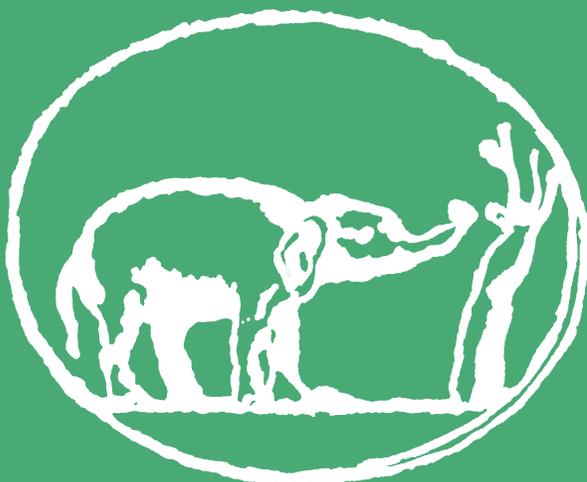


Leonardo Albrigo  
Stefano Carta  
Mario Ciminale  
Pier Claudio Devescovi  
Anna Gianni  
David Le Breton  
Angelo Malinconico  
Nina Papadopoulos  
Renos K.  
Papadopoulos  
Patrizia Peresso  
Lella Ravasi Bellocchio  
Anna Maria Sassone  
Maria Irmgard Wuehl  
Marco Zanasi

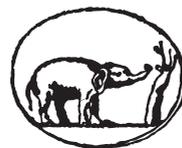
*a cura di*  
Stefano Carta

# *Umwelt*

## Il divenire della rappresentazione



rivista di psicologia analitica  
nuova serie



rivista  
di psicologia  
analitica  
Nuova serie n.26  
Volume 78/2008

Rivista  
di Psicologia  
Analitica  
nuova serie

*a cura di*  
Stefano Carta

Leonardo Albrigo  
Stefano Carta  
Mario Ciminale  
Pier Claudio Devescovi  
Anna Gianni  
David Le Breton  
Angelo Malinconico  
Nina Papadopoulos  
Renos K. Papadopoulos  
Patrizia Peresso  
Lella Ravasi Bellocchio  
Anna Maria Sassone  
Maria Irmgard Wuehl  
Marco Zanasi



*Umwelt*  
Il divenire della  
rappresentazione

L'*imaginatio* va intesa alla lettera come "forza di immaginazione" vera e propria, in conformità all'uso classico della parola, e in contrapposizione a *phantasia*, la quale indica al massimo l'idea che passa per la mente, un pensiero senza sostanza. Nel *Satyricon* di Petronio questo significato è ulteriormente rafforzato nel senso di ridicolaggine, inezia: "Phantasia non homo". L'*imaginatio* è un'evocazione attiva di immagini (interne) "secundum naturam", un'opera vera e propria di pensiero o di rappresentazione, che non "fantastica" per caso, nel vuoto e senza un fondamento, che non gioca con i suoi oggetti, ma che tenta invece di comprendere i fatti interni e di rappresentarli con immagini fedeli alla loro natura. Questa attività viene chiamata *opus*, opera. Così anche il modo col quale il sognatore tratta gli oggetti della sua esperienza interiore non può venir caratterizzato se non come vero e proprio lavoro, in considerazione del modo preciso e accurato con cui egli registra ed elabora i contenuti che dall'inconscio si fanno strada verso la coscienza.

C.G. Jung

*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 Kaes (Lione),  
Renos Papadopoulos (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

Il divenire delle rappresentazioni		pag.	
	di Stefano Carta	>>	7
Elementi per un'antropologia dei sensi			
	di David Le Breton	>>	33
Io e gli altri, Uno e Molti: intuizioni di Jung ed evidenze della neurofisiologia			
	di Marco Zanasi	>>	47
Individuazione e Alchimia: una rivisitazione			
	di Mia Wuehl	>>	63
Due sguardi sull'immaginazione attiva: una lettura fenomenologica			
	di Anna Gianni	>>	73
Due sguardi sull'immaginazione attiva: Il ponte dell'immagine			
	di Mario Ciminale	>>	85
L' <i>Umwelt</i> , Jung e le reti di immagini archetipiche			
	di Renos K. Papadopoulos	>>	93
Coloro che danzano sono pazzi per quelli che non sentono la musica			
	di Nina Papadopoulos	>>	129
Di un uomo che ride, di neri serpenti, di uno Spirito nella bottiglia: una schizofrenia e le sue multiformi rappresentazioni in analisi			
	di Angelo Malinconico	>>	155

Il suono nella stanza d' analisi: una funzione di riconoscimento <i>Parole possibili oltre il silenzio</i>	di Anna Maria Sassone	>>	201
Giacopode e il bambino verde	di Lella Ravasi	>>	217
Il mondo interno di Aldo fra essere maschio ed essere femmina. Identità di genere e travestitismo in un bambino di 7 anni	di Pier Claudio Devescovi	>>	233
La scatola nera dell'analista: <i>unimagine.</i>	di Leonardo Albrigo	>>	247

## opinioni

Sogno e architettura come rappresentazioni oniriche del sonno e della veglia: tracce di futuro	di Patrizia Peresso	>>	257
--	---------------------	----	-----

tavole		>>	267
--------	--	----	-----

## recensioni

P. F. Pieri (a cura di), "Il Presente", <i>Atque - Materiali tra filosofia e psicoterapia</i> Moretti&Vitali, Milano, 02/08		>>	273
--	--	----	-----

Giorgio Sassanelli: <i>Itinerari e figure della passione</i> Antigone Edizioni, Torino, 2008 Romano Màdera		>>	278
--	--	----	-----

F. Donfrancesco: <i>Pensare l'anima</i> Moretti & Vitali Editori, Bergamo, 2008 Nicola Malorni		>>	285
--	--	----	-----

gli autori		>>	291
------------	--	----	-----

# Il divenire delle rappresentazioni

*Stefano Carta*

Il concetto di "imaginatio" è sicuramente una delle chiavi più importanti, forse la più importante per comprendere l'"Opus".  
[...] L'imaginatio è un'evocazione attiva di immagini (interne) "secundum naturam", un'opera vera e propria di pensiero o di rappresentazione, che non "fantastica" per caso, nel vuoto e senza un fondamento, che non gioca con i suoi oggetti, ma che tenta invece di comprendere i fatti interni e di rappresentarli con immagini fedeli alla loro natura. Questa attività viene chiamata opus, opera. Così anche il modo col quale il sognatore tratta gli oggetti della sua esperienza interiore non può venir caratterizzato se non come vero e proprio lavoro, in considerazione del modo preciso e accurato con cui egli registra ed elabora i contenuti che dall'inconscio si fanno strada verso la coscienza.

