infatti di una *necessità interna* in cui le metafore, nel senso etimologico del termine portano oltre e portano fuori la sofferenza. Spostano più in là il senso. E possono anche talvolta recuperare quei minuscoli frammenti di vita umana rimasti impigliati nel silenzio e che Bruno Bettelheim descrive come il "fischiettare nel buio per farsi coraggio". (14)

(14) Bruno Bettelheim, *Sopravvivere*, cit., p. 26.

Parole che non mirano alla comprensione di ciò che eccede le capacità razionali e che, non essendo ancora in grado di illuminare, danno tuttavia conto dell'ombra.

Parla -

Ma non dividere il sì dal no.

Da' alla tua sentenza anche il senso:

dalle l'ombra.

Dalle ombra sufficiente,

dagliene tanta

quanta sai ripartita attorno a te tra

mezzanotte e mezzogiorno e mezzanotte. (15)

(15) Paul Celan *Sprich auch du (Parla anche tu)* in *Poesie*, Mondadori, Milano, 1976, p. 71.

Il recupero dell'integrità dell'umano non può che passare per un restauro della relazione, abbozzata e frammentata forse, e contemporaneamente restituita al suo tempo, il presente.

La possibilità di ricostruire una biografia spezzata si fonda

su questo linguaggio metaforico, su parole come ponti che attraversano le rapide del ricordo. Parole, ma anche gesti, nicchie in cui ricostruire la narrabilità dell'umana e disumana esperienza.

Come scrive Nathalie Zajde, "chi è rimasto in vita dopo aver visto in faccia la morte dei propri simili proviene da un mondo doppio ed estremamente complesso: il mondo di prima, quello degli antenati e il mondo dello sterminio. I loro figli sono eredi di un vuoto di identità che devono colmare. Sarà necessario tenerne conto di fronte al disagio di molti emigranti". (16)

Disagio dei genitori cui fa specchio quello dei figli, che devono "tradurre" i segni e il linguaggio del nuovo mondo che apprendono più in fretta, ma ai quali spesso viene chiesta implicitamente una doppia appartenenza: il qui e ora della nuova casa e il mondo segreto, spesso ermetico eppure psichicamente presente, dei segreti di famiglia.

Scrivono la psicoanalista francese Marie Rose Moro a proposito dei figli dei migranti: "Qualunque siano le difficoltà a inserirsi nel mondo esterno, i bambini, spesso e molto presto, ne sanno ben più che i loro stessi genitori. La cosa li mette in una posizione paradossale che non rispetta l'ordine delle generazioni o che mette in crisi tale ordine creando, a volte, una vera inversione delle generazioni. E' come se questi bambini fossero autosufficienti". (17)

Viene a mancare in molti casi - e anche in assenza di altre esperienze traumatiche familiari - quella forma di mediazione naturale, interrotta da una migrazione, che rende frammentato e confuso il mondo che la madre *presenta* al bambino. Come ricorda Winnicott: "La madre condivide con il suo piccolo un pezzo a parte del mondo intero, conservandolo sufficientemente piccolo perché il bambino non entri in confusione, ampliandolo progressivamente per soddisfare la crescente capacità del bambino di gioire nel mondo". (18)

Talvolta sono addirittura le richieste di "integrazione culturale" - attuate con i migliori propositi, come avviene ad esempio nelle scuole - ad amplificare l'eco di sofferenze private e non integrabili.

A un tratto A. ammutolisce: dal volto scompare l'espressività come in un congelamento improvviso. Solo dopo

(16) Nathalie Zajde, *I figli dei sopravvissuti*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2002, p. 175.

(17) Marie Rose Moro, *Bambini di qui venuti da altrove*, Franco Angeli, Milano, 2002, pp. 50-51.

(18) D. W. Winnicott, *Il bambino e la famiglia*, La Nuova Italia, Firenze, 1957, p. 75.



alcuni giorni “racconterà” con un disegno che la richiesta ricevuta in classe di descrivere “come si festeggia il Natale nelle Filippine” era per lei impossibile da raccogliere. Il Natale precedente era morta la nonna materna e da quel giorno la madre, che non era potuta andare ai funerali, era diventata “sempre triste”.

### *Quando*

E' rara, ma è un'esperienza condivisa: l'apparire dell'umano all'interno di una condizione disumanizzata ha in sé i tratti dell'imprevisto e insieme del riconoscibile. E' una sorpresa che riattiva l'umano, il sapore inconfondibile della comprensione.

Lo descrive bene Viktor Frankl: “Quando ricordo come un capo operaio (dunque un non internato) mi diede una volta di soppiatto un pezzetto di pane – e sapevo che l'aveva risparmiato dalla sua razione del mattino – ricordo bene che questo pezzo di pane non era solo qualcosa di materiale; quell'uomo – e mi commossi letteralmente fino alle lacrime – mi dava qualcosa d'umano; una parola umana, uno sguardo umano accompagnavano il dono...” (19)

(19) Viktor E. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ed. Ares, Milano, 1994, pp. 143-144.

E' un gesto che permette un contatto empatico, che non si esaurisce in quell'istante perché allude a una possibilità, quella di ricontattare qualcosa di familiare (*heimlich*) per chi, perdendo l'umanità ovvero le relazioni tra umani, ha smarrito dentro di sé la fiducia nella possibilità stessa di una relazione.

Credo che in quella commozione sia contenuta anche la consapevolezza del dolore patito nel processo di disumanizzazione, perché dato quel che raccontano Primo Levi e Bettelheim a proposito dei *Muselmänner*, i sommersi e – diremmo oggi – i traumatizzati, ovvero il valore anestetico della disumanizzazione, con un gesto umano non può che tornare a galla tutta la sofferenza che è stata allontanata per poter *disumanamente* sopravvivere. Così come non è solo in condizioni estreme che si affievolisce o si spegne la fiducia nella relazione, la sua restaurazione può talvolta avvenire proprio tramite un'epifania, un analogo impreveduto.

“Credo che il compito analitico debba fundamentalmente implicare lo sforzo della coppia analitica di aiutare l’analizzando a diventare umano in un senso più pieno di quanto sia stato in grado di realizzare fino a quel momento. (...) Lo sforzo di diventare umana è tra le poche cose nella vita di una persona che possono diventare nel tempo più importanti della stessa sopravvivenza”. (20)

(20) Thomas, Ogden, *Reverie e interpretazione*, Astrolabio, Roma, 1999, p. 14.

Il modo con cui ci si dispone all’ascolto prescinde in questo caso dalle diverse formazioni, dai contorni teorici o strutturali che determinano il setting. In *gioco* è qui invece quella soglia cui accennavo all’inizio, ovvero il *proprio* limite e confine di cui è necessario essere consapevoli, che si dilata e con cui ciascuno si predispone anche ai “rischi” della *rêverie*. (21)

(21) W.R. Bion, *Apprendere dall’esperienza*, Armando, Roma, 1979.

Chiarisco con un esempio: P. è un operatore di una associazione umanitaria (sic) che fa interventi di accoglienza per immigrati clandestini. E’ affaticato, stanco e tende a raccontare le storie degli altri invece che parlare di sé. Durante un incontro colgo un lampo di paura: è una frazione di secondo che quasi immobilizza i gesti, solitamente concitati. E subito dopo è la commozione a impedire una retromarcia tentata incespinando nelle parole. E poi la voce sgorga: ‘li odio’. Di cosa era terrorizzato P. se non della sua umana, umanissima reazione di ripulsa e rifiuto che temeva di pronunciare, andando così a scalfire l’immagine di ‘volontario’ perfetto e così rispondente al suo ideale di lavoro politicamente corretto che con tanto zelo si era cucito addosso?

Ritorno a Thomas Ogden: “La limitazione della capacità dell’individuo di essere vivo può manifestarsi in molteplici forme (...). Noi non solo accettiamo, ma abbracciamo queste e altre limitazioni della nostra capacità di essere vivi quando la prospettiva di esistere più pienamente come esseri umani sembra implicare una forma di dolore psichico che temiamo di non poter tollerare. Abbracciando queste forme di morte psicologica, sacrificiamo una parte di noi stessi per la sopravvivenza del tutto, ma ci accorgiamo che nel processo quel ‘tutto’ è stato privato di gran parte della sua vitalità”. (22)

(22) Thomas Ogden, *op. cit.*, p. 16.

Lo sguardo smarrito di molti migranti sembra spesso alludere a quella morte psicologica – sorta di sacrificio di

Isacco compiuto attraverso l'abbandono di un pezzo della propria storia a favore della sopravvivenza di un tutto che è in realtà perfino fuori di sé: la famiglia, la progenie su cui è destinata a calare l'ombra del sacrificio stesso.

L'imprevisto si palesa spesso come la possibilità di raccontare qualcosa di totalmente "inutile" per quel *tutto*, di fare un passo indietro, verso casa, e magari sorprendersi a ridere o a giocare con i ricordi come un bambino che rientra nella stanza dei giochi. Ed è qui che la temperatura dell'empatia si alza.

Parole, gesti e giochi sono qui metafore e simboli che portano al di là dello spazio e del tempo del sacrificio, e aprono a una possibilità di integrazione. Tra il prima e il dopo, tra parti visibili e invisibili, tra ciò che si cerca o si detesta, tra ciò che fa paura o meraviglia.

L'esperienza della "riconquistata" umanità – dolorosa o gioiosa, commovente o straziante – è ciò che permette di far tesoro perfino dell'esperienza disumana che si è attraversata: è la risorsa attivata dalle avversità di cui parla Renos Papadopoulos (23), ma anche la metamorfosi concessa agli eroi delle fiabe, o il riconoscimento dello sguardo umano di Paride perché Afrodite possa dirsi davvero bella.

(23) Papadopoulos parla di "Adversity Advocated Development", tra l'altro in: *Refugees, Trauma and AAD*, in "European Journal of Psychotherapy and Counselling", UK, 2007.

### *Perché*

Perché – mi riguarda.

Quale è il legame tra l'esperienza del Lager come annullamento delle relazioni umane – nonché con la sua possibile narrazione – con quanto avviene in uno spazio relazionale protetto e per certi versi artificioso? In entrambi si parla di limiti, soglie e confini. Nell'esperienza di analisi tutto avviene dentro i confini pur alludendo a un fuori. Nella mia esperienza personale ho percorso una strada che mi ha fatto spostare i confini del mio sguardo. La mia formazione deve molto allo studio della Shoah e dei testi che l'hanno trasmessa. E' stata una lente che permetteva di ingrandire i dilemmi del mondo, vicende che scrutavo con lo sguardo insieme curioso e protetto di chi si è preso il gusto di raccontare vite altrui.

Ora che ho scelto un lavoro dove lo sguardo è ravvicinato

e insieme amplificato, dove l'ascolto si lascia condurre dall'imprevisto, ora che è cambiato il destinatario della mia comunicazione e che i confini e i limiti sono continuamente interrogati, proprio qui la soglia tra umano e disumano appare ancor più significativa. E', sullo sfondo, ciò che permette di integrare dentro e fuori, e anche il mio prima e il mio ora. Ed è per questo che per una volta, diversamente da quanto sono solita fare, ho usato il pronome io, pur parlando – anche – della vita degli altri.

# Si muore alla vita. A questo si muore

*Lella Ravasi*

Le morti sul lavoro, continue, stillicidio quotidiano, sono eventi che si consumano in un lampo televisivo, o in cronache di giornale che rapidamente guadagnano pagine periferiche, in una notizia tirata via tra una sfilata e un vernissage, o comunque una cosa più glamorous, fosse anche una crisi di governo, tutto nel tritacarne di un apparire che lascia sempre più sgomenti. Come è noto gli operai non sono più di moda. La globalizzazione disloca i settori che sono più produttivi in paesi meno cari. Lo slogan “la classe operaia deve dirigere tutto” pare venire dal giurassico. E forse già allora lo era, nel senso che la grande illusione di avere potere si scontrava con la realtà di chi il potere lo teneva davvero saldamente in pugno e mai per un attimo lo aveva né lo avrebbe lasciato. Loro, i padroni, avevano imparato a dissimulare, a fingere - alcuni almeno - un po’ meglio. E fin qui niente di nuovo: a ciascuno il suo mestiere.

Ma diverso era l’atteggiamento con cui la cultura operaia badava a sé, alla propria storia, a portare a casa i contratti collettivi: soprattutto era centrale una visione etica, un “fare” per sé e per gli altri: la salute era un problema del singolo ma anche del gruppo di lavoratori che vivevano la stessa condizione. La sicurezza sul lavoro voleva dire attenzione a sé e agli altri, richieste precise, confronti duri, presenza di medici esterni alla fabbrica, che davano corpo scientifico alle domande di chi si riuniva a parlare. Il “gruppo omogeneo” era una realtà di alta cultura operaia: il

confronto partiva dalle malattie che si mettevano in comune, senza paura e pudori. Ci si misurava quindi, ci si badava, e se nel gruppo dominava l'asma o l'ulcera o l'artrosi, si andava a vedere insieme quali condizioni di lavoro potevano avere scatenato nei membri del gruppo, sottoposti agli stessi carichi e ritmi, una comune patologia. Che cosa voleva dire poi la depressione - una parola detta sottovoce, quasi faceva più paura della silicosi allora - e come uscirne? La presenza di forti legami solidaristici tra le persone aveva un'impronta di "cura": prendersi cura voleva dire trovare forza e un modo felice di imparare, capire, trasformare. Essere su un cantiere, o su una linea di montaggio, poteva diventare il mestiere anche dell'attenzione all'altro, per cui la sicurezza era prima di tutto un gesto di etica possibile.

"La lotta. Sì,  
a Sesto impazza la lotta.  
La commissione viene messa da parte,  
nei reparti si eleggono i delegati e avanti  
coi nuovi decaloghi: qualifiche, premi  
di produzione, diritto allo studio,  
autoriduzione delle tariffe. Alle lotte  
aziendali si sommano quelle sociali,  
contratto/riforme/rivoluzione.  
Alla Breda Fucine l'elaborazione è più avanti  
che altrove sui problemi della salute:  
nel gruppo omogeneo ci si specchia  
e ci si autogoverna, si passa al setaccio  
l'impianto che han costruito senza pensare  
ai tuoi occhi alle mani ai polmoni...  
ci si confessa. Se gli ingegneri stan coi padroni  
se i medici stan coi padroni, ci salva solo  
la nostra unità ." (1)

Quando si è sfilacciata, come è impallidita, dove è finita sullo sfondo della memoria, fuori dalla coscienza individuale e collettiva, l'idea che "fare" per sé e per gli altri è un percorso comune, un progetto di vita possibile? Servono analisi sociologiche e storiche, studi filosofico-politici che meritano approfondimenti di cui non mi sento

(1) Alberto Bellocchio, *Sirena operaia*, Il Saggiatore, Milano, 2000, p. 60.

all'altezza, eppure non posso prescindere da un tentativo di domanda che mi coinvolge in un numero della rivista in cui il nucleo della riflessione è "umano-disumano-inumano". Non posso che condividere la domanda etica sulla solidarietà verso l'umano in noi e tra noi, mentre impazzano l'inumano e il disumano e le nostre stanze di analisti traboccano di memoria dolorante e confusa. Oggi, mentre scrivo, è il "giorno della memoria", con la scritta "Arbeit macht frei" di Auschwitz impressa nel nostro immaginario, e mi sembra un'analogia non impropria sul grande inganno: "Il lavoro rende liberi". Anche senza l'esperienza estrema dei campi, realtà e metafora dell'annientamento, della totalità dell'inumano-disumano, quando il lavoro oggi ammalia e uccide che spazio trova dentro di noi? Dove trovare gli assassini, i mediocri colpevoli per incuria? E perché non ci si interroga più sul lavoro che mangia l'esistenza? Sulla fabbrica che brucia le vite e i corpi per inadempienza delle regole di sicurezza? Perché non è più centrale l'attenzione al lavoro, e la coscienza che la perdita dell'umano tocca tutti?

Nella fatica di scrivere queste poche pagine devo fare per forza dei riferimenti personali: mi si affacciano alla memoria colori e musiche e speranze condivise, frasi forse imperfette in italiano che diventavano volantini, chiamavano a un pensiero comune, a un comune sentire prima dell'azione. Per anni la ricerca sulla salute e sui rischi del lavoro è avvenuta a Sesto S. Giovanni con i gruppi di operai sulla linea alla catena di montaggio e ai reparti più duri della Breda Fucine, e in grandi agglomerati industriali, in Liguria e nel Veneto, ad esempio alla Zoppas. Personalmente ho partecipato a una ricerca con le donne di una fabbrica (la Crouzet, oltre cento dipendenti, formata quasi tutta da operaie, era il 1975) sulla salute fisica e mentale, a partire dalla forza e dalla dignità con cui difendevano il posto e la qualità del lavoro. (Sul numero della Rivista di Psicologia Analitica del 1977 "Esistere come donna" Mariella Loriga mi aveva coinvolto per raccontare la ricerca - è stato il mio primo intervento, che mi è molto caro, sulla nostra Rivista, tra psicoanalisi e politica - e oggi torna).

Tutto produceva emancipazione, pensiero nuovo, mai disincarnato, mai astratto, attenzione che diventava alle-

anza, solidarietà, nessuna forma di buonismo, intransigenza e passione come anima della conoscenza. Nella mia formazione analitica queste sono le fondamenta etiche che ancora oggi mi tengono attaccata al terreno solido della realtà, al corpo della vita, al sentimento di una comune umanità. Scrivevo, forse con la semplificazione della neofita, ma tentando una possibile lettura della trasformazione secondo una griglia teorica junghiana:

“La coscienza dei propri diritti, vissuta in modo collettivo, fa superare i conflitti che lo scontro pone e fa giungere ad una integrazione alla personalità di elementi maschili, prima scissi e proiettati...Le compagne accentuano nelle interviste l'evoluzione politica complessiva che l'esperienza di lotta in fabbrica ha promosso, permettendo loro di maturare collettivamente quella coscienza dei diritti che prima era alienata o ridotta al minimo, tacitata dagli interventi “generosi” del padrone (panettone a natale e pranzo gratis per tutte una volta all'anno)... Negli scontri con la polizia il sentimento di sentirsi aggredite riduce molte compagne in condizioni di passività con crisi più o meno gravi, fino a collassi, svenimenti, momenti in cui cioè la donna ricade nella legge di sentirsi fuori dalla legge, vivendosi come oggetto passivo; in cui dimentica la legittimazione dell'aggressività perché si ricalca, si reidentifica nel ruolo di colei che è esclusa, si rivive in balia di un sistema che non è suo. Esclusa da sempre, si sente, di nuovo, violentemente riespropriata. Viceversa, altre recuperano con la ragione la totalità del proprio essere minacciato: “...Stiamo a difendere il posto di lavoro e vengono così col fucile, col mitra... ma contro le donne! Ma cosa abbiamo fatto di male a difendere il posto di lavoro?”...Il processo del cambiamento è difficile e contraddittorio: è soprattutto in famiglia che si tende a ridurre al minimo i fermenti innovatori; è nel “privato”, vissuto come altro dal “politico”, che la donna viene recuperata al ruolo femminile”. (2)

Tutto si muoveva dentro una consapevolezza della dignità e della forza dei diritti. La salute fisica e psichica era al primo posto, e lo stress che si traduceva in collasso, svenimento o depressione, era antagonizzato dal tentativo di mettere in comune i sintomi, e di trovare assieme la forza per farlo, per inventare un modo nuovo di essere.

(2) Lella Ravasi, Rivista di Psicologia Analitica, *Esistere come donna*, Marsilio, Venezia, 16/1977, pp. 139-141.



Quando sento dunque parlare in modo sciocco e vanesio della fatica e della malattia, e la morte sul lavoro si trasforma in merce mediatica come le altre, quando vedo tutto macinato nel tritacarne del “porta a porta” mi sale l’indignazione. Ho una memoria precisa della mia esperienza, cioè di una piccola cosa, non ho certo fatto la vita di fabbrica di Simone Weil. Ma ritrovo proprio nella Simone Weil de *La condizione operaia* le parole per dirlo. Nel suo diario della condizione di operaia in fabbrica c’è tutto quanto serve per capire: la verità è la durezza del lavoro, il rischio, lo stato di necessità. Prendo una pagina, ma potrebbe essere un’altra: settima settimana di lavoro, iniziato nel dicembre del 1934, martedì:

“Bisogna ingrassare ogni pezzo, e la macchina, ogni volta. Lavoro molto duro: in piedi, pezzi pesanti. Non sto bene: male agli orecchi, alla testa...incidente con la cinghia di trasmissione...lo sfinimento finisce col farmi dimenticare le vere ragioni della mia permanenza in fabbrica, rende quasi invincibile la più forte fra le tentazioni che comporta questo genere di vita: quella di non pensare più, unico mezzo per non soffrirne. Solo il sabato pomeriggio e la domenica mi tornano dei ricordi, dei lembi di idee, e mi ricordo che sono anche un essere pensante...Solo il sentimento della fraternità, l’indignazione di fronte alle ingiustizie inflitte agli altri, rimangono intatti – ma fino a che punto ciò potrebbe resistere? – Non sono tanto lontana dal pensare che la salvezza dell’anima di un operaio dipenda anzitutto dalla sua costituzione fisica...La rivolta è impossibile se non a intervalli d’un lampo (voglio dire, anche sentimentalmente). Anzitutto, contro che cosa? Si è soli col proprio lavoro, ci si potrebbe rivoltare solo contro di esso – ora, lavorare con irritazione vuol dire lavorare male, dunque morir di fame...si è come i cavalli che si feriscono se tirano sul morso – e ci si piega. Si perde persino coscienza di questa situazione, la si subisce e basta. Ogni risveglio del pensiero, allora, è doloroso”. (3)

(3) Simone Weil, *La condizione operaia*, ed. Comunità, Milano, 1965, pp. 52-53.

Il lavoro in fabbrica di Simone Weil è del 1934-1935. Le lotte operaie più significative hanno comunque dovuto confrontarsi con la fatica e il dolore del corpo e del pensiero, come scrive lucidamente la Weil. Parlare oggi di incidenti e di morti sul lavoro vuol dire ancora tornare alla realtà di una condizione umiliata e a rischio. “Il sentimento della fraternità e l’indignazione rimangono intatti, ma

fino a che punto?” scrive la Weil. Non costretta da una realtà lavorativa da bestia da soma, di cui lei parla, mi rimane la forza per indignarmi, ma fortemente, e tentare - per quel pochissimo che sono in grado di fare - di tradurre in presenza seria e austera la continuità con una storia che in me è memoria e etica, bisogno di portare a compimento qualcosa per cui l’impegno non va a morire. Non ha senso che si insegnino nella formazione analitica tanti sottili “distinguo” se non si pongono le basi della relazione interpersonale, e se non si mette al centro l’anima del mondo. Anche in poesia.

“In un angolo remoto del piazzale  
annerivano i tubi accatastati  
sommersi dai ciuffi d’ortica. Dimmi  
la verità: ci avevi mai fatto caso?  
Preferivi il metallo incandescente  
le forme belle in cui veniva plasmato;  
la ricchezza profonda della terra  
e il segreto, nel pugno di un uomo.

Così te la sei ritrovata, Elvio,  
quella brutta ruggine  
nella tua pancia lavorare oscura e con metodo,  
e mentre ti mangiava le budella  
hai continuato come fosse niente  
(magro in fondo lo sei sempre stato)  
il partito, la famiglia, il sindacato...

Ben poco sapevo di te  
compagno conosciuto in sezione  
nelle catacombali riunioni, e poi tante volte  
incontrato nelle esaltanti manifestazioni  
nelle leggendarie assemblee, dove abbiamo  
lasciato un segno forse troppo leggero  
spendendo con discrezione la nostra moneta  
di saggezza e ironia”. (4)

(4) Alberto Bellocchio, *ibidem*, p. 63.

E ancora e sempre vado alla ricerca di una possibilità di riflessione sull’anima del mondo. La lettura di un breve testo di e su Rosa Luxemburg entra a questo punto non

come una digressione rispetto al tema, ma come un pensiero centrale sulla “compassione”, sulla solidarietà profonda con il sentire dell’umano contro il disumano-inumano. Una lettera, pubblicata da poco, di Rosa Luxemburg, scritta a un’amica, dal carcere nel dicembre del 1917, è un racconto di struggente umanità che parla di animali come persone e coglie tutta l’orrenda brutalità della guerra, della violenza e della morte. Pubblicata con il titolo “Un po’ di compassione” ricapitola in poche pagine il sentimento disperato eppure pieno di compassione, riporta lo sguardo al centro del mondo interiore, restituisce la dignità e la speranza proprio perché ne racconta la perdita. Ed è l’umano che compare, solo quello, a salvare dal disumano, dall’inumano che percuote (assieme ai bufali della lettera di Rosa) le nostre anime ferite.

“...Ahimè, Sonicka, qui ho provato un dolore molto intenso. Nel cortile dove vado a passeggiare arrivano di frequente carri dell’esercito, zeppi di sacchi o vecchie giubbe e casacche militari, spesso con macchie di sangue. Vengono scaricate, distribuite nelle celle per i rattoppi e quindi di nuovo caricate e rispedite all’esercito. Qualche tempo fa è arrivato un carro tirato da bufali anziché da cavalli. Per la prima volta ho visto questi animali da vicino. Di struttura sono più robusti e più grandi rispetto ai nostri buoi, hanno teste piatte e corna ricurve verso il basso, il cranio è più simile a quello delle nostre pecore, completamente nero e con grandi occhi mansueti. Vengono dalla Romania, sono trofei di guerra... I soldati che conducono il carro raccontano quanto sia stato difficile catturare questi animali bradi, e ancor più difficile farne bestie da soma, abituati com’erano alla libertà. Furono presi a bastonate in modo spaventoso, finché non valse anche per loro il detto “vae victis”... Soltanto a Breslavia, di questi animali, dovrebbero esservene un centinaio: avvezzi ai grassi pascoli della Romania, ora ricevono cibo misero e scarso. Vengono sfruttati senza pietà, per trainare tutti i carichi possibili e assai presto si sfiancano.

Qualche giorno fa arrivò dunque un carro pieno di sacchi, accatastati a una tale altezza che i bufali non riuscivano a

varcare la soglia della porta carraia. Il soldato che li accompagnava, un tipo brutale, prese allora a batterli con il grosso manico della frusta in modo così violento che la guardiana, indignata, lo investì chiedendogli se non avesse un po' di compassione per gli animali. "Neanche per noi uomini c'è compassione" rispose quello con un sorriso maligno e battè ancora più forte... Gli animali allora si mossero e superarono l'ostacolo, ma uno di loro sanguinava... Sonicka, la pelle del bufalo è famosa per essere assai dura e resistente, ma quella era lacerata. Durante le operazioni di scarico gli animali se ne stavano esausti, completamente in silenzio, e uno, quello che sanguinava, guardava davanti a sé e aveva nel viso nero, negli occhi scuri e mansueti, un'espressione simile a quella di un bambino che è stato punito duramente e non sa per cosa né perché, non sa come sottrarsi al tormento e alla violenza brutale... gli stavo davanti e l'animale mi guardava, mi scesero le lacrime – erano le sue lacrime; per il fratello più amato non si potrebbe fremere più dolorosamente di quanto non fremessi io, inerme davanti a quella silenziosa sofferenza. Quanto erano lontani, quanto irraggiungibili e perduti i verdi pascoli, liberi e rigogliosi, della Romania! Quanto erano diversi, laggiù, lo splendore del sole, il soffio del vento, quanto era diverso il canto armonioso degli uccelli o il melodico richiamo dei pastori! E qui... questa città ignota e abominevole, la stalla cupa, col fieno nauseabondo e muffito, frammisto di paglia putrida, gli uomini estranei e terribili e... le percosse, il sangue che scorre giù dalla ferita aperta. O mio povero bufalo, mio povero, amato fratello, ce ne stiamo qui entrambi così impotenti e torpidi e siamo tutt'uno nel dolore, nella debolezza, nella nostalgia. Intanto i carcerati correvano operosi qua e là intorno al carro, scaricavano i pesanti sacchi e li trascinarono dentro l'edificio; il soldato invece ficcò le mani nelle tasche dei pantaloni, se ne andò in giro per il cortile ad ampie falcate, sorrisse e fischiettò tra sé una canzonaccia. E tutta questa grandiosa guerra mi passò davanti agli occhi... Sonjusa, carissima, siate nonostante tutto calma e lieta. Così è la vita, e così bisogna prenderla, con coraggio, impavidi e sorridenti – nonostante tutto. Buon Natale!" (5)

(5) Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, Adelphi, Milano, 2007, pp.19-21.

Così Rosa Luxemburg, assassinata poi nella repressione dei moti berlinesi nel gennaio del 1919, saluta nel fratello bufalo l'umanità, quella che le verrà tolta; ci fa cogliere con dolore la disumanità e l'inumanità: "tutta questa grandiosa guerra mi passò davanti agli occhi". E ci consegna nella lettera all'amica una delle pagine più preziose e importanti per aiutarci a non dimenticare la violenza e la compassione, perché bisogna prenderla con coraggio la vita, come si può.

Un'etica della compassione forte la sua, non vinta, non doma. Come quella di Simone Weil. Un modo per sapere che ogni violenza e ogni morte è una sconfitta, che ci tocca da vicino se non distogliamo lo sguardo, perché "si muore alla vita, a questo si muore". L'agonia degli operai bruciati a Torino alla Thyssen lascia sgomenti, e ogni giorno c'è qualcuno che finisce la vita mentre è sul lavoro, per mancata applicazione delle regole, dei controlli, qualcuno che finisce come nella canzone di una volta, non so più chi è l'autore, ma ricordo l'aria e le prime parole: "Sei morto nel cantiere, dal tetto sei cascato, caduto nella calce insanguinata, ti ha ricoperto il viso la giacca del padrone che ti ha ucciso".

L'etica dell'attenzione all'altro, della solidarietà, della compassione, è alla base della volontà di stare attenti alla vita, al rispetto delle regole come della preziosità dei rapporti, antidoto umano al disumano-inumano.

Ancora dei versi quindi, per chiudere:

" Quel giorno di primavera, al paese,  
compresi cosa vuol dire morire,  
cioè inabissarsi e non più ritornare.  
Si muore alla vita, si muore  
alle prime foglie sui rami degli alberi,  
ai ragazzi che diventano grandi.  
Ecco le acque primaverili, risalgono  
fanno rivivere le belle fontane...  
quel che d'autunno è migrato  
ecco che torna. A questo si muore." (6)

(6) Alberto Bellocchio, *Il libro della famiglia*, Il Saggiatore, Milano 2004, p.184.

# Pigola

*Alberto Bellocchio*

La gattina che Pigola ebbe per nome,  
per il genio dei ragazzi a battezzare gli animali  
e perché aveva una voce sottile sottile,  
appena accennata. Nei primi giorni si rifugiava  
dietro il frigorifero, per via del suo ansimare che le ricordava  
il richiamo della mamma (era spaesata la piccina!).  
Presto si fece padrona di casa, dove di tutto era provvista:  
la sua cassetta, i suoi piattini da spostare ora qua ora là  
purché ce la facesse la grazia di lappare di assaggiare  
qualcosa almeno, stessa cosa per i sonnellini...  
il lettone, il divano, il marmo fresco d'estate,  
nei mesi più freddi  
il termosifone, i libri, il computer, e un comò sopra il quale  
era stata posata una camicia appena stirata.  
Lei ne prese possesso,  
ma per pochi giorni, il tempo di inzupparla di pelo;  
poi se ne lagnò...ed io compreso delle sue ragioni  
dissi a Zelda: *Tira fuori un cachemire, una pezza di seta...*

Vent'anni...e con gli anni ti facevi sofferente e leggera...  
ti accoccolavi sul nostro petto e avvicinavi il tuo muso  
alla nostra bocca. Sentivi mancarti la terra? Cercavi  
un rifugio sicuro? Volevi venirci fin dentro...  
forse per dopo? Negli ultimi giorni andavi a incastrarti  
negli spazi ristretti tra il mobile e il mucchio di libri,  
gli occhi aperti, il muso schiacciato sul muro.

E un venerdì – era il diciotto di maggio del 2007 –  
era verso mezzogiorno...e Rebecca percepì l'agonia.  
La veterinaria D. A. la vide, la toccò le annusò il fiato,  
ci disse: *E' ormai il suo momento, lasciatela andare...*  
Da allora in casa si parla soltanto di lei, un lutto sereno  
ma lungo nel tempo...guardiamo le fotografie, dall'inizio  
fino all'ultimo fatto quando nell'orto ebbe dal gatto Nerino  
un dolcissimo canto d'amore...più che parlare, tra noi  
miagoliamo...Rebecca, che alterna allegria e fatica,  
e fatica come un tagliatore di canne per arrivare  
dall'altra parte del campo a vedere i colori dell'orizzonte  
che corrisponderanno a quant'è bella e forte e arguta...  
Zelda, arrabattata, che tiene sotto controllo  
gli acciacchi e la casa e gli hicsuntleones del mondo  
e gli amici che sul fisso l'arrivano  
e sul cellulare e per internet fin dal Sudan anglo-egiziano,  
e intanto si fa graziosina e progetta di edificare/arredare  
nuove residenze e insonne prepara le conferenze...  
e ultimo io, che al momento risulso tra i sopravvissuti,  
per venirla a raccontare.

# Sul bisogno di credere

*Barbara Massimilla*

“...dove l'uomo può essere animale in ethos e santità.”