C.G. Jung, *Psicologia e Alchimia*, p. 273-167

L'esperienza analitica, sia come paziente che come analista, è sempre profondamente personale. Non credo che né le impostazioni teoriche, né le tecniche, né le pratiche codificate mettano in ombra quell'essenza intima, personale, individuale che rende l'esperienza analitica una situazione unica. È in questo senso, un senso, appunto, tutt'affatto personale, che aderisco alla frase di Jung sulla centralità dell'immaginazione per l'*Opus*. Nella mia esperienza clinica, infatti, quando qualcosa accade -oltre alle ipotesi, alle teorie liberamente fluttuanti, ai dispositivi più

o meno tecnici-, mi pare che accada grazie all'apertura di uno spazio immaginativo nel quale io mi trovo trasferito come in un mondo *altro*, in cui ritrovo il mio paziente e il suo mondo, o un suo mondo rinnovato, il suo passato trasfigurato, il suo possibile futuro...

Spesso, dopo tempi di riposo, alle volte di stasi, se non di noia, la mia esperienza "clinica" con i pazienti diviene improvvisamente efficace, si illumina come se qualcosa si mettesse in moto da un luogo marginale interno-esterno. E, quando ciò accade, la realtà fattuale si fluidifica, oppure diviene vaporosa, ed io mi sento entrare in un regime intermedio nel quale sono qui, in questo stesso mondo che abiterò ancora quando sarà terminata la seduta, ma contemporaneamente mi trovo in un altrove assai più reale di questo, proprio perché più evidente, più emozionante: più concentrato di questo mondo "ordinario" intorno ad una certa essenza in qualche modo presente e assente, diversa per ogni paziente. La descrizione che più si avvicina a questa esperienza proviene da Jung, che fa riferimento alla *meditatio*:

Il *Lexicon alchimiae* di Ruland, che risale al 1612, definisce la *meditatio* nel modo seguente: "La parola "meditatio" viene qui usata quando si ha un colloquio intimo con qualcuno, che rimane però invisibile, come Dio quando lo si evoca, o con sé stessi, o col proprio angelo buono". Questo "intimo colloquio" è un fatto ben noto allo psicologo – è infatti una parte essenziale della tecnica del confronto con l'inconscio. La definizione di Ruland dimostra però al di là di ogni dubbio che quando gli alchimisti parlano di *meditari*, non intendono affatto un semplice riflettere, bensì un dialogo interno, e quindi un rapporto vivo con la voce dell'"altro" che risponde in noi, dunque dell'inconscio. Quando perciò la massima ermetica citata più sopra: "E come tutte le cose vengono dall'Uno attraverso la meditazione dell'Uno" usa il concetto di meditare, esso va certamente inteso in quest'accezione alchimistica, come un dialogo creativo, in virtù del quale le cose passano da uno stato potenziale inconscio a uno stato manifesto. [...] "Meditare" significa dunque che, per mezzo di un colloquio con Dio, nuovo spirito affluirà nella pietra, cioè questa si spiritualizzerà, volatilizzerà o sublimerà sempre di più. (1)

(1) C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, (1944), vol. 12. In, *Opere*, Torino, Boringhieri, 198, p. 268-9.

Dopo aver, dunque, faticosamente meditato sulla pietra inerte della relazione analitica con il paziente, ovvero su me stesso insieme a lui, può davvero avvenire che lo spirito faccia ingresso e vivifichi la stasi. Allora sono catapultato in una cantina in cui è chiuso da innumerevoli anni un *Bambino-ombra*, e lo guardo da una certa distanza, con rispetto, insieme alla mia paziente che lo immagina-ricorda e che, attraverso le sue parole e la sua presenza, lo mostra per la prima volta a se stessa ed a me.

Oppure parto in cerca del Padre di quest'altro mio paziente, perduto sopra un altopiano in Etiopia, in un mondo intimo e privato. E so che conserva un segreto di salvezza. O ascolto, come dietro una lastra di vetro, una folla di persone che sorprendentemente parlano in francese dentro una casa sulla cima innevata delle Ande. Queste persone ricordano la vera natura di quest'altro paziente che, mentre mi racconta un sogno, apparentemente seduto sulla poltrona dinanzi a me, o sdraiato sul lettino, piange di commozione, perché sta iniziando ad imparare che il "francese" è la sua "vera lingua bellissima e segreta".

Diversi articoli presenti in questo volume –come, per esempio, quelli di Renos Papadopoulos o di Lella Ravasimi fanno pensare che anche per i miei colleghi sia così: come per me, credo che anche loro, quando si trovano insieme al *Bambino edipico* si sentano commossi e coinvolti, e con lui rivisitino stanze di desiderio, di pericolo, di dolore. O che sentano la presenza tangibile dei ricordi che i pazienti narrano loro, o omettono, con la lingua o con il corpo, perché anche i ricordi sono immagini che evocano mondi. Così come sono persuaso che ogni analista prenda assolutamente sul serio i fantasmi che certe volte popolano la stanza di analisi, con le loro caratteristiche peculiari, le loro voci, le loro movenze entro un certo spazio più sottile.

Credo, infatti, che se i miei colleghi si riferissero soltanto a delle teorie (il "Bambino con attaccamento ansioso ambivalente", la "Bambina con un complesso paterno negativo", il "Bambino grandioso narcisista", "Il Seno cattivo persecutorio"...), senza che un mondo intero si presentifichi dentro di loro, e tra essi e i loro pazienti, non vi

sarebbe analisi, ma soltanto un esercizio erudito, proprio perché non vi sarebbe *imaginatio vera*.

Nella mia esperienza analitica, sempre artigianale, sempre fondata su una sorta di bricolage, vi sono, insomma, momenti visionari nei quali io non sono più seduto sulla mia poltrona, ma mi trovo a percepire –e non solo con la vista- luoghi altri, da cui potrò parlare o tacere, ma che, con certezza, non corrispondono alla cosiddetta realtà. È da quel luogo che posso percepire ciò che il mio paziente non può percepire o non può dire. O, assai spesso, è proprio per il fatto che io, talvolta al colmo dello stupore, accompagni silenziosamente i miei pazienti attraverso questo mondo intermedio fatto di visioni, sentimenti e sensazioni, che essi possono appropriarsi di interi brani del loro corpo-mente e, con essi, della loro capacità di entrare in relazione con gli altri.

L'esperienza che la coscienza fa del sogno, come l'immaginazione attiva discussa in questo volume da Anna Gianni e Mario Ciminale, o il gioco della sabbia illustrato da Lella Ravasi, Patrizia Peresso e Angelo Malinconico, rappresentano forme specifiche di quello che Hillman chiama *fare anima*, e che l'alchimista chiamava *imaginatio vera*.

Da essa scaturiscono quelli che qui chiameremo “mondi rappresentazionali”. (2)

Questo volume raccoglie una serie di scritti diversi, che tuttavia possono essere raccolti attorno ad un tema che li attraversa latente: quello dell'*Umwelt*. Questo termine, coniato da Jacob Von Uexküll, si riferisce al mondo rappresentazionale soggettivo proprio di ogni particolare animale (3). Un'ape, per esempio, vivrà nel suo proprio mondo rappresentazionale, fatto dalla percezione dell'ultravioletto invisibile all'uomo; lo stesso per il delfino o per il nostro cane, che, pur così vicino a noi, non condivide lo stesso nostro mondo. Dove la scienza classica vedeva un unico mondo –ed un'unica Ragione, un'unica Coscienza-, comprensivo di tutte le specie viventi disposte gerarchicamente, von Uexküll vede un'infinita varietà di mondi percettivi collegati fra loro anche se reciprocamente esclusivi.

(2) Un'evidenza dell'emergenza di un mondo rappresentazionale è contenuto nella analisi di W. Giegerich in: *Il concetto di nevrosi secondo Jung*, Vivarium, Milano, 2004.

(3) J.von Uexkull e Georg Kriszat; *Ambiente e comportamento*, trad. di P. Manfredi, Il Saggiatore, Milano 1967; J. von Uexkull; *L'immortale spirito della natura*, trad. di A. e M. Cottrau, Laterza, Bari 1947.

(4) R. Pannikar, *L'esperienza di Dio*, Queriniana, Roma 2002.

La prima notazione da fare è che il mondo rappresentazionale di ciascun animale non si può dire sia “interno” alla sua mente. Esso, infatti, è intimamente intessuto con il mondo “intorno”, in una sigizia transpersonale che dona l'animale al suo mondo, e viceversa. Da ciò si evince che il Reale è appreso in infiniti modi plurali e contingenti (4), poiché ogni essere stabilisce con esso un con-tatto (*cum-tangere*) limitato – contingente, appunto. Tuttavia questo stesso contatto non si può considerarlo relativo, ma assoluto, perché riferito in ogni caso ad una Realtà inattingibile sottostante.

La caratteristica transpersonale, profondamente ecologica, della relazione dell'animale col mondo espressa nel concetto di *Umwelt* ci consente di differenziare le qualità di limitatezza iscritta nel fatto che l'animale partecipi ad una limitata porzione del reale con quella del *relativismo* di questa esperienza. Le “immagini” che costituiscono il mondo dell'ape, a cagione della loro efficacia sull'ape stessa, ma anche sull'ambiente che la contiene, sono tanto assolute quanto quelle del salmone, sebbene probabilmente i mondi dell'ape e del salmone mai si intersecheranno; sebbene mai l'uno parteciperà dell'altro. Ogni animale possiede la sua verità, dispiegata nel suo mondo soggettivo, perché la verità, come ricorda Pannikar, è per sua natura plurale, ma non relativa. E ciò sarà mille volte più vero per l'essere umano, destinato a vivere proprio in quel regno intermedio creato dalla *funzione trascendente*, che Jung chiama simbolo.

La seconda notazione è che il mondo rappresentazionale di ciascun animale, e ancor di più dell'uomo, non è una copia conforme di una supposta realtà oggettiva unica percepibile. Non è reale ciò che esiste materialmente e viene percepito. Infatti, sia per James che, poi, per Jung è *reale ciò che agisce*. Questa affermazione denuncia da un lato

[...] l'atteggiamento fenomenologicamente orientato del pensiero di Jung, dall'altro la centralità che Jung attribuiva all'affettività. Infatti, la frase potrebbe essere completata dicendo che ciò che agisce, a sua volta agisce in quanto affetto (da afficere: “toc-

care, commuovere lo spirito”). Il termine affetto, pertanto, si deve intendere nella sua doppia valenza di sostantivo e di participio, nel senso che il soggetto viene affetto da qualcosa e di ciò fa esperienza attraverso l’affettività.” (5)

Secondo questo principio il grado di realtà di un’esperienza origina dalla sua carica affettiva. Se un certo oggetto ci è del tutto indifferente, sebbene sia anche fisicamente presente, la sua realtà sarà infinitamente inferiore di quella di un’immagine affettivamente rilevante “immaginata nella mente”. La presenza materiale, insomma, non è né necessaria né sufficiente per attestare il grado di realtà dell’esperienza. Tuttavia, com’è intuibile, la presenza materiale costituisce pur sempre un attributo di realtà tale da costituire, se unito alla rilevanza affettiva dell’immagine, il fondamento di un’esperienza veramente compiuta.

Secondo un banale Leit-motiv “tutto è relativo”; al contrario, entro la prospettiva dell’*Umwelt tutto sarà assoluto*. Proprio perché il mondo rappresentazionale soggettivo dell’animale è intessuto nell’ambiente “esterno” (6) ogni aspetto della sua esperienza sarà un unicum prodotto dall’attivazione delle condizioni archetipiche. Così, nell’orizzonte della sua efficacia su di me è assoluto il mio gesto al risveglio, il linguaggio che parlo, il sogno che faccio, il desiderio che provo, l’oggetto che tocco, l’istante che vivo, il ricordo che emerge. Nella misura in cui l’animale, come l’uomo, è dentro un mondo che è dentro di lui, e nel momento in cui questo mondo, peculiare per ciascun animale, rappresenta una porzione di un Reale inattingibile, ogni cosa, partecipando della Realtà e costituendo il mio mondo, sarà al contempo contingente ed assoluta.

Interpreto in questo senso le parole di Marie-Louise Von Franz nell’intervista “A matter of heart” (7), quando ricorda che, al suo primo incontro con Jung, lo sentì parlare di una paziente che “era stata sulla Luna”. Al che la giovanissima von Franz –forse un po’ petulante (come lei stessa mi disse ironicamente)- lo volle correggere e gli disse: “vuol dire che *credeva* di essere stata sulla Luna”, al che Jung, voltandosi verso di lei, rispose enfaticamente: “No! Lei era stata sulla Luna!”