(C.G. Jung, *Lettera a Freud*, 11 febbraio 1910)

“ Nel corso della storia dell'umanità questa effusione dello spirito si è compiuta non di rado in ambienti laici e profani: pensiamo alle sublimi meditazioni dei dialoghi di Platone, alla saggezza insegnata da Confucio, all'insaziabile ricerca della perfezione estetica nella musica e nelle arti fino alle scoperte e agli interrogativi suscitati dalla scienza contemporanea nelle università e nelle accademie, nei laboratori e nei centri di ricerca. La sete di infinito e di verità ha preso anche le forme sublimi del mito e del racconto, esprimendosi in figure immortali come Ulisse e Prometeo, simboli di ogni uomo assetato di eternità e pellegrino dell'assoluto. L'avventura umana nel mondo e persino la mirabile sinfonia del cosmo possono essere descritte nell'immagine di un incessante cammino, di una tensione perenne, di un pellegrinaggio sacro dell'uomo e del cosmo in ascesa verso la perfezione del bello e del santo, del giusto e del vero.”

(C.M. Martini, *Verso Gerusalemme*)

In un'epoca di transizione come l'attuale, caratterizzata dall'inizio del terzo millennio, gli ideali laici stanno attraversando una fase d'adombramento e di sensibile perdita del proprio significato e valore. Le ideologie politiche che storicamente hanno rappresentato elementi di fede e speranza nell'esistenza umana, sono oggetto di una progressiva inquietante caduta di senso e faticano a sostene-



re gli individui sul piano della loro identità. Le religioni, diversamente, si riappropriano di un'aura di significato che ricorda periodi ben più antichi della storia dell'umanità. Stiamo assistendo ad un vero e proprio *ritorno del religioso*, ad un'ondata di *crescente potere delle religioni*. Le credenze religiose inaspettatamente si trovano a fornire un riferimento più forte a molti uomini del nostro tempo, sia sul piano di un anelito verso la ricerca spirituale, sia sul fronte eversivo e tragico dei fondamentalismi. L'effetto secondario di questi fenomeni ha una ricaduta drammatica sulle scienze umane, chiamate a ripensare a loro stesse ed in particolare a fornire nuove risposte, messe alle strette dalla sfida minacciosa imposta dalle guerre di religione e dagli integralismi. Martin Buber, insieme ad altri eminenti pensatori del Novecento, cercò di prevenire la scissione tra scienza e religione provando a conciliare l'istanza critica della filosofia della scienza con l'esigenza personalistica della fede. Buber s'impegnò a ritrovare un punto di convergenza e non volle rinunciare alla speranza che trova nella fede il fondamento ultimo e nella storia una continua sfida alla libertà e alla responsabilità umana. Carlo Maria Martini, gesuita e biblista di fama internazionale, promotore di pace, alza la sua voce dalla città di Gerusalemme, ultima meta eletta della sua esistenza: "Nel terzo millennio la storia interpella anche noi: per noi oggi risuona l'imperativo *Zachor!*, ricordati! Non dimenticare l'uomo, tuo fratello; Shema, ascolta il suo grido di dolore che attraversa i secoli. I figli della memoria saranno i padri generosi di un futuro di pace" (1). L'immane tragedia della Shoah ha mostrato ancora una volta quanto sia fragile il cammino dell'uomo nella storia, e *di quanto orrore possiamo essere responsabili o complici, così l'interrogativo etico sul male si è riproposto con forza alle coscienze dei singoli e dei popoli*.

Come laici siamo chiamati a chiederci quale responsabilità in questo momento storico tocchi alle scienze umane e anche a ripensare quale possa essere il messaggio originario della fede e come questa possa porsi alla base del bene e coesistere pacificamente con i sistemi di valori edificati dalle società moderne. Si avverte, diffusamente, un'urgente necessità di rifondare sia l'umanesimo laico

(1) C.M. Martini, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2004, p.167.

sia l'umanesimo religioso e di riflettere sul significato profondo del credere, anche per salvaguardare il patrimonio etico che l'uomo ha faticosamente costruito nel corso dei secoli, nonostante le irruzioni della distruttività. E' necessario, immagino, fecondare la concezione del *credere*, che non può più essere assimilata a temi unicamente e specificamente religiosi - come allo stesso tempo la credenza religiosa deve nuovamente immergersi nei processi della natura, nella realtà viva dell'uomo, avvicinarsi alla sofferenza, scendere nella trincea della vita e combattere posizioni rigidamente dogmatiche. *A quell'incredibile bisogno di credere*, attributo essenziale della vita umana, deve essere restituita la sua universalità. Deve essere pensato come un *orizzonte aperto* che non si esaurisce unicamente nel discorso della fede e delle sue astrazioni, né in quello della scienza e della politica, ma può abbracciare anche altri linguaggi che hanno a che fare con l'esistere in tutte le sue espressioni di conoscenza e creatività. Riscoprire, dunque, quel bisogno che Julia Kristeva definisce da un punto di vista laico: "pre-religioso"; ritrovare, per chi lo desidera, le radici originarie della credenza religiosa nel punto in cui convergono uomo e natura, maturando un rispetto profondo per tutte le forme religiose, che non dovrebbero mai essere erroneamente confuse con gli estremismi integralisti.

Un mio specifico interesse sul piano della clinica mi porta ad occuparmi in particolare dell'evoluzione dei valori del cristianesimo, e a interrogarmi su che base si forma la radice della coscienza cristiana, cosa deve salvare del suo passato, quali necessarie evoluzioni nel terzo millennio dovrà compiere per poter essere ancora metafora viva e ricca di senso.

Come psicoanalista laica mi sento supportata nel mio personale percorso lavorativo dagli studi di Jung e dal suo avvicinarsi alle fonti simboliche del cristianesimo. Anche una fetta consistente della teologia contemporanea sta tentando di recuperare le origini storiche della cristianità per restituire forza al suo messaggio e combattere gli aspetti più politici e normativi della Chiesa.

L'opposizione tra fede e conoscenza ha sempre scavato un solco nella storia dell'evoluzione dell'uomo ed anche la

nascita della psicoanalisi ha risentito di questa frequente dicotomia tra i due modi di percepire la realtà, tra credere e sapere. Freud certamente non desiderava essere il fondatore di una religione e il suo intento costante era centrato a dimostrare la scientificità della propria teoria, ma accettava e riconosceva l'esistenza del bisogno religioso. Jung, figlio di un pastore protestante, aveva sin dalle origini una dimestichezza nel contattare il linguaggio religioso. Le esperienze di vita, come anche le sue caratteristiche tipologiche, lo portarono a dedicarsi con grande interesse allo studio delle religioni e agli aspetti simbolici del credere. Egli mise in relazione questi studi con diversi punti della sua teoria, poiché riconosceva che alla loro base ci fosse un impianto di funzionamento simile. Si pensi ad esempio al rapporto, messo a fuoco da Jung, tra l'idea del Sé e l'immagine di Dio: come nell'immagine di Dio, si possano celare i contorni di qualcosa di più profondo dell'lo, così pure lo stesso fenomeno che ha accesso ad una realtà più complessa e che sfugge alla razionalità, avverrebbe nell'espressione dei sogni, delle fantasie e delle visioni, in quanto veicoli dell'inconscio. Queste teorizzazioni di Jung, sono connesse al concetto di divinizzazione dell'uomo, all'immagine di divinità *incarnata*, vorrei suggerire a quella di Dio come affetto.

E' una singolare coincidenza che due autrici freudiane, Sophie De Mijolla e Julia Kristeva, abbiano intitolato i loro rispettivi libri: *Bisogno di Credere*. Entrambi i libri sono stati pubblicati recentemente, ad un paio d'anni di distanza l'uno dall'altro. Con accenti di particolare rilievo le due psicoanaliste citano nei loro testi il carteggio tra Freud e Jung e nello specifico la lettera di Freud del 13 febbraio 1910. Questa missiva rispondeva alla lettera di Jung dell'11 febbraio, nella quale Jung riferiva a Freud i fervidi preparativi per la pubblicazione dello Jahrbuch e la sua emozione per l'estendersi del movimento psicoanalitico, ma manifestava anche qualche dubbio sulla partecipazione a Berna alla conferenza presso l'Ordine internazionale per l'etica e la cultura. "Al momento attuale - scrive Jung - mi trovo tra dionisiaco e apollineo (...), se una coalizione deve significare qualcosa sul piano etico, non deve essere mai artificiale, ma essere alimentata dagli istinti profon-

(2) S.Freud. Epistolari, *Lettere tra Freud e Jung (1906-1913)*, Boringhieri, Torino, 1990, pp. 315-316.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*.

di della razza. Insomma, qualcosa come la Christian Science, l'Islam, il Buddismo. La religione può essere sostituita solo con la religione.”(2) Si intuisce dalla lettura della lettera, che sullo sfondo dei pensieri di Jung c'è la velata preoccupazione per le reazioni pubbliche alla teoria sulla sessualità, la cui pubblicazione all'epoca aveva scatenato aspre critiche, ma nel contempo egli non apprezzava l'iniziativa di aderire ad un comitato etico come garanzia e difesa della psicoanalisi. Jung è molto scettico sul fatto che possa esistere un “nuovo salvatore”, identificabile nella tendenza a creare forme associative a favore dell'etica. “Quale nuovo mito ci offrirebbero entro cui vivere?” reclama Jung (3). Egli è consapevole che duemila anni di Cristianesimo non possono essere rimpiazzati da iniziative centrate a salvaguardare un'etica di superficie: “Un ordine etico che non abbia in sé niente di mitico e sia privo di qualsiasi forza motrice arcaico-infantile, è un vuoto puro e non potrà mai destare nell'uomo un po' di quella antichissima forza animale che spinge gli uccelli migratori a varcare i mari. (...) M'immagino per la psicoanalisi un compito ben più bello e ben più vasto del semplice approdo in un ordine etico. Penso che occorrerebbe lasciare ancora alla psicoanalisi il tempo di filtrare da molti centri nei popoli, di ridar vita negli intellettuali al senso del simbolico e del mitico, di ritrasformare piano piano il Cristo nel profetico dio della vite che egli fu, e di assorbire così quelle forze propulsive statiche, e tutto all'unico scopo di fare del culto e del mito sacro ciò che essi furono, ossia l'ebbra celebrazione della gioia, dove l'uomo può essere animale in ethos e santità.” (4) L'idea che Jung difende a spada tratta è quella di una *sapienza* che è proprietà della *natura-physis*, la mente umana è il risultato più alto della funzione organizzatrice del cosmo che è racchiusa nella *natura-physis*. Dalle parole tempestose e passionali di Jung emerge la convinzione che il Cristianesimo offra all'umanità un simbolo di grande intensità e bellezza ed il suo messaggio non si è ancora estinto nel corso dei secoli. Un'autentica evoluzione etica può “crescere nel suo grembo”, può “condurre a pienezza il suo inno d'amore, il dolore e il rapimento per il Dio che muore e risorge”, accrescere “la forza mistica del vino, e i brividi

antropofagici della comunione” (5). Jung pensava che l’impulso offerto dalla psicoanalisi permettesse di rielaborare in chiave simbolica anche il fondamento più antico ed autentico della cristianità: la coesistenza di corpo e spirito nel cosmo. Per Jung sia l’esperienza psicologica del Sé, sia l’esperienza religiosa avevano lo stesso fondamento, ma questo non significava che potessero essere confuse tra di loro. E’ quella che lui definisce “forza motrice arcaica” all’origine di entrambe le esperienze. Si tratta di sciogliere antichi fraintendimenti rammentando che la teoria junghiana non ha mai avuto la presunzione di dirimere il problema dell’esistenza di Dio (6), ma nel contempo si comprende il differente atteggiamento di Freud - per altro proveniente dalla cultura ebraica - nei confronti della religione, determinato a non destare confusioni tra la scoperta della sua teoria e altre realtà.

Nella sua lettera di risposta del 13 febbraio, Freud prende le distanze dalla questione dell’Ordine etico, pur essendo consapevole di quanto sia prudente essere attrezzati per combattere i grandi avversari della psicoanalisi, teme però l’adesione ad un’iniziativa gestita e organizzata da altri. Ed a proposito della religione aggiunge: “Quanto a me, lei non deve ritenermi fondatore di una religione, i miei propositi non si spingono così lontano. (...) Io non penso a un sostituto della religione; questo bisogno deve essere sublimato”. (7) In questo passaggio, nel testo della lettera di Freud, s’intuisce l’origine di un fraintendimento. Jung parla a proposito di un apporto interpretativo della psicoanalisi alla comprensione del fenomeno religioso e della metafora religiosa del Cristo come attivatore di trasformazioni profonde. Il suo argomentare descrive analogie ma nel contempo distingue i campi della conoscenza da quelli della fede. Ma la sua passione, l’eccesso di entusiasmo, che pure ha molto a che fare con il bisogno di credere *tout court*, provoca un irrigidimento, una chiusura in Freud... come se il contatto con il discorso religioso fosse da Freud molto temuto, e lo preoccupasse di più delle accuse che i contemporanei gli rivolgevano per aver ideato la teoria sessuale. Jung nella lettera successiva si scusa con Freud per i suoi eccessi, forse a livello subliminale si accorge che su questo piano non c’è alcuna possibilità d’incontro con il maestro...

(5) *Ibidem*, p. 317.

(6) C.G.Jung, Op. (1917-43), *Due testi di Psicologia Analitica*, Torino, Boringhieri, 1979, vol.7, p.72.

(7) S.Freud. Epistolari, *Lettere tra Freud e Jung (1906-1913)*, Boringhieri, Torino, 1990, pp. 317-318.

Secondo Sophie De Mijolla, Freud riconosceva l'esistenza del bisogno religioso, ma riguardo il fatto che tale bisogno potesse essere sublimato, la De Mijolla scrive criticamente a commento delle parole di Freud: "Strana prospettiva se si considera, peraltro, che egli ha sempre sostenuto che la sublimazione non poteva essere prescritta dall'esterno e dipendeva da condizioni libidiche fissate fin dall'infanzia". (8)

(8) S.De Mijolla-Mellor, *Bisogno di Credere*, Borla, Roma, 2006, p. 305.

L'autrice nel suo libro, con rigore e metodo, riconosce a Freud il valore che egli in modo sotterraneo conferiva al bisogno di credere, e segnala, attraverso un serrato confronto con l'opera freudiana, anche i limiti della sua teoria prevedendo i possibili, ulteriori sviluppi delle idee freudiane. S'interroga inoltre se l'analisi del fenomeno religioso potrebbe oggi essere formulata diversamente, e a tale proposito, ipotizza che le teorie antropologiche sulle quali si fondava all'epoca la teoria freudiana, possano ai nostri tempi essere diventate caduche, non più attuali e la loro eclissi quindi incidere anche su alcuni contenuti della visione psicoanalitica. Infine collega la costante preoccupazione di Freud nei confronti della religione a quel suo personale *punto cieco*, che l'analisi teorica, l'antropologia e la narrazione non riuscivano mai a colmare del tutto nella mente di Freud, "portandolo a proseguire ancora e sempre la sua ricerca, che si fermerà solo col testo sull'uomo Mosè e la sua morte" (9). De Mijolla, dunque, si spiega questa incompiutezza di Freud alla luce di una disgiunzione tra l'argomentare intellettuale e l'affetto: "Perché l'elemento affettivo continua a sfuggirgli, quello che costituisce il fondamento e non la forma della credenza religiosa, ossia ciò che – aiutato da Romain Rolland – chiamerà il sentimento oceanico (...) qualcosa di inafferrabile, impalpabile, inesplicabile" (10). Anche se la *provocazione a pensare* rivoltagli da Rolland sarà uno stimolo di grande fecondità, Freud guarderà sempre con sospetto al sentimento oceanico quale *fons et origo* di ogni bisogno religioso, ma verso la fine della vita ammetterà che l'infinito oceanico è in noi, noi lo percepiamo in modo oscuro ma lo proiettiamo al di fuori di noi... (11) E' difficile per Freud contemplare l'immagine di un infinito al di là dei limiti dell'umano, quello che Rolland voleva trasmettergli

(9) *Ibidem*, p.306.

(10) *Ibidem*.

(11) S. Freud Op. (1938), Boringhieri, Torino, 1979, vol.11, p. 566.

era una sensazione d'eternità e d'immensità, sensazioni che sono alle radici del bisogno di credere.

Per Jung la religione esprime una ricerca di totalità, verità e autenticità nello scorrere dell'esistenza umana, ed è proprio su questa base che egli accostò l'esperienza psicologica del Sé all'esperienza della fede. "Psicologicamente il Sé è definito come la totalità psichica dell'uomo. Può diventare *simbolo* del Sé tutto ciò in cui l'uomo presuppone una totalità più comprensiva che in sé stesso" (12). Per quanto riguarda il Cristianesimo, tutti gli studi di Jung sulla Trinità, sulla figura del Cristo e sul simbolismo della croce sono ancora oggi preziosissime riflessioni che possiamo ritrovare nel pensiero dei teologi e dei filosofi contemporanei. Nell'analizzare la figura di Cristo come archetipo (13), Jung attinge alla concezione di una natura superiore nel grembo della quale avverrebbe la "filiazione di Cristo" in quanto "incarnazione di Dio". La passione di Dio origina dalla sua incarnazione in Cristo e rappresenterebbe per l'uomo comune la matrice simbolica del processo d'individuazione. "Il dramma della vita del Cristo, come archetipo, descrive in immagini simboliche gli avvenimenti nella vita cosciente ed extracosciente dell'uomo, che viene trasformato dal suo più alto destino". (14)

Padre e Figlio sono uniti nella stessa anima o nella stessa forza generatrice (15), ed il *soffio* che spira tra Dio e l'Uomo si traduce nell'*atto del divenire cosciente*, del rendere l'uomo cosciente. Nella simbologia del Cristo è inclusa anche la coppia originaria Cristo-Satana, l'ineludibile confronto con il Male e con la *notte oscura dell'anima*. "La nostra società - scrive Jung - non si può davvero permettere il lusso di rinunciare all'imitazione di Cristo; e (...) il confronto con l'ombra, il conflitto di Cristo contro Satana, non è che il primo passo sulla strada che conduce alla meta lontana dell'unione di questi opposti in Dio". (16)

La simbologia del Cristo applicabile sul piano psicologico al processo di soggettivazione dell'uomo, raggiunge la sua completezza attraverso l'assimilazione dell'Ombra; solo tramite tale integrazione l'individuo potrà per Jung vincere *le tenebre e le insidie della nostra epoca*, la scissione del mondo.

Pier Claudio Devescovi in *Jung e le sacre scritture fa*

(12) C. G. Jung Op., *Psicologia e Religione*, Boringhieri, Torino, 1979, vol.11, p.155.

(13) *Ibidem*, pp.152-159.

(14) *Ibidem*, p. 156.

(15) *Ibidem*, p. 157.

(16) *Ibidem*, p.483.

un'importante specificazione a proposito dell'ipotesi di considerare il Cristo come un simbolo del Sé: "Riprendendo le varie intuizioni di Jung e sviluppandole oltre i suoi punti d'arrivo, credo che si possa sostenere che una rappresentazione simbolica del Sé, derivante dalla sua rilettura del Testo Sacro, sia il momento in cui Cristo aderisce alla croce, croce intesa proprio come albero della vita che ha le radici nel mondo infero, la chioma nel mondo superno e il legno nel mondo umano. Si tratterebbe in sostanza dell'adesione all'esistenza e alle sue contraddizioni. (...) Senza questa adesione non può esserci il processo di trasformazione attraverso la morte e la resurrezione" (17).

(17) P. C. Devescovi, *Jung e le sacre scritture*, (S)nodì, Vivarium, Milano, 2006, p.166.

Rispetto ai rischi di scissione del mondo, vorrei aprire una parentesi sulla questione del cattolicesimo e dell'intrusione in territori che non appartengono alla sua sfera di pensiero e d'azione. Si tratta di una scissione, a mio avviso, che può essere pericolosamente presente in alcune espressioni del pensiero teologico e filosofico, quando queste avallano il primato della razionalità, del dogma, della norma sulla vita dell'uomo, proprio perché adombrano il valore di Dio come affetto, di dialogo interiore tra uomo e cosmo, di integrazione e relazione profonda tra componente umana e divina.

Julia Kristeva cita due nomi prestigiosi, Joseph Ratzinger e Jurgen Habermas che di recente si sono trovati d'accordo nel dichiarare che "le nostre democrazie moderne sono disorientate a furia di non avere un'autorità *superiore* affidabile, l'unica in grado di normare la corsa sfrenata della libertà. La convergenza tra il filosofo e il teologo lascia intendere che il ritorno alla fede si impone quale unica via d'uscita in grado di stabilire una stabilità morale, di fronte ai rischi della libertà". Per le due autorevoli personalità, i presupposti normativi di cui necessitano le democrazie costituzionali dovrebbero basarsi su una *coscienza conservatrice* che si nutra della fede (Habermas), o su una stretta *correlazione tra la ragione e la fede* (Ratzinger).

In contrappunto a queste ipotesi la Kristeva propone di pensare che ci troviamo di fronte ad esperienze pre-politiche o transpolitiche che rendono caduco ogni appello



alla coscienza normativa o al binomio ragione-rivelazione, poiché tale appello è centrato sulla rifondazione dell'Umanesimo nato dall'Illuminismo, che esclude l'importanza dell'irrazionale. Ed è proprio sulla base dell'irrazionale che invece si collocano l'esperienza letteraria, la creazione artistica in generale e la scoperta freudiana dell'inconscio. Secondo la psicoanalista, il contributo che la letteratura e la psicoanalisi possono offrire, crea quel "legame unificante" che manca alla razionalità politica, anche a quella della Chiesa. L'invito dell'autrice consiste nel prendere atto che esiste una faglia, un vuoto tra coloro che coltivano questa immagine normativa di Dio e coloro che invece preferiscono non sapere nulla per godersi meglio l'universo mediatico globalizzato.

L'obiettivo dell'Umanesimo non è l'esaltazione di un'autorità divina, suprema o il crollo nel nichilismo! L'alternativa, per quanto riguarda il punto di vista laico, è di *fare vivere dei luoghi di pensiero e di dare il proprio cuore, la propria forza vitale*, indirizzandola verso una progettualità creativa che si iscriva costantemente nella realtà. L'uomo nel suo transito, nell'avventura del vivere, deve poter attivare un *desiderio di senso* che non escluda il corpo, poiché il corpo è il centro di questo sentire.

Chi si lascia attraversare dall'esperienza artistica o affronta la trasformazione di sé nella relazione analitica, comprende che non può sottostare ad alcuna ragione o norma; il mondo sommerso che vive nella nostra anima non può dipendere da nessun potere coercitivo, ma vuole invece essere accolto nel giusto modo per potersi esprimere. (18)

Da un altro punto di vista, la teologia contemporanea valorizza la simbologia del Cristo e quella della Trinità come chiavi fondamentali per rifondare la base delle radici del credere. Questo perché, come Jung aveva colto, Cristo e Trinità sono idee universali che immergono la divinità nella natura intrinseca dell'uomo, lo illuminano dall'interno senza renderlo passivo e succube dell'autorità politica religiosa. "La religiosità - scrive Raimon Panikkar, sacerdote, docente universitario e filosofo - è la dimensione antropologica fondamentale, costitutiva di ogni uomo. Il Cristo può essere considerato come il simbolo di tutte le

(18) J.Kristeva, *Bisogno di Credere*, Donzelli, Roma, 2006, pp.27-29.

(19) R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp.9-11.

(20) *Ibidem*, p.110.

(21) *Ibidem*, p.108.

(22) V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, 2007, p. 20.

(23) *Ibidem*, p. 24.

realtà. Nella teologia cristiana la vera rivelazione non è la Bibbia, né i vangeli, ma Gesù stesso. Il Cristo, è il nome che i cristiani hanno dato al mistero che hanno scoperto in e attraverso Gesù, e può essere considerato il simbolo di tutta la realtà". (19) *Totus homo totus Deus*. Panikkar ha una "visione cosmoteandrica" della realtà. Nella sua teoria tre dimensioni coesistono nella realtà: "una dimensione d'infinito e di libertà che noi chiamiamo divina; una *dimensione di coscienza*, che chiamiamo umana; e una *dimensione corporale* o materiale che chiamiamo il cosmo". (20) Ciò che è fondamentale in questa struttura trinitaria è la "*relazione*" che lega le tre dimensioni rendendole interdipendenti. Se per Jung era indispensabile l'integrazione dell'Ombra e di tutto quello che di maligno si nasconde nella natura umana, per restituire la sua validità e completezza alla simbologia del Cristo, il filosofo hindu e cattolico, invece, vorrebbe riscattare il valore della materia... poiché sostiene che ci si è dimenticati del corpo, della materia, rischiando di deificare un uomo che sarebbe quasi uno spirito puro. (21)

Nel libro *L'anima e il suo destino*, il teologo Vito Mancuso, parla di sapienza cosmica in quanto principio ordinatore che opera all'interno della realtà: l'universo è generato dalla natura-physis e l'evoluzione e il destino del mondo dipenderebbero da questa energia primigenia. "Dalla polvere stellare è emerso il nostro corpo - gli occhi, le mani, il cervello con i suoi cento miliardi di neuroni" (22). Mancuso ricorda giustamente che per la sua teologia naturale, Giordano Bruno fu messo al rogo nel 1600, e quella data segnò la fine del pensiero filosofico-teologico che voleva unire mediante il concetto di natura-physis il Cristianesimo alla Grecità. Eppure le scoperte scientifiche oggi ci confermano l'esistenza di un principio di ordine e organizzazione che muove e regola l'universo. Per Mancuso il senso della natura-physis si ricongiunge al sentimento del divino. "E' la natura a contenere e a insegnare l'ordine primordiale". "Il bene non nasce dalla nostra buona volontà, ma molto più profondamente dal nostro essere natura-physis. Il fondamento dell'etica è fisico". (23) Si allude ad un'etica che non si fonda su se stessa, bensì deriva da quella istanza regolatrice che

rimanda all'ordine naturale, "all'essere del mondo", "al cammino dell'essere, dagli informi gas primordiali, alla nostra formazione nel corpo di nostra madre". (24)

(24) *Ibidem*, p.20.

*L'antichissima forza animale che spinge gli uccelli migratori a varcare i mari...* scriveva Jung nella sua lettera a Freud.

Questo indirizzo teologico associa la forza arcaica racchiusa nella natura-physis ad una forza del bene che è contenuta nella sapienza del cosmo. La questione difficile da dirimere è se nell'epoca postmoderna il Bene potrebbe ancora essere ricercato dall'uomo nella forza coesiva, materiale e spirituale della natura-physis, se tutto ciò è ancora percepibile e attualizzabile. E, alla luce di questo, esiste ancora la possibilità per l'uomo di riconoscere quanto la funzione del credere, religiosa o laica che sia, possa rifondare una nuova etica dell'esistenza? Umanesimo laico e umanesimo religioso possono migrare in una terra di fratellanza senza interferenze reciproche?

#### *Curare chi ha fede. Come riconciliarsi col corpo?*

Da molti anni ho l'opportunità di prendermi cura di pazienti che appartengono al mondo religioso.

Mi sembra che alcune contraddizioni profonde che il Cattolicesimo coltiva rispetto a una rigida politica normativa e alla negazione del corpo nella sua dimensione desiderante, abbia ripercussioni profonde sulla psiche di coloro che predicano questa forma di fede. Non mi sento di descrivere l'intimità di queste storie cliniche anche perché ho ancora troppe domande in gestazione dentro di me a proposito di vita e fede. Sono consapevole di portare avanti un'esperienza unica e mi appassiona sinceramente questo genere di confronto. Mettendomi dalla parte dei pazienti, provo gratitudine per la sensibilità che alcuni sacerdoti inviati sempre più dimostrano nei confronti della psicoanalisi e del grande aiuto che la relazione terapeutica può offrire al dolore psichico. Indicare l'analisi ai propri confratelli, rappresenta un atto d'umiltà da parte delle congregazioni e delle diocesi; riuscire a riconoscere che la fede non può guarire chi soffre, mentre è invece

necessario l'intervento specialistico di un esperto in materia, è segno di un cambiamento profondo da parte di una fetta del clero. Ogni religioso sin dagli inizi del suo cammino può contare sulla figura di un padre spirituale, una sorta di tutor che lo affianca per interloquire con lui su tutte le problematiche che scaturiscono dalla scelta di fede, per sostenerlo nella motivazione e stimolarlo verso la ricerca spirituale.

Non sempre un simile accorgimento protettivo basta a sedare gli animi dai dubbi e dalle sofferenze dovuti al costante sacrificio di parti di sé, o alle inquietudini che scaturiscono dal vivere nella società contemporanea, né riesce - e non potrebbe farlo - a lenire quei traumi pregressi legati all'infanzia di un individuo. Serve, in alcuni casi in cui il dolore si fa più acuto, anche un punto di vista laico, uno spazio libero, che la psicoanalisi può offrire per un ascolto mirato nei confronti del dolore psichico; un ascolto che nello stesso tempo nutra un rispetto profondo per la scelta religiosa. Credo che le teorie di Jung sulle religioni mi abbiano profondamente sostenuto nella mia avventura professionale che mai avrei immaginato di vivere in modo così continuativo nel tempo nell'incontro con questi pazienti.

L'esperienza clinica mi ha rivelato le loro molteplici qualità umane, in particolare una spiccata sensibilità e capacità di riflessione e una forte tolleranza a contenere e a gestire situazioni conflittuali. L'aspetto più doloroso da affrontare è collegato al corpo che può essere totalmente dimenticato, negato, o anche risucchiato in una specie di compagine regressiva, completamente separata dalla coscienza e preda di comportamenti scissi. E' necessario ricordare che in molte malattie mentali il vissuto del corpo è totalmente scollegato dalla psiche, e questo elemento non è una novità per noi psicoanalisti. Ma a me preme evidenziare come nella cura dei sacerdoti con sofferenza psichica, le problematiche connesse a questa scissione siano enormemente amplificate dai limiti che la fede cattolica pone nei confronti della realizzazione di una vita affettiva. I meccanismi di difesa più comuni possono manifestarsi attraverso la tendenza costante a idealizzare, oppure nei casi più drammatici possono evolvere fino a

sfociare in forme di delirio mistico. Si crea un'oscillazione tra due poli che appaiono nettamente divisi tra loro: una forma di spiritualità sublimata all'ennesima potenza, deprivata della coscienza della propria realtà fisica, oppure un corpo completamente scollegato dalla mente, un corpo posseduto che sembra muoversi e agire senza controllo... Da un lato la ragione e lo spirito e dall'altro un corpo ingabbiato in sé stesso e rovente di pulsionalità. In fondo la stessa compresenza di sublimazione ed erotismo, su un piano più elevato, la ritroviamo nelle figure dei mistici dove la circolarità tra idealizzazione, desessualizzazione, risessualizzazione e viceversa, "trasforma l'amore per il padre Ideale in una violenza pulsionale senza freno, in una passione per il Padre che si rivela una perversione sadomasochistica." Nelle vite dei mistici digiuni massacranti, penitenze e flagellazioni... bizzarrie sadomasochistiche costellano gli *esili dell'io* in Lui (così si esprimeva Santa Teresa d'Avila). (25)

(25) J.Kristeva, *Bisogno di Credere*, Donzelli, Roma, 2006, p.48.

Molte volte nel mio silenzioso ascolto del paziente, mi chiedo il perché di questa inutile rinuncia a far provare al corpo l'avventura del vivere; perché concedere tale avventura solo allo spirito?

Forse veramente pensiamo che quel pulsante desiderio possa essere omesso, cancellato nelle vite di individui che avrebbero "scelto" di entrare in seminario all'età di sei anni, o poco più grandi di quella età?

Io non lo credo, per questo cerco di lavorare con l'altro da un punto di vista laico, andando oltre la sua fede, cercando di far riemergere l'infanzia e i legami significativi familiari, i sogni e le fantasie. La famiglia ecclesiastica va sullo sfondo, pur essendo quella più presente nella vita adulta del paziente.

Seguo le tracce di vita che il paziente mi porta aspettando uno sviluppo e lavorando per ricolmare la scissione. In sintesi cerco di far emergere in queste vite dilaniate lo slancio della natura-physis, e di legittimarlo nella sua forma più adeguata, compatibile con un vivere equilibrato. Protestanti e Ortodossi hanno affrontato diversamente la problematica delle unioni affettive e la loro sembrerebbe una via più trasparente, perché la scelta di far vivere il corpo è consentita; gli ortodossi, ad esempio, possono

scegliere, prima dei voti definitivi, se legare la loro fede religiosa all'amore coniugale.

Per me non è importante che i sacerdoti cattolici lascino l'appartenenza religiosa "a causa" dell'analisi, ma è vitale che ritrovino un'identità ad ampio spettro e che il corpo sia da loro stessi riconosciuto e amato nella sua esistenza.

Molti di loro, verso la fine della cura analitica, hanno scelto di continuare a restare fedeli al compito religioso, e sono usciti dall'esperienza della terapia, rinforzati dal processo di conoscenza di sé ed anche consolidati nel loro credere. Infine, come vadano le cose, mi sembra che riguardo alla sofferenza e allo sdoppiamento, il percorso di conoscenza della psiche possa restituire loro dignità umana.

# Vorrei che fosse un topo...

*Mario Ciminale*

Vorrei che fosse un topo a descrivere l'uomo che sono, o un merlo o un gatto che inquietante ci guarda e sembra conoscerci. Vorrei, in alternativa, ascoltare in riposo due angeli seduti a parlare tra loro di noi. Vorrei che non pesasse, col suo ingombro schiacciante, questo ricciolo d'essere che è la coscienza, questa finestrella a gelosia di Dio su Dio. Sentir parlare di me da turista.