(5) S. Carta, “L’archetipo, note introduttive”, in: *Studi Jungiani*, 22, Franco Angeli editore, Milano 2005, p. 21.

(6) L’aggettivo “esterno” è chiaramente arbitrario. L’esterno, come l’interno, sono prodotti dal punto di osservazione. Nel nostro caso potremmo dire: le polarizzazioni sono condizioni e prodotti della Coscienza.

(7) *Carl G. Jung: Matter of Heart*, Production/distribution: Odyssey Video, 1985.

Credo che sia questo ciò che intende Leonardo Albrigo nell'intervista contenuta in questo volume, quando fa riferimento all'immagine originaria, al fatto che non vi è una "causa" per l'immagine. Le immagini, insomma –le immagini come costitutive dell'*Umwelt*- sono assolute, sebbene al contempo (come nel Dvd in cui Albrigo ci regala uno squarcio sui suoi appunti di lavoro analitico), contingenti e transeunti nel flusso del tempo e nel grembo dell'attenzione fluttuante.

Questa considerazione intorno al valore assoluto dell'esperienza immaginale è solidale con l'affermazione di Jung per la quale noi non abbiamo una psiche, ma *siamo* nella psiche: una psiche *oggettiva* che deborda infinitamente dalle possibilità specifiche di apprensione dell'lo il quale, attraverso il proprio apparato sensoriale e la propria organizzazione strutturale specifica (diversa per ciascun animale, ma anche tipologicamente differente tra gli esseri umani particolari) seleziona a priori il Reale inattuabile. E questa relazione tra l'individuo e il Reale sottende la fondamentale dimensione psicologica per la quale il tessuto più profondo dell'esperienza è iscritto in un *Unus Mundus*, un *campo*, un tutto articolato e inattuabile base e fonte di ogni rappresentazione specifica, di ogni percezione, di ogni sogno, di *qualsiasi esperienza simbolica*.

Siamo tutti al crocevia di mondi plurimi, ognuno riflesso di un qualcosa di unitario, di unico, che in queste righe sto chiamando "Reale", un Reale che diventa l'opposto di quella dimensione ovvia a cui (pur opportunamente) ci riferiamo colloquialmente quando diciamo che "Tizio è fuori dalla realtà", "Caio non si rende conto della sua situazione".

La realtà contingente diviene allora una forma specifica e speciale di immaginazione, un riflesso specifico del Reale inattuabile, e non sarà più tanto facile determinare se, tra le molteplici visioni del Reale, ciò che a noi sembrerebbe davvero reale lo sia per davvero.

Una tale problematizzazione della realtà fattuale è presente in Jung nella sua distinzione tra *adattamento ed inseri-*

mento, che potrebbero distinguersi adesso come inserimento in una specifica realtà intesa come l'unica vera ed ipostatizzata dogmaticamente, contro l'adattamento nel flusso plurimo di rappresentazioni simboliche, ognuna oggettiva, che scaturiscono dal contatto del soggetto con il Reale.

In questo senso, allora, vi sarebbero, a grande linee, solo due forme di psicopatologia (ma è una brutta parola, perché mette in ombra il corpo): la prima sarebbe il restare impigliati, irrigiditi in un solo mondo, attribuendo ad esso un significato assoluto ma non contingente –penso in primo luogo alla paziente delirante di Jung, il cui caso viene discusso brevemente in *Ricordi, sogni e riflessioni* (8); alle ossessioni, al carattere nevrotico, alle rigidità caratteriali, ecc. La seconda forma di psicopatologia sarebbe invece data dal perdersi nella molteplicità infinita dei mondi, sradicandosi dal centro identitario che si organizza nell'lo in quanto unica istanza che possa contemporaneamente esprimere e organizzare il contatto col Sé. Non vi può essere vera comprensione senza che l'infinita molteplicità delle forme che la Realtà acquista nell'immaginazione sia ricondotta ed organizzata in una *identità* specifica, di cui il soggetto si deve appropriare in quanto contemporaneamente assoluta (al mondo non non ci sono altri me) e *contingente* (ma io sono caduco, ed uno tra infiniti altri).

Nella psicosi il delirio spesso rivela in modo lampante verità folgoranti, sebbene, al contempo non perda nulla della sua natura di delirio proprio perché il soggetto non può appropriarsi di queste realtà, né organizzarle entro il loro carattere di contingenza, senza al contempo sentire, nella *wahnstimmung*, di perdere, al contempo, il mondo stesso. L'articolo di Angelo Malinconico presente in questo volume offre una straordinaria testimonianza della formazione e dell'organizzazione di un mondo rappresentazionale profondamente reale e vero, intimamente strutturato da formazioni archetipiche significanti, proprie non solo del paziente malato, ma anche dell'analista supposto sano. Tuttavia, qualcosa di fondamentale in questa cosmologia non funziona: il paziente non riesce a contenerla, a situarla, a reimmaginarla attraverso le funzioni dell'lo che incarcererebbero le immagini, le emozioni, i significati del suo

(8) C.G. Jung, *Ricordi, sogni e riflessioni*, Rizzoli, Milano, 1998.

*Umwelt* in una dimensione compiutamente umana e, quindi, interumana.

Reciprocamente, se la patologia è data dal perdersi nella pluralità confusa dei mondi oggettivi possibili o dalla sclerosi in un modo solo, la “sanità” sarà definibile proprio come la facoltà di immaginare, ovvero di stabilire relazioni simboliche -vitali e creative-, ognuna assoluta, autentica, e contemporaneamente transeunte, con gli altri. Questa facoltà trasformerà il sintomo in simbolo, la letteralizzazione difensiva, riduzionistica e regressiva in significato, le fantasticherie in impegni necessari di cui farsi carico, o da abbandonare. Per questa ragione la scoperta dell'alchimia, o la sua reinvenzione da parte di Jung, segnano un passaggio fondamentale, perché grazie all'alchimia possiamo gettare uno sguardo direttamente nel laboratorio infinitamente trasmutante e creativo della psiche. L'articolo di Mia Wuhel presente in questo volume discute questa angolatura della formazione di mondi rappresentazionali da parte dell'alchimista, ovvero di colui che sa immaginare. Nel suo contributo, Mia Wuhel solleva un punto sul quale concordo pienamente: il fatto che il lavoro alchemico è per noi veramente interessante solo quando e nella misura in cui supera le eventuali problematiche psicologiche (“nevrotiche”) dell'alchimista stesso, e lo trascende. Mi pare, insomma, che sarebbe venuto il momento di tentare di fare della Psicologia analitica, fondata soprattutto sulla clinica, una “Psicologia generale”.

La trasfigurazione, la deletteralizzazione di una versione apparentemente oggettiva del mondo, ma in realtà priva di anima, in un farsi anima entro la messa in moto dell'*imaginatio*, per cui la realtà si trasfonde nella pluralità dei mondi rappresentazionali è stata descritta da James Hillman (9) attraverso la seguente poesia di Lisa Mueller:  
*Monet refuses an operation:*

*Doctor, you say there are no haloes  
around the streetlights in Paris  
and what I see is an aberration  
caused by old age, an affliction.*

(9) J. Hillman, *The Azure Vault*, XVI Congress of the International Association for Analytical Psychology, Barcelona, 2004.

*I tell you it has taken me all my life  
to arrive at the vision of gas lamps as angels,  
to soften and blur and finally banish  
the edges you regret I don't see,  
to learn that the line I called the horizon  
does not exist and sky and water,  
so long apart, are the same state of being.  
Fifty-four years before I could see  
Rouen cathedral is built  
of parallel shafts of sun,  
and now you want to restore  
my youthful errors: fixed  
notions of top and bottom,  
the illusion of three-dimensional space,  
wisteria separate  
from the bridge it covers.  
What can I say to convince you  
the Houses of Parliament dissolves  
night after night to become  
the fluid dream of the Thames?  
I will not return to a universe  
of objects that don't know each other,  
as if islands were not the lost children  
of one great continent. The world  
is flux, and light becomes what it touches,  
becomes water, lilies on water,  
above and below water,  
becomes lilac and mauve and yellow  
and white and cerulean lamps,  
small fists passing sunlight  
so quickly to one another  
that it would take long, streaming hair  
inside my brush to catch it.  
To paint the speed of light!  
Our weighted shapes, these verticals,  
burn to mix with air  
and change our bones, skin, clothes  
to gases. Doctor,  
if only you could see  
how heaven pulls earth into its arms  
and how infinitely the heart expands*

(10) L. Mueller, *Second language*, LSU Press, 1986.

*to claim this world, blue vapor without end. (10)*

Questa discussione, come si può vedere, coinvolge la polarità di percezione e immaginazione, e ancor più quella tra delirio/allucinazione e realtà. Credo sia abbastanza evidente che l'*imaginatio vera*, insieme alla nozione di Jung per la quale è reale ciò che agisce mettano in fortissima tensione l'apparente chiarezza della distinzione tra questi due termini.

In effetti non è possibile dare alcun fondamento rigoroso alla centralità dell'immaginazione senza criticare quella che è stata a ragione chiamata teoria dell'*immacolata percezione* (11), per la quale gli stimoli sensoriali, in contrasto con quelli interni, avrebbero diretto accesso alla coscienza e formerebbero delle copie veridiche ed oggettive degli oggetti percepiti. Per Freud (12), per esempio, le tracce mnestiche nella loro forma originaria non distorsero formerebbero il duplicato del contenuto di una percezione oggettiva derivata da un oggetto esterno.

(11) Cfr. J.G. Schimek, "A critical re-examination of Freud's concept of unconscious mental representation", *Intern. Rev. Psycho-Anal.*, 2:171-187; R.R. Holt, "Freud's theory of the primary process-present status", in: *Psychoanal. Contemp. Sci.* 5:61-99.

(12) S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, 1925 (1926), OSF 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.

Secondo questa impostazione, nel settimo capitolo dell'interpretazione dei sogni Freud giustificherà, almeno nella prima topica, la suddivisione del testo onirico, come di tutto il simbolismo (culturale, religioso o artistico) e la sintomatologia, in due strati: il testo latente, che, debitamente interpretato - ovvero liberato dalle distorsioni delle difese- rappresenterebbe le tracce mnestiche copie conformi della realtà oggettiva un tempo percepita delle vicissitudini infantili, mentre il testo manifesto sarebbe frutto proprio di quelle distorsioni soggettive che, prodotte dal lavoro onirico, l'analisi dovrebbe poi demistificare. Secondo questa visione la sanità sarebbe la capacità stoica di accettare un reale assolutamente ed univocamente presente là fuori di me.

Una mole imponente di ricerche, però, mostra come la mente infantile arcaica, assai prima di allucinare è in grado soltanto di formarsi tracce mnestiche *pre-rappresentazionali* composte essenzialmente da schemi di azione (riflessi e *pattern of behaviour* innati), il che smentirebbe l'assunto per il quale l'azione stessa dovrebbe seguire l'allu-

cinazione, e non viceversa. La capacità di attivare processi ricostruttivi mnestici, secondo Piaget, non arriverebbe che intorno al diciottesimo mese di vita.

In questo senso il contenuto latente del sogno o del sintomo non sarebbe un'entità discreta e separabile originata *prima* del contenuto manifesto di cui sarebbe la causa. Al contrario, il contenuto latente sarebbe, esattamente come riteneva Jung, un significato di un sogno o di un sintomo che la persona inizialmente non comprende. Ciò significa, come si dice anche nell'intervista a Leonardo Albrigo quando si menziona l'attenzione liberamente fluttuante, che i processi inconsci non distorcono *necessariamente* l'esperienza della realtà, ma, al contrario sono *indispensabili per comprenderla, costituendo una forma speciale del pensare*,

Se quanto detto fosse vero, come oggi sembrano affermare tutte le osservazioni, le ricerche e le teorie di psicologia generale, allora non ci troveremmo dinanzi a fenomeni distorsivi derivati dalle leggi pulsionali del desiderio - fenomeni certamente presenti soprattutto nella psicopatologia, ma non esclusivi del funzionamento del processo primario. Al contrario, ci troveremmo di fronte ad una elaborazione costruzionistica della percezione da parte di processi inconsci che non sarebbero più confinati alle (sole) modalità desideranti, ma che risiederebbero anche in quelle caratteristiche del processo primario che appartengono non alla psicopatologia, ma alla psicologia generale: un processo primario, quindi, volto anche a funzioni di elaborazione cognitiva spesso assai creativa, di espressività affettiva, immaginale, non verbale, analogica e relazionale. La ricerca contemporanea mi sembra avvalorare la distinzione junghiana tra processo primario e secondario come *due forme del pensare*, le quali procedono in parallelo ed hanno valenze elaborative non solo conflittuali, ma anche complementari.(13)

Secondo questo modello, oggi ampiamente accreditato, i processi primario e secondario tenderebbero ad interagire. Il processo primario sarebbe direttamente e immediatamente coinvolto con la percezione e con le interazioni

(13) C.G. Jung., 1911/1952, *Simboli della trasformazione*, Opere vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino (1970).

dell'individuo con il proprio ambiente umano e non umano. Analizzerebbe inconsciamente il significato di queste interazioni e ne rappresenterebbe i significati in prodotti quali: affetti, narrative, metafore, immagini, e comunicazioni non verbali (14).