Ci sono due monti/mondi – Klee scrive – quello degli animali e quello degli dei, in mezzo, la valle crepuscolare degli uomini. Qui, tormentoso privilegio sappiamo di non sapere. Sanno, felici, gli dei e gli animali non sanno, felici. Nel crepuscolo, allevati di luce e di buio, inquieti sempre, osservando e confessando, poniamo confini, spostiamo confini, inventiamo parole per ponte, per specchio, per indicazione, per attenuazione. Sentiamo in questa valle così intensamente a volte, che ci sembra non reggere e spesso non reggiamo. Perché “essere qui è molto” - essere ‘così’ anche - in tanti sensi, persino troppo a volte e questo ‘molto’ cerca una via, mi spinge, mi chiama e cercherò di dirne a costo di balbettare perché interferito da desiderio timore vergogna orgoglio avvilito colpa.

L'argomento che sono, la mia umanità non tollera pregiudiziali esclusioni, non cernite ad hoc e mi vale per sempre l'avvertimento di Terenzio: “homo sum: umani nil a me alienum puto”. La formulazione positiva è: “mi riguarda”. Anche le opere di orrore, così come quelle di costruzione

e di protezione della vita. Stando attento a non sconfinare e a non chiudermi, assistendo (interpretandolo) al ritmo sistolico/diastolico della coscienza.

E se non è il caso di topi parlanti e di angeli opportuni, come sembra, mi riferirò ai loro "monti", per aiuto, per somiglianza e contrasto. Tornerò a lanciare sguardi sul monte delle bestie di discreta visibilità e più ancora su quello degli dei/Dio che appare velato e tremolante come un miraggio da "fata Morgana", screditato di illusione.

Forse non è un caso che tanto tempo fa un altro uomo si sia trovato in una piazza, per altri su un colle, di fronte ad un essere di due mondi composto. Animale e divina era la Sfinge appassionata di indovinelli e di che tipo!

Erano tempi antichi e non era facile rispondere. L'argomento non era conosciuto abbastanza. La Sfinge ne aveva precipitati uomini che le erano venuti a tiro. Fino a quell'Edipo che rispose, a metà si è visto poi. Riconobbe (si riconobbe) in quello strano animale dall'aspetto cangiante, l'uomo. Sapeva Edipo, esperto di piedi, dell'uomo il variare nel tempo - bastò questo alla Sfinge - quel che non sapeva lo agì, come accade, in tragedia. Non sapeva Edipo, nell'uomo, l'ingovernabile intreccio di fato e intenzione. Non sapeva dell'uomo quell'essere esposto agli dei ed "evitando il destino strugger-si per il destino".

Lo sapemmo di più nascendo con lui una delle nostre nascite, alla separazione, all'individuo, all'esposizione che è lo stesso, in un senso di tragico: dolore e pessimismo. Ce ne informa Nietzsche attraverso Sileno: costretto da Mida a parlare, il satiro saggio rivela che il meglio per l'uomo è non essere e anche, se nato, morire al più presto. Il bello dell'esistere, il senso di pienezza estetica e amorale è nella vita immaginata degli dei.

La colpa è in Edipo legata al suo essere uomo più che al suo volere.

Altrove, vicino, nasceva altro uomo, nasceva altro Dio, singolare e persona. Ancora il difetto, la colpa è posta all'inizio, coincide con l'uomo. Difficile infatti riconoscere nell'Adamo di "prima" un uomo se non nella sagoma. Il nuovo è che ora la colpa è legata al rapporto, all'essere-con e nasce nel "tra". Si accorcia la distanza, si mette a



fuoco la sproporzione. Si ribadisce il potere di Dio di fare e disfare (Isaia 40/45). Siamo in balia nel bene e nel male. Ricordarsi di essere piccoli, difettati, bisognosi di tutto. Patti di fedeltà e ricompensa. Infedeltà e punizioni.

Nel male si legge la colpa sempre, quasi sempre. Qualcuno si appella, questiona, ancora una volta nasciamo: lezione amara per Giobbe e per Dio. Non tornano i conti - ritornano sì, con la forza - comunque non tornano. Ci vuole dell'altro. Con Cristo, l'Eterno che sa, che può tutto, si mette ad amare. E amore cos'è? Strabocco e bisogno. Amore – ci ha detto Platone, ci dice la nostra esperienza – è figlio di Pena da parte di madre (anche in Dio?). E amore è strabocco di chi è/ha già troppo di suo.

Il gioco si complica tra gli uomini e Dio. Prevale di Dio l'accezione "paterna", gli è a fianco una Madre. E l'uomo bambino a scrutare lo sguardo del Padre: se mai l'abbia offeso, se anche è adirato, se lo ha perdonato. Pretende capirlo da ciò che gli accade, se bene, se male. Il male che soffre, il male che fa. Ancora si forzano i conti perché sia pareggio. La colpa è moneta corrente. La colpa singola individuale non basta: è la colpevolezza di specie che può salvare Dio e il mondo nella loro bontà. (Qualcosa di analogo sembra accadere nel singolo bambino: è generalmente scontata la scelta di chi è cattivo, di chi ha sbagliato. Il guadagno cercato è un mondo più o meno coerente e prevedibile, sufficientemente buono da poterci sopravvivere).

Si spera nel Dio dell'amore. Qualcuno ci conta di più, se ne inebria. Ne è certo, dimentica il male. Non dura è smentito. Non si può dimenticare a lungo il male, che fa male. Si tentano mezzi e livelli vari per comprenderlo, contenerlo, diminuirlo – eliminarlo non si può. Si riducono le domande, si tenta una stoica accettazione.

Né da Dio né dall'uomo viene il male, sarà stato un terzo, un demiurgo, il cattivo, e saperlo è salvarsi.

Ma no: a ben guardare non c'è che il bene e il male è quando il bene scema o non c'è. Per di qua Agostino incontra il nulla, non quieto vuoto, non-essere punto, ma potente attrattore, disfacitore del bene, dell'essere.

Ontologia, teologia e antropologia: divergenti, convergenti, coincidenti. Eckhart si perde, si trova nel posto del "senza perché" (sermone 5b). E' un punto di arrivo, non ci

si può trattenere. E' una vetta, è un abisso, non è fatto per viverci sempre. E' grano e gramigna per noi il "perché", è vizio e passione la ricerca del senso.

L'orizzonte di Dio ancora si presta per freno e indirizzo, spiegato, proposto, imposto, interpretato. Ma cresce il bambino e cresce la forza, la ribellione, la contestazione. Qualcuno si accorge che il re è nudo (già Eckhart aveva avvertito: "La bontà è una veste sotto la quale Dio rimane nascosto..." sermone 9). Del Padre ora con più evidenza risultano le magagne: è delusione, disinganno, rabbia. E' dolore, smarrimento, orgoglio, nuovo senso di sé. E' conflitto e ricerca, è scoperta. E' Cusano, è Copernico e Bruno, è Spinoza e Pascal, è Silesio... E' l'azzardo qua e là già comparso di porsi con Dio come amanti. Azzardo di mistici coraggiosi, infiammati, ubriachi. Silesio si spinge più in là: Dio è il gemello monozigote, forse siamese, è il paradosso dell'altro se stesso. Ma no, la parentela si complica e moltiplica: "Dimmi, Sommo Iddio, in che modo ti son congiunto, tanto che tu mi chiami madre, sposa, consorte e figlio?" (I, 157) e ancora: "Dio è per me bastone, luce e sentiero e trastullo, mio padre, fratello e figlio e tutto quanto voglio" (I, 184). "Sono il bambino e figlio di Dio, egli è pure mio figlio: come è possibile che entrambi siano l'uno e l'altro?" (I, 256). Meravigliosi fuochi di artificio appaiono i distici di Silesio, stordente la sua antropoteologia: "Nulla mi pare alto: La cosa suprema son io, ch'è anche Dio, senza di me, è poca cosa di per sé" (I, 204). Quanta distanza da colpa e misericordia, perdono, onnipotenza e miseria, dalla distanza creatura/creatore. Quanta vicinanza inedita, quanta reciprocità. "A dio importa di me quanto di lui a me: l'aiuto a nutrire il suo essere, lui aiuta me" (I, 100). "Son grande come Dio, egli è piccolo come me; di me non può essere più alto, né io di lui più basso" (I, 10). "Dio è per me Dio e uomo, io per lui uomo e Dio! La sua sete io placò, mi libera dalla necessità".

Non c'è in Silesio godimento in quiete della identità. C'è l'annuncio di un compito interminabile per l'uomo: "Devo essere sole io stesso: devo con i miei raggi dar colore al mare incolore della Divinità". Che frastornante motivo di orgoglio, che immane lavoro per l'uomo. Non per tutti.

Altrove per Dio ( il vecchio, l'onnipotente e infinitamente buono) si mette male. Si preparano processi, si affinano accuse. Quasi contemporanea a Silesio, in difesa di Dio, si spiega la Teodicea di Leibniz. Altri provano a fare a meno di Dio, lo aboliscono per risentimento, lo condannano per impostura e millantato "essere".

Tutto è chiaro e chiarificabile, su questa terra, nell'uomo e per l'uomo, per il resto basta la natura e le sue intrinseche leggi. Ai vecchi addebiti se ne aggiungono di freschi e aggiornati. Voltaire irride a Leibniz: il terremoto di Lisbona fa 100.000 morti. Si impressionano gli uomini. Che razza di "migliore dei mondi", che razza di Dio. E certo se Dio c'entra sembrerebbe abbia fatto le prove, che abbia imparato a contare. Due secoli dopo, a milioni, vittime umane reclamano un senso che possa dar conto di un diverso sterminio ancora più enigmatico perché perpetrato dagli uomini, non dalla natura. Ma Dio? Non basta, non può bastare il solo addebito all'uomo di fatti così "over size". "Se questo è un uomo" si è detto, si è scritto. Se questo è Dio... ci si è chiesto. Abbiamo dovuto, ancora una volta, rifare la taglia all'umano, annettendogli/ci inaudite "disumanità". E Dio? Il Dio superstite da precedenti esili, negazioni, abolizioni, dismissioni anche lui richiamato in causa, richiesto di assumersi le sue responsabilità. L'onnipotenza non regge ormai più con l'infinita bontà a cospetto di un male così enorme. In un processo parallelo a quello di Norimberga, Dio è apparso in tutta la sua sofferente debolezza e ha mostrato il suo nuovo volto di bisognoso. E' un Dio che diviene con noi, con la storia del mondo. Non più alto e basso, è orizzonte infinito a comprendere e Lui e Noi, altra rivoluzione teologico-antropologica.

Perdiamo l'esclusiva della condanna e del diritto al bisogno. Quell'unica voce del chiedere o al più ringraziare. L'antica abitudine a prendere, ad attenderci.

Qualcuno ha sentito e racconta una storia in ebraico, la storia di un Dio che di notte, raccolti in un unico tallet gigante i tanti degli uomini, riposti ogni giorno nella custodia, se ne ammanta e prega così: "Ringrazio te, uomo della terra per le sofferenze che di continuo sopporti, e per l'opera che quotidianamente compi". Poi soggiunge: "Aiutami, aiutami uomo a scendere presto sulla terra". La

semplice storia non narra di colpa, di colpe, racconta il dolore, il compito, l'ulteriore divenire. Riconoscimento e riconoscenza per le opere umane. Tra uomo e Dio si spiega il cooperare (Silesio annuirebbe). Le opere ritornano sensate e necessarie in crisi di onnipotente grazia per la salvezza dell'uomo e di Dio. Al primato antico della Colpa un nuovo primato contende: Responsabilità, che risponde. Nuovo patto possibile tra uomini e Dio.

Responsabilità nutrita di reciproca dipendenza, di equivalenza, vien da dire, ispirati a Silesio. Corrispondenza anche, dove alla scontata immane sproporzione di quantità non corrisponda una analoga sproporzione di valore, deresponsabilizzante per l'uomo anche singolo o scontatamente colpevolizzante. Ma dove pienezza e vuotezza, possibilità e limiti, domanda e risposta, generazione e distruzione siano tutte dimensioni compartecipate. Non solo nel modo dell'analogia ma anche nel modo dell'intreccio, della compensazione, della risposta che colma, che calma la domanda, che genera altra domanda, della tensione ricorrente come la sintonia, in una specie di gioco senza fine, di canto fondamentale, un Canto dei Canti(-ci).

Serve, mi chiedo - non parlo dell'essere, ignoto a noi del tutto, ma del concepire - un siffatto Dio, un Uomo siffatto? Non vale piuttosto lasciare il girello e tagliar le gomene per sapere che stiamo viaggiando noi uomini, noi uomini e basta, con Ulisse oltre ogni colonna nel "Mar dell'Aperto"? (Orgoglio e coraggio, trepidazione e angoscia). Ma "uomini e basta" non basta, perché siamo eccedenti a noi stessi e questa eccedenza ci buca, deborda, ci chiama, ci appare negli altri, nel mondo, nell'Altro: si fa lo si fa Sé. Allora non bastano i nomi già noti e Dio di nomi e aggettivi è miniera infinita. E' apparso, estratto tra gli ultimi, "il Debole", "il Bisognoso", aggiunge qualcuno "il Malato".

"Chiamato a RisponderGli" è un mio nome di uomo, recente. Anch'io cambio nomi con Dio.

# La costruzione dell'umano. Tre sogni di donne palestinesi

*Fabrice Olivier Dubosc*

(1) Vedi il sito [www.dominique-dubosc.org](http://www.dominique-dubosc.org). I documenti sono «Palestine, Palestine», «Ricordando la Palestina», «Palestina in frammenti» e «Camera d'ascolto». In Italia è possibile presentare e discutere questi filmati contattando l'autore di questo articolo presso: [biodiv@fastwebnet.it](mailto:biodiv@fastwebnet.it)  
(2) Le lettere sono minuscole perchè i prigionieri non hanno il diritto di spedirle. Quando un prigioniero sa che verrà liberato ingerisce diversi segmenti di cannucce (le cannucce delle bibite) che vengono tagliate e in cui sono arrotolate e infilate le micromissive dei compagni di cella che vengono poi recuperate dagli escrementi.

Mio fratello Dominique Dubosc ha raccolto e filmato il racconto di questi sogni in Palestina dove dal 2002 al 2006 ha girato diversi documentari. (1) Uno dei suoi ultimi progetti, *Camera d'ascolto*, consiste in una serie di testimonianze orali: donne e uomini raccontano i loro sogni o testimoniano senza retorica di un evento che li ha segnati. Una bambina legge il tema che ha scritto sul lutto della nonna per il taglio dell'ulivo, una donna anziana racconta di essersi cavata d'impaccio simulando la follia. Una donna giovane legge le lettere inviate dal marito quando questi era in carcere. (2)

Da questa serie ho trascritto due sogni di una donna cinquantenne di Ramallah, "Dove andare" e "Il filo della biancheria" e il racconto di una leggenda emergente, "i fidanzati del checkpoint", una storia che è stata raccolta con leggere variazioni e in epoche diverse in più punti dei Territori palestinesi. Si tratta di sogni che interpellano a un tempo la dimensione "individuale", quella "sociale" e quella "transpersonale" dell'inconscio. Nella pratica psicoanalitica ed etno-narrativa si può verificare quanto la narrazione onirica tenda verso una funzione "alfa", riattivi mitemi transculturali alla ricerca di uno snodo narrativo dinamico, alla ricerca cioè di una storia possibile che insieme accolga e redima, rilevando l'impasse, ricercando nei meandri di ciò che non trova nominazione una possibilità di decreate il "malheur", la sventura, la mala ora.

Considero i sogni come una scheggia narrativa più o meno articolata, più o meno congelata, un frammento che è al contempo immagine e sintomo dell'impasse, narrazione potenziale, tentativo di metabolizzazione, dinamizzazione e umanizzazione. (3) Nel lavoro clinico i sogni possono rivelare le soglie e i nodi che consentono dialogicamente di far emergere pretesto e contesto che trasformeranno il sintomo in testo...

Ma ecco il primo sogno:

### *Dove andare?*

*Lascia che ti racconti i miei sogni. Speriamo che siano di buon augurio. Scendevo verso Ramallah... Non so che cosa volessi comprare, ma volevo andarci. Cammino risalendo verso la libreria al-Hosari. Vedo dei soldati di pattuglia che gridano: "Coprifuoco!"*

*Coprifuoco sul marciapiede della libreria... Ma non sul marciapiede di fronte! Da dove passare? Avevo paura. L'esercito occupava la strada.*

*Sono avanzata a piccoli passi fino alla scuola Ahliyé. Anche lì c'erano delle jeep che sbarravano la strada. Non lasciavano passare nessuno.*

*Cinquanta metri mi separavano dall'altro lato. Ma per dove passare?*

*Camminavo, camminavo, non so più dove...*

*Non so nemmeno se io da quel sogno sia uscita!*

Il testo manifesto di questo sogno è semplice: un percorso viene interrotto, si cercano vie e soluzioni, senza sapere se si riuscirà a trovarle. Della sognatrice, una donna di cinquanta anni che vive vicina a Ramallah non sappiamo molto. E' una donna abbastanza robusta, ha i capelli coperti da un foulard, indossa una jallaba blu con ricami bianchi, ha un volto ampio e aperto, dai tratti abbastanza marcati. Non ha l'aspetto dell'intellettuale ma emana forza e intelligenza. Nel filmato sembra trasmettere una consapevolezza fatta di molta vita e molta esperienza, in cui un certo disincanto si mescola alla presenza. Esordisce così: "speriamo che raccontarti i sogni sia di buon augurio", una formula tradizionale, segno di una cultura che ancora rispetta la funzione onirica. Le mie reazioni: rilevo che "l'esercito" blocca la sognatrice in due punti precisi, le impedisce l'accesso alla *libreria* e alla *scuola*, segnale di quanto sia

(3) Una paziente che aveva tentato di "risolvere" i suoi conflitti affettivi congelando la vita in uno stallo emotivo sogna un blocco di marmo "rigato da lacrime di sangue" Sogno che le annuncia quanto sia ancora doloroso per lei immaginare un processo che "scongeli" e umanizzi le emozioni trattenute nel corpo.

(4) Sostenere che la rappresentazione per definizione “inconscia” del sogno sia portatrice di coscienza non è evidente, tuttavia già Freud rilevava che nel sogno non vige il principio di non contraddizione. Inoltre tra conscio e inconscio si dà cesura totale solo nei casi o nelle aree isolate dalla dissociazione.

(5) Per “Grande Sogno” intendo un sogno in cui siano contemporaneamente riconoscibili elementi individuali, socio-culturali e transpersonali.

viva nella coscienza (4) femminile la questione dell’educazione e della trasmissione e di come il sogno rappresenti l’impasse in modo complesso, condensando questi nodi nella narrazione del “divieto di accesso”. La stessa sognatrice ci propone un secondo sogno che mi sembra avere per certi versi le caratteristiche di un Grande Sogno. (5)

### *Il filo della biancheria*

*Il secondo sogno.*

*Voglio andare a Betlemme a trovare le mie due sorelle.*

*So che ci metterò una vita per via dei checkpoint, dell’esercito e compagnia. Allora mi incammino e arrivo a Beit-Safafa. Là, mi guardo intorno. L’esercito aveva innalzato enormi barricate di terra, come delle piramidi, tanto erano alte. Mi chiedo: perché? Poi vedo una sorta di ponte più sotto. Guardo per vedere se posso passar sotto senza essere vista, e vedo che hanno teso dei fili per la biancheria.*

*Dove hanno appeso ogni sorta di persone, poveretti... E anche noi, se ci prendono! Allora mi nascondo, mi chiedo come passare. Una voce dice: “Perché trattate la gente come della biancheria?”*

*Un’altra risponde: “Che restino tra il cielo e la terra, che restino senza cielo né terra, questi Palestinesi!”*

*Poi entro nel tunnel, in effetti era un tunnel. Dove andassi, dove fossi, da dove passare non lo so. Non so se sono andata o no a Betlemme. Ma so che lo spettacolo di quelle persone era incredibile e che ho sentito dire: “che restino senza cielo né terra!”*

Non so bene perché questo sogno mi abbia colpito come un “Grande Sogno”, credo che all’epoca avessi da poco letto, sollecitato da Paulo Barone, le Tesi sulla Storia di Walter Benjamin, riprese da Giorgio Agamben per pensare lo stato d’eccezione come fondamento della sovranità e da Roberto Esposito per sottolineare che l’immunità è la forma privativa della comunità.

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo “ stato d’emergenza” in cui viviamo non è l’eccezione ma la regola. (Tesi VIII) (6)

(6) W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997.

Ne ho parlato con un collega che lavora sui sogni “archetipici”: “No, non è un Grande Sogno – mi dice – è un

sogno di compensazione. L'immagine è quella del terzo girone, quello degli ignavi... *che visser senza infamia e senza lodo...* incapaci di decidere, *che mai non fur vivi*, mischiati agli angeli che non si schierarono ai tempi della battaglia celeste ma restarono spettatori, e come quelli cacciati sia dal cielo che dal profondo inferno, ... *a dio spiacenti e a' nemici sui*".

Senza cielo e senza terra, insomma, i palestinesi sarebbero anch'essi 'sospesi', incapaci di determinare il proprio futuro, di liberarsi dai dirigenti corrotti e dal radicalismo suicida, di negoziare efficacemente la creazione del loro Stato.

Questa interpretazione non mi convince affatto e per due motivi. Innanzi tutto essere costretti all'esilio, allo stato d'emergenza e allo stato di sospensione che esso determina è cosa ben diversa dal timore benpensante di chi rifiuta di prendere posizione: mi sembra un errore confondere sventura e ignavia. Inoltre, andando a rileggere il terzo canto dell'*Inferno* scopro che il contrappasso degli ignavi non è quello di essere sospesi ma di essere in perenne movimento, perseguitati da stimoli e pulsioni sotto guisa di vespe e mosconi. Sorpresa: i sospesi sono invece Virgilio e le anime del Limbo (canto II), sospese tra aspirare e disperare. La sospensione del Limbo è dunque una condizione paradossale, quell'ossimoro di cui parlano le poesie di Mahmud Darwish che dando voce all'aspirazione palestinese scrive per esempio: *"abbiamo una malattia incurabile: la speranza"*.

Dietro l'alto muro che serpeggiando attraversa i Territori, i palestinesi abitano dunque uno strano Limbo che interpella il cuore della questione umana così come viene rappresentata dalle grandi narrazioni religiose: quali immagini dare alla "nuda vita", allo schermo immobile dell'oppressione, al diverso che è mio simile, al senza terra, al fratello nemico che mi porto dentro. E' un'immagine che gli ebrei sono stati costretti a portare per secoli e che ha trovato il suo osceno moderno paradigma immunitario nei campi nazisti.

Ma Israele ritrovando dopo due millenni una terra "sua" fatica ancora a riconoscere questo doppio nel popolo con cui condivide il destino della *Terra* e a riscattare messiani-



camente il momento presente. Nel tentativo di rovesciare il suo passato di oppressione ne resta fortemente condizionato; stanco di negoziare la sopravvivenza, spadroneggia a mo' di un fratello maggiore che ormai ha esaurito la pazienza. Le immagini condensate del sogno sono efficaci: le barricate di terra dell'esercito sono "alte come piramidi". C'è l'eco di un viaggio iniziatico rafforzato dall'immagine di quel ponte che a un certo punto è invece un tunnel. E l'incipit? Tutto al femminile: "Voglio andare a trovare le mie due sorelle". Ma dove? A Betlemme!

Ma torniamo a Benjamin. Al suo angelo della storia, anch'esso sospeso tra futuro e passato, impotente a redimere, respinto da quella strana bufera che spira dal paradiso e che gli impedisce l'azione, anzi la decreazione della storia, ma non la contemplazione dell'infranto...

*C'è un quadro di Klee che s'intitola Angelus Novus. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta. (Tesi IX) (7)*

(7) L'Angelus Novus può essere percepito in modo più solare come una creatura nuova "in continua trasformazione, che non si ferma in un limbo statico, ma sceglie la via della perfettibilità, dell'eterno cammino alla ricerca di sé, alla formazione di sé". (Roberta Rapelli) Ma ciò nulla toglie alla forza dell'immagine proposta da Benjamin.

Detto in altro modo, fin tanto che un "paradiso" immaginario ci spinge a immaginare un paradiso futuro il presente è uno spazio transitorio e ingombro di frammenti e scorie.

Nell'annesso A Benjamin evoca efficacemente un altro modo di contemplare il presente:

*quell'adesso, nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico...*

La "scheggia messianica" di Benjamin può essere solo "tempiterna", evento/avvento di un presente-presente

aperto all'ascolto che può accogliere gli echi di una storia non riducibile a cronaca di eventi e circostanze. Il neologismo tempiternità è stato coniato da Raimon Panikkar per rappresentare questo punto zero della coscienza umana capace di coniugare il carattere irriducibile della temporalità (in tutte le sue modulazioni: ciclica, cronologica, kairologica) con la percezione che il tempo è inserito in un reale che lo include ma anche lo trascende. Questa capacità di riconoscere la consistenza ontologica propria del presente rivela l'aspirazione a una liberazione dal tempo della produzione e dal tempo dell'immaginario (nella sua oscillazione perenne tra rimpianto del passato e idealizzazione del futuro). Panikkar ha più volte posto l'accento sull'emergere di forme di coscienza transtemporale e transtorica a partire dall'inedito della "Secolarità sacra". Se il reale è discontinuo, "uno" ma non riducibile a un singolo principio e dunque intrinsecamente pluralista, l'umano incompiuto riconosce la relatività delle sue molteplici narrazioni e la storia (come il karma).

*...si tesse a partire dai detriti, per così dire, dell'attività umana. (8)*

Al mito della storia si sostituisce allora il mito emergente della liberazione e della "pienezza di vita" (zoè) non solo per pochi eletti o "dopo la rivoluzione". Per Panikkar la salvezza non può più essere questione di razza, cultura o religione. E nemmeno di realizzazione dialettica nella "storia". D'altronde, la secolarità affermando il valore "definitivo" del tempo (la sua "ontonomia") permette di prendere coscienza del potenziale di costruzione e distruzione insito nell'umano. (9) Pensare il potenziale di autodistruzione attuale (atomico, ecologico), illumina lo scarto rispetto alle preoccupazioni escatologiche tradizionali in una versione a un tempo sacra e secolare dell'*imminenza* dell'Ora. L'attenzione "tempiterna" a un presente che non sia mera transizione non edulcora né anestetizza ma propizia la "presenza" e ne rileva la gravidanza anche nello sguardo che guarda indietro alle macerie della storia:

*La tendenza alla morte della civiltà umana si sta eviden-*

(8) Cfr. R. Panikkar, *The Cosmotheandric experience*, Maryknoll, New York, 1993, p. 124.

(9) Cfr. anche quanto scrive Jung sull'Età dell'Acquario nelle sue Lettere: "Anche nella nostra epoca apocalittica ci sono i germi di un avvenire altro, inaudito, inconcepibile, mai prima d'ora il mondo degli uomini è stato a tal punto straziato, scisso e mai l'uomo ha avuto nelle mani la possibilità di una totale distruzione. Questa è una possibilità 'divina' che è toccata all'uomo (...) Ci avviciniamo all'Acquario di cui i Libri sibillini dicono: *Luciferi vires accendit Aquarius acres!* (L'Acquario infiamma le forze selvagge di Lucifero) e non si è che all'inizio di questa evoluzione apocalittica". (25.2.55) "L'Acquario rappresenta senza dubbio una unità, quella dell'Anthropos probabilmente che realizza l'allusione del Cristo: 'Dii estis'". (10.04.54)

ziando. E la coscienza secolare ci rende consapevoli che la situazione non è equivalente alle preoccupazioni escatologiche delle religioni tradizionali. Forse la concezione sacra/secolare che non crede in opportunità "seconda" in un "altro" mondo, può attivare forze di salvezza latenti nella specie umana. (10)

(10) R. Panikkar, *El mundanal silencio*, Barcelona, 1999, p. 65.

La secolarità conferirebbe dunque una nuova profondità alla visione teologica. Questa prospettiva mi aiuta a capire la tesi apparentemente opposta di Benjamin secondo cui solo una visione teologica conferirebbe efficacia alla prospettiva secolare. (11) Nella visione *cosmoteandrica* di Panikkar non vi è esclusione ma una relazione radicale tra il cosmo, l'uomo e la dimensione transpersonale. Analogamente, ma con accenti radicati nella sua tradizione, Benjamin aveva chiarito che, nel considerare la storia dovremmo conquistare un'idea del presente "che non sia una transizione" (Tesi II) ma in cui il tempo stesso si fermi, resti come *in sospeso*, risuoni "in un appuntamento misterioso tra generazioni" (Tesi XIV) in una "costellazione" che la propria era ha costituito con un'era precedente ma a partire da quell'altro modo del presente, attraversato da "schegge di tempo messianico". (Annesso A)

(11) Nella tesi I Benjamin evoca l'immagine del «materialismo storico» come una marionetta che gioca abilmente a scacchi (e vince) se animata dal nano "teologia". Nella Tesi XIV "La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito della presenza dell'adesso (*Jetztzeit*)". La tesi XVI recita: "Un materialista storico non può fare a meno della nozione di un presente che non sia transizione", un presente che sia contemporaneamente origine e riposo del tempo. E' nota l'iscrizione di Eraclito che Jung incise su una pietra a Bollingen dedicandola a Telesforo, il piccolo dio della cura : " Il tempo è un fanciullo che gioca con le tessere, il regno del fanciullo".

*Lo storico che muove da qui cessa di lasciarsi scorrere tra le dita la successione delle circostanze come un rosario. Egli afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente come quell'adesso, nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico.* (Annesso A)

(12) Cfr. Marc-Alain Ouaknin, *Tsimtsoum*, Albin Michel, 1992. Anche C.G. Jung in *Risposta a Giobbe* parla dell'esilio postedenico di Adamo ed Eva nel "limbo dei cocci" e della "schiena di YHWH, mondo abissale dei 'cocci'".

E' evidente il richiamo alla dottrina cabalistica dei frammenti, dei cocci, o gusci che la Qabbalà descrive come il risultato della "rottura dei vasi" (la *shevira*) perché essi non sono in grado di reggere la luce che emana dall' Adamo Perfetto, l'Adam Kadmon. Ai gusci dei vasi spezzati (*qilipa*) aderiscono le scintille di luce che restano così esiliate e legate ai cocci, alle schegge, ai frammenti sino al tempo del *tikkun*, della riparazione dei vasi. (12) Ma le schegge stesse, in quanto legate alla luce sono portatrici del tik-

kun, in una visione che risuona con le intuizioni orientali di un Nagarjuna (Samsara – il mondo che riteniamo transitorio, il velo di Maya - è già Nirvana).

Inoltre, la rottura dei vasi esplicita una visione sostanzialmente traumatica della “ierostoria” che andrebbe messa in risonanza con le considerazioni di Ferenczi per cogliere le implicazioni terapeutiche:

*In un'atmosfera di odio l'individuo non può respirare e muore. Dal punto di vista psichico la distruzione si esprime nella frammentazione della psiche stessa, vale a dire nell'abbandono dell'unità dell'io (...) ma secondo modalità che ci appaiono mistiche. I frammenti dell'io restano in relazione, seppure deformata e nascosta, gli uni con gli altri. (13)*

La situazione analitica è quel frammento di presente, quel tempo sospeso che genera “costellazioni” tra il presente-presente e il passato e permette di riattualizzare il trauma nel transfert. Ancora Ferenczi rileva come la via del paziente traumatizzato verso il perdono di ciò che ha causato il trauma, passa per l'atto di perdonare il suo terapeuta, che a sua volta dovrebbe accettare con gratitudine dall'analizzando ciò di cui il terapeuta stesso è stato deprivato. (14) Riuscire a rompere finalmente il sistema narrativo deprivato e deprimente: questa la funzione terapeutica.

Scrive Benjamin:

*Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c'è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute? ... Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una 'debole' forza messianica, a cui il passato ha diritto. (Tesi II)*

Questa “debole forza” è quella che ancora ricorda la possibilità che “l'istante messianico” generi in un'immagine che è ascolto - eco transtemporale – una ricapitolazione

(13) S. Ferenczi, *Journal Clinique*, Payot, Parigi, 1985, p.243.

(14) Su questo circuito virtuoso cfr S. Ferenczi *ibid.* : “ il (contro)transfert gioca in fin dei conti nell'analisi lo stesso ruolo che l'amore di sé (egoismo) dei genitori gioca nell'educazione” (p. 270), “compito specifico: aiutare il distacco dei pazienti che la paranoia psicoanalitica rendeva minorenni, obbedienti e durevolmente assoggettati, persino da noi [analisti], grazie a una vera liberazione” (p. 226).

(una “costellazione” dice Benjamin), grazie a ciò che Benjamin chiama “dialettica dell’immobilità”.

*Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l’ora (Jetzt) in una costellazione In altre parole: immagine è la dialettica nell’immobilità. (15)*

(15) W.Benjamin, *Das Passagen Werk*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992; tr. it., Parigi, capitale del XIX secolo. I passages di Parigi, Einaudi, Torino, 1986, p. 598.