(14) Cfr. R.R. Holt, op. cit.; I. Fast, *Event theory*, Hillsdale, NJ, 1985; J.L. Fosshage "The psychological function of dreams: a revised psychoanalytic perspective", *Psychoanal. Contemp. Thought*, 6:641-669.

A sua volta, queste analisi non deriverebbero dalla sola percezione sensoriale e dalle sue strutture (dall'lo formato sul rapporto percezione-coscienza), ma dal Sé così come viene inteso dalla Psicologia analitica; dal Sé di cui l'lo è una struttura emergente di inderogabile importanza. Infatti, la "seconda" forma del pensare –quella non conscia– se "analizza" il significato delle interazioni con l'ambiente umano e non umano anche attraverso modalità non sensoriali, e quindi attraverso rappresentazioni immaginative, sarà non solo indispensabile, ma anche sana, spendibile e non delirante a patto che possa cooperare ed accordarsi con le esigenze dell'lo stesso, nonché con i risultati del suo lavoro che situa la nostra particolare esperienza soggettiva in uno spazio ed un tempo, una rete di relazioni ed una "semiosfera" (15) specifici e particolari.

(15) J. M. Lotman, *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio, 1985.

L'articolo di Le Breton in questo volume ci mostra come anche l'organizzazione dell'esperienza sensoriale sia ben lungi unica ed "oggettiva", ma come già da essa si strutturino forme diverse di coscienza non solo psicologicamente possibili (come Jung aveva sostenuto dai *Tipi psicologici* in poi), ma anche antropologicamente inevitabili. Anche gli articoli di Nina Papadopulos e di Anna Maria Sassone affrontano, in un versante clinico, il tema della formazione di mondi rappresentazionali fondati sulla facoltà immaginativa associata a sensorialità specifiche. Per la Papadopulos questa è soprattutto la cenestesi ed il suono, mentre per la Sassone la dimensione acustica. Questi due articoli mi pare mostrino che l'esperienza più genuinamente terapeutica non possa confinarsi esclusivamente al mondo del linguaggio parlato, ma che si fondi anche su una pluralità di mondi immaginali possibili a cui il linguaggio dovrà poi corrispondere.

Da quanto appena detto, il contenuto fondamentale del processo primario non sarebbe più interpretabile né come

prodotto da energie da scaricare, né come semplici rappresentazioni autistiche di sé, né come identificazioni, ma come rappresentazioni di relazioni o interazioni specifiche tra il sé e il proprio ambiente umano o non umano. In questi termini, la ricerca contemporanea si associa all'opinione di Jung per la quale il processo primario, e in generale l'Inconscio, non sono orientati esclusivamente verso il mondo interno, ma hanno accesso diretto anche al mondo oggettuale.

Il tema dell'*Umwelt* come lo sto affrontando in questa sede, è collegato a doppio filo con la discussione intorno alla caratteristiche despecializzate dell'essere umano. Questi, inerme (*hiflos*, come scriveva Freud) e aperto al mondo, è tanto più umano quanto più è in grado di ripercipire, riimmaginare, ricreare e ricostruire il proprio ambiente (transpersonale: sia "interno" che "esterno"). Una tale apertura è derivata dal fatto che l'apparato fisico-biologico umano è sprovvisto di sufficienti organi specializzati che intenzionerebbero a loro volta ambienti particolari. Con la sua folta pelliccia, per esempio, l'orso polare non può vivere in Somalia: tutto se stesso, sia psichicamente che somaticamente è pronto per intenzionare -immaginare- i ghiacci polari e l'ecosistema che egli contiene e di cui è contemporaneamente egli stesso un contenuto (16). Al contrario, l'uomo, privo di specializzazioni particolari, ma dotato di una mente assai peculiare, potrà adattare il proprio corpo neutro ad ambienti diversissimi. Tuttavia, la fondamentale nozione della despecializzazione del corredo biologico umano, oggi, cento anni dopo i *Tre saggi sulla teoria sessuale*, richiede una revisione della teoria della genesi dell'Io. L'Io, infatti, non può più essere considerato come strutturato dalla percezione secondo lo schema Percezione-coscienza, per cui la frustrazione prodotta da oggetti aspecifici (correlativi dell'aspecificità del corredo biologico umano) delimitava il magma pulsionale sessuale-aggressivo.

Credo che la profonda revisione prodotta dalla biologia e dall'epistemologia contemporanee ci costringano ad ammettere che non sia la percezione a formare l'Io-coscienza, ma che sia questo a precostituire, con le pro-

(16) cfr. G. Bateson, *Mente e Natura*, Adelphi, Milano, 1984.

prie peculiari strutture, la percezione stessa. Le strutture corporee-sensoriali, pertanto, non saranno prodotte dall'impatto con una sola "realtà oggettuale aspecifica" che frustrerebbe un "desiderio allucinatorio soggettivo", ma saranno esse stesse emergenze derivate dal Sé psicosomatico, le quali, a loro volta, data la loro particolare natura, selezioneranno una porzione contingente della Realtà, porzione che potrà avere accesso ai sensi ed essere adeguatamente interpretata entro margini archetipicamente delimitati.