La scheggia di tempo cui parla Benjamin è dunque, contemporaneamente, un’*immagine* e una sospensione folgorante del flusso temporale in cui l’elemento messianico (che per Benjamin è il cuore laicizzato della concezione marxiana della storia) è l’eredità che la storia lascia al presente: la costruzione della giustizia e dell’umano. Una palingenesi che rovescia (‘dialetticamente’ ma nell’immobilità della rivelazione) la sospensione della nuda vita esclusa dallo stato d’eccezione, la ribalta nell’eccezione singolare che convoca l’umano:

*E' vero, gli uomini come specie si trovano da millenni al termine della loro evoluzione; ma **l'umanità** come specie ne è appena all'inizio.*

E ora la parola passa a Oum Amer, un’altra donna cinquantenne, velata di bianco, un volto ampio, aperto e ridente. Oum Amer ci racconta un terzo sogno che in realtà non è un sogno ma una sorta di “leggenda trans-politana” – in quanto sembra generarsi e rigenerarsi autonomamente in luoghi diversi con alcune varianti e con modalità di trasmissione totalmente orali, come certe filastrocche o certi giochi di bambini che misteriosamente sopravvivono al variare dei tempi e dei luoghi. La donna dice di aver testimoniato questo evento nel 2005 ma il professor Sherif Kanana che insegna alla Birzeit University dice di aver raccolto una versione di questa leggenda già nel 2000.

*I fidanzati del checkpoint*

*Ho assistito a una scena che non scorderò mai. Andavamo*

*a un matrimonio in un villaggio vicino per la cerimonia della henné della sposa, quando abbiamo visto una folla a uno sbarramento. Che succede?*

*I soldati fanno problemi. Sono andata a vedere:*

*C'era un giovane credente...*

*Ma devo premettere che ai nostri credenti non piace che gli uomini e le donne si tocchino. Dunque... il soldato diceva al credente: "Se baci la sposa passate tutti".*

*Lui: "Impossibile!"*

*La folla: "Dai baciala e non parliamone più!"*

*Lui: "Mai, è una donna sposata, la nostra legge è esplicita!"*

*La folla: "Ma dai... Su, facci passare!"*

*Lui: "Mai! Preferisco che mi sparino piuttosto che toccarla. Siamo musulmani o cosa!"*

*La folla: "Trova una soluzione!"*

*Lui: "Meglio morire!"*

*Finalmente è la sposa che ha fatto il primo passo. Ha detto al giovane fedele:*

*"Sei mio fratello davanti a Dio".*

*E l'ha baciato.*

*Ci siamo tutti messi a piangere per questa scena indimenticabile. Poi ha detto a suo marito:*

*"Ho baciato quell'uomo, se vuoi divorziare, divorzia! E che tutto il mondo sappia perché!"*

*Il marito ha risposto:*

*"Tu sei mia moglie davanti a Dio! Hai risolto tutto, sei la pupilla dei miei occhi! Andiamo!"*

*Non vi dico quanto tempo c'è voluto per sbrogliarci, per uscire di lì!*

*Finalmente siamo passati tutti. Cosa volete, è il nostro destino....*

Mentre mi accingevo a iniziare a scrivere ho aperto per caso un libro che avevo in studio da un paio d'anni, una raccolta di testi di un rabbino filosofo e antropologo, Leon Askenazi (detto Manitou), nato in Algeria, vissuto in Francia, morto a Gerusalemme, che ha re-intepretato in modo assai vivo la tradizione ebraica, il Talmud, lo Zohar, l'eredità chassidica dimostrando tra l'altro la specificità della concezione messianica ebraica (la redenzione come

(16) Le considerazioni di Leon Askenazi sono tratte dalla sua conferenza "Le couple créateur de l'histoire", in AA.VV., *L'autre dans la conscience juive, le sacré et le couple*. PUF, Paris, pp. 267-289.

processo collettivo permette l'avvento del Messia e non viceversa) e redimendola dalla sua riduzione a una dimensione pre-cristiana. Ma cosa ci racconta Manitou? (16) Innanzi tutto che il rapporto con l'alterità si declina a partire da un due mitemi strettamente articolati l'uno con l'altro. Il primo è quello dell'alterità nella relazione tra uomo e donna che trova la sua risoluzione creatrice nella *coniunctio*, nel matrimonio e in ciò che lo legittima simbolicamente su più piani. Il secondo mitema è quello del rapporto tra fratelli. A partire dai primi fratelli, Caino e Abele, nella storia biblica questo rapporto è cruciale e ha particolari echi per quanto riguarda le relazioni tra i patriarchi progenitori di arabi ed ebrei: Isacco e Ismaele, Giacobbe e Esau, per non parlare di Giuseppe (e dei suoi fratelli) in cui l'iniziale tentativo di omicidio del fratello visionario (divenuto vicerè d'Egitto) si conclude con una riconciliazione. Manitou esordisce dicendoci che la parola ebraica per "storia" (escludendo *Historiah* che è stata mutuata dagli storiografi contemporanei) è *toladot*, che significa generazioni, questo vuol dire che gli eventi contano meno della trasmissione, di ciò che di generazione in generazione "fabbrica" l'identità umana del soggetto. Questa tensione verso l'identità umana i Profeti d'Israele l'hanno chiamata "figlio dell'Uomo".

*Espressione che bisogna prendere nel suo senso pieno : non solo generazione, riproduzione, moltiplicazione, ma letteralmente sforzo di creazione - a partire dall'identità originale - di una identità umana ove problemi, conflitti e contraddizioni del nostro mondo sarebbero risolti. Si tratta della speranza messianica, compimento della storia, identità messianica la cui parola d'ordine shalom [pace] compare molto presto nell'insegnamento biblico, e questo è il problema essenziale che la coppia deve risolvere. (17)*

(17) Mi chiedo se non vi sia un rapporto diretto di filiazione tra questa idea e la concezione etnopsichiatrica di Nathan secondo cui l'iniziazione è volta alla "fabbricazione" degli umani.

L'umano è quanto va reso possibile: la speranza messianica è la fratellanza tra gli uomini. Il figlio dell'uomo è un essere capace di essere fratello. Naturalmente la dimensione universale che la 'fratellanza umana' interpella rappresenterebbe per certi versi il tramonto del paradigma dell'appartenenza genealogica.

Comunque sia, la fratellanza o sorellanza rappresenterebbe una soluzione adualista all'impasse duale (alla scissione) che caratterizza l'essere, dualità che si manifesta in ogni sorta di coppie di opposti : uomo/donna ; individuo/società ; la nostra società/le società degli altri. L'esegesi di Askenazi è complessa ma insegna sostanzialmente che la posizione femminile è co-creatrice e rivela l'arte di trasformare la dissimmetria in reciprocità, lo "scarto di identità" e la mancanza in fondamento amoroso.

*Israele è in posizione femminile dinanzi a Dio [inoltre] Israele è fratello minore rispetto a quello maggiore [Esau], ma un fratello minore che diventa maggiore, perché grazie a lui si fabbrica questo modo dell'essere, questa maniera d'essere umano che cerchiamo nella storia, quella dell'esser-fratello. (18)*

Ma come possono imparare ad essere fratelli gli uomini se marito e moglie oltre ad essere coniugi non passano da un'iniziale dissimmetria alla reciprocità della sorellanza... ? (19) La legittimità intrinseca della coppia sarebbe costituita proprio dal doppio versante dell'intimità (ciò che è permesso in privato e proibito in pubblico) e della sorellanza (ciò che si articola in pubblico ma non deve scadere in un privato incestuoso). Ma il Cantico dei Cantici sembra andare oltre:

*La sposa - Sul mio giaciglio notturno ho cercato colui che ama il mio essere.*

*L'ho cercato ma non l'ho trovato.*

*Mi alzerò dunque, tornerò in città,*

*nei mercati, sulle piazze, cercherò colui che ama il mio essere. (3;1-3)*

*Lo sposo - Tu sei tutta bella compagna mia, senza difetto, scenderai con me dal Libano, fidanzata, con me dal Libano!*

*contemplerai le cime (...)*

*Mi hai reso folle, sorella-amata, mi hai reso folle*

*con uno solo dei tuoi occhi...*

*Giardino chiuso, sorella-amata, onda chiusa, fonte sicura!*

(18) Askenazi spiega bene come Abele è un altro gemello minore, un fratello aggiunto, in sovrappiù ed è la sua accettazione di questo limite che gli permette di offrire di più, il che naturalmente rende paradossalmente più difficile la posizione di Caino, svantaggiato e accecato dal suo vantaggio di primogenito.

(19) Secondo Askenazi questo spiegherebbe l'enigmatica dichiarazione di Abramo che dice al Faraone che Sara, sua moglie, è sua sorella. L'interpretazione tradizionale considera questo uno stragemma di Abramo che fa appello al dovere di ospitalità per proteggersi dal desiderio geloso dell'altro, ma Sara aveva già ottant'anni!



Paradiso di melograno e d'aromi... (4;7-14)

La sposa – Chi ti darà a me come un fratello che allattò ai seni di mia madre ?

Ti troverò, ti abbraccerò

E non mi disprezzeranno(...)

E io divenni ai suoi occhi come un'inventrice di pace.  
(8;1,10)

Con quale forza riemerge allora questo stesso mitema nella leggenda della “fidanzata del check point” in cui la futura sposa si assume la responsabilità di essere sorella e salva simbolicamente il suo popolo e il suo matrimonio, diventando un'«inventrice di pace»? Lo salva da una duplice inimicizia, da quel nemico interno che è il fondamentalismo, vale a dire dall'adesione identitaria ideologica e regressiva che pure va accolta con serena fraternità come la parte totalizzante di ogni psiche che la rimozione punitiva non farebbe che pervertire. Ma lo salva anche dalla crudeltà del soldato che “non fa passare” e che deride la fede del vicino.

Potremmo lanciarcì in molte altre considerazioni sulla gravidanza dei mitemi della *coniunctio*. Non a caso Jung ha ritrovato nel matrimonio alchemico un forte eco dell'immagine qabbalista della riunione di Malchuth e Tif'ereth. (20) Si tratta inoltre di un mitema che in forma sacra o profana – nelle narrazioni religiose come nella letteratura riemerge come fattore umanizzante per eccellenza. E ci dice che forme di coscienza messianica (per quanto non siano necessariamente nominate così) animano molte culture e non solo quella ebraica.

Infine, la leggenda del checkpoint mi ricorda la famosa storiella secondo cui quando stava per capitare una grande disgrazia il Ba'al Shem Tov, grande guaritore e fondatore del chassidismo si recava nella foresta e in un determinato luogo accendeva un fuoco e pregava. E il mondo era salvo. Il suo discepolo ancora ricordava il luogo e ancora sapeva accendere il fuoco anche se non era più in grado di recitare la preghiera. Ma il mondo comunque si salvava. Il discepolo di questi quando capitava una disgrazia, diceva a Dio: “non so dire la preghiera, non so accendere il fuoco né conosco il luogo ma so dov'è la

(20) Basta consultare i riferimenti a Malchuth nell'indice dell'Opera Omnia, specialmente in *Mysterium Coniunctionis*. “In questo mondo malvagio, dominato dal male Tif'ereth non è unito a Malchùth. Il Messia che dovrà arrivare tornerà però a riunire il re e la regina e attraverso questo spozalizio Dio potrà ricostituire la sua unità originaria. Nella Qabbalà sono presenti elaborate fantasie di *hieros gamos*, (...) ‘giacché il desiderio del mondo superiore verso l'uomo pio è simile al desiderio d'amore che spinge l'uomo verso la donna quand'egli la chiede in sposa'. Viceversa la Shekinà è presente nell'atto sessuale...” C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Opere, vol. 14, p. 28.

foresta, ti prego, salva ancora il mondo”. E così era. Il discepolo successivo perse anche il ricordo della foresta. Allora andava dove capitava si metteva a raccontare la storia del Ba'al Shem Tov e diceva a Dio, “dato che so ancora raccontare la storia, salva il mondo”. E quello seguente diceva: “non so più raccontare la storia, ma se me la raccontassero la riconoscerei, ti prego, salva il mondo”. Infine giunse una generazione in cui il discepolo sapeva che non sarebbe nemmeno stato in grado di riconoscere la storia ma egli chiedeva ugualmente a Dio di salvare il mondo perché aveva fiducia che un giorno sarebbe giunto qualcuno che avrebbe di nuovo saputo ascoltarla o raccontarla e poi forse anche trovare la foresta, accendere il fuoco, pregare.

Rispetto e posso in parte intuire la forza che molti ebrei hanno tratto dall'idea del ritorno alla Terra Promessa come di un ritorno alla propria matrice simbolica dopo tante persecuzioni e vicissitudini nella diaspora per non parlare del trauma collettivo della Shoah. Ed è innegabile che grazie a rabbini e filosofi come Leon Askenazi i tesori della tradizione ebraica siano diventati più accessibili.

Ma la storiella chassidica mi sembra rilevare come non sia possibile riconoscere il luogo giusto nella foresta e nemmeno la foresta (la terra promessa) se non sappiamo riconoscere le narrazioni che “fabbricano” l'umano. E la leggenda del checkpoint ci dice anche che quando il “ricordo del ricordo” della vocazione umana sembra sbiadire in una ritualità scissa o nell'aggressività proiettiva e suicida, una voce misconosciuta di donna, foss'anche quella di una Shehrazade palestinese ci può restituire una scheggia messianica della storia del Ba'al Shem Tov.

# Sull'affetto disinnescato. La violenza sull'inerte e gli omicidi-suicidari

*Anna Maria Sassone*

Perché se io sono confusa da te, tu sei già parte di me, e io non sono  
in nessun luogo senza di te. Non posso appellarmi a un "noi" se non  
scoprendo il modo in cui io sono legata a "te", provando a tradurre  
e rendermi però conto che il mio stesso linguaggio deve interrompersi  
e cedere il passo, se voglio conoscerti.

Tu sei ciò che io ricevo in cambio di questo disorientamento  
e di questa perdita.

Così l'umano è, ancora e sempre, ciò che dobbiamo ancora conoscere.

Judith Butler

"C'è un grande buco nel terreno, come un piccolo cratere, potrebbe essere la superficie lunare o quella di un altro pianeta... mi chino per guardare dentro e al fondo vedo due manichini dritti, in piedi, uno di fronte all'altro, si muovono in modo meccanico facendo gli stessi movimenti. Come se uno fosse lo specchio dell'altro. Somigliano a quei modelli di legno snodati che usano i disegnatori per riprodurre il corpo umano, umanoidi... è qualcosa di inquietante".

Come può l'animo umano restare quieto al cospetto di una simile, disanimata, disincarnata, specularità d'immagine?

Il sogno è stato fatto da una mia paziente, una giovane donna, che per evitare di andare in mille pezzi si era dovuta difensivamente fare "tutta d'un pezzo". Alla rigidità del suo corpo, che si rivelava in un incedere da "soldatino di

piombo”, faceva eco un *rigor mortis* emozionale. Nel suo universo paranoide non vi era traccia di un umano sentimento: gli altri nella sua mente erano sempre lì a spiarla e giudicarla, senza pietà.

Nell’ascolto le sue narrazioni diventavano per me la spia del suo mondo interno: l’umano sentire era stato per lei talmente alieno da averlo poi alienato da sé.

Mai un sentimento di tenerezza, compassione o comprensione: nella stratificazione della sua umbratile costruzione si sentiva guardata nello stesso modo in cui lei, senza coscienza alcuna, guardava gli altri e al contempo lei guardava nello stesso modo in cui si era sentita guardata da entrambi i genitori, accoppiati nella desertificazione degli affetti.

Nell’assenza di una elaborazione possibile chi ha subito un danno, danneggia, chi ha subito il terrore, terrorizza.

Si tratta solo del ben noto meccanismo di identificazione con l’aggressore descritto da Anna Freud?

O si potrebbe trattare, come sembra suggerire il sogno, di una fissazione - in alcuni casi di una regressione, terapeuticamente indotta - della libido alle precoci fasi di sviluppo per cui l’oggetto, narcisisticamente investito, non può mai darsi come diverso da sé?

In questi casi l’azione non sarà mai autonoma e differenziata ma sempre uni-formata nella specularità della rappresentazione.

Nella mia mente scorrono le immagini di alcuni film muti; trovo la traccia di antiche risate e del divertimento generato dai fotogrammi in cui l’attore - forse Charlot, forse Buster Keaton - davanti ad uno specchio immaginario riproduceva gli stessi movimenti di un proprio doppione.

In questi film il lato comico in genere stava nella catartica o nella difensiva ilarità che solo il lato tragico è capace di suscitare: la scissione aiuta a ridere delle altrui disgrazie, come se potessero non toccarci, come se l’umano accadere non ci sfiorasse. L’umano se è guardato come altro da noi non ci “ri-guarda” e in questa assenza di rispecchiamento solo gli altri ne diventano i depositari.

I movimenti rimandano però ad una sorta di “condensato” psico-somatico, al pari degli automi del sogno le cui sembianze e movenze sembrano riprodurre la difensiva dina-

mica dell'affetto disincarnato. L'essenza dell'umanoide. E quando le immagini, sia dell'azione che degli affetti, non veicolano rappresentazioni individuative di sé - in quanto vincolate ad una specularità o ad una escalation simmetrica relazionale - i meccanismi di funzionamento della psiche non possono che essere primari.

Pertanto possiamo ipotizzare che la ferita dello sguardo diventi secondaria all'offesa del sentire, poiché la risposta speculare e simmetrica primariamente si dà in riferimento a quanto viene "sentito".

E' il suono, e con esso il sentire, che apre primariamente alla assonanza - intesa anche come area della con-fusività simbiotica - e successivamente alla risonanza. (2)

In questo senso si tratta di individuare nel "nucleo caldo" della relazione analitica il reale fattore terapeutico per restituire, soprattutto in quanto analisti di formazione junghiana, piena dignità e legittimazione al fattore non misurabile di ogni terapia analitica. Quando il "nucleo caldo" della relazione - quello che consente di uscir fuori dal tiepido tecnicismo, dalle cerebrali, fredde, interpretazioni, dai difensivi, glaciali, silenzi - non si attiva, l'accesso all'umana comprensione resta precluso per l'analista come per il paziente. Se noi analisti rischiamo oggi di andare a contenere presunte angosce di morte della psicoanalisi fantasticando percorsi formativi in parte omologati ad altri indirizzi terapeutici o tentando una scientificizzazione del metodo e del modello analitico, sul versante opposto rischiamo di misconoscere le nuove acquisizioni, che sembrano peraltro andare a supportare le geniali intuizioni di chi ci ha preceduto.

Ed infatti, in riferimento al sentire, le vibrazioni del "corpo sonoro" che permettono di entrare in risonanza d'onda (3) non dovrebbero disgiungersi dalle attuali ricerche sui neuroni *mirror* audiovisivi nell'area di Broca che hanno dimostrato quanto tali neuroni scarichino anche in presenza del solo suono e che pertanto forniscano un'esperienza interiore diretta, e quindi una diretta comprensione, non solo delle azioni, ma delle intenzioni e delle emozioni altrui. Gallese (4) parla di una "simulazione incarnata", poiché i neuroni specchio audiovisivi possono portare a simulare, e dunque incarnare, le stesse emozioni.

(2) A.M. Sassone, "Il suono che non risuona: L'Eco di Narciso e le campane autistiche", in *Studi Junghiani*, 21, 2005, pp. 5-17.

(3) A.M. Sassone, *E si trasformò in un orecchio. Il corpo sonoro e la riflessione d'onda*. Relazione presentata al Seminario residenziale dell'A.I.P.A., Pistoia, novembre 2007, Atti in corso di pubblicazione.

(4) V. Gallese, P. Migone, M. Eagle, "La simulazione incarnata", in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2006, pp. 543-580. Cfr. anche R. Calzeroni, "I neuroni specchio base incarnata della comunicazione inconscia", in *Studi Junghiani*, 13/2, 2007, pp. 75-92.

La relazione speculare o simmetrica, una volta integrata nel campo di coscienza, potrebbe infatti favorire la reciprocità del riconoscimento a partire da una comune risonanza per quei connotati identitari che, pur nella differenza, non possono mai dirsi del tutto alieni dalla totalità del proprio Sé. E come analisti abbiamo la possibilità di comprendere l'altrui mondo interno cercando e trovando in noi quanto è, almeno in parte, nella nostra storia biografica, relazionale e emozionale, prossimo all'altro.

Le rabbie croniche, quelle prevalentemente correlate a precocissime ferite narcisistiche, segnate dall'assenza del riconoscimento, dalla minaccia di annientamento, di cancellazione del proprio esistere, possono nel tempo faticosamente venire ricomposte quando si rende possibile ricomporre i pezzi di sé, individuando gli incastri, le similitudini, le assonanze con l'oggetto odiato, mai solo esterno a sé. Il lenimento della piaga infetta e infettante è spesso dato dal riconoscimento dell'umano nel disumano e la visione analitica ci chiede di superare gli schieramenti per poter giungere ad una comprensione delle parti in gioco. Ma il dialogo con la psiche rischia spesso di venire confuso con la giustificazione, se non l'assoluzione, di chi o di quanto richiederebbe condanna, soprattutto in determinati periodi storici.

Va rammentata in tal senso la risposta di Jung alle accuse che gli furono mosse in riferimento ad alcune caratterizzazioni psichiche del popolo ebraico - "che attraversa errante la storia" - da lui fatte già nel 1928:

"Sarebbe ora che la psicologia pratica capisse qualcosa di più degli imponderabilia della psiche, perché essi sono all'origine perlomeno della metà delle cose che vanno storte nel mondo... Vorrei condurre le parti a sedersi al tavolo delle trattative, affinché imparino finalmente a conoscere e riconoscere la loro reciproca diversità... spesso tale forma di conoscenza costituisce la via che conduce alla comprensione ...lo stesso per i fratelli nemici che si fronteggiano". (5)

Comprendere ciò che è incomprendibile, conoscere le politiche della psiche individuale e collettiva nonché dare un senso all'insensato è il difficile lavoro a cui siamo chiamati, ma è anche il patrimonio che ogni analista ha la pos-

(5) C.G.Jung (1934), "Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, Terapia del ceppo tedesco", in *Opere*, vol. 10/1, Boringhieri, Torino, 1985, pp.256-257, corsivo dell'A.

sibilità di mettere a frutto, oltre che nel claustrum della stanza d'analisi, anche nei diversi "campi" del mondo esterno, soprattutto in quei campi dove i sanguinari conflitti trionfano sulla comprensione delle tante, possibili ragioni in essere.

Lo sguardo analitico implica l'andare con fatica a ricercare - abbandonando convinzioni, pregiudizi, stereotipi, rappresentazioni della coscienza collettiva o facili condivisioni massificate - l'umano spesso celato nel disumano.

Il sé grandioso, che si radica nell'umana compensazione di un sentimento di intollerabile diversità o di presunta inferiorità, è sempre disumano perché non può riconoscersi nel limite, nel dolore, nella sofferenza.

E nella relazione di potere sappiamo quanto l'altrui umiliazione, la disperazione e la fragilità diventino nutrimenti per il "bulimico" sentimento di onnipotenza.

E' la violenza sull'inerme, quella che eccita le fantasie, le immagini, le azioni della perversità, quella che in un recente scritto Adriana Cavarero (6) definisce "Orrorismo", un neologismo che potrebbe andare anche a delineare l'arcaicità e i tanti volti del Sé grandioso.

L'orrorismo rimanda alla vulnerabilità sia fisica che psichica, ma rimanda anche alla distruzione della dignità. L'orrorismo credo che possiamo andare a rintracciarlo nell'abuso all'infanzia e nelle prigioni dei paesi totalitari, nei campi nazisti e in quelli di Guantanamo, nelle pulite, asettiche, bombe intelligenti e nell'anestesia emozionale di un uomo che si fa bomba, ed ancora nelle due donne affette da sindrome di Down che, imbottite di esplosivo telecomandato, in un mercato di Baghdad lo scorso febbraio sono state fatte esplodere insieme ad altre 220 persone.

La Cavarero, collegandosi alla Butler, fa riferimento alla violenza sull'inerme, alle vittime indifese, alla gente vulnerabile, ordinaria condizione umana a Gaza come a Baghdad, che investe però tutti i civili massacrati: *Zeitgeist* globale che si è venuto sempre più a caratterizzare dopo l'11 settembre. Come se la violenza, spettacolare e esibita, segnasse una nuova era, una frattura nella continuità della storia, "un'eccedenza" poiché i confini di una normale interpretazione vengono meno. Si tratta di una eccedenza rispetto a qualsiasi logica di motivazioni,

(6) A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, 2007.

strategie e compiti. (7) La caduta di senso a cui la Cavarero fa riferimento può invece, ad un altro livello, essere riconducibile sì ad un'eccedenza, ma ad un'eccedenza del sentimento depressivo che attraversa, anche comprensibilmente, la cultura odierna e la nostra epoca.

L'onnipotenza ferita con il crollo delle torri gemelle, l'ipotetica frattura di un legame con il passato, al pari della necessità di individuare "nuove" categorie interpretative - strategie difensive atte ad arginare le angosce di morte e i sentimenti di impotenza che ci invadono - sembrerebbero essere tutti segni di un sentimento depressivo che necessita di essere attraversato per integrare le parti finora scisse e proiettate. Ma "l'uomo nuovo" sul piano individuale e collettivo non può darsi se prevale la fantasia di una frattura con il passato, con le radici dell'umano: una simile, presunta, discontinuità si prospetta allorché le leggi che regolamentano i meccanismi di funzionamento dell'animo umano rischiano di venire misconosciuti.

Le politiche della psiche primaria restano infatti immutabili: alla tecnologia che ha prodotto disumane bombe "intelligenti", fa eco l'uomo, essere intelligente, che disinnescando il cum-patire si fa bomba. Al pari della ideazione sulla superiorità della razza ariana - delirio di un umano catturato dall'onnipotente espansionismo di sé - che sembrerebbe trovare in un nesso immaginativo con il "popolo eletto da Dio" il possibile ponte per una specularità rappresentativa.

"Sono seduto sul mondo, dalla parte del Polo Nord, con le gambe a penzolini e rido a crepa-pelle"; Mario, innamorato dell'amore di e per sé, iniziava a potersi vedere nell'estrema rappresentazione della sua distanza emotiva dal mondo degli uomini. Ancora una volta torna il pensiero a Chaplin e all'immagine che aveva portato sugli schermi: Hitler che "gioca" con il mondo. (8) Ma affinché lo schermo si renda possibile è necessario posizionarsi al polo nord, dove la glaciazione dell'empatia permette di ridere, perfino di gioire dell'altrui sofferenza... finché nell'io-pelle non si apre una crepa.

E come in una circolarità ritorna il crepaccio-cratere del sogno citato in apertura.

Al di là delle ragioni o dei torti, al di là delle letture della

(7) A. Cavarero, "Vittime innocenti e feroci sul palcoscenico della distruzione", articolo pubblicato su *Il Manifesto*, 28 marzo 2008, p. 12.

(8) Cfr. anche O. Kernberg, *Aggressività, disturbi della personalità e perversioni*, Cortina, Milano, 1993, pp. 296-297.



storia - narrate con il registro della soggettività individuale e collettiva dell'interprete - la storia dei meccanismi dell'animo umano narra: chi ha sofferto farà soffrire, chi ha subito l'espropriazione - della vita, degli affetti, della casa, delle terre - a sua volta esproprierà la vita, gli affetti, le case, le terre altrui, in una dinamica simmetrica nella quale ogni tentativo per ricercare l'origine diventa arbitraria interpunzione.

Forse non della origine bisognerebbe discutere ma della potenza dell'originario: che sia Madre, che sia Terra, che sia Madre-Terra: principio di inizio e fine, di radicamento, di identità individuale e collettiva.

Gerusalemme, marzo 2008:

nella scuola rabbinica la rabbia esplosiva uccide e ferisce giovani vite. Il mondo risuona nell'orrore e nel dolore. A Gaza echeggiano distoniche risa di gioia.

Dove la traccia dell'umano nella disumana re-azione?

E ancora, cosa può spingere un essere umano a farsi omicida-suicidario?

Socrate nel Fedone affermava che può esserci una ragione nel dire che un uomo dovrebbe attendere e non suicidarsi finché Dio non lo chiami.

Ed è proprio a partire da una simile visione che nella cultura occidentale il suicidio si è andato a connotare come sfida onnipotente ad un Dio padre (o a un destino) che esercita la propria sovranità nello stabilire il giorno e l'ora della nostra morte.

Il porre fine alla propria vita è di conseguenza paragonabile sia ad un atto di ribellione verso Dio, sia ad un atto egoistico, ancorché distruttivo, avente per oggetto la propria persona; tant'è che per l'integralismo cattolico scegliere il tempo e l'ora di darsi la morte è inaccettabile, anche quando permetterebbe di separarsi da una disumana sofferenza.

Il suicidio va comunque considerato come un atto individuale e, in quanto scelta personale, privata ed autonoma - salvo rare eccezioni - potrebbe anche andare a configurarsi quale tappa ultima di un percorso individuativo di sé.

Tale passaggio, che intende includere le istanze personali ed

interiori, permette di considerare il suicidio non più e solo come gesto moralmente esecrabile, ma come gesto, per dirla con Hillman, da comprendere e da considerare quale paradigma della nostra indipendenza da chiunque altro.

Quel che è seguito alla prima Intifada - nonché all'insuccesso delle trattative di pace del 1993 - oppure i kamikaze Ceceni, quelli Afghani, quelli Irakeni, ci hanno però costretti e ci stanno costringendo a ri-vedere sostanzialmente tali presupposti, poiché l'omicidio-suicidario stravolge gli orizzonti dell'azione suicidaria.

In tale orizzonte di coscienza, o forse si potrebbe dire di obnubilamento della coscienza, il togliersi la vita:

- da atto individuale e indipendente diventa atto condiviso e dipendente da un sentimento collettivo;
- da atto di ribellione ad un Dio, diventa atto di fedeltà;
- da atto di rinuncia alla lotta per la vita, diventa azione di lotta di esistenza;
- da atto antieroico, diventa atto eroico;
- da atto condannabile diventa atto di denuncia e parimenti illimitata sentenza di condanna.

In questa prospettiva l'omicidio-suicidario assume un valore sintomatico e il sintomo si dà sempre per comunicare il nucleo di una disperata sofferenza non riconoscibile dalla coscienza dominante, sia essa individuale o collettiva.

L'omicidio-suicidario non è pertanto solo un'azione, ma un agito: quanto è stato rimosso, scisso, negato, dalla coscienza collettiva sembra ritornare con la valenza distruttiva propria di tutti gli agiti.

### *Campi profughi. Territori: occupati, divisi, frammentati*

Quando l'essere umano è indotto a regredire alla lotta per i soli bisogni primari e precipita in una zona di "confine" (9) in cui i patimenti si trasformano in passioni totalizzanti che accecano la ragione, l'arcaica affettività non può che andarsi a declinare nei sentimenti di odio, di rabbia, di onnipotente vendicatività.

La storia, le conquiste e il patrimonio della cultura palestinese (10) sembrano per alcuni non potersi più costituire quali argini alla distruttività.

(9) G.Solera, *Muri, lacrime e za'tar. Storie di vita e voci dalla terra di Palestina*, Nuova Dimensione, Portogruaro (VE), 2007.

(10) I. Camera D'Afflitto, *Cento anni di cultura palestinese*, Carocci, Roma, 2007.

(11) Dal film *Paradise now* (2005) di Hanu Abu-Assad, proiettato nel corso della giornata organizzata dalla Sezione Romana dell'A.I.P.A. *Fondamentalismi e distruttività*, Roma, 2 Aprile 2006.

“Quando ci si sente comunque morti, meglio il paradiso nella testa che l’inferno sulla terra”. (11)

L’umano limite che la psiche pone sembrerebbe andare a disanimare il corpo, a disinnescare l’affetto, rendendo l’essere umano umanoide.

E chi ha subito un abuso conosce la scissione tra corpo e anima.

Dopo mesi di analisi, Antonia, dalle emozioni congelate, mi parlò della violenza subita: “...E poi si sdraiò sopra di me, mi schiacciava, mi toglieva il respiro. Non avevo più forze per lottare... Ho iniziato a guardare il lampadario sul soffitto, la lampadina accesa... mi sono fissata su quella luce e mi sono sentita fuori dal mio corpo, il mio corpo non era più mio. Non sentivo niente, ero solo corpo... un corpo che si muoveva da solo ... quella luce non mi faceva sentire sola”.

L’abuso, la violenza subita, espropria il corpo dall’affetto. Un corpo morto dentro, disanimato, si rende al contempo onnipotente e immortale così da riuscire a fare e reggere tutto; è però necessario, come suggerisce il vissuto di Antonia, che “sulla testa vi sia una Luce capace di catturare e imprigionare l’umano sentire”, in questo modo diventa possibile, disinnescata l’anima, ab-usare del proprio corpo, rendendolo una macchina da guerra.

“Restano solo i nostri corpi per lottare contro l’occupazione”. (12) Quando resta solo il corpo, quando è il corpo ad avere il dominio, la psiche torna alla preistoria dell’umano. Se il mondo è quello degli affetti primari, la separatezza diventa irrapresentabile per il dominio delle fantasie fusionali capaci di abbattere i confini tra l’Io e il Tu.

La distruzione, come la morte, non possono che verificarsi congiuntamente: la mia morte sarà nello stesso istante la tua morte, la mia sofferenza sarà la tua sofferenza, il pianto dei miei cari sarà nello stesso istante il pianto dei tuoi cari. “Devono capire che la nostra sicurezza è la loro sicurezza”. (13)

La politica fondamentalista della psiche si fonda sui sedimenti del legame originario che nullifica lo spazio e il tempo: l’uni-sono si fa unìsono temporale e spaziale.

Va da sé che il riconoscimento, di un individuo come di un popolo, come di uno Stato, principio vitale d’esistenza,

(12) *Ibidem*.

(13) *Ibidem*.

dovrebbe darsi nel rispetto della legittimità di una esistenza autonoma e separata.

Il riconoscimento pertanto non dovrebbe essere né cercato, né richiesto, né preteso poiché è il principio stesso della vita psichica. La sua mancanza diventa un attivatore di follia: individuale o di gruppo. E nessun forma di pacificata convivenza può darsi fintanto che la comunità degli uomini non si apre all'ascolto e alla comprensione del portato di sofferenza che induce un essere umano ad individuare nell'uccidersi per uccidere la sola soluzione creativa che legittimi il proprio diritto di esistenza.

# Il vaso di Pandora: specificità e conseguenze della tortura. L'esperienza dei “percorsi di riabilitazione psico-sociale”

*Massimo Germani – Fiorella Rathaus*

Si continua a pensare con teste umane  
quando si entra nel disumano.  
(Eugenio Montale, *Nel Disumano*)

## *Introduzione*

La tortura è certamente una delle forme più estreme di violenza umana. L'esperienza della tortura lascia nella persona che la subisce, segni incancellabili e alterazioni durature dell'identità, del senso di Sé, della capacità di adesione a valori condivisi e del senso di fiducia in sé, negli altri e nel futuro. Le conseguenze della tortura coinvolgono ogni aspetto della vita del sopravvissuto, nulla è più come prima. Il livello intrapsichico, quello interpersonale, quello sociale e culturale sono colpiti e disgregati in maniera profonda.

La tortura non si esaurisce solo nell'incontro con il carnefice, essa è anche la drammatica esperienza della rottura del patto che unisce gli individui in collettività, che sancisce la protezione e il soccorso da parte dello Stato e dei suoi rappresentanti, che si mostrano, spogli di ogni etica, privi di ogni morale e di ogni forma di compassione, veri

e propri Padri divoratori, violenti e crudeli, spaventosi e oscuri. La tortura non è una malattia di cui il sopravvissuto è portatore ma un male endemico della civiltà, vera e propria Ombra della collettività umana. “Non sono un malato, ma l’espressione della mia epoca”, dichiarava David Rousset mentre usciva dal campo di sterminio. (1) In questo articolo vorremmo soffermarci sulla specificità della tortura e delle sue conseguenze a livello psichico, per poi condividere alcune riflessioni sul “prendersi cura” dei sopravvissuti, illustrando in particolare una modalità specifica di intervento: i Percorsi di Riabilitazione Psico-Sociale.

(1) D. Rousset, *Le jours de notre mort*, Gallimard, Parigi, 1947.

### *Specificità della tortura*

La tortura è una riedizione della vulnerabilità originaria, una riattualizzazione dello stato indifeso dei fragili inizi. L’esperienza della tortura incrina o fa crollare il pilastro fondante del processo di umanizzazione, la cui matrice simbolizzante risale all’identificazione con l’umano attraverso il volto accogliente dei genitori (2).

L’esperienza della tortura ha la capacità di “scongelare” le angosce primarie indicibili, di scoperciare quel Vaso di Pandora che è presente nel profondo di ogni essere umano, lasciando fuoriuscire ogni orrore, dolore, sofferenza, malvagità. Il *Male* che la vittima si trova di fronte, il Disumano nelle sembianze degli aguzzini di turno, viene quindi ri-conosciuto, vera e propria re-traumatizzazione. L’incontro con il “male incarnato” fuori e con quello fantasmatico ed archetipico dentro, minaccia il totale annientamento della personalità umana e la distruzione dello spirito individuale. Il Disumano e il diabolico irrompono e travolgono l’Umano e il simbolico, in una sorta di ritorno alle origini, al Caos. Giove si vendica, per mezzo di Pandora, sugli uomini per aver osato, con Prometeo, imitare gli Dei: “...la donna sollevò il coperchio, ficcò il viso nella breve fessura, ma dovette staccarsene subito inorridita. Un fumo denso, nero e acre usciva a folate enormi dal vaso e mille fantasmi orribili si delineavano in quelle tenebre paurose che invadevano il mondo e oscuravano il sole... tutti

(2) D. Winnicott, *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*. In *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 1971.

(3) R. Graves, *I miti greci*, Longanesi, Milano, 1991.

i dolori e le brutture e i vizi, tutti, rapidi, inafferrabili, violenti, uscivano dal vaso irrompendo nelle case tranquille degli uomini". (3)

Vediamo quindi sulla scena mentale l'irruzione dell'Ombra individuale ma anche collettiva. Il diabolico incarnato nel carnefice ma anche il diabolico delle strutture sociali-politiche-culturali che permettono e sostengono la sua azione. Lo Stato, atteso garante della giustizia e dell'interdizione al delitto, infrange crudelmente il contratto narcisistico provocando il crollo di ogni oggettivo protettore esterno. Il diabolico come forza disgregatrice minaccia il simbolo, vera spinta all'integrazione. Il *Male* viene a identificarsi con il diavolo e cioè con il potere anticonoscitivo che tende a distruggere i nessi tra esperienza e significato emotivo, determinando l'empasse della funzione simbolica. (4)

(4) D. Kalsched, *Il mondo interiore del trauma*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2001, p. 47.

L'esperienza di un trauma catastrofico, e in particolare della tortura, ha il potere di attivare, nell'inconscio della vittima, quelle componenti arcaiche violente, aggressive e distruttive, "impensabili" e potenzialmente annichilenti, definite da Winnicott "angosce primitive" (5) o da Kohut "angoscia di disintegrazione" (6), insite in ogni essere umano. Le usuali difese non sono in grado di proteggerci da tali soverchianti esperienze, è per questo che entrano in gioco le difese dissociative (difese primitive), per impedire, cioè, che l'impensabile diventi esperienza.

(5) D. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze, 1975.

(6) H. Kohut, *La guarigione del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1980, p.103.

L'evento si trasforma così in qualcosa che non potrà essere inscritto nella psiche, la reazione al dolore è inaccessibile alla memoria e al ricordo. Il trauma è quindi "presente" e non "rappresentato"; la sua presenza distrugge il presente in cui sembra introdursi. È così che, di fronte all'impossibilità di creare una rappresentazione, il corpo diventa spesso l'unico destinatario della memoria traumatica. Secondo Jean Améry, filosofo francese internato e torturato ad Auschwitz, la tortura trasforma l'essere umano in "solo corpo" (7), in sintonia con quanto affermato da Thomas Mann nella *Montagna Incantata*: "...l'essere umano è tanto più corporeo quanto più disperatamente questo suo corpo appartiene al dolore". (8)

(7) J. Améry (1977), *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 69.

(8) T. Mann (1924), *La montagna incantata*, Corbaccio, Milano, 1992.

I racconti dei sopravvissuti a traumi estremi sottolineano la drammaticità del periodo immediatamente successivo al trauma. Il momento in cui si ritorna alla vita “normale” è il momento in cui la persona acquista coscienza della sua condizione e della sua esperienza. Primo Levi scrive “...all’uscita dal buio si sofferiva per la riacquisita consapevolezza di essere stati menomati. Non per volontà, né per ignavia, né per colpa, avevamo tuttavia vissuto per mesi o per anni ad un livello animalesco... lo spazio per riflettere, per ragionare, per provare affetti, era annullato... come animali, eravamo ristretti al momento presente”. (9)

Le esperienze traumatiche estreme provocano nella psiche profonde ripercussioni, fino a coinvolgere funzioni di base quali quelle associative e della memoria, facendo precipitare la psiche in stati di vera e propria frammentazione.

La vita post-traumatica diviene caratterizzata da una particolare vulnerabilità nei confronti di situazioni che, seppure per forma e per intensità sono lontane dai terribili eventi passati, sono ad essi assimilabili per la capacità di rievocare e ri-attualizzare le profonde ferite da essi prodotte. Ogni evento che induca il sopravvissuto a confrontarsi con la precarietà, l’insicurezza personale e sociale, l’eclissi del senso di identità e dell’autonomia, tende ad essere vissuto traumaticamente attraverso il meccanismo della rievocazione inconscia per assimilazione. Questa particolare suscettibilità diviene ancora più soverchiante e pervasiva nei rifugiati sopravvissuti a tortura, a causa delle precarie condizioni di vita e dell’incertezza assoluta sul proprio futuro. Tali circostanze tendono a perpetuare le esperienze di re-traumatizzazione, sostenute da numerosi “traumatismi secondari” che ostacolano il recupero di un pensiero prospettico, che apra alla speranza e quindi al futuro. Ciò collude sfavorevolmente con le alterazioni della dimensione “temporale” prodotte, in maniera specifica, dall’esperienza traumatica estrema. Nei pazienti sopravvissuti a tortura il presente, abitato ossessivamente dal passato, è “assente” o comunque esile ed inconsistente come un fil di fumo; tale coartazione tra passato e presente annulla ogni possibile rappresentazione del futuro e

(9) P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 2003, p. 57.



condanna il soggetto all'opprimente e lacerante supplizio di una reiterata riattualizzazione dell'evento traumatico. Le alterazioni della dimensione temporale sono strettamente legate ai disturbi dissociativi e a quelli della memoria autobiografica, specifiche e dirette conseguenze dei traumi estremi, vere e proprie stigmate che testimoniano la profondità e la pervasività del danno prodotto dalla catastrofe traumatica.

L'evento traumatico estremo tende a produrre lo schiacciamento dell'Io, interrompendo la continuità dell'esperienza. Non potendosi collocare in un processo di temporalizzazione e storicizzazione (deficit della memoria autobiografica), il trauma sfugge ad ogni possibile significazione, restando inscritto a livello psichico come dato sensoriale, inelaborabile a livello simbolico/verbale. Sarà il corpo a ricordare, a ri-vivere all'infinito, e non la mente.

La dissociazione è la conseguenza più tipica delle esperienze traumatiche estreme. (10) I "vantaggi" della difesa dissociativa di fronte a condizioni insopportabili e annichilenti sono ovvi: ci si distacca completamente dal dolore, dal terrore, dall'orrore e dall'idea di una morte imminente. Ma lo "svantaggio" maggiore è che, una volta prodottasi, specie se a seguito di traumi estremi, la dissociazione possiede una pervicace tendenza ad operare autonomamente, sotto forma di veri e propri complessi traumatici autonomi. (11) Anche alcuni ricordi, con particolare ed intensa tonalità affettiva, saranno dissociati in stati separati della mente, e potranno tornare disponibili, spesso repentinamente, in momenti diversi. Le persone traumatizzate possono quindi diventare improvvisamente amnesiche, riguardo specifiche situazioni o particolari vissuti (lacune mnesiche inconsapevoli e "parcellari") e apparire inaspettatamente diverse negli atteggiamenti, spesso confuse o "perplesse".

I lasciti traumatici che segnano queste persone vanno ben al di là dell'inquadramento nosografico del DSM, non essendo certamente rappresentati in modo esauriente dal Disturbo Post-Traumatico da Stress (PTSD). L'altissima frequenza di comorbilità con sindromi depressive, disturbi dissociativi, alterazioni della memoria e psicosomatosi, induce a configurare una vera e propria "Sindrome da

(10) C. G. Jung (1937), *Determinanti psicologiche del comportamento umano*, in *Opere*, vol.8, Bollati Boringhieri, Torino, p. 139.

(11) C. G. Jung (1928), *Il valore terapeutico dell'abreazione*, in *Opere*, vol.16, Bollati Boringhieri, Torino, p. 141.

Trauma Estremo”, accostabile al “PTSD Complex” descritto da alcuni autori. (12) Questi quadri sindromici, nei rifugiati sopravvissuti a tortura, tendono a permanere, in assenza di interventi specifici e di sostegni psico-sociali adeguati, sostanzialmente immutati nel tempo, evolvendo spesso verso il peggioramento. La fine delle torture per queste persone, infatti, non significa la fine delle esperienze traumatiche, al contrario segna immancabilmente l’inizio di una teoria di eventi ancora una volta di natura traumatica (“*Sindrome da Trauma Sequenziale*”).

(12) J. J. Vasterling, C. R. Brewin, *Neuropsychology of PTSD*, The Guilford Press, New York, 2005.

### *Prendersi cura dei sopravvissuti a tortura*

Immaginare di poter essere d’aiuto a persone che hanno vissuto sulla loro pelle, nella propria carne e nell’intimo della propria anima l’esperienza della tortura, può indurre a percepire tale compito al di sopra delle nostre possibilità. C’è qualcosa di incomprensibile, di indicibile, un abisso di terrore annichilente, in ognuno di questi “*broken spirits*”. (13) Luoghi inaccessibili e fuori da ogni tempo, teatro vivo di bestiali brutalità, lacerazioni di ogni intimità e dignità, annullamento di ogni declinabile “Io” insinuano in noi il dubbio di riuscire a comprendere e, al tempo stesso, la paura di riuscirci, fosse anche per un attimo. Affacciarci sull’abisso caotico di negazione dell’umano, sulla sfiducia incolmabile ci spaventa, ci fa sentire indegni e colpevoli ma anche minacciati a nostra volta, possibili vittime, potenziali carnefici. Crediamo ineludibile, per chi si prende cura di questi pazienti, il confronto con tali vissuti di impotenza, di paura, di inappropriata e indegnità. La negazione, la mancata integrazione di queste e altre conflittualità, apre la porta al rischio di rapide e disastrose inflazioni psichiche, con pulsioni salvifiche, oblativo collusioni e con-fusioni. Queste situazioni sono fortemente instabili, cariche di aspettative irrealistiche da parte di entrambi gli attori e possono rapidamente invertirsi di segno, con il pericolo concreto di esporre il paziente a re-traumatizzazioni e l’operatore a quella che si definisce “*traumatizzazione vicaria*”. (14)

(13) J. P. Wilson, B. Drozdek, *Broken Spirits: The Treatment of Traumatized Asylum Seekers*, Routledge, New York, 2004.

(14) C. Pross, *Vicarious traumatization and its prevention*, in “*Torture*”, vol.1, 2006.

Nel prendersi cura di chi ha subito traumi estremi, uno

degli elementi chiave sta nel favorire l'integrazione, all'interno del Sé, di ciò che è alieno, inaccettabile e terrificante. Occorre che gli eventi accaduti, vissuti inizialmente come estranei, imposti dall'esterno su una vittima inerte, siano gradualmente percepiti come propri, come aspetti integrati del passato. Le rigide difese erette inizialmente come misure protettive di emergenza, devono gradualmente allentare la presa dalla psiche del paziente, così che gli aspetti dissociati dell'esperienza non continuino a intromettersi nella vita attuale, perpetuando la traumatizzazione di soggetti già traumatizzati.

Nella cura dei rifugiati sopravvissuti a tortura è importante tenere presente che il trattamento, che voglia essere efficace, deve prevedere l'intervento contemporaneo sia a livello medico-psicologico sia a livello sociale e legale, in modo che i progressi ottenuti non siano vanificati dai traumas secondari, sostenuti dall'assenza di un contesto sociale di riferimento sufficientemente stabile, accogliente e protetto. La peculiarità delle condizioni di vita di questi pazienti (precarità e marginalità sociale, "deserto" affettivo, eclissi del senso d'identità, incertezza assoluta sul proprio futuro...) pesa fortemente sui già gravi disturbi psicopatologici conseguenti al trauma, rendendo estremamente mutevole e variabile nel tempo l'andamento del quadro clinico. E' necessario quindi che il trattamento sia basato su interventi terapeutici individualizzati, flessibili e modulabili nel tempo. Esso dovrà prevedere l'utilizzo contemporaneo di approcci terapeutici diversi ed essere condotto in equipe, con una forte integrazione e un continuo feed-back tra i vari operatori che si occupano del paziente. (15)

(15) R. F. Mollica, *Healing Invisible Wounds*, Har Court, INC, New York, 2006, p. 152.

Per tutti i motivi fin qui sottolineati, le opzioni terapeutiche utilizzabili nel trattamento di questo tipo di pazienti sono molteplici; in particolare nel Progetto Vi.To.-Kairos, finalizzato all'accoglienza, cura e riabilitazione dei rifugiati sopravvissuti a tortura, utilizziamo, in modo fortemente integrato, diverse tipologie di intervento: psicoterapie ad orientamento analitico, colloqui espressivo-supportivi, terapie psicofarmacologiche, trattamenti fisioterapici, terapie mediche e chirurgiche, percorsi riabilitativi psico-sociali, holding psico-sociale.

Qui vorremmo brevemente soffermarci su una di queste opzioni terapeutiche: i Percorsi Riabilitativi Psico-Sociali.

### *I Percorsi di Riabilitazione Psico-Sociale*

Dal 1998, su un totale di circa 1200 sopravvissuti a tortura accolti nel Progetto Vi.To., 320 hanno partecipato ai Percorsi Riabilitativi Psico-Sociali (PRPS).

I PRPS consistono in piccoli gruppi di 6-10 persone impegnate in attività a carattere ludico-ricreativo ed esperienziale-formativo, che si incontrano ad orari stabili, 3 volte a settimana, per 2-3 ore ogni volta. La conduzione di ogni gruppo è affidata a formatori competenti nel campo relativo allo specifico laboratorio, con sensibilità ed esperienza nel lavoro con persone "vulnerabili", che lavorano in stretta collaborazione con l'équipe psicologica e sociale del Progetto. Nel corso degli anni abbiamo sperimentato varie forme di PRPS: alcuni con caratteristiche più spiccatamente "artistico - artigianali", come il laboratorio di restauro di mobili antichi, il laboratorio di tessitura e restauro di tappeti antichi o il laboratorio di batik, altri più propriamente "espressivi", come il laboratorio di teatro e quello musicale.

I PRPS rappresentano un'utilissima opzione terapeutica, non convenzionale, nell'ambito del più vasto trattamento e della holding dei pazienti sopravvissuti a tortura. In particolare ci sembra interessante la capacità che questi Laboratori hanno di attivare dinamiche inter-soggettive (individuali e di gruppo), localizzate ad un livello soprattutto cosciente, nonché dinamiche intra-soggettive, localizzate per lo più a livello inconscio.

I principali fattori terapeutici di queste esperienze sono legati alla scansione regolare del tempo, alla creazione di riferimenti spaziali e affettivi stabili e adeguati e all'impegno attorno ad un progetto condiviso, finalizzato e proiettato nel futuro.

Il trattamento, attraverso i PRPS, mira al recupero del senso di fiducia in sé e negli altri e alla riacquisizione di una capacità progettuale. Il lavoro nel gruppo facilita e sostiene i processi tesi alla reintegrazione dell'identità,

valorizzando gli aspetti positivi e vitali del Sé, legati soprattutto alla sfera emotiva e affettiva, altrimenti coartati e scissi per effetto del trauma subito. A livello per lo più inconscio si attivano, inoltre, processi di elaborazione delle esperienze traumatiche e in particolare delle memorie traumatiche scisse.

Il laboratorio diventa un modo per elaborare implicitamente il proprio vissuto, spesso troppo drammatico per poter essere nell'immediato affrontato in modo più esplicito. La messa in scena di una rappresentazione teatrale facilitata, anche attraverso l'interpretazione del ruolo, il processo di ri-appropriazione di sé, della propria storia e della propria cultura, permettendo di impegnarsi in un progetto collettivo e di assumersi al contempo responsabilità individuali. In conclusione, i PRPS nella nostra esperienza, quando utilizzati con pazienti attentamente selezionati, rappresentano uno strumento terapeutico estremamente efficace per promuovere, assieme ad altri tipi di trattamento, i processi riparativi ed il recupero dell'identità nei pazienti sopravvissuti a tortura e violenza estrema.

“Al mio arrivo qui, mi sono sentito come un albero in un deserto, senza punti di riferimento, disorientato, ma piano piano ho ritrovato la vita: sfortunatamente ero una persona tormentata che aveva perso il senso di tutto .... Non mi aspettavo di fare una cosa di questo genere, ma è stato il motore di tutto, è stato come un prodigio che si è prodotto in me ...”

Franck (Congo-Brazaville) - 2006  
Laboratorio Tessitura e Restauro Tappeti

# Vergogna e colpa tra psicopatologia e mito

*Laura Viola*

Chi è il malvagio? Colui che vuole farmi vergognare  
(F. Nietzsche)

La vergogna è un'esperienza emotiva molto diffusa tra gli esseri umani, è un affetto implicato nella rappresentazione e nell'investimento narcisistico del Sé e nella regolazione dell'autostima; è quindi un'emozione tanto interpersonale quanto intrapsichica.

Ritengo che l'emozione della vergogna, spesso collegata nel pensiero comune alla colpa, sia un passaggio fondamentale nell'esperienza dell'Io e del Sé e che non si possa crescere senza aver preso contatto con essa. L'esperienza clinica con i miei pazienti passati e presenti ha sempre fornito conferme a questo mio convincimento. Nel dizionario enciclopedico di psicologia di Harrè, Lemb e Mecacci (1) si legge: "la vergogna è provocata da un oggetto che minaccia di mettere allo scoperto una discrepanza tra ciò che un individuo è e ciò che vorrebbe essere". Mentre "il sentimento della colpa è una condizione che si attribuisce ad una persona in seguito ad una trasgressione di ordine legale o morale-etica".

Il grado di consapevolezza della vergogna è collegato a dinamiche intrapsichiche dell'individuo e l'importanza dell'emozione risiede in ciò che rivela sul Sé, aprendo una finestra sulla vita più intima del soggetto. Sia la vergogna

(1) F. Harrè, H. Lemb, C. Mecacci, *Dizionario Enciclopedico di Psicologia*, Boringhieri, Torino, 1968.

che la colpa presuppongono l'interiorizzazione di determinati modelli di condotta. La colpa ha una connotazione di giudizio meno vincolata alla minaccia di messa al nudo del Sé rispetto alla vergogna che è certamente un'emozione più profonda in termini di immediatezza, intensità di emozione e di rapporto con l'identità del Sé.

Questo affetto per molto tempo ha occupato una posizione del tutto marginale nell'ambito teorico e clinico della psichiatria e della psicoanalisi, specie se paragonata ad altri affetti ed emozioni come la colpa, la rabbia, l'invidia, l'odio.

Alla fine dell'Ottocento Kraepelin (2) nel suo trattato di psichiatria si riferisce a vissuti sicuramente riconducibili alla vergogna, senza però mai nominarla.

Nei primi anni del Novecento gli studi di Kretschmer (3) della scuola di Tubinga, furono orientati a valorizzare "i sentimenti di impotenza e vergogna come possibile porta di accesso al delirio di rapporto sensitivo".

Tale patologia era caratterizzata da una sindrome delirante, con deliri ben sistematizzati, non bizzarri. L'interesse di Kretschmer era costituito dagli aspetti psicologici dei "sensitivi" cioè di quei soggetti che vivono una vita interiore isolata, non esternano i propri sentimenti e manifestano notevole capacità di introspezione e di senso morale. Essi a causa di problemi affettivi con il mondo interno ed esterno non hanno la possibilità di esprimersi e vanno incontro ad una sorta di stasi affettiva che può condurre ad un'esperienza chiave o "esperienza patogena primaria" che è accompagnata da un vissuto di vergognosa insufficienza, con conseguente attacco alla stima del Sé. L'esperienza di vergogna repressa (Kretschmer usa il termine di repressione come incapacità ad esternare l'emozione e non nel senso freudiano di rimozione) potrebbe esercitare una forte pressione emotiva tanto da determinare una proiezione affettiva, con comparsa del delirio sensitivo. Kretschmer scrive: "il paziente vede il mondo esterno attraverso il suo stato affettivo e riconduce tutto a sé stesso; tutto quello che vede, sente e percepisce attorno a sé gli conferma senza speranza che la sua vergogna è pubblicamente nota". Pone in posizione centrale, quale nucleo motore del delirio, "lo stato emotivo della vergogna", alludendo con ciò alla forza patogena che può ori-

(2) E. Kraepelin (1907), *Trattato di psichiatria*, Milano, 1920.

(3) E. Kretschmer (1918), *Psicologia medica*, Sansoni, Firenze, 1950.

ginare da una delusione intensa, che conduce al crollo dell'ideale dell'Io.

Il tema della vergogna non è stato particolarmente trattato da Jung dal punto di vista teorico, mentre numerosi sono gli accenni a questa emozione nelle opere di Freud, il quale ha concentrato l'attenzione su certe funzioni dell'Io che sono in rapporto con l'Es, come gli aspetti esibizionistici delle pulsioni pregenitali e la vergogna quale potenziale difesa. Freud ha affermato che parte del narcisismo infantile viene trasferito nel Super-Io, quindi si verificano nell'Io tensioni narcisistiche quando questo tenta di vivere all'altezza dell'Ideale dell'Io. "Il Super-Io è l'esponente dell'ideale dell'Io, al quale l'Io si commisura, che emula, e la cui esigenza di una sempre più ampia perfezione si sforza di adempiere". (4)

(4) S. Freud (1932), *Introduzione alla psicanalisi*, Opera Omnia, Vol. 11, Boringhieri, Torino, 1980, p. 177.

Nei successivi cinquanta anni i lavori in proposito risultano rari e di scarsa consistenza, mentre alla fine degli anni '60 in campo psicoanalitico ci fu una fioritura di articoli e monografie su questo argomento quasi a colmare il precedente silenzio. (5)

(5) Il tema della vergogna è stato valorizzato da articoli molto interessanti. Ricordo il contributo di M. B. Lewis che sin dal 1958 ha pubblicato numerose monografie di rilievo internazionale, di S. Tomkins che nel 1962 scrisse "Shame" e negli anni successivi numerosi altri contributi, di Mara Sidoli che nel 1988 produsse "Shame and Shadow".

(6) D. Kalsched (1996), *Il mondo interiore del trauma*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2001.

La vergogna emotiva può determinare anche una crisi depressiva, ma la comparsa di un delirio di rapporto sensitivo ci fa intuire che il problema è tra il Sé e l'Io, che il delirio infine può essere più sostenibile del disprezzo del Sé.

La lettura del testo di Kalsched (6) *Il mondo interiore del trauma* ha contribuito a migliorare la comprensione sia dei meccanismi psicodinamici presenti nei pazienti colpiti da traumi psichici precoci, sia delle risorse energetiche che sono attivate dalle costellazioni archetipiche. Il bambino maltrattato e non amato facilmente diviene un adulto con problematiche psicopatologiche; la sofferenza del trauma vissuto in un periodo della vita assai vulnerabile crea difficoltà nei legami affettivi, danneggiando permanentemente la funzione relazionale. I rapporti emotivi profondi sono desiderati, ma avvertiti come pericolosi per la propria integrità psichica. Il dolore traumatico sperimentato viene dimenticato, negato, dissociato e relegato in una parte della psiche con grave minaccia per l'integrità della personalità. Kalsched ci mostra come i meccanismi dissociativi possano agire da difese che proteggono l'individuo dal ricordo del dolore sperimentato, e da un'eventuale ripetizione



dell'esperienza traumatizzante, funzionando come estrema difesa ma anche come blocco alla trasformazione, alla creatività ed alla capacità di simbolizzazione.

Kalsched ci propone una analisi dei modi in cui la psiche risponde a quegli eventi della vita che causano sofferenza e angoscia intollerabile, tale da sopraffare i meccanismi di difesa consueti.

Secondo l'autore il tratto caratteristico di questo tipo di trauma è quello che Kohut ha chiamato "angoscia di disintegrazione", una paura innominabile associata alla minaccia di dissoluzione di un Sé coerente. "Questo deve essere evitato ad ogni costo e quindi, dato che un trauma simile capita spesso nella prima infanzia, prima che si sia formato un Io coerente (con le sue difese) entra in gioco una seconda linea di difese per impedire che l'impensabile diventi esperienza". (7)

(7) *Ibidem*, p. 26.

Le difese arcaiche associate al trauma sono, nei sogni, personificate come immagini demoniache archetipiche.

"Ciò che i sogni rivelano (...) è che quando il trauma colpisce la psiche nella fase evolutiva di un bambino, si verifica una frammentazione della coscienza in diversi pezzi che si organizzano secondo certi modelli arcaici e tipici (archetipici) più comunemente costituzioni di diadi o sizie di esseri personizzati. Tipicamente una parte dell'Io regredisce ad un periodo infantile e un'altra parte progredisce (...) spesso nella forma di un falso Sé. La parte progredita della personalità si prende allora cura della parte regredita...".

"Nei sogni la parte regredita della personalità è solitamente rappresentata da un sé bambino o animale, vulnerabile, giovane, innocente, spesso femminile, che resta vergognosamente nascosto... Questo residuo innocente dell'intero Sé sembra rappresentare il nocciolo dello spirito individuale della persona (...) è quell'essenza indistruttibile della personalità (...) che Jung definì il Sé. La violazione di questo nocciolo interno della personalità è impensabile". (8)

(8) *Ibidem*, pp. 28, 29.

Tale nucleo che vergognosamente si occulta, verrà difeso da una grande figura, a volte benevola, molto spesso malevola, spesso duplice, che tenterà di preservare ad ogni costo l'individuo dal pericolo del ripetersi dell'esperienza traumatizzante.

“Questa figura diabolica interna è spesso molto più sadica e brutale di qualunque altro aggressore esterno, il che fa pensare che qui sia in gioco un fattore psicologico liberato nel mondo interiore dal trauma..... la funzione di questo ambivalente tutore o tutrice sembra essere quella di proteggere il resto traumatizzato dello spirito personale e il suo isolamento dalla realtà”. (9)

(9) *Ibidem*, p. 31.

Tali pazienti con precoci vissuti di abbandono affettivo, sono persone dotate di vivissima sensibilità, autosufficienti già dall'infanzia, che sperimentano il vissuto di essere vittime della altrui aggressività. Nei loro sogni si possono incontrare immagini di assassini-persecutori e di angeli-protettori.

Possono manifestare nei rapporti interpersonali un certo distacco di tipo difensivo, dietro il quale è presente un bisogno intenso di amore e dipendenza, di cui si vergognano come di una colpa, una segreta vulnerabilità, che durante il lavoro analitico rappresenta una forte resistenza. Lo scopo di questo sistema di “autocura” è di incapsulare ed isolare la parte più fragile e vulnerabile del Sé, per impedire che venga violata da un nuovo trauma: diviene fondamentale nascondere il bambino fragile e bisognoso che è dentro il paziente, piuttosto che subire ancora l'emozione della sua violazione.

Vergogna e colpa vengono nel pensiero di Kalsched messe in relazione, seppure in modo particolare, ma sembrano collegate da un legame causale anche in uno dei miti fondanti della nostra cultura, quello del peccato originale, che ripercorso con attenzione può riservarci delle sorprese.

(10) La Bibbia, *Genesi*, Paoline, Padova, 1983, p. 3, (1-11).

Nella Genesi (10), al serpente che la interroga, Eva risponde che lei e Adamo possono mangiare tutti i frutti del giardino tranne quelli dell'albero che sta in mezzo perché “Dio ha detto: non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”. Al che il tentatore risponde: “Non morirete affatto! Anzi Dio sa che, quando voi ne mangiate, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e male”.

“Eva vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza, prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito che

era con lei, anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: dove sei? Adamo rispose: ho udito il tuo passo nel giardino, ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto. Al che Dio riprese: chi ti fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato all'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?"

Più che tra colpa e vergogna qui sembrano messi in luce legami tra consapevolezza e vergogna, come se quest'ultima fosse il frutto di un'acquisita e desiderata saggezza, la capacità, un tempo solo divina, di distinguere il bene ed il male. La vergogna, intesa qui come senso del pudore, sembra essere collegata ad un passaggio esistenziale che fonda l'uomo come essere pensante e come tale in grado di assumersi le proprie colpe. Potremmo persino dire che prima viene la consapevolezza con il suo bagaglio di vergogna e pudore e poi il senso di colpa.

Da allora in poi la vergogna per la propria nudità drasticamente separa l'uomo dalle altre creature, ne costituisce l'esperienza radicale e il limite non valicabile, l'intollerabile. Sappiamo che ogni volta che l'uomo ha voluto annientare l'uomo, lo ha esposto prima di tutto all'esperienza del superamento di tale limite, denudandolo ed esponendolo nella sua nudità, com'è accaduto agli ebrei nei campi di concentramento, come purtroppo accade nei casi di prigionieri torturati.

L'intreccio tra vergogna e torto subito è presente anche nell'*Oresteia*. Se leggiamo l'opera di Eschilo (11), troviamo nelle *Eumenidi* il racconto di un dramma dove vergogna e colpa appaiono affiancate, ma in una modalità diversa da quella che il pensiero comune si potrebbe aspettare. Tutti conoscono la tragica storia di Oreste, figlio di Agamennone e di Clitennestra, fratello di Ifigenia e di Elettra. A lui il dio Apollo impose il grave compito di vendicare l'uccisione del padre per mano della madre, furiosa a sua volta per il sacrificio della figlia Ifigenia, che aveva permesso di placare l'ira di Artemide e la partenza delle navi achee alla volta di Troia. Oreste si macchia, per volere di un dio, di una tra le colpe più gravi: il matricidio. Per questo viene tormentato dalle Erinni, reso pazzo e messo

(11) Eschilo, *Oresteia, Eumenidi*, Garzanti, Milano, 1989, pp. 95,139.

in fuga, finchè un tribunale presieduto da Atena non lo solleva dalla colpa.

Rileggendo la tragedia si nota che mai alla colpa di Oreste sia associato un sentimento di vergogna. In realtà il matricida sembra spaccato da una lotta furiosa tra due opposti comandi, quello di Apollo che gli impone di vendicare il padre e quello delle Furie o Maledizioni, che proteggono l'onore della madre. Il loro terribile canto che parla di follia, non di vergogna, suona così:

“Madre, che mi hai partorito, madre Notte, per dare pena ai morti e ai vivi, m’ascolta: il figliolo di Latona mi vilipende, strappandomi questa lepre, unica vittima che abbia virtù d’espriare l’assassinio di una madre. Sopra costui a noi sacro, leviamo il canto, delirio, follia che spegne la mente, truce canto delle Erinni, che incatena pauroso e inaridisce i mortali.