Si ricorderà che in precedenza avevo affermato che la presenza materiale non è né necessaria né sufficiente per attestare il grado di realtà dell'esperienza. Avevo anche affermato che la presenza materiale -l'oggetto oggettivo-rappresenta pur sempre un attributo di realtà tale da costituire, se unito alla rilevanza affettiva dell'immagine, il fondamento di un'esperienza compiuta. Ebbene, questo *compiersi* della realtà di un'esperienza, il discrimine tra fantasticherie o psicopatologia e sanità, avrà la sua radice proprio nell'aspetto materiale del reale che, nell'uomo, è corpo. E il corpo a cui mi riferisco ha a che vedere col corpo fisiologico soltanto assai tangenzialmente: esso è l'lo-corpo in quanto relazione incarnata, in quanto gesto verso l'altro; compimento massimo della natura del Sé nelle condizioni del mondo "materiale". In questo senso l'alchimista giustamente *immagina nella materia e dalla materia*, perché da essa e in essa si possono compiere le immagini vere. Nello scaturire delle immagini dalla materia (dal corpo) e *viceversa*, le une realizzano compiutamente l'altro (e viceversa). Un corpo senza immagini è una cosa. Un'immagine senza corpo è una realtà incompiuta.

L'"*imaginatio*" o l'immaginare è dunque anche un'attività fisica, che si inserisce nel ciclo delle trasformazioni materiali che determina e da cui a sua volta viene determinata. In questo modo l'alchimista entrava in rapporto non solo con l'inconscio, ma direttamente anche con la sostanza che sperava di poter trasformare per mezzo dell'immaginazione. (17)

(17) C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, ibidem, p. 271.

Siamo, insomma, come per l'alchimia, completamente immersi in un'antropologia cristologica, nella quale le

strutture corporee, come la lateralizzazione (18), i parametri archetipici della sensorialità, la caducità della carne, la carnalità del desiderio, del dolore o della gioia, fondano quel contenitore inestimabile in cui la realtà delle immagini si compie.

(18) S. Ali *Le corps, l'espace et le temps*, Dunod, Paris, 1990.

L'ape a cui ho fatto riferimento prima, per esempio, sarà in possesso di strutture percettive *adattive e non casuali* archetipicamente determinate ed attraverso di esse accederà ad una porzione specifica del Reale che costituirà il suo specifico *Umwelt*. Lo stesso per la papera di Lorenz, o per il delfino.

L'apparato percettivo e la struttura specifica del corpo di ciascun animale intenzionano il mondo; sono un'interfaccia del mondo perché sono mondo.

Gli articoli di Pierclaudio Devescovi, come di Lella Ravasi illustrano, tra l'altro, questo processo di organizzazione nella storia di due bambini, un processo intimamente legato al corpo così come alla costruzione di legami affettivi intersoggettivi con gli altri.

Pertanto, secondo questa prospettiva, il problema della genesi dell'lo si sposta dalla frustrazione-percezione al Sé. E se è vero, come credo sia vero, che il Sé di ciascun animale sia transpersonalmente ed ecologicamente un'emergenza specifica, una formazione "isomorfica" del mondo (del Reale), allora, soprattutto nell'uomo, le diverse forme di organizzazione dell'lo produrranno a loro volta forme diverse e specifiche di apprensione del Reale, e genereranno mondi immaginativi differenti. Al contempo, però, sarà possibile che le facoltà immaginative umane, che scaturiscono dai processi primari, non appartengano necessariamente al regno dell'allucinazione, dell'illusione o del delirio, ma che, invece, siano esse stesse forme di apprensione di parti del Reale impercipienti dai sensi.

Credo che l'arte o la mitologia appartengano a questa specifica forma di apprensione in un certo senso "extrasensoriale". La scienza (non la tecnologia) è, in un certo senso, il caso più interessante dato il suo carattere profondamente visionario e creativo proprio del momento della scoperta scientifica, laddove il ricercatore accede a nuove versioni

(19) T.S. Kuhn (1962-1995) *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.

(20) P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979.

(21) A. Leroi-Gouran, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Milano, 1977.

della realtà, talvolta assolutamente rivoluzionarie per il senso comune o per le regole proprie del funzionamento dell'io-percezione. Il caso fondativo per la tradizione scientifica occidentale è quello di Galilei, sia nel momento in cui "smette di percepire" con i sensi il moto dei gravi come lineare e discontinuo e lo "vede" con altri occhi, come eterno e circolare (19), sia nella sua gestione degli effetti del cannocchiale (20). Ma il carattere trasfigurativo della scienza, carattere che si fonda, soprattutto nei grandi mutamenti paradigmatici, sulla creazione di mondi rappresentazionali alternativi, è oggi sotto gli occhi di tutti, e non solo nella fisica elementare, ma anche proprio nel processo di assoluto spossessamento del ruolo della sensorialità umana da parte della strumentazione del laboratorio.

Se il momento della scoperta scientifica rappresenta, come fu per l'alchimia, una trasfigurazione immaginale dell'esperienza ed un'apertura verso strati diversi della Realtà, sarà il momento della *giustificazione*, ovvero quello che appartiene al metodo sperimentale di prova, che potrà trasformare una fantasia in una *imaginatio vera*. Pertanto, se la fase della scoperta appartiene al regime dell'immaginazione attiva, e avviene attraverso l'attivazione della funzione trascendente, quello della giustificazione sperimentale assomiglia alla *coniunctio* tra queste forme immaginali e le strutture dell'io (ormai affidate alle sue strumentazioni, che ne liberano ed estendono la portata) (21). Il criterio di verità sarà perciò dato dalla possibilità di situare le immagini nell'esperienza dell'io, così come, nella scienza, le scoperte nel setting sperimentale destinato alla *giustificazione* della scoperta.

In queste brevi considerazioni sono coinvolte due problematiche fondamentali: la prima è la nozione junghiana di pluralità qualitativa di forme di coscienza (per esempio tipologiche), ovvero il fatto che, non essendoci alcuna *immacolata percezione*, vi saranno molti mondi immaginativi possibili, ciascuno contemporaneamente assoluto e contingente. La seconda coinvolge lo strato psicoide dell'archetipo, che nella sua trasgressività infrange le polarità tra esterno ed interno e compartecipa ad un livello originario (al livello dell'arché) di quel

tessuto ecologico transpersonale a cui abbiamo fatto riferimento più volte.