Poiché tal sorte la Moira inesorabile volle attribuirci in eterno: di scortare quei mortali, cui scellerate passioni han reso omicidi, finchè scendan sotterra: e anche morti sono sempre in nostra balia” .

Ma l’ombra di Clitennestra che le spinge contro il figlio parla di vergogna quando dice:

“Oh in mezzo agli altri morti, per aver ucciso, lo scherno non mi manca; con la vergogna tra lor mi aggiro e sono essi, ben alto lo grido, che mi muovono la più grande accusa! Io che tanto crudelmente dai più cari ho sofferto non ho alcuno dei numi che per me s’adiri: e fui scannata da due mani matricide!”

La vergogna dunque cade su chi è stato ammazzato, non sull’omicida, ma su chi ha subito e non è stato vendicato, su chi è stato umiliato e non trova riscatto.

Anche nel dramma che precede le *Eumenidi*, nelle *Coefore* (12), Eschilo fa dire al coro che incita Oreste ad agire: “Odi vergogna che patì tuo padre?”

La colpa quindi anche qui è connessa alla vergogna, ma non nella stessa persona: la colpa è dell’assassino, la vergogna dell’assassinato, in quanto vilipeso e umiliato.

Il caso di una donna dei nostri tempi riporta tali temi con intensa drammaticità.

Perla è nata e vissuta all’estero e si è trasferita in Italia solo da pochi anni per motivi di lavoro. La sua infanzia è

(12) Eschilo, *Oresteia*, *Coefore*, Garzanti, Milano, 1989, pp. 122,129.

stata molto triste: appena nata è stata affidata alle cure dei nonni paterni, solo all'età di 16 anni è andata a vivere con i suoi genitori.

Eppure Perla descrive la sua infanzia come "abbastanza lieta" per la presenza dei fratelli e degli anziani parenti di carattere affettuoso e gioiosamente bizzarro. I genitori "dovevano lavorare e non potevano occuparsi dei figli", questo era il motivo ufficiale, vissuto con estremo senso di abbandono e vergogna da Perla. "Mia madre era una donna distante e distratta, incapace soprattutto di accudirmi ed accogliermi emotivamente; era molto coinvolta dal suo lavoro di giornalista e dedita alla cura della propria persona. Mio padre invece era più affettuoso e attento ai nostri bisogni, ma veniva coinvolto dall'atteggiamento di mamma; così si immergeva nel lavoro e trovava un compenso affettivo in storie sentimentali".

Perla cresce tra molte incertezze emotive, con scarsissima propensione al cibo e di peso assolutamente inadeguato agli altri parametri fisici.

La madre e le altre figure femminili della famiglia materna non le risparmiavano le critiche: "Non ha il seno come noi, non ha sostanza, come potrà avere figli...".

Perla si interroga precocemente sulla sua identità femminile ed i suoi tardivi cicli mestruali, estremamente irregolari, sono per lei una conferma della sua identità incerta. All'età di 30 anni si sposa con un uomo che per certi aspetti è simile alla madre: sicuro di sé stesso, è sempre "in mostra" nel mondo, al contrario di lei timida e vergognosa del suo essere una donna così "poco definita". La depressione e la vergogna l'accompagnano per molti anni anche nella forma di gravi disturbi psicosomatici.

Perla aveva sempre studiato con grande volontà e si era laureata brillantemente in biologia, trovava soddisfazione e conforto nel proprio lavoro, ma la sua più profonda identità di donna stentava a manifestarsi. Provava dolore e vergogna per la difficoltà di concepire un figlio e si sentiva aggredita ed umiliata dal marito. "Ti tengo lo stesso anche se sei così magra e sterile", le diceva con rabbia il coniuge.

Perla aveva conservato integra la sua psiche razionale, ma manifestava una coazione a ripetere esplicitata nella scelta del partner, che poteva farla vergognare ed umilia-

re come già aveva fatto sua madre. Ma il carattere di Perla era gradevole e dietro la timidezza si celava un temperamento spiritoso e comunicativo, che emergeva soprattutto in assenza del coniuge.

Riusciva ad avere amicizie maschili e femminili, ma se un uomo si avvicinava con atteggiamento seduttivo, Perla fuggiva, nonostante avesse bisogno di affetto e attenzioni per la frustrazione che il marito le infliggeva sia con il suo disprezzo che con i suoi tradimenti.

Questo caso clinico potrebbe essere un esempio di come l'Angelo/Protettore di Kalsched la proteggeva chiudendola alle relazioni più profonde, come si può notare dall'atteggiamento di evitamento verso le persone che avrebbero potuto farle prendere coscienza della sua femminilità e vitalità. Dentro la psiche di Perla c'era una bambina vergognosa e sofferente. "Sono borderline con l'anoressia", lei stessa mi aveva detto con rassegnazione. Il pensiero dell'opulenza e della femminilità prorompente della madre la annientava e di nuovo ... si vergognava.

Dopo molti anni il coniuge se ne era andato via di casa per vivere con una giovane donna.

Perla aveva vissuto il doloroso abbandono come una "completa catastrofe" tanto da decidere di iniziare una psicoterapia analitica.

Nel caso di Perla, come di altri pazienti, la vergogna sembra essere potente e connessa ad un torto subito: l'abbandono, il non sentirsi valorizzata, l'essere stata violata nel suo desiderio di essere prima la figlia scelta, poi la moglie di cui andare orgogliosi.

Ma cosa fa sì che ad una colpa subita non si reagisca con rabbia e aggressività nei confronti dell'aggressore, ma con un senso di vergogna tale da far scattare quelle difese arcaiche che Kalsched così abilmente descrive? Sicuramente a causa dell'età, nella relazione con l'aggressore, e forse per una predisposizione, il grave torto subito scatena in Perla anche la disistima, il disprezzo di sé e un senso di colpa per la mancata realizzazione.

Esiste nella cultura greca classica una dea che può aiutarci a capire cos'è stato violato in questi casi e perché è così difficile, e a volte impossibile, superare il trauma.

Estia, Vesta presso i latini, è conosciuta da tutti come la

dea del focolare; posta al centro della casa rappresenta il fuoco vivo, è il centro verginale e protetto che permette alla casa di configurarsi come un luogo sacro. Psicologicamente parlando Estia (13) sembra rappresentare quel nucleo vitale, interno a ciascuno di noi, che permette la vita dell'intera psiche. Estia, che non si muoveva dal centro della casa, unica dea cui era stato concesso di non accorrere alle adunate degli dei, sembra essere connessa al bisogno di rimanere fissi nella propria identità e di non scindersi da sé stessi. Un atto violento nella casa era un affronto ad Estia, il cui fuoco, se violato, rendeva la casa non più tale. Era necessario allora riconsacrare lo spazio con una nuova accensione del fuoco, usando quello proveniente dall'altare della dea.

Esistono eventi violenti, come lo stupro, che rendono intollerabile la vita, come se il nucleo centrale della persona, potremmo dire la sua Estia, fosse stato violato.

Non si tratta in questi casi di ferite facilmente rimarginabili, perché il senso di vergogna che ne deriva fa sentire la vita come intollerabile. Il rischio sembra essere quello di una depressione grave con la perdita del desiderio di vivere. L'esperienza del rapporto terapeutico può avere il valore di una riconsacrazione, perché essere riconosciuti nella propria identità e dignità da un altro da sé, può permettere di restaurare il sé violato nella esperienza traumatica.

Ma esistono eventi apparentemente meno violenti, subiti nei primi anni di vita, che producono effetti, sul piano della vergogna, paragonabili a quelli di uno stupro, come nel caso di Perla.

Se immaginiamo un individuo usando la metafora della casa, potremmo pensare che Estia sia al centro, protetta da mura, con porte e finestre che permettano una ferma chiusura.

A volte però come i sogni ben ci fanno comprendere, per età o per fragilità, gli individui sono come case con porte che non si chiudono, con mura trasparenti, dove Estia non può essere protetta, perché lo sguardo altrui può entrare senza pietà: in queste situazioni il vissuto di vergogna può essere facilmente evocato e può divenire intollerabile.

Una situazione di estrema esposizione può far sentire un bambino senza veli agli occhi dei genitori; è intollerabile

(13) B. Kisksey, *Estia: Una dimora per le immagini*, in *Facing the gods spring*, Dallas, 1982.

per un adolescente che ha estremamente bisogno dei suoi segreti; è invivibile per un adulto la cui dignità è la condizione per la sopravvivenza.

La “completa catastrofe” di Perla fa pensare ad una Estia violata, alla necessità non tanto di curare una ferita, ma di ritrovare un fuoco che renda di nuovo sacra e quindi vivibile la sua vita. Come e se questo sia possibile all’interno di un rapporto terapeutico è una sfida da raccogliere con pazienza e impegno, con partecipazione e con distanza, una distanza che non sia mai distacco, ma rispetto estremo del pudore di chi ha conosciuto una vergogna intollerabile. Ho lavorato con la mia paziente per alcuni anni tra fasi alterne di crescita e regressione. La fiducia reciproca ci ha sempre sostenute durante il lungo percorso che ha consentito a Perla di migliorare la stima e l’amore per sé stessa aprendola nel tempo ad un rinnovato rapporto con gli Altri.



# OPINIONI

## La paura genera mostri

*Tamar Pitch*

Ho scritto di recente un libro che parla molto della paura del futuro. Qualcuno mi ha detto: non sarà la tua età? Ma, parlando con i miei studenti, mi è sembrato che anche loro guardassero al futuro piuttosto con timore che con speranza. E paura e incertezza sembrano dominare il nostro orizzonte culturale, diffidenza nei confronti di chi non è come noi, sfiducia nel “progresso”, anzi scomparsa di questa figura dominante della modernità (di tutto questo, del resto, parlano moltissimi, tra cui Zygmunt Bauman in tutti i suoi libri degli ultimi anni e Benasayag insieme a Schmit). (1) Poi invece dai giornali e dagli altri media, oltre alle consuete catastrofi, ci vengono le notizie di interi popoli giovani e in marcia – gli indiani, i cinesi, i latinoamericani: siamo “noi”, allora, noi “occidentali” ad aver paura, mentre gli “altri” guardano al futuro con fiducia e gioia? Abituati come siamo a vederci al centro, dominatori dello spazio e del tempo – gli “altri” terzo mondo straccione cui al massimo dedichiamo pietà e carità - tendiamo allora, ancora una volta etnocentricamente, a generalizzare la nostra visione del mondo, dunque il nostro pessimismo, le nostre paure?

Se anche fosse, è qui che viviamo. Ma c'è dell'altro. Le catastrofi ambientali annunciate, dopotutto, non riguardano solo noi, e non riguardano solo noi le innovazioni tecnologiche e le scoperte scientifiche che stanno mutando il significato del nascere, del vivere, del morire.

(1) Z. Bauman, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2003. M. Benasayag, G.Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2004.

Riguarda invece noi, ossia come la nostra cultura le filtra e le affronta, capire come esse impattano sul nostro modo di vedere il futuro: e per gli “altri” è la stessa cosa, ossia la maniera in cui reagiscono a questi eventi dipende da come le loro culture le filtrano, e così via.

Così, il confine tra umano e disumano non potrà che essere diversamente posto, anche se le innovazioni tecnologiche e le scoperte scientifiche sembrano porre a tutti e tutte gli stessi problemi.

Ciò che intendo dire, e che la grande antropologa recentemente scomparsa Mary Douglas ha cercato di analizzare in quasi tutti i suoi libri, è che ciò di cui abbiamo paura è bensì spesso qualcosa di realmente pericoloso, ma noi “scegliamo” di temerlo, tra altri pericoli altrettanto imponenti, in relazione al modo in cui la nostra cultura è strutturata. Viceversa, ciò che scegliamo di temere, e come lo temiamo, può essere un buon indizio per capire come siamo organizzati socialmente e, quindi, quale cultura prevalente ci informa.

La mia ipotesi è che, da noi, da una parte prevalga ciò che chiamo la paura del futuro, piuttosto che la speranza in un futuro migliore, e dall'altra che questa paura venga esorcizzata scegliendo “pericoli” più apparentemente gestibili, più controllabili. Allo stesso tempo questa scelta non può che rivelarsi illusoria e generare un circolo vizioso di frustrazione, diffidenza, rinnovata paura.

Dovrei forse cercare di capire perché “noi” viviamo i rapidi e sconvolgenti cambiamenti attuali piuttosto con paura che con speranza, laddove gli “altri” sembrano invece viverli con una certa euforia. Può ben darsi che siamo in qualche modo consapevoli che il “nostro” mondo sta perdendo centralità, forza propulsiva, ma non mi addentro in questo tipo di considerazioni. Vorrei invece soffermarmi sui modi in cui scegliamo di esorcizzare la paura, sui pericoli che preferiamo sostituire a quelli che ci appaiono connessi a trasformazioni verso cui ci sentiamo impotenti.

Seguendo di nuovo Douglas, sembrerebbe allora che l'imperativo all'individualismo più estremo, oggi culturalmente dominante, si coniughi strettamente al cercare rifugio in “comunità di complici” (2) organizzate viceversa in maniera non individualistica ma gerarchica. Perché, a quanto

(2) Z. Bauman, *op. cit.*

(3) A. Dal Lago, *Non-persone*, Feltrinelli, Milano, 1999.

pare, scegliamo di avere paura in primo luogo di chi è percepito e definito come “non noi”, e chiediamo a gran voce che venga allontanato, escluso, rinchiuso. Essi sono bensì non-persone, giuridicamente parlando (3), ma in realtà a me sembra che si abbia paura piuttosto del loro essere non disumani, ma troppo umani, con corpi invadenti, contagiosi, minacciosi perché visti come totalmente determinati da una “cultura” e da un passato, una storia di cui non possono liberarsi, nonché da una fisicità, del resto strettamente intrecciata alla “cultura”, prorompente, aggressiva anche, se non soprattutto, (come sempre) sessualmente. Ai corpi tornerò subito, ma prima voglio ricordare l’analisi di un’altra sociologa, Ota De Leonardis (manoscritto non pubblicato), che complica lo scenario dipinto da Douglas rifacendosi ad una novella del reverendo Abbott, il quale immagina una società senza la dimensione verticale, piatta, popolata da figure anch’esse piatte, ad una sola dimensione, in cui i conflitti nascono dalla scontro tra di esse - non essendoci la terza dimensione, sono sempre a rischio di farsi male quando si scontrano - le più pericolose delle quali sono le figure femminili, fatte a spillo. Anche la nostra attuale società, sostiene De Leonardis, manca della terza dimensione.

La società a rete, interconnessa, priva di gerarchie legittimate e autorevoli, con istituzioni fragili e porose, è una società “con i nervi scoperti”, dove ogni conflitto può essere letale, giacché senza mediazioni possibili, senza mediatori riconosciuti come tali, al di sopra delle parti. Insomma non è solo una società con una cultura dominante individualista, ma è una società dove tale cultura ha perso i suoi correttivi, in particolare quelle istituzioni (tanto combattute, con molte buone ragioni, nella temperie degli anni 60 e 70) che conservavano una dimensione di verticalità, e con essa la possibilità di riconoscere ciò che gli individui hanno in comune, nel male, ma anche nel bene. Insomma, una società senza “terzo”, e senza dunque la giusta distanza tra gli individui, quella distanza che permette di vedere ed essere visti senza necessariamente doversi identificare o, al contrario, scontrare. In certo modo, è la stessa distanza di cui parlano la filosofia e la pratica della differenza sessuale.

E qui torno al corpo, ai corpi. E' esperienza comune l'attenzione ossessiva che ci è "comandato" di riservare ai nostri corpi. Per noi, essi non sono noi, ma nostra proprietà, e proprietà assai scomoda, giacché non sono mai come dovrebbero essere: abbastanza magri, abbastanza in forma, abbastanza adeguati all'immagine che ce ne viene proposta. Inoltre, sono incessante fonte di pericolo, aggredibili da batteri, germi, cancri e così via. Ho scritto altrove (4) come, paradossalmente vista l'attenzione che a loro dedichiamo, i corpi nelle nostre società tendono a scomparire: essi scompaiono infatti nella loro dimensione complessa, ossia come inestricabile intreccio di natura e cultura, biologia e storia, passato e presente, per venir ridotti alla pura dimensione biologico-fisica o a quella virtuale.

Ciò avviene da un lato attraverso un riduzionismo biologico che tende ad identificarci con i nostri geni, dall'altro lato attraverso la possibilità di cambiare identità a piacere nel mondo elettronico di Internet. In ambedue i casi il corpo è manipolabile, è cosa altra da noi, e tuttavia rimane ciò che presentiamo al mondo di noi in prima battuta, nonché ciò che ci minaccia: la paura della morte, da sempre ciò che ci rende umani, è oggi talmente forte che la morte stessa è sospinta fuori dal nostro orizzonte culturale, incompresa e non comprensibile se non come qualcosa che viene da fuori, inaccettabile nella vita quotidiana, causata da una nostra omissione, un nostro peccato, o dall'aggressività di altri, intenzionale o meno (il contagio). Da questo punto di vista, il nostro modo di affrontare e gestire ciò che temiamo è assai simile a ciò che è stato rilevato per società cosiddette primitive, dove tutto ciò che accade ha una ragione morale, dove c'è sempre un colpevole: ma, al contrario di queste società, noi non abbiamo rituali collettivi che ripristino l'ordine morale e dunque l'ordine sociale, perché, ovviamente, non siamo "comunità", se non quando, spaventati, cerchiamo affannosamente e inutilmente di ricostituirne una. I nostri rituali collettivi, allora, sono il tentativo di esportare fuori ciò che temiamo: con le guerre, le pulizie etniche, le espulsioni di massa, il carcere. A ben vedere, tutte queste manovre parlano di "comunità" minacciata, indicano la presen-

(4) T. Pitch, *La società della prevenzione*, Carocci, Roma, 2006.

za di un tentativo, all'interno di una cultura individualista, di tracciare invece confini netti, di rivendicare un'identità comune, magari ricostituita attorno a un capo carismatico e a Valori con la v maiuscola, dio, patria e famiglia. Diceva Weber che le democrazie, fragili in quanto a legittimità, sono sempre a rischio di sciogliersi attorno a un capo carismatico, e le tragedie del Novecento gli hanno dato ragione. L'esplosione di conflitti "etnici" dentro l'Europa degli anni novanta (e ancora oggi, con il Kosovo) mostrano come questo rischio sia ancora ben presente. Ciò che succede nelle nostre cosiddette democrazie mature, ultraindividualiste, sembra andare del resto in una direzione analoga, anche se naturalmente in modi e con probabili risultati diversi.

Ho detto troppe volte "noi", però, intendendo genericamente gli abitanti del cosiddetto occidente.

Troppe volte, perché questo noi è invece assai poco omogeneo, per sesso, in primo luogo, e poi per condizione sociale ed età. Non fanno parte del "noi" di cui fin qui ho parlato, per esempio, tutti quelli e quelle che non hanno le risorse economiche e culturali per prestare l'attenzione ossessiva al proprio corpo che a tutti e tutte viene comandata, ciò che non può che generare, oltre che frustrazioni, sensi di colpa e nuove disuguaglianze; non fanno parte di questo "noi", in generale, le donne, almeno nel senso che i loro corpi non si riesce a farli fuori del tutto, e nel loro restare così corporei e ingombranti, sono ancora e anzi di più, segnati come pericolosi. Per quanto riguarda la sessualità, essa riempie piuttosto la rete elettronica che non le esperienze concrete, tenendo dunque a distanza una corporeità di cui non si sa bene che fare, o riguarda la ripetitività visiva di veline tutte uguali. Io penso che dietro la paura delle donne incinte ci sia ancora la paura della sessualità, intesa come relazionalità complessa di mente e corpo, di menti e corpi inscindibili, insomma di persone concrete, incorporate: non a caso, ci si esercita da ormai molto tempo a scindere la gravidanza in tre, corpo contenitore, mente femminile inaffidabile e potenzialmente omicida, e embrione-persona, la maggior parte dei cui difensori, guarda caso, sono uomini, e spesso uomini la cui sessualità non dovrebbe esprimersi (preti). E la sessualità

è circondata di nuovo da divieti e paure: contagi, stupri, violenze, così si parla della sessualità oggi. Le donne, insomma, il cui corpo, nonostante tutti i tentativi, non è ancora del tutto riducibile a biologia o a pura virtualità, sono, con chi non è come “noi” (migranti maschi e femmine, senza casa, mendicanti), minacciose, e vanno tenute a bada, disciplinate, uccise.

La paura, in un mondo piatto, incentrato su un'estrema individualizzazione che predica il far da soli/e, l'autonomia - intesa come non dipendenza da alcuno o alcunché - come massima virtù civica e morale, cerca dunque i suoi bersagli preferibilmente tra chi, invece, allude alla complessità, alla relazionalità, all'interdipendenza, tra coloro i cui corpi indicano culture, linguaggi, storie, passato e, dunque, futuro. Ciò che conduce al circolo vizioso del cercar rifugio in comunità di simili, sempre più, necessariamente, ristrette ed escludenti, dove l'autorità è personale, i legami sono improntati alla fedeltà e all'ineudamento, le gerarchie e i ruoli ascritti, il comando non è legittimato e non è garantito da alcun terzo imparziale. Sette, religioni, etnie inventate, culture sostanzializzate, nonché la Famiglia: ecco alcuni dei rifugi cercati o predicati, tutti per un verso impossibili, per altro verso letali, soprattutto, ovvio, per le donne, giacché è sul dominio su di loro che questo tipo di “comunità” (probabilmente, tutte le comunità di ascrizione conosciute) si basa e si legittima. Ma letale anche, altrettanto ovviamente, per chi non vi appartiene, o è ritenuto non autorizzato ad appartenervi.

Un immaginario di mostri accompagna e sostiene queste comunità, mostri spesso alimentati e supportati dalle innovazioni tecnologiche, dalle scoperte scientifiche e dalla divulgazione che ne fanno i media. Corpi macchine, corpi killer, corpi ibridati in mille modi, dove ciò che è vivente e ciò che non lo è si confondono e si mescolano. Di nuovo le donne: mi viene in mente un'esperienza personale, quando, in una trasmissione tv dove ero invitata a discutere della famigerata legge 40, il (mostruoso, lui sì) conduttore-giornalista mi obiettò che la non protezione dell'embrione, anche a scapito, non dico della libertà, ma della salute fisica di una donna, equivaleva ad andare dritti dritti verso la produzione di bimbi interamente in labora-

(5) H. Atlan, *L'utero artificiale*, Giuffrè, Milano, 2006.

torio. Confesso che non ci avevo pensato, e non ho saputo che dire, tanto difficile mi sembrava che una simile mostruosità potesse essere soltanto immaginata. Poi però ho letto un affascinante libretto di Henri Atlan (5), che prefigura autorevolmente precisamente questo, in un futuro non lontano, e a questo attribuisce addirittura la fine del conflitto tra donne e uomini e, in fondo, la pace universale...

Ciò accenna, forse, ad un'altra differenza tra donne e uomini, ossia che immaginano mostri più gli uomini che le donne, alcuni con paura, molti altri a fin di bene (pensano loro). E molti di questi mostri sono imputati alle donne, a ciò che fanno o non fanno. Perché le donne sono la natura che deve essere domata, il caos che deve essere arginato e disciplinato. E di fronte a sconvolgimenti ambientali che prefigurano la catastrofe finale, la "punizione" da parte della "natura" dell'*hybris* umana (maschile), ci si rifugia nel tentativo di controllare quella "natura" che è a portata di mano: le donne, il corpo delle donne, come se, riportandolo all'ordine tradizionale maschile, si ripristinasse appunto un ordine sociale e morale che ci metterebbe al riparo dalla "punizione".

Noi, le donne, e gli altri bersagli della paura diffusa, non siamo però ovviamente al riparo né della paura stessa, né del modo in cui prevalentemente si cerca di esorcizzarla. Ma qui è necessario fare altre distinzioni: se è corretto parlare di cultura prevalente, è però scorretto pensare da un lato che essa sia un tutto coerente e omogeneo, dall'altro che non debba convivere e spesso confliggere con altre visioni del mondo. E dove ciascuno di noi è situato, spazialmente, temporalmente, rispetto alle condizioni sociali, conta molto rispetto al modo in cui interagiamo e decodifichiamo la cultura prevalente. Ho dunque solo tracciato uno scenario generale, all'interno del quale prendono forma anche modalità diverse di far fronte a ciò che sta cambiando: e comunque, siamo ormai dentro uno scenario, e dunque un immaginario, globali, dove soprattutto i più giovani traggono o possono trarre atteggiamenti, stili di vita, modi di affrontare il mondo, plurali e, magari, in contrasto con il senso comune prevalente nelle nostre società.

Avrei voluto concludere questo scritto con qualche frase

ottimista, ma proprio oggi (13 Febbraio) ecco la notizia di una donna interrogata da agenti di polizia, in ospedale, dopo un aborto terapeutico, il suo feto sequestrato per sospetto “feticidio” grazie ad una telefonata anonima...



# Umanizzazione e disumanizzazione nelle cure perinatali

*Maurizio Saporito*

L'assistenza alla nascita è profondamente cambiata negli ultimi decenni: i progressi della ricerca, della tecnologia e i cambiamenti demografici e sociali hanno fortemente influenzato i comportamenti delle donne e degli operatori del settore perinatale.

I risultati delle indagini diagnostiche sono al centro dell'attenzione dei medici e delle donne e condizionano tempi e modalità del parto e delle cure neonatali. Sono cambiate anche le aspettative dei genitori, che si attendono dalla tecnologia la soluzione di ogni quesito diagnostico e di eventuali problemi clinici. Le attese dei parenti sono aumentate e la nascita è diventata "preziosa", sia perché le madri spesso scelgono di avere un solo figlio, sia perché aumenta l'età della donna al parto e, con questa, il ricorso a tecniche di fecondazione assistita.

D'altra parte l'applicazione di metodi statistici alla medicina ha evidenziato che alcune procedure assistenziali, utilizzate correntemente e sostenute da abitudini inveterate o dal parere di esperti, potevano essere inutili o dannose per i pazienti. La "Cochrane Library", il primo database di revisioni sistematiche della letteratura scientifica fondata da Archie Cochrane, ha portato a una critica dell'uso eccessivo della tecnologia e ne ha rivelato limiti e pericoli. Cochrane ha affermato nel 1999 che "l'Ostetricia probabilmente è la specializzazione medica meno basata su prove di efficacia".

In sostanza si sono delineati due modelli culturali differenti per la nascita, che Davis-Floyd ha definito rispettivamente “Tecnologico” e “Umanistico”. L’eccesso di interventi medici e di esami diagnostici e l’uso esteso del Taglio Cesareo sono espressione del modello Tecnologico, mentre il sostegno continuo alla gestante nel percorso nascita e la considerazione del neonato come “persona” possono rappresentare il modello Umanistico.

### *La nascita in ospedale*

Nei Paesi economicamente avanzati quasi tutti i parti sono assistiti in strutture ospedaliere. La sola eccezione è rappresentata dall’Olanda in cui quasi un terzo delle nascite avviene a casa con opportuna assistenza specialistica.

Fino agli anni ‘50 le donne partorivano in casa, assistite in genere dall’ostetrica e meno frequentemente dal medico: si recavano in ospedale solo se vi erano rischi evidenti. Nei decenni successivi le nascite sono avvenute sempre più spesso in ospedale, fino a fare scomparire quasi del tutto il parto in casa. Negli ospedali quasi tutte le gestanti sono assistite da un medico e l’ostetrica, che è deputata all’assistenza della gravidanza e del parto in condizioni di fisiologia, è diventata una figura accessoria e ha perso ogni autonomia.

Molti medici sono convinti che la riduzione della mortalità materna e neonatale è legata alla scelta di assistere tutte le nascite in ospedale e all’uso della tecnologia. Questa ipotesi non è pienamente condivisibile, in quanto i rischi per la madre e il neonato si sono ridotti anche prima della diffusione della nascita in ospedale e dell’approccio tecnologico. La mortalità infantile è passata da circa 250 per mille a 50 per mille dall’Unità d’Italia al 1960 e si è ulteriormente ridotta sino all’attuale 5 per mille. Questo continuo progresso non è dovuto solo alla maggiore disponibilità di presidi diagnostici e terapeutici, ma soprattutto al cambiamento delle condizioni socio-economiche e di salute per la maggior parte della popolazione. Nella letteratura scientifica non esistono studi che dimostrino la maggiore

sicurezza del parto in ospedale rispetto a quello in strutture di tipo domiciliare, purché sia presente personale sanitario esperto e la gravidanza e lo sviluppo fetale siano normali.

### *La diffusione del parto cesareo*

In ospedale la donna è ricoverata abitualmente prima dell'inizio del parto, distesa in un letto come un'ammalata, in un ambiente estraneo e poco accogliente. Il travaglio è spesso indotto, senza tenere conto dei tempi, delle esigenze e dell'equilibrio ormonale della donna. Spesso si ricorre al cesareo, che è un intervento chirurgico e come tale presenta un certo rischio per la donna e il neonato. Nella letteratura scientifica si sottolinea la necessità di un'accurata valutazione dei rischi e dei benefici prima di operare una gestante. Invece in molti casi questa scelta è concordata "a priori" tra il medico e la donna, a prescindere dall'andamento della gravidanza.

L'Italia è la nazione in cui si effettuano più cesarei al mondo: è dimostrato che si sceglie il parto cesareo anche se non vi sono rischi per la madre e il neonato che lo rendono necessario. Addirittura in Campania il parto cesareo è diventata la modalità più frequente di nascita (61% delle nascite nel 2006). I medici ostetrici attribuiscono alle "pazienti" la scelta del cesareo anche in gravidanze senza problemi e sostengono di rispettare la richiesta materna. Ciò è poco credibile: nel meridione il cesareo ha una frequenza doppia rispetto al nord Italia, pertanto le madri meridionali, più giovani e vissute in una realtà in cui i servizi sanitari sono meno efficienti, sarebbero molto più capaci di fare una scelta appropriata e imporla al medico rispetto a quelle del nord Italia.

Il cesareo e il parto indotto con farmaci influiscono molto negativamente sull'equilibrio ormonale. Durante il parto fisiologico la situazione ormonale materna e fetale è molto particolare, soprattutto per gli alti livelli di oppioidi endogeni e di ossitocina nel sangue. Oppioidi e ossitocina hanno un ruolo rilevante sul benessere materno e neonatale e per la creazione di un legame adeguato, tanto che

l'ossitocina è definita "ormone dell'amore". Queste sostanze continuano ad essere prodotte da madre e neonato quando sono vicini e il loro livello è alterato se non sono rispettati i tempi del parto fisiologico, nel cesareo e se essi sono separati alla nascita. E' stato anche dimostrato che una riduzione del livello di ossitocina nelle prime fasi di sviluppo del cervello neonatale può condizionare con un meccanismo epigenetico la futura capacità di rapporti interpersonali. La somministrazione di ossitocina per via venosa non può assolutamente sostituire l'incremento naturale. Infatti l'ossitocina esogena ha un effetto quasi nullo sul sistema nervoso centrale, la sua somministrazione è spesso dolorosa per la donna e non si accompagna all'insieme di sostanze che permettono all'organismo di sopportare lo stress del parto.

### *L'evoluzione della Neonatologia*

A partire dagli anni '60 nell'ambito pediatrico si è sviluppato un settore autonomo denominato Neonatologia. Si è compreso che i bambini appena nati, soprattutto se partoriti prima del termine o in condizioni di sofferenza, necessitavano di cure e conoscenze specifiche per la loro particolare fragilità. In poco meno di 50 anni i risultati, in termini di sopravvivenza, sono stati molto rilevanti: se nel 1960 la sopravvivenza di un neonato di 1000 grammi era un evento aneddotic, oggi un neonato con queste caratteristiche, nei centri meglio organizzati dei Paesi sviluppati, ha circa il 95% di probabilità di essere dimesso dal reparto di cure intensive. L'attenzione dei neonatologi si è concentrata sulla cura dei neonati di peso più basso e sull'organizzazione dei reparti di cure intensive. L'entusiasmo per i successi ottenuti nelle gravidanze a rischio e nell'assistenza dei nati di basso peso ha modificato profondamente l'assistenza alla nascita, trasformandola in un evento tecnologico, anche per i neonati a termine sani. Abitualmente il neonato viene alla luce in un ambiente freddo ed estremamente illuminato, indipendentemente dalle sue condizioni in utero. Il cordone viene rapidamente reciso e il nato viene posto su di un lettino riscaldato

per un esame accurato e un'eventuale rianimazione. E' sottoposto improvvisamente a stimoli che non tengono conto della sua sensibilità e fragilità e piange disperatamente: è l'unico caso in cui il pianto disperato di un essere umano provoca gioia.

Ma proprio i progressi della tecnologia hanno permesso di approfondire le conoscenze sulle capacità percettive del feto e del neonato. L'osservazione del comportamento dei neonati pretermine, i progressi della diagnostica intrauterina e della neurologia neonatale hanno stimolato l'interesse per le competenze del neonato e per l'interazione tra neonato e madre. I primi studi hanno riguardato la sensibilità del feto agli stimoli sonori e tattili, perchè si è scoperto che le risposte fetali potevano essere usate per la diagnosi di sofferenza intrauterina. In seguito sono state esplorate le capacità sensoriali del neonato e sono state rivalutate le sue abilità, in particolare la preferenza per l'odore e il volto della madre e per il sapore del suo latte. Lo sviluppo neurologico del feto e del neonato è visto attualmente come un percorso che inizia molto precocemente ed è influenzato dall'interazione con l'ambiente intra ed extrauterino. L'ambiente intrauterino è ricco di stimoli: una grande quantità di sensazioni uditive, tattili, gustative, persino visive giungono al feto e provocano reazioni motorie e variazioni della frequenza cardiaca. Vi è una continua interazione con l'organismo materno e le variazioni delle condizioni materne vengono trasmesse al feto. Ciò avviene sia direttamente perché il feto percepisce le modifiche della frequenza cardiaca e respiratoria materna, sia mediante le variazioni del livello di ormoni e mediatori chimici della madre che attraversano la placenta.

Alla nascita i sensi si sviluppano rapidamente, soprattutto se gli stimoli sono adeguati alle capacità percettive del neonato e non sono disturbanti. Il neonato cerca e vede la mamma e il suo seno, gradisce essere abbracciato, toccato delicatamente, cullato. Queste sensazioni piacevoli rendono più facile l'adattamento all'ambiente esterno. Stimoli eccessivi, dolorosi e inadeguati, portano ad una "chiusura" verso l'esterno: il neonato può essere ipototonico e iporeattivo e ha una risposta aumentata agli stimoli dolorosi. Se l'esposizione agli stimoli dolorosi è prolunga-

ta si possono avere effetti a lungo termine evidenti anche negli esami diagnostici.

Potremmo definire “Umanizzazione delle cure perinatali” un modello di cure che assicura alla donna un costante supporto durante la gravidanza e il parto, tiene conto delle esigenze relazionali del neonato e dei genitori, favorisce il loro legame e utilizza in maniera appropriata le risorse della tecnologia. I benefici per il neonato e i genitori sono dimostrati dalla letteratura scientifica. In particolare si osservano effetti positivi sul legame con i genitori, sulla frequenza e durata dell’allattamento al seno, sullo sviluppo psico-fisico del bambino.

### *L’umanizzazione della gravidanza e del parto*

Le gestanti che presentano problemi ostetrici o di salute generale sono circa il 20% e solo alcune di queste soffrono di patologie complesse e richiedono continua assistenza. Il “percorso nascita” di ogni donna e del suo bambino dovrebbe essere personalizzato, assicurando alla maggioranza delle donne cure semplici e non invasive e utilizzando per le gestanti che presentano problemi un livello di cure adeguato al tipo di patologia evidenziato. In questo percorso dovrebbero riemergere gli aspetti relazionali, psicologici, personali e sociali della gravidanza e della nascita. I bisogni della donna, del neonato e della famiglia dovrebbero diventare gli elementi costitutivi dell’assistenza.

La realtà assistenziale attuale in Italia si discosta molto da questo modello, in particolare nelle regioni del sud, anche se a livello normativo esistono da tempo tutti i presupposti per la realizzazione di un modello di cure umanizzate. In particolare il “Progetto Obiettivo Materno Infantile” (POMI), parte del Piano Sanitario Nazionale già dal 2000, prevede una serie di azioni indirizzate all’umanizzazione del percorso nascita “*coniugando la sicurezza per la partoriente ed il nascituro ed il rispetto di quanto desiderato dalla donna in questa fase così delicata del suo ciclo vitale*”. Dare un supporto continuo alla gestante durante la gravidanza e il parto, permettere la presenza al parto di un

familiare, favorire il contatto precoce e prolungato tra madre e neonato, assicurare la possibilità di un allattamento al seno esclusivo e duraturo, sono i punti più rilevanti su cui intervenire nel percorso nascita.

In molti ospedali la scena è ancora dominata da medici, infermieri, ostetriche che danno le direttive più disparate alla donna, che è spesso sola, intensamente sofferente e obbligata a lungo alla posizione supina. Dopo la nascita il contatto col neonato è fuggevole. Invece, soprattutto nel nord Italia, diversi punti nascita sono organizzati per seguire tutta la gravidanza, dalla diagnosi al parto. La futura madre conosce le persone e i luoghi in cui nascerà il suo bambino. Se non vi sono complicazioni il parto si svolge nel rispetto dei tempi e delle necessità della donna in ambiente tranquillo e familiare. Sono disponibili metodi farmacologici e non farmacologici per il controllo del dolore. Alcune strutture sono organizzate per l'assistenza ai soli parti fisiologici, sono spesso definite "case del parto" e situate in prossimità di reparti ospedalieri ostetrici. In queste strutture le donne sono accolte in un ambiente simile a quello domiciliare e vi è la massima possibilità di condividere il momento del parto con le persone amate. Ogni eventuale complicazione può essere immediatamente gestita in collaborazione con le strutture ospedaliere limitrofe. Chi assiste al parto percepisce immediatamente la differenza tra ciò che avviene nelle strutture "convenzionali" e queste ultime. Voci, luci, colori, tempi, tutto è diverso. Spesso accanto alla donna vi è solo l'ostetrica, che la sostiene, consiglia le posizioni più adatte, accoglie i suoi desideri. La donna è libera di scegliere chi vuole vicino, le luci sono attenuate, i colori e le forme non sono quelli degli ambienti ospedalieri. Dopo il parto il neonato resta con la madre: madre e bambino sono liberi di conoscersi, sostenuti, quando necessario, dall'esperienza degli operatori. Se non ci sono problemi medici non c'è motivo di separarli e di non iniziare subito l'allattamento. Tutto ciò permette all'organismo della madre e del neonato di mettere in funzione i meccanismi ormonali che facilitano il loro legame.

La nascita di un bambino è un momento di grande emotività, in cui spesso si dimentica di avere a che fare con una creatura estremamente fragile e sensibile. Sul piccolo si attuano manovre che non si utilizzerebbero mai su pazienti adulti, che sanno difendersi altrimenti che col pianto. Viene preso per i piedi e tenuto a testa in giù, è aspirato con grossi sondini che gli provocano intense reazioni di difesa, è allontanato dalla madre ed esposto a luci intense e dirette. E' probabile che il timore della morte sia responsabile della gioia con cui si assiste al pianto disperato del neonato: nella storia dell'uomo la morte alla nascita è stata sempre molto frequente, salvo che negli ultimi decenni e nelle nazioni sviluppate.

Assistere alla nascita in situazioni in cui si tiene conto delle necessità del neonato è un'esperienza molto diversa. Se le luci sono attenuate, le manovre delicate ed è mantenuto un stretto contatto con la mamma, il neonato non piange disperato. Le condizioni del neonato possono essere valutate con la stessa accuratezza anche se il piccolo viene tenuto vicino alla madre, ma le emozioni della madre e il comportamento del suo piccolo sono profondamente diversi.

Lentamente stanno cambiando anche i nidi e i reparti di cure intensive. Oggi è meno comune vedere i neonati nei nidi, separati dalle madri e nutriti con latte artificiale. Si è compresa, finalmente, la necessità di un contatto precoce e prolungato con la madre.

La necessità di cambiamenti si pone con evidenza ancora maggiore nel caso di nascita pretermine. Infatti la degenza, talvolta protratta per molti mesi, espone queste creature così fragili a una grande quantità di stimoli dolorosi e nocivi e può rendere difficile il rapporto coi genitori. Nei reparti di cure intensive sono cambiati i rumori, le luci e i colori e i genitori spesso sono coinvolti nell'assistenza, appena le condizioni del neonato lo permettono. In questo modo migliora il legame e aumenta la possibilità di allattare al seno anche i nati più piccoli.

Una modalità di assistenza molto gradita dai genitori dei neonati più piccoli e poco costosa è il cosiddetto "Metodo



Madre Canguro". I neonati dei canguri sono partoriti ancora in stato embrionale e pesano solo poche decine di grammi. Crescono per circa dieci mesi in una tasca sul ventre materno, il marsupio, in cui si trovano i capezzoli che succhiano continuamente. Anche i neonati di basso peso, appena le condizioni sono stabili, possono ricevere calore e nutrimento direttamente dalla madre, oltre che in incubatrice. Questo metodo si è diffuso non solo nei Paesi in via di sviluppo, in cui è nato per esigenze pratiche, ma anche in Paesi sviluppati. Infatti nei piccoli trattati per alcune ore al giorno con queste modalità è stata scientificamente dimostrata una riduzione delle infezioni ospedaliere, una minore morbilità dopo la dimissione e un incremento della frequenza dell'allattamento al seno. Ma, al di là dei dati scientifici, è immediatamente percepibile la felicità delle madri e dei padri che possono sperimentare uno stretto contatto con i loro piccolissimi nati e, assieme al benessere dei piccoli, aumenta anche la fiducia dei genitori nelle proprie capacità.

#### Bibliografia

R. Arsieri, A. Pugliese, M. Saporito, M. Triassi, *Rapporti sulla natalità in Campania* – 2002, 2003, 2004, 2005, 2006. A cura dell'Università di Napoli e della Regione Campania, Assessorato alla Sanità.

A. D'Elia, M. Saporito, *Fetal Neurologic Evaluation*, 13° world Congress on Ultrasound in Obstetrics and Gynecology, 31/8/03 Parigi.

R. Arienzo, M. Saporito...(31 autori), *Linee-guida per l'assistenza alla gravidanza ed al parto normale in Regione Campania*. Regione Campania, Assessorato alla Sanità, Decreto Giunta Regionale n. 2413 del 25/07/2003. Bollettino Ufficiale della Regione Campania n. 40 del 08/09/2003.

L. Lauria, M. Saporito, *Confronto della Natimortalità e della Mortalità neonatale in Lombardia e Campania*. Epidemiologia e Prevenzione 28, 4-5: 217-224, 2004.

R. Pizzuti, M. Saporito, M. Santoro, *Il Taglio cesareo nella Regione Campania*. Articolo di approfondimento nel "Rapporto Osservasalute 2007", a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, febbraio 2008.

# RECENSIONI

José Pablo Feinmann: *L'ombra di Heidegger*  
Neri Pozza Edit., Vicenza, 2007, 15 Euro.

È un giorno di novembre del 1948 a Buenos Aires. Seduto al suo tavolo da lavoro, Dieter Müller, filosofo tedesco riparato in Argentina dopo la fine della guerra, sta scrivendo un'ultima lettera al figlio.

Sulla scrivania, accanto ai fogli di carta, spicca una pistola Luger e una foto in bianco e nero. Ritrae un uomo che si avvia nudo verso la doccia a gas di un campo di concentramento, cammina da solo verso la morte e, come un essere già fatto a pezzi come persona, guarda con gli occhi dilatati e vuoti l'aguzzino che lo ritrae.

Ma da quella scrivania fissa ora anche lui, Dieter Müller, l'illustre allievo di Martin Heidegger, come a richiamarlo alle sue terribili colpe nel momento cruciale della sua vita. Dieter Müller è stato, infatti, un fervente nazionalsocialista, diventato tale dopo aver ascoltato, nel 1933, il Discorso del Rettorato del suo maestro Martin Heidegger.

Nella lettera al figlio, Müller con lucida precisione rievoca la follia che, impadronitasi del suo cuore e della sua mente, incendiò anche l'Università tedesca negli anni Trenta; nell'incontro con Heidegger a Friburgo, egli ebbe immediatamente la sensazione di aver conosciuto l'uomo che poteva incarnare una nuova "malia", e una festa dell'intelligenza capace però di trascinare la Germania «con

la furia degli uragani e il dolore della devastazione».

C'è come la presenza di uno spettro che si aggira in questa lettera-romanzo: Martin Heidegger e lo scrittore-filosofo ricostruisce il fascino ipnotico e seducente del grande Maestro.

José Pablo Feinmann - scrittore argentino (Buenos Aires, 1943) che da tempo la critica ha segnalato come personalità letteraria di notevole spessore, descrive una zona oscura del Novecento e ci racconta come i filosofi nei loro astratti pensieri, frugando tra le ombre del divenire, spesso si posano anche dove non dovrebbero, pensando con convinzione di illuminarne il percorso con la forza potente del loro linguaggio.

La storia di Heidegger è indicativa delle complicate *nozze mistiche* tra la filosofia e la politica. Ma ciò che qui interessa non è solo lo scacco di quell'unione, né l'abbaglio che l'ha prodotto, bensì il fatto che quella storia continui a rappresentare una ferita dell'Occidente.

Che sia stato temporaneo ed organico l'impegno nazionalsocialista di Heidegger è un fatto storico. Nel maggio del 1933 l'astro nascente della filosofia tedesca aderì al Nasdap, fu eletto rettore dell'università di Friburgo e, almeno per un anno, fino alla rassegna delle dimissioni nell'aprile del 1934, si impegnò nell'allineare l'attività accademica alle direttive ideologiche del partito.

L'imbarazzo si è vieppiù accresciuto nel tempo per l'ostinato ma anche ingombrante silenzio del Maestro dopo la fine della guerra. Perché tante polemiche e tanto accanimento su Heidegger dopo la fine della guerra?

Perché egli era stato il più grande dei filosofi del suo tempo, e la verità storica sulla sua compromissione, anche se non convincente per tutti, anche se molto contestata, poco a poco è venuta a galla ed ha contribuito non poco ad attizzare le polemiche, sollevando anche la questione se non il dubbio, se nell'opera che lo rese immortale, *Essere e Tempo*, non si fossero già annidate le premesse teoriche della sua scelta in favore del nazionalsocialismo.

In questo intenso e catturante volume, con la sua invenzione filosofico-letteraria Feinmann ha probabilmente imboccato la via migliore, certo non per mettere sul caso

Heidegger l'impossibile parola "fine", ma per far sì che ci si interrogasse per capire almeno la rilevanza del problema. È la via della finzione letteraria, che con la sua agilità aggira l'indispensabile, ma anche prolissa letteratura scientifica, arrivando in modo efficace al punto della questione: far sì che il caso Heidegger divenisse finalmente comprensibile a tutti, e tutti potessero riconoscere il dilemma di cui egli era stato protagonista.

José Feinmann ricostruisce il fascino ipnotico del Maestro e la libertà del racconto ce lo fa rivivere direttamente, suscitando quell'imbarazzo etico che la gravità dei fatti richiede. È ben diverso sostenere la colpevolezza di Heidegger da storico, o farla raccontare da quel suo stesso allievo che confessa di essere stato convinto al nazismo dalla filosofia del maestro: Feinmann non concede nulla alla reazione scandalizzata, nulla al politicamente corretto, nulla al giudizio dell'uomo della strada che condanna o deride le soluzioni del filosofo solo perché non ha capito i suoi problemi e non ha dunque la pretesa né di giudicare, né di mettere fine con delle certezze alla compromissione di Heidegger.

La prospettiva del protagonista, nell'evolversi del racconto, si presenta inizialmente sbilanciata in una sorta di celebrazione di Heidegger e dell'ideologia della Grande Germania, nella quale sembrava riposta la salvezza dell'Europa. Ma ciò che sembra un'adesione entusiastica è in realtà un artificio letterario, voluto per produrre l'effetto opposto, come dire che la filosofia di Heidegger è per certi aspetti indipanabile dalle sue scelte politiche.

Prima di uccidersi, nelle ultime drammatiche parole scritte al figlio, Dieter Müller evoca l'atmosfera culturale nella quale il filosofo con la sua ipnotica personalità era divenuto quasi lo *sciamano* di una intera generazione. Ma dopo aver creduto che gli orrori del nazismo non fossero altro che la versione trionfalistica della storia propagandata dai vincitori, Dieter Müller, di fronte alla foto di un deportato in procinto di entrare in una camera a gas, è vinto dalla compassione e si rende tardivamente conto di essere stato un intellettuale complice: Müller espia così il suo irrimediabile abbaglio ed il suo senso di colpa con il suicidio.

Il figlio Martin, per elaborare la tragedia del padre, anni più

tardi si metterà sulle tracce di Heidegger, ricerca che diverrà l'ossessione di una intera vita, finché raggiunto il filosofo nella sua baita di Todtnauberg, cercherà, senza riuscirci, di inchiodarlo alle proprie responsabilità. Nessuno prima di Feinmann aveva sperimentato la finzione letteraria per affrontare la compromissione di Heidegger con il nazionalsocialismo, e più in generale il rapporto della sua filosofia con l'etica e la politica.

Il volume acquista anche per questo un suo valore, nel richiamarci alle responsabilità individuali delle proprie scelte, e tocca particolarmente il tema che è stato l'oggetto di questo numero della Rivista. «Maestro Heidegger, guardi attentamente questa foto. Questa è stata l'ultima immagine di un essere umano vista da mio padre», suggerisce il figlio Martin nel suo incontro con il Maestro.

“Che è questo? È un ebreo? È un gitano? È un tedesco socialdemocratico? È un polacco? È un russo? È immondizia, professore. Immondizia. L'hanno reso immondizia. Mio padre, in quella lettera che mi ha lasciato, che mi ha scritto lacerandosi, dice a quest'uomo: *Sei immondizia e morirai nell'immondizia. A te chiedo perdono. Dinanzi a te sono colpevole. Sono quel che hanno fatto di te. Sono quest'immondizia che sei. O peggio. Perché sono un complice, che si credeva innocente, che aveva scelto di non sapere, d'ignorare quel che in mio nome, nel nostro nome, nel nome della Germania, si faceva di te. Morirò, allora, con te, come immondizia e nell'immondizia, senza redenzione*”.

*Maria Teresa Colonna*

Giovanna Pajetta: *Nati l'11 settembre*  
Manifestolibri, Roma, 2007, 8.90 Euro.

Le Torri Gemelle, la guerra in Iraq, la scuola di Beslan, le bombe di Madrid e Londra, in che modo gli attentati terroristici hanno pesato e pesano sulle nostre vite, e ancora di più su quelle dei bambini, dei nostri figli, e su noi adulti, in particolare su quegli adulti speciali che sono i genitori?

Questo è l'interrogativo alla base dell'inchiesta di Giovanna Pajetta, condotta con perspicacia attraverso l'Italia intervistando persone di luoghi e idee diverse, entrando con delicata immediatezza nel microcosmo di "quella" singola famiglia, di quei bambini che l'11 settembre tornando a casa si trovarono di fronte ad un evento inimmaginabile, sconvolgente, raccontato da immagini inequivocabili.

Emozioni, pensieri, idee - i bambini hanno tanto da raccontare a questo proposito - anche se non è così semplice poterlo fare; la natura altamente distruttiva di queste azioni terroristiche, infatti, mina di per sé e tende a bloccare, chiudere, distruggere la fiducia nella comunicazione condivisa. I genitori stessi sono bloccati da questo interrogativo: è meglio evitare l'argomento o sollecitarne l'espressione? Augurarsi che i figli siano così piccoli e non possano capire o rispondere alle loro domande?

Alcuni dei bambini intervistati hanno vissuto il divieto di accesso alle immagini televisive, altri, al contrario, hanno convissuto con i TG che ossessivamente riproponevano il filmato dell'impatto mortifero degli aerei sulle torri e di quei "puntolini neri", frammenti di vita in caduta libera.

Tra gli intervistati vi è anche Rona Dolev, psicologa, autrice di uno studio sull'impatto dell'esposizione al terrorismo nel mestiere di genitori. Tra il gennaio e il dicembre 2003 ha realizzato un sondaggio in 4 diversi paesi del mondo occidentale, Usa, Israele, Irlanda e Scozia, usando tecniche di indagine sia qualitative che quantitative. La studiosa ha inserito la valutazione di due parametri specifici: la condivisione delle informazioni e quella delle emozioni tra genitori e figli per scoprire che all'interno di ciascun paese le strategie genitoriali poste in essere seguono medesimi pattern:

- una strategia preventiva - meno sa meglio è - che oscura le informazioni ed evita la condivisione dei sentimenti;

- una strategia proattiva, che aiuta i figli a capire anche se bisogna distinguere tra informare sui fatti e condividere le emozioni;

- una strategia passiva, che non coincide necessariamente con l'indifferenza, ma significa aspettare che sia il bambino

con le sue domande o i suoi giochi a sollevare il problema. C'è un altro elemento che si interpone tra genitori e figli: la televisione con "quel fiume di orrori" che esce dagli schermi. Soprattutto da quelli italiani. Mentre negli Usa nonostante l'ansia delle dirette, le immagini sconvolgenti dell'immane suicidio collettivo furono visibili solo nelle prime ore del primo giorno per un'autocensura quasi automatica ed immediata, in Italia per giorni e giorni abbiamo visto e rivisto quella "fuga dalle finestre", così pietosamente definita dai bambini di una seconda elementare di Donna Olimpia, Roma. Secondo la studiosa Dona Rolev, infatti, anche in paesi non colpiti direttamente dal terrorismo, gli effetti del pericolo incombente si fanno sentire e questo a causa dell'esposizione ai media e alla nozione di "pericolo incombente". Il messaggio trasmesso afferma "è solo questione di tempo, prima o poi toccherà anche a voi". Inoltre la compassione e l'identificazione con le vittime contribuisce ad aumentare il senso di perdita, il trauma e la paura. Secondo la responsabile di uno dei Centri di psicoterapia infantile di Roma, la Dott.ssa Magda Di Renzo, studiosa tra l'altro del disegno infantile, a partire dall'11 settembre le paure dei bambini sono cresciute, gli avvenimenti terroristici hanno minato l'immagine di tranquillità sociale e la possibilità di contenere le emozioni. Il cattivo delle storie, come poteva essere l'orco nelle favole di una volta, ha lasciato il posto a entità dai poteri straordinari, poteri che si trasformano e cambiano, come se il male oggi non fosse più così riconoscibile. E il non poter definire l'elemento distruttivo e pericoloso è veramente angosciante: per potersi difendere da un pericolo imprevedibile, quindi, ci si equipaggia oltre il possibile e si può entrare nella dinamica di chi la violenza la fa e di chi la subisce, come nel bullismo, fenomeno cresciuto in questi anni ed ora presente anche nella scuola elementare. Dopo l'11 settembre i disagi e le aggressività non elaborate sono in crescita esponenziale, come se non vi fosse più un luogo sicuro e tranquillo da immaginare. Di diversa coloritura emotiva è l'esperienza dei bambini a cui si offre la possibilità di esprimere le emozioni e di fruire del contenimento del rito, così come racconta il maestro Franco Lorenzoni della scuola di Giove alle notizie



della strage di Beslan; egli propone una vera e propria cerimonia con una candela per ogni bambino morto a Beslan e la lettura dei pensieri dei bambini che risuonano così: “Sono tutti morti”, oppure “Questa è la guerra: la guerra è una cosa bruttissima”, fino al libero e tremendamente significativo fluire di pensieri di una giovanissima autrice: “Bimbo terrorizzato impauriti scappare correre strillare arrampicarsi rifugiarsi sparare, bere svestirsi bagnarsi muovendosi fissazione sparatorie grilletti pistole fucili vita morte impalati impauriti orto campi mondo cielo terra acqua sabbia smarrimento rapimento via strade minacce suoni melodie per campagne casa montagne greppi giochi oggetti buco letti storie frutti palestre giornali finestre porte avvenimenti agende appunti libri notizie camminare animali cibo scuola sangue.” (pag.117)

Questo è un libro prezioso che ci aiuta a non fuggire davanti all'immensità del trauma della distruzione e della violenza e a stare vicini ai nostri bambini. Con disarmante semplicità Rona Dolev si rivolge ai genitori: “Ascoltate i vostri bambini, permettetegli di esprimere i loro sentimenti. Se vi fanno domande la cosa migliore è dire la verità. Ovviamente in modo adeguato alla loro età. Limitate il loro accesso ai notiziari televisivi. Non cercate di essere dei supergenitori. Anche voi avete bisogno di fare i conti con le vostre emozioni”.

*Lorenza Torricelli*

C. Bollas, *Buio in fondo al tunnel*, Antigone Edizioni, Torino, 2006, euro 17.

*Ho udito le sirene cantare*, Antigone Edizioni, Torino, 2007, euro 17.

“Un altro modo di pensare la psicoanalisi”: questa l'intenzione (realizzata con la maestria di chi, come Bollas, ha una collaudata consuetudine con la letteratura), di piegare l'autoritaria apoditticità teorica del canone saggistico attraverso la duttilità della forma narrativa che regala “la facoltà di lavorare sull'intensità e la forza del pensiero”,

liberandolo dall'obbligo di fedeltà alla propria stessa logica, ingabbiata nella necessità di uniformarsi allo schema dialettico attraverso l'articolazione di tesi e antitesi. E questa libertà, ben oltre l'espedito narrativo, guadagna anse del pensiero psicoanalitico, ricollocando l'inconscio nei luoghi che gli sono propri: nell'intensità e nello sforzo di elaborazione dei suoi contenuti dentro e fuori la stanza dell'analisi, ma anche e soprattutto nella banalità del quotidiano, oggi sempre più intriso di brandelli di inconscio espulsi con l'intensità del proiettile dagli individui del nostro tempo che, incapaci di trattenerli e di intrattenerci, appaiono stritolati in un vortice di azioni e accadimenti dentro il quale il senso del vivere è disperso.

“Lo psicoanalista”, protagonista dei romanzi, con il suo girovagare fluttuante che mette insieme l'immagine offerta da un paziente con l'attrazione assorta nella contemplazione dei pesci esposti in una pescheria, ci riimmerge nel fascino ammaliante dell'esistenza, recuperabile proprio in queste connessioni arditamente improprie cariche, però, di una sottesa vocazione alla ricomposizione unitaria dell'esperienza generale del vivere. E se pensiamo che una generazione di analisti (compresi quelli formati nell'ambito della psicologia analitica) si è nutrita anche dell'assiomatica teorizzazione dell'esistenza separata di un “Sé professionale” e un “Sé privato”, la lezione di Bollas è anche una provocazione che non possiamo non cogliere, e insieme un'incitazione ad osare un allentamento di quel compunto e vigile trattenimento di sé che preclude la vista dell' “altro”: “Quella sera, rannicchiato nella sua poltrona, lo psicoanalista si chiese se non fosse stato per troppo tempo un oggetto in un mondo di oggetti, non abbastanza se stesso e insufficiente come altro per tutti i Sé che incontrava”.

Nella prefazione Bollas parla di “sconcerto”. Ci pare quella condizione dell'anima che immette nelle regioni del dubbio e da questo si fa condurre, permettendosi anche di giocare (nel senso più autentico e solenne) con i grandi temi e gli interrogativi ultimi, cruciali, quelli che il pensiero sistematico troverebbe o troppo audace avvicinare, senza sentirsene sopraffatto o ridicolmente incauto. E il lettore, sia esso psicoanalista, paziente, o totalmente estraneo al

mondo della cura, è catturato dal girovagare de “lo psicoanalista” in un itinerario ritmato dalle consuetudini del quotidiano che si riveste di bizzarria, di tragicità o di ironico e smalzato sguardo sul mondo. Così, mentre “lo psicoanalista” si interroga su come porsi il problema della vita, o sul valore da dare al concetto di trascendenza, meditando assorto sulla panchina durante l’intervallo fra un paziente e un altro, l’urgenza della domanda deborda dal rimuginare intimo e silenzioso e si fa contagiosa sara-banda di pensieri incrociati e chiassosi; dove il libero gioco associativo di un sogno ad occhi aperti, irrompendo in una piccola bottega del pane, materializza un’eccitata aggregazione di folla che invade il marciapiede come per un accadimento eccezionale.

Bollas si prende la rivincita (ed empaticamente ci si sente saliti sul carro dei vendicatori) sulle tante omissioni della psicoanalisi, sui suoi interdetti costruiti sul rigorismo che ha smesso di farsi domande, sulla prudenza della parola, implacabilmente sotto sorveglianza: “La prudenza della bocca è la malattia degli psicoanalisti”, sentenza uno dei tanti personaggi-spalla de “lo psicoanalista” che, spingendosi in una dettagliata descrizione degli effetti nefandi sui lineamenti del volto delle analiste kleiniane, con la fisionomia stravolta dalla loro attitudine perennemente guardinga, si permette di decretare che “è dannatamente disgustoso quello che il vostro mestiere fa alle belle donne”.

Ma nell’attribuzione dei ruoli fra i tanti personaggi che ritornano nei due romanzi, quello che “lo psicoanalista” riserva a sé stesso, senza comunque mai rinunciare a sprazzi ironici o all’esposizione di acute idiosincrasie finalmente non censurabili, è quello più solennemente legato ai temi fondamentali dell’esistenza, all’incontro con le svariate forme della depressione, alla difficoltà del vedersi invecchiare e alla preparazione alla morte. E’ sempre presente una tensione allarmata agli accadimenti che sconvolgono il nostro mondo e conseguentemente le singole esistenze psichiche: la Catastrofe, che fa da sfondo al nostro presente, non è tanto e non solo l’evento in sé del crollo delle torri gemelle, ma quel conseguente processo inarrestabile nel quale “ciascuna parte si considera ovvia-

mente il bene e considera l'altra il male", in un crescendo di oggettificazione in cui si uccide l'alterità, con il risultato che, allora, "come facciamo a parlare della nostra morte, della morte, della mortalità, se il nostro mondo, per così dire, uccide la nostra alterità prima del tempo?". "Lo psicoanalista" si trova impelagato a rimuginare incessantemente, dopo la Catastrofe, sul ribaltamento delle categorie di bene e di male e sull'evidenza che i buoni, in quanto vittime del sistema oppressivo della Superpotenza, potevano essere considerati oggi appartenenti all'Impero del Male e, inversamente, gli oppressori si ritrovavano ad abitare quello del Bene, proprio in ragione dell'essere diventati le nuove vittime: un'analisi esemplare di quella che Jung avrebbe definito un'inversione enantiodromica del destino e su cui "lo psicoanalista", per autodefinizione Jungdeficiente, non avrebbe potuto riconoscere la convergenza. Ma l'espedito narrativo libera anche la possibilità di una riparazione parziale di quella omissione del pensiero di Jung che ostinatamente si perpetua in ambito freudiano. Così l'ospite, che mensilmente riunisce alcuni amici per dibattere temi importanti, ha in serbo per una di quelle serate la citazione da un libriccino verde di Jung che certamente conteneva qualcosa che avrebbe interessato "lo psicoanalista" e che trattava temi sui quali lui si stava arrovellando: "Nessuno può vantarsi di essere immune allo spirito della sua epoca e neppure di poterla comprendere appieno. Quali che siano le nostre convinzioni coscienti, ognuno di noi, senza eccezione, essendo una particella della massa generale, è in qualche modo collegato allo spirito che attraversa la massa, ne prende il colore, ne è addirittura insidiato".

Se pensiamo a quante importanti intuizioni di Jung sul rapporto fra psiche individuale e collettiva sono state tralasciate o liquidate come sociologismi, siamo particolarmente riconoscenti a Bollas di aver consentito al mondo di irrompere nelle stanze e nelle menti degli analisti. Nel dibattito preoccupato sul destino della psicoanalisi, spesso alimentato dalla diagnosi di una sua dissonanza con lo spirito del tempo e sempre più minacciato da una deriva di adeguamento a modelli culturali e di esistenza nei quali siamo risucchiati senza averli scelti, la dissonanza e il fuori

sincrono che sostengono il “libero” pensiero di Bollas, sono iniezioni ossigenanti per chi caparbiamente vuole ancora credere che l’inconscio misconosciuto ed espulso fuori dal Sé, è sicuramente un attentato alla vita della psicoanalisi, ma lo è alla vita tout court.

*Anna Pintus*

*Sabina Spielrein. Una pioniera dimenticata della psicoanalisi* (a cura di Coline Covington, Barbara Wharton), Vivarium, Milano, 2007, euro 30.

Sabina Spielrein (1885-1942): era una nota a piè di pagina nelle opere di Freud e di Jung, dopo il lavoro *Diario di una segreta simmetria* di Aldo Carotenuto del 1980 è diventata la protagonista di una detective story che presenta sempre nuove scoperte e approfondimenti. Un personaggio quasi letterario, cinematografico attraverso il film *Prendimi l'anima*, storicamente determinato nel bellissimo documentario *Ich hiess Sabina Spielrein* di Elisabeth Márton, come se la sua figura, in analogia a tante vicende del primo secolo di vita della psicoanalisi, potesse essere meglio rappresentata dalla struttura del romanzo.

Il testo curato da Coline Covington e Barbara Wharton permette al lettore di conoscere la doppia vita di Sabina. La vita vissuta attraverso pagine di diario, cartelle cliniche che segnano il suo ricovero al Burghoelzli, suoi scritti finora inediti e lettere (per la prima volta la versione integrale in italiano anche delle lettere di C.G. Jung).

Risucchiata dalla storia collettiva della seconda guerra mondiale, la sua morte avvenne in circostanze rimaste a lungo sconosciute. Ma Sabina lascia a Ginevra tracce che sfuggiranno alla cancellazione nazista e comunista: la vita ritrovata interrompe un lungo oblio. E il testo presenta numerosi interventi, già editi o scritti appositamente, di analisti e studiosi che offrono diversi punti di vista sul significato della sua figura – e in particolare sul *casus belli*: quando Sabina parla della poesia che passa tra lei e Jung allude al sentimento d'amore o all'atto?

S. S., certo, fa parte degli irregolari, rappresenta il lato in ombra della storia della psicoanalisi che da una parte accompagna la liberazione femminile, dall'altra tende a conservare la legge del primato e della complicità maschile. Il suo destino è segnato dall'essere donna, ebrea e russa. E forse sono tutti questi fattori che rendono così interessante inseguire, quasi stessimo nella trama di un giallo, la passione di Sabina. Arriva al Burghoelzli nel 1904 con una diagnosi di isteria e trova a Zurigo la guarigione, Jung, ma anche la possibilità di studiare che in patria le era preclusa. L'incontro fra Sabina e Jung sarà l'occasione della prima lettera di Jung a Freud, produrrà l'incontro fra Sabina e Freud, mentre il distacco fra Sabina e Jung incrocia il distacco fra Jung e Freud. Un plot dove le dinamiche esistenziali del loro triangolo si mescolano alle conquiste teoriche: isteria, *talking cure*, traslazione. E' il primo caso per il quale Jung applica il metodo freudiano, è il caso per il quale chiederà aiuto a Freud, e Freud parlerà per la prima volta di controtransfert, dopo aver messo in guardia Jung da "la felicità perfetta sotto mentite spoglie". E' il qui ed ora della relazione tra la paziente e il suo medico, quello che affascina della lettura epistolare, ecco il transfert e il controtransfert che vanno in coppia. E la cosiddetta controtraslazione, non solo non considerata più un ostacolo ma il mezzo più potente della trasformazione analitica, quel leitmotiv che oggi unisce le psicologie del profondo, agita ancora i sogni e le coscienze degli analisti.

S. S. è il successo di Jung, "il mio caso da manuale". L'esperienza con questa giovane donna russa lo porterà molto vicino ad un'idea di cura come "un'esperienza emotiva correttiva", quel nuovo complesso che deve liberare un io non abbastanza forte dal dominio del complesso morboso. Ma è anche la sua fatica - non a caso nelle lettere Jung la accomuna a Otto Gross: "in tutta questa faccenda anche le idee di Gross mi hanno occupato un po' troppo il cervello. (...) Gross e la Spielrein sono amare esperienze. Non ho dato tanta amicizia a nessuno dei miei pazienti, e con nessuno ho mietuto tanto dolore" (lettera a Freud del 4/6/1909).

Entrambi gli permettono di legittimare il suo bisogno

d'amore – Sabina nel suo fare Anima, Gross con la sua teoria antimonogamica. Sono affinità elettive e insieme competizioni riguardo a chi ha pensato prima, sono i “misteriosi parallelismi” che negli scritti di Jung Sabina nota, è il concetto di pulsione di morte che Freud deve anche a *La distruzione come causa del divenire* (1912). S.S. tiene testa anche teoricamente a Jung e Freud e *L'origine delle parole infantili papà e mamma* (1922) stimola riflessioni sulle stratificazioni linguistiche, sulle due forme del pensare e sul piacere stesso della parola in analisi. Rimarrà fedele al suo sentimento, conserverà quell'intelligenza del cuore capace di quel e-e che la condurrà a cercare di riconciliare i due ex amici. Alla fine tornerà in Unione Sovietica dove seguirà la sua vocazione fino al sacrificio.

A ventun'anni, prima di lasciare la clinica, aveva affidato al suo medico le sue ultime volontà:

“Il corpo dovrà essere cremato. Nessuno potrà assistervi. Divida le ceneri in tre parti. Metta una parte in un'urna e la mandi a casa mia. Sparga la seconda parte sulla terra del nostro campo più grande. Lì planti una quercia con la scritta: “Anch'io fui una volta un essere umano. Il mio nome era Sabina Spielrein”. Mio fratello Le dirà che cosa fare con la terza parte”.

*Nicole Janigro*

Marcello Pignatelli: *Psicologia analitica, percorsi italiani*.  
Magi Edizioni Scientifiche, Roma, 2007, euro 15.

Credo che questa recensione debba essere preceduta da una piccola precisazione: quando recentemente in una libreria romana vi è stata la prima presentazione di questo volume (la successiva è stata nella sede dell'A.I.P.A. di Roma) l'Autore, assieme a Magda di Rienzo (C.I.P.A.) e Domenico Chianese (S.P.I.), ha voluto invitare anche me come presentatore. Credo che quest'ultima scelta riconosca almeno due motivazioni: la prima è la nostra vecchia amicizia, la seconda è che anch'io posso essere definito

come un testimone, magari un testimone muto, o se volete omertoso, dei fatti che Marcello Pignatelli raccoglie nel suo volume con la sua consueta ed assoluta onestà intellettuale e anche con una certa dose di fascinazione.

Ho ritrovato molte cose della mia esperienza nel campo junghiano dove, a partire dal 1961, vale a dire dalla data della fondazione dell'A.I.P.A., ho avuto la fortuna di poter trasformare numerosi colleghi in grandi e stabili amici. D'altronde, l'Autore ed io abbiamo alcuni significativi tratti in comune: entrambi analisti formati nell'A.I.P.A., apparteniamo alla "terza generazione" (vale a dire, Jung>Bernhard>noi) entrambi medici e siamo abitati da una spiccata vis critica che raramente riusciamo a mettere da parte.

Dunque, l'Autore ha realizzato una terna di presentatori - tutti analisti - che appartengono tuttavia ad ambiti relativamente diversi; lasciando presumibilmente a chi appartiene al suo stesso campo, nella sua accezione di *persona informata*, l'eventuale compito di verifica riguardo l'esattezza dei fatti e dei percorsi che egli descrive e documenta.

La lettura di questo (primo) libro di Marcello Pignatelli, uno dei decani della Psicologia Analitica in Italia, ha suscitato in me una considerazione che vi propongo come fosse una "massima": *la verità vera è solo e soltanto la versione soggettiva di un Giusto*. E l'Autore lo è, senza dubbio. Non foss'altro che per la sua assoluta tenuta etica, che nell'A.I.P.A. è stata la sua bandiera di sempre.

Personalmente mi piace iniziare questa recensione, soggettiva ma - a differenza del libro - incompleta, partendo dalla copertina di questo volume della MaGi. E' un'immagine che mi appare come un invito adeguato a ripercorrere con l'Autore un antico ma recente e ben tracciato viaggio, con i suoi rudi ma funzionali sanpietrini, ingentiliti dal vivace verde d'alcune verdissime foglioline.

Ed il volume è proprio così, come la prima di copertina lo propone. La lettura è stata per me come una rivisitazione dei miei ricordi; un affiorare, magari ondivago, ma di certo non estraneo delle sfide agli impettabili labirinti quotidiani che la vita propone ai nostri continui interrogativi.

Al contrario dei miei ricordi (come dicevo, "io c'ero"), che suffragano in maniera assoluta le ricostruzioni dell'Autore,



l'impostazione del volume è un esempio di chiarezza e di progressione, anche se, in questi percorsi della Psicologia Analitica in Italia, non mancano, come nella vita, tutte quelle problematiche affettive che via via s'incontrano sia nell'essere sia nel fare.

Ciò detto, in questo "Racconto d'un testimone", che è l'opportuno sottotitolo del volume di Marcello Pignatelli, mi sono incontrato con molte cose che mi hanno visto co-protagonista: ma ho anche imparato dai suoi riferimenti, numerosissimi e puntuali, una serie di particolari e di risvolti che ignoravo o che forse avevo del tutto dimenticato o -se volete- rimosso.

In ogni caso, dovrei dire in ognuno dei nove capitoli, il testo si svolge, rapido ed attraente, nel particolarissimo stile dell'Autore: un modo che definirei individual-letterario e che in molti conosciamo per avere letto (e studiato) i tanti saggi che testimoniano del suo profondo interesse e della sua competenza per l'uomo, le sue disperazioni, i suoi progetti di vita, i suoi sogni.

E adesso, una piccola strana curiosità che qualcuno (Chianese ed io) ha sottolineato nel corso della prima presentazione al pubblico di questo volume.

A pagina venticinque, delle centoquaranta pagine che occupano il volume, troviamo la prima delle fotografie che arricchiscono il libro: un'istantanea che immortalava il Congresso dell'Internazionale Junghiana del 1958. Nell'immagine riconosco, fra i molti, Ernst Bernhard ed anche Dora, la di lui consorte. Ma, e qui è il curioso, nella didascalia che nomina le figure dei presenti, appare due volte di fila il nome di Ernst Bernhard!

Questo dato, ovviamente casuale, mi ha divertito ma anche intrigato assai, e mi ha accompagnato durante tutta la lettura e le riletture del libro.

Ho liberamente immaginato che il lapsus non avesse a che fare tanto con il proto quanto con l'Autore che, prima di licenziare le bozze, in momento di sospensione del reale, avrebbe lasciato affiorare, qualcosa di conosciuto e sconosciuto assieme. Come se vi fosse l'idea profonda d'un doppio Bernhard, oppure di due Bernhard, o di un Bernhard e del suo sosia invisibile (e sappiamo come il *doppelgänger* abbia caratteri che lo differenziano dall'originale).

Ho pensato al “suo” Bernhard ed al “mio” Bernhard, alle due A.I.P.A. fondate in contemporanea da Bernhard (una ufficiale - della quale ero cofondatore - ed una ascosa, riservata a coloro che non incontravano l’apprezzamento incondizionato di Bernhard ma che bisognava gratificare ed ingannare); così, estensivamente le mie associazioni sono andate ad ipotizzare almeno due modi di leggere il libro e perfino la storia. Ed ho anche pensato a molte altre cose che adesso non sto a raccontare.

Chiusa questa deviazione impossibile, dovrei fare forse un’accurata descrizione del libro.

Ma qui mi piace invece semplicemente sottolineare il capitolo che riguarda la formazione, argomento centrale d’ogni istituzione analitica, argomento che l’Autore tratta con la sua particolare competenza ed esperienza sul campo, avendo contribuito con grande impegno agli aggiornamenti periodici del nostro Statuto. Ancora, fuori d’ogni intento riassuntivo, ricordo anche un altro capitolo, l’ottavo, forse il meno storico, che contiene alcune indicazioni personali di tecnica della relazione analitica, tematica che per l’Autore è “storica”, in quanto la aveva già ampiamente affrontata in maniera magistrale molti anni or sono.

Il mio giudizio fortemente positivo su questa fatica di Marcello Pignatelli non mi esonera da una critica che riguarda, come si dice, i pesi e le misure. Mi riferisco alla sua sostanziale centratura sull’A.I.P.A., trascurando in qualche modo vicissitudini ed itinerari del C.I.P.A. che, soprattutto a Milano, ha una storia che ha a che fare più con Zurigo che con Bernhard. Ma, lo sappiamo, il transfert -e l’identità d’appartenenza- non sono acqua, e così il libro rientra a pieno titolo nell’ambito della soggettività.

Ma torniamo ai contenuti: in sostanza, non mi sembra opportuno fare la storia d’un libro su di una storia, che, a mio giudizio, è ricca ed arricchente, ben articolata e completa. E, contro l’invocata e presente soggettività dichiarata dall’Autore, voglio segnalare che nel volume compaiono tra l’altro tutti i riferimenti storici necessari ad inquadrare alcune zone dell’attuale Psicologia Analitica che so non rientrare negli specifici interessi dell’Autore.

Termino così questo commento ad un libro che può certamente incuriosire ma anche appassionare e che, pertan-

to, non va raccontato prima. Se è vero -come è vero- che “*il futuro ha un cuore antico*”, (come recita la frase di Carlo Levi scelta dall'autore quale sigla del testo), allora questo libro va assolutamente letto dai membri della comunità scientifica come dagli allievi in formazione, per comprendere, a partire dalle radici, le tante anime dello junghismo italiano. Vi si troveranno, assieme alla passione dell'Autore, un ricco panorama d'immagini fotografiche che, grazie a questo volume, sono acquisite d'ora in avanti alla piccola storia della Psicologia Analitica: dunque, un libro per conoscere e vedere un itinerario, per fortuna ancora non concluso.

*Antonino Lo Cascio*

*The Jung-White letters*, Edited by Ann Conrad Lammers and Adrian Cunningham, consulting editor: Murray Stein, Routledge, New York, 2007.

Il 31 agosto 1940, padre Gordon Henry (poi Victor) White, sacerdote cattolico, domenicano, classe 1902, annota: “Perché Jung mi disturba tanto? Perché è impossibile leggerlo senza arrivare alla conclusione che se Gesù non fosse esistito avrebbe dovuto essere inventato. E se è stato necessario inventarlo, allora la sua esistenza non sembra risultare necessaria”.

Cinque anni sarebbero trascorsi prima che il domenicano, in seguito a un'analisi junghiana e a un crescente approfondimento della psicologia analitica, ne contattasse l'ormai settantenne fondatore, dando inizio a un corposo carteggio che vede ora luce integralmente per la *Philemon Foundation*.

A White, figlio di un pastore anglicano, convertitosi al cattolicesimo nel 1928 e fine conoscitore di teologia tomistica, interessava capire se e in che misura la psicologia junghiana potesse incontrare il messaggio cristiano a giovamento di quanti, soffrendo per la sclerosi della dogmatica ecclesiastica, fossero alla ricerca di un significato vivificante *in ecclesia*; Jung accoglie con pari coinvolgimento il

confronto con il domenicano: è un'importante occasione per indagare una problematica, quella della ricerca di una via spirituale consona alle radici storico-culturali nonché religiose dell'Occidente, che da sempre gli sta a cuore; le premesse per un confronto serrato e proficuo ci sono, e le 380 pagine del volume ne danno ampiamente conto. La natura di Dio e della fede, verità e simbolo, l'ardua definizione del problema del male, naturalmente l'archetipo e le sue declinazioni: questi alcuni fra i motivi conduttori. Su tutti campeggia la questione del male come *privatio boni*, attorno a cui si enucleano argomentazioni di carattere filosofico, teologico, psicologico e naturalmente etico. Jung è convinto dei rischi della dottrina della *privatio boni* al punto da ritenerla "in larga misura responsabile della fatale sottovalutazione dell'anima umana, considerata come l'origine e la sede del male".

"Quel che mi rende perplesso è il fatto che precisamente la sua psicologia mi ha consentito di *fare esperienza* del male come *privatio boni!*" scriveva White a Jung il 4 maggio 1950; e in altra occasione sosteneva di non poter 'integrare l'Ombra' senza intenderla un bene privo del bene. White esamina con passione alcuni gangli del sistema analitico junghiano, pur sempre con riguardo alla prospettiva teologica. Jung scrive una prefazione a *God and the Unconscious* del 1952 (uscito in italiano nel 1957 nelle edizioni Corsia dei Servi). White visita Jung a Bollingen, gli sottopone vari sogni, partecipa al convegno di Eranos del 1947. Ferma resta la volontà reciproca di misurarsi, ciò nonostante – o forse anche per questo – risulterà inevitabile, infine, l'inconciliabilità teorica.

Sarà in particolare *Risposta a Giobbe* a profilare, insormontabili, i motivi che infine porteranno alla mutua decisione d'interrompere la corrispondenza. Poi, tra il 1959 e 1960, ancora una manciata di lettere ad attestare una stima reciproca non sbiaditasi.

La curatela è attuata con rigore e competenza e assai opportune risultano altresì le appendici nell'offrire ulteriori strumenti di comprensione. Esse includono una serie di lettere di Jung riguardanti padre White, un'accurata biografia del sacerdote arricchita da appunti diaristici inediti

(a cura di A. Cunningham), alcune glosse di White a *Psicologa e Alchimia* e una sua recensione di *Risposta a Giobbe*.

*Giovanni Sorge*

# Gli autori

Paolo Aite, medico, psichiatra, membro della International Association for Analytical Psychology (IAAP) e analista didatta dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) di cui è stato presidente dal 1984 al 1988. Da oltre trent'anni ha creato un gruppo di ricerca sul Gioco della Sabbia nell'analisi del bambino e dell'adulto, che dal 1998 si è costituito come associazione Laboratorio Analitico delle Immagini (LAI). Ha pubblicato numerosi saggi apparsi in riviste e libri sia in Italia che all'estero, e curato numeri monografici della *Rivista di Psicologia Analitica* di cui è membro fondatore. Nel 2002, per i Manuali Bollati Boringhieri, ha pubblicato *Paesaggi della psiche: il gioco della sabbia nell'analisi junghiana*.

Indirizzo: Via dei Giordani, 18 – 00199 Roma

Alberto Bellocchio, nato a Piacenza nel 1936; a lungo dirigente sindacale della CGIL, ha pubblicato numerose raccolte poetiche e in seguito alcuni racconti in versi che narrano la sua vicenda professionale e umana. Vive e lavora a Milano. I testi più noti pubblicati sono: *Sirena operaia*, Il Saggiatore, Milano; *La banda dei revisionisti*, Moretti e Vitali, Bergamo; *Ned Ludd, e che Dio salvi il mestiere!*, idem; *Il libro della famiglia*, Il Saggiatore, Milano. Da quest'ultimo testo (finalista al premio Viareggio 2005) sono state tratte versioni teatrali messe in scena al Teatro Valli di Roma, al Piccolo Teatro di Milano, al Teatro Municipale

dell'Aquila. Un'altra raccolta - da cui è tratta la poesia "Pigola" anticipata in questo numero della Rivista - è in corso di pubblicazione.

Mario Ciminale, psicologo analista. Membro della International Association for Analytical Psychology (IAAP) e del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA). E' autore di numerosi saggi sul tema del libertinismo e dell'etica. Indirizzo: Via Vulci, 9 – 00183 Roma

Maria Teresa Colonna è laureata in Medicina. Redattrice della Rivista di Psicologia Analitica, è membro dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP) e dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) per la quale svolge attività didattica. E' membro della C. G. Jung Foundation of New York. Autrice di vari saggi e di un volume incentrato sul femminile e sul mondo immaginale, vive e lavora a Firenze, dove è professore associato di Psicologia Dinamica presso l'Università. Indirizzo: Piazza De' Mozzi, 5 – 50125 Firenze

Pier Claudio Devescovi, laureato in Sociologia all'Università di Trento e in Psicologia all'Università di Padova, è membro ordinario dell'AIPA (Associazione Italiana di Psicologia Analitica) con funzioni didattiche e membro dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP). E' inoltre membro della Società Italiana di Psicologia della Religione. Fa parte della redazione della *Rivista di Psicologia Analitica* e della rivista *Psicoanalisi e metodo*. E' autore del saggio storico, *Il giovane Jung e il periodo universitario. Documenti inediti della Zofingia* (Moretti & Vitali, 2000), coautore del libro *Maria e il terapeuta. Un ascolto plurale* (la biblioteca di Vivarium, (s)nodi, 2005) e del saggio *Jung e le Sacre Scritture. Clinica e Teologia* (la biblioteca di Vivarium, 2006). Vive a Pistoia dove lavora come psicologo e psicoterapeuta presso l'Unità Funzionale Salute Mentale Infanzia e Adolescenza della ASL n. 3 – area pistoiese. Indirizzo: Via Bartolomeo Sestini, 58 – 50100 Pistoia e-mail: pcdevescovi@interfree.it

Fabrice Olivier Dubosc ha soggiornato a lungo in Turchia e Sud America. Si è laureato in psicologia all'Università di Torino e si è formato in psicoterapia in Svizzera e alla Libera Scuola di Terapia Analitica di Milano. Svolge ricerca sul rapporto tra narrazioni individuali e collettive e tra narrazioni psicoanalitiche e religiose, con particolare attenzione all'Islam. E' corrispondente italiano del "Reseau de Recherches sur Psychanalyse et Religion" e ha ideato un Laboratorio di Ricerca e Terapia Interculturale per dare visibilità a proposte e voci che in contesti diversi si occupano di alterità e intercultura. L'incontro con Raimon Panikkar ha focalizzato il suo interesse per il dialogo interreligioso e per la metodologia del dialogo. Oltre ad articoli in riviste specializzate ha pubblicato *Così parlò Shehrazade, trasgressione e conoscenza nelle 1001 notte* (ed. Biblioteca di Vivarium, 2003) e ha curato per le stesse edizioni *Dialogare nel mito, la dimensione simbolica del confronto interculturale* (2004). Moretti e Vitali ha pubblicato nel 2007 il suo nuovo libro: *Il deposito del desiderio - l'Islam e il cuore del dialogo*. Svolge attività di formazione e negli ultimi anni ha partecipato a convegni ed eventi legati al dialogo interculturale e al dialogo tra psicoanalisi, laicità e religione. Partecipa da tempo alle iniziative dell'Associazione marocchina Synergie Civique animato da Fatema Mernissi e in particolare al progetto "Rêves des jeunes". Oltre all'attività di consulenza e formazione, lavora privatamente come psicologo analista e collabora con un poliambulatorio milanese per migranti.

e-mail: biodiv@fastwebnet.it

Pina Galeazzi, laureata in Filosofia, è membro ordinario dell'Aipa (Associazione Italiana di Psicologia Analitica), della IAAP (International Association of Analytical Psychology) e del LAI (Laboratorio Analitico delle Immagini). Collabora con lo Spazio di Consultazione attivo all'Aipa. E' co-autrice di volumi collettanei: *Psiche e guerra*, a cura di Anna Maria Sassone (manifestolibri, 2002) e *Il gesto che racconta*, a cura di Antonietta Donfrancesco e Michele Angelo Venier (Magi, 2007). Autrice di numerosi scritti sui temi della corporeità, della



comunicazione non verbale in analisi, dell'autolesionismo. Redattrice della Rivista di Psicologia Analitica. Vive e lavora privatamente a Roma.

Indirizzo: Via Vulci, 9 – 00183 Roma

e-mail: panigaleazzi@tiscali.it

Massimo Germani, medico e psicologo analista, membro dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA), è responsabile del Centro per le patologie post-traumatiche e da stress dell'Azienda Ospedaliera San Giovanni-Addolorata di Roma. E' consulente dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR) e del Consiglio Italiano per i Rifugiati (CIR).

Indirizzo: Via Ettore Ximenes, 16 – 00197 Roma

e-mail: m.germani@tiscali.it

Mariangela Gualtieri è nata a Cesena, dove vive e lavora, nel 1951. Nel 1983 ha fondato, insieme a Cesare Ronconi, il Teatro Valdoca. Ha pubblicato alcune raccolte di versi, fra le quali *Antenata* (Crocetti 1992), *Fuoco centrale* (Einaudi 2003) e *Senza polvere senza peso* (Einaudi 2006). Nel 2007 è uscito *Paesaggio con fratello rotto*, libro e DVD, per Luca Sassella editore.

Donald Kalsched, psicologo analista, svolge attività didattica presso il Carl Gustav Jung Institute di New York. Si è occupato di psicoterapia del trauma e degli stati dissociativi. Ha svolto numerose ricerche sui temi archetipici nei sogni, nei miti e nelle religioni. Vive e lavora privatamente a Katonah, New York. Ha pubblicato *Il mondo interiore del trauma*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2001.

Barbara Massimilla. Medico, psichiatra. Dottore di ricerca in Scienze delle relazioni umane. Membro ordinario dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA), dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP) e del Laboratorio Analitico delle Immagini (LAI). Ha collaborato dal 1980 al 1997 con il Day Hospital Psichiatrico dell'Università "La Sapienza" di Roma, specializzandosi nell'applicazione dell'intervento integrato per le patologie gravi. Ha pubblicato numerosi articoli

sulle psicosi su riviste specializzate, ed organizzato attività culturali e convegni nell'ambito della psicologia analitica. Redattore della *Rivista di Psicologia Analitica* e della rivista *Eidos – Cinema, psiche e arti visive*.

Indirizzo: Via E. Filiberto, 190 – 00183 Roma

Letizia Oddo, psicologa, membro ordinario dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (A.I.P.A.) e dell'International Association for Analytical Psychology (I.A.A.P.). Suoi articoli sono comparsi in *Anima, Giornale Storico di Psicologia Dinamica, Materia prima, Studi junghiani*. Vive e lavora a Pietrasanta.

Indirizzo: Via S. Stagi, 20 – 55045 Pietrasanta (Lucca)

Alessandra Orsi, saggista e counselor in psicologia dell'età evolutiva. Socio fondatore di Scirocco, associazione per il benessere psicosociale dei migranti creata insieme ad alcuni colleghi psicoterapeuti che propone un approccio etno-sistemico narrativo alla cura del disagio attraverso interventi di clinica e di formazione-prevenzione. Collabora con l'Unità psicosociale dello IOM (International Organization for Migration) come formatrice presso vari centri per operatori sociali e con la scuola ASPIC (membro dell'European Association for Counseling - dove frequenta il training di supervisione) con la progettazione e conduzione di incontri sulla genitorialità e progetti di counseling e di educazione socio-affettiva negli Istituti superiori di Roma. Collabora inoltre con il Master transculturale e multietnico della Facoltà di medicina dell'Università di Modena e con il Master in Diritti Umani della Facoltà di Lettere di Siena con un seminario sul trauma e sul suo impatto sulla memoria e la scrittura. In precedenza ha lavorato come giornalista professionista al quotidiano il *manifesto*, per il quale è anche stata inviata speciale da Berlino e ha diretto l'insero culturale settimanale la *Talpalibri*. Autrice del film documentario *Germania, fatti e fantasmi* per RaiTre ha inoltre lavorato a Radio Tre (Rai) dove ha condotto il programma quotidiano Fahrenheit su temi sociali e culturali e ha collaborato a vari quotidiani e riviste. Ha insegnato *Teorie e tecniche del linguaggio giornalistico* alla facoltà di Scienze della Comunicazione

dell'Università di Siena, mentre alla Scuola di scrittura creativa Holden di Torino ha realizzato un ciclo di workshop sulla letteratura per ragazzi.

Oltre alla raccolta di racconti, *Berlino est, l'ultimo che se ne va spenga la luce* (il Saggiatore, 1993), suoi saggi sono apparsi tra l'altro in *Mi ricordo. La biblioteca della memoria*, (Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 2005), *Ragazze e ragazzi nel cinema contemporaneo* (Aiace, 2004), *Tra donne e uomini. Storie d'amore e di differenza* (il Saggiatore, 1997), *Ciao bella* (P. Manni, 1996).

Indirizzo: Piazza Vittorio Emanuele 138 – 00185 Roma

e-mail: [alessandra.orsi@alice.it](mailto:alessandra.orsi@alice.it)

Daniela Palliccia è laureata in Filosofia. E' membro Ordinario dell'AIPA, l'Associazione Italiana di Psicologia Analitica, e della IAAP, l'International Association of Analytical Psychology. E' membro Ordinario del LAI, Il Laboratorio Analitico delle Immagini. Ha redatto per il *Trattato di Psicologia Analitica* (UTET, 1992) la voce *Il rapporto con Freud*. E' co-autrice dei volumi collettanei *Psiche e guerra*, a cura di Anna Maria Sassone (manifestolibri, 2002) e *Il Presente*, a cura di Paolo Francesco Pieri (Atque n.3, Moretti e Vitali, 2008).

Lavora privatamente come psicologa analista.

Indirizzo: Viale Pinturicchio 19 - 00196 Roma.

e-mail: [danielapalliccia@alice.it](mailto:danielapalliccia@alice.it)

Tamar Pitch insegna filosofia e sociologia del diritto all'Università di Perugia. I suoi temi di ricerca principali sono la questione criminale, le donne e il diritto, i diritti fondamentali. Ultime pubblicazioni: *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale* (Giappichelli, Torino, 2004) e *La società della prevenzione* (Carocci, Roma, 2006).

Fiorella Rathaus, sociologa, è coordinatrice del settore integrazione del Consiglio Italiano per i Rifugiati e Project Manager del Progetto Vi.To. per l'accoglienza e cura delle vittime di tortura, supportato dalla Comunità Europea e dal Fondo Volontario delle Nazioni Unite per le Vittime di Tortura. Autrice di numerose pubblicazioni sul tema

dell'Integrazione e dell'Asilo, è curatrice delle voci Rifugiati e Tortura per l'Enciclopedia Italiana Treccani.  
Indirizzo: Via del Velabro 5A – 00186 Roma  
e-mail: rathaus@cir-onlus.org

Lella Ravasi Bellocchio, psicologa analista, membro A.R.P.A. (associazione per la ricerca in psicologia analitica) e I.A.A.P. ; membro L.A.I. (laboratorio analitico delle immagini); autrice di numerosi testi di ricerca sull'identità femminile che intrecciano terapia e narrazione – da *Di madre in figlia*, *La lunga attesa dell'angelo* e *Come il destino*, fino all'ultimo *Sogni senza sbarre* (Raffaello Cortina editore) – e di pubblicazioni sul cinema, come *Gli occhi d'oro*, *il cinema nella stanza d'analisi* e i contributi pubblicati dal 2004 sul quadrimestrale romano *Eidos – Cinema, psiche e arti visive*. Vive e lavora a Milano.  
Indirizzo: Via Orti, 35 – 20122 Milano

Maurizio Saporito, nato a Napoli nel 1951, ha svolto la propria attività di Neonatologo presso l'Università e gli Ospedali “A. Cardarelli” e “S.Maria del Popolo degli Incurabili”, occupandosi prevalentemente di assistenza al parto e al neonato sano e patologico, della formazione degli operatori sui temi dell'allattamento e della umanizzazione delle cure perinatali. Presso l'Università di Bogotà (Columbia) ha collaborato col Prof. H. Martinez, studiando il “Metodo Madre Canguro” per l'allattamento dei neonati di peso molto basso. Si è occupato di percezione fetale e neonatale e di organizzazione delle cure perinatali.  
Indirizzo: Via Palizzi, 107 – 80127 Napoli  
e-mail: m.saporito@alice.it

Anna Maria Sassone è analista, didatta, dell'A.I.P.A. e membro della I.A.A.P. Ha pubblicato numerosi articoli, partecipato a congressi e trasmissioni radiofoniche, occupandosi prevalentemente di teoria della clinica, di formazione dell'analista e della relazione tra mondo esterno e mondo interno. Ha curato il volume *Psiche e guerra. Immagini dall'interno*, Manifestolibri, 2002 e (in coll.) *Alchimie della formazione analitica*, Vivarium, 2004. E' attualmente Segretario nazionale del comitato di training

dell'A.I.P.A., è stata membro del Direttivo, del comitato di redazione della rivista *Studi Junghiani* e tra i fondatori dello Spazio di Consultazione Analitica dell'AIPA. Vive a Roma dove svolge la libera professione.

Indirizzo: Via Cavour, 325, B/4 – 00184 Roma

Laura Viola, membro ordinario A.I.P.A. e I.A.A.P., specialista in psichiatria e neuropsichiatria infantile. Dal 1974 al 2003 ha esercitato l'attività professionale presso Servizi di psichiatria e neuropsichiatria infantile della Asl livornese. Attualmente svolge attività di psicologo-analista in libera professione.

Indirizzo: Via Marradi, 153 – 57100 Livorno



rivista di psicologia analitica nuova serie 2008

Editore Gruppo di Psicologia Analitica

(C.F.: 96333460580)

*Direzione e Sede legale*

Via dei Giordani, 18 - 00199 Roma

*Redazione*

Via Sannio, 44 - 00183 Roma e-mail: redazione@rivistapsicologianalitica.it

*Sito internet e Archivio informatico*

www.rivistapsicologianalitica.it

www.apollo747.altervista.org

La *Rivista di Psicologia Analitica* viene pubblicata semestralmente in primavera e in autunno, si collabora solo per invito. Gli articoli possono essere inviati al *Direttore Responsabile* Paolo Alte presso la Sede Legale sopra indicata. La corrispondenza può essere indirizzata al recapito della Redazione. *L'Associazione culturale Gruppo di Psicologia Analitica, che cura ed edita la rivista, organizza annualmente eventi culturali collegati alle tematiche pubblicate in ciascun numero, aperti agli psicoanalisti e ad un pubblico proveniente da altre aree del sapere scientifico ( per informazioni consultare il sito internet ).*

La *Rivista* può essere acquistata o richiesta in abbonamento tramite le seguenti modalità:

*Pagamento anticipato* con versamento su c/c al momento dell'ordine o del rinnovo, sul:

1) c/c banco posta n. 94717006 intestato all'Associazione Gruppo di Psicologia Analitica

2) c/c n. 60133.33 presso Banca di Roma, ag.22, via Gallia – 00183 Roma intestato al Gruppo di

Psicologia Analitica, coordinate bancarie: Abi 03002, Cab 05045, Cin Q,

IBAN: IT14Q0300205045000006013333. In seguito a bonifico bancario è indispensabile inviare via fax

(06 69923048) o al nostro indirizzo e-mail gli estremi del versamento e comunicare i dati dell'abbonato a

cui far recapitare la rivista.

Nel prossimo futuro sarà possibile sottoscrivere l'abbonamento on line sul sito.

Le *tariffe* per il 2007/08 sono le seguenti :

Abbonamento annuo individuale, € 36,00 (biennale € 65,00)

Abbonamento annuo per Enti e Biblioteche, € 40,00 (biennale € 80,00)

Due volumi arretrati della nuova serie € 45,00

Singolo abbonamento annuo a tariffa speciale € 29,00 (scontato per Agenzie e Librerie in Italia)

Abbonamento annuale dall'estero € 80,00

L'ACQUISTO DI UN SINGOLO VOLUME € 20,00

I "numeri arretrati" pubblicati dal 1970 e quelli della Nuova Serie(dal n.53 del 1996) possono essere richiesti presso la Redazione del Gruppo di Psicologia Analitica – via Sannio n.44 – 00183 Roma.

*Finito di stampare  
nel mese di maggio 2008  
dallo Stabilimento Tipolitografico UGO QUINTILY S.p.A.  
Via E. Ortolani, 149/151 Acilia (Rm) - Italia*



ISSN 0392-9787



Ma perché essere qui è molto,  
e perché sembra che tutte le cose  
di qui abbian bisogno di noi,  
queste effimere che stranamente  
ci sollecitano. Di noi, i più effimeri.  
Ogni cosa *una* volta, *una* volta soltanto.  
*Una* volta e non più.  
E anche noi *una* volta.  
Mai più. Ma quest'essere stati *una* volta,  
anche *una* volta sola, quest'essere  
stati *terreni* pare irrevocabile.

(Rainer Maria Rilke, *Elegie udinesi*)

€ 20,00

Poste Italiane S.p.A

Spedizione in abbonamento

postale 70% - CNS/AC - Roma