Come ho avuto modo di scrivere, quanto ho detto più sopra apre evidentemente la porta alla metafisica, dato che ammette la possibilità che l'lo includa in sé forme altre di coscienza, a loro volta intenzionanti altri oggetti all'lo prima ignoti, nonché impercipienti dai suoi sensi. Personalmente non mi sento, in via di principio, preoccupato dalla metafisica, perché ritengo che la descrizione dell'Um-welt – della rappresentazione soggettiva del mondo dell'animale – da parte di Von Uexküll, si riferisca all'evidenza che, dati i differenti apparati percettivi e le diverse strutture neurologiche, ogni specie animale appartiene a una realtà fisica propria, per la quale quella delle altre specie, in misura minore o maggiore, sarebbe immaginabile come metafisica. D'altra parte, la modificazione del concetto di osservazione empirica nelle scienze contemporanee, inestricabilmente legate all'uso di apparati di osservazione che mediano tra l'organo sensoriale umano e il mondo, investe il reale nella sua dimensione, come si è già detto, irrepresentabile, per cui la coscienza dell'lo sarebbe paragonabile alla stretta banda della luce visibile, la quale non esaurisce affatto le lunghezze d'onda ad essa inferiori e superiori. (22)

Questa particolare nozione di coscienza come specifica dell'lo legato al proprio apparato percettivo, si lega a quella di luminositas (23) per la quale, secondo Jung, ogni archetipo, e perciò ogni complesso, conterrebbe una sua propria peculiare disposizione alla coscienza. E se, come è noto, per la Psicologia analitica l'lo è un complesso, esso sarà dotato di un proprio tipo di coscienza, adatta a riferire il soggetto al proprio mondo sensibile e agli altri soggetti. Tuttavia, essendovi un numero indeterminato di complessi a loro volta costituiti in base a potenzialità formative organizzanti rappresentate dagli archetipi, ognuno di essi, sempre secondo Jung, possiederà una qualità di coscienza, una luminositas, peculiare.

Qui ci troviamo in pieno nel territorio dell'Inconscio collettivo come Jung lo tratta, per esempio, in *Riflessioni teoriche*

22) C.G. Jung (1947/1954): *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*. In, *Opere*, vol. 8. Torino, Boringhieri, 1980, pp. 228 e segg.

(23) *Ibidem*, pag. 208 e segg.

(24) W. Pauli, *Psiche e natura*, Adelphi, Milano, 2006. Cfr anche: D. Lindorff, *Pauli and Jung*, Quest Books, Wheaton, 2004.

(25) Tralascio il riferimento alla nozione di "processore simbolico" della Bucci, che mi sembra sorprendentemente ingenua e riduzionista, contenuto in: W.- Bucci, *Psicoanalisi e scienza cognitiva. Una teoria del codice multiplo*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 1999.

(26) Tutto il pensiero di Jung si basa sull'assunto della deintegrazione di una unità originaria trascendentale in opposti come interno/esterno, alto/basso, coscno/inconscio, ecc. Qui sta l'impoitanza della cosiddetta *Tabula smaragdina*.

sull'essenza della psiche, o Pauli nella *Hintergrundphysik* (24): le due sole teorie che conosco (25) che affrontino il problema della natura, contemporaneamente trovata e inventata, dei numeri naturali o il carattere non necessariamente autistico-delirante dell'immaginazione.

Sulla scorta di questo livello archetipico, le rappresentazioni immaginative, ben lungi dal derivare dalle percezioni, possono entrare nella coscienza e rinnovarla profondamente. I casi storici sono innumerevoli e vanno dai grandi profeti ai grandi artisti fino ai grandi scienziati ed è inutile fare ad essi riferimenti specifici.

Qui, tuttavia, sta proprio il punto che ci consente, com'è necessario, di distinguere un mondo rappresentazionale delirante da uno sano: è proprio la relazione delle immagini tra l'Io e l'Inconscio che stabilirà il discrimine. E non di un Io corporeo fondato sulla percezione di un supposto mondo oggettivo frustrante il desiderio, ma di un Io corporeo che deve fungere da tramite ed interprete (*metaxù*) tra due metà di una unità profonda provvisoriamente deintegrata e polarizzata (26): una metà filtrata dai sensi e dalle strutture del corpo, e l'altra emergente dai processi immaginativi.

In parole povere, come spesso ricorda Jung, il depositario dell'inestimabile coscienza è proprio l'Io –questo Io emergente archetipicamente che, attraverso la propria struttura corporea e sensoriale, dovrà ricreare una coscienza reintegrata, che Jung chiama coscienza del Sé. L'articolo di Renos Papodopulos oltre a presentare una dettagliata discussione sulla struttura archetipica dei mondi rappresentazionali possibili, nell'uomo come nell'animale, mostra in modo convincente e commovente come un mondo rappresentazionale, con il suo senso affettivo da cui trae origine, inizialmente disturbato, si trasformi in una potente forma di *imaginatio* vera attraverso la quale tutto viene trasfigurato. Attraverso la relazione interumana, nella quale psiche e corpo sono la medesima cosa, perché rappresentano due polarità della stessa natura archetipica della relazione, il mondo di Sayed può essere contenuto e riformulato dall'Io, dall'Io che è sempre qui, sempre ora, sempre dinanzi ad un altro specifico me che in questa forma umana si presenta, tanto contin-

gente quanto assoluta, e redime la potenza efficace delle immagini che emergono dall'Inconscio.

In una prospettiva evolutiva è nell'infante-corpo (un corpo archetipico che già si è incarnato in una forma contingente) che le immagini potranno rivelarsi non solo agenti ed efficaci, ma anche compiutamente reali. È proprio nella relazione tra l'infante e il caregiver, *intercorporea* prima e *interspicosomatica* poi, che si stabilisce il tramite per immaginare in modo profondo ciò che percepiamo, donando ad esso significato e in tal modo creandolo continuamente, attingendolo dal tessuto profondo dell'*Unus mundus*.

Poche righe più su ho fatto un parallelo tra uomo e animale, e ho forse dato l'impressione che quest'ultimo, data la natura più specifica del suo apparato corporeo, sia costretto ad un solo mondo immaginativo, ad un solo Umwelt. Vorrei chiarire che questa non è la mia opinione, né, soprattutto, l'opinione di Adolf Portmann, da cui ho tratto ispirazione.

Trattando dell'*Umwelt* nel regno animale, Portmann (27) discute la strutturazione archetipica del mondo degli uccelli migratori, che, anche a seguito di una serie di prove sperimentali, risulta evidentemente fondato non esclusivamente sulla semplice percezione (per esempio dell'altezza del sole o della posizione delle stelle), ma anche sulla presenza di facoltà mentali grazie alle quali l'uccello calcola e deduce la sua posizione sulla Terra e la destinazione del suo viaggio migratorio oltre e a dispetto della percezione stessa.

Ora, prendendo come esempio la capinera, Portmann scrive:

In base all'interpretazione delle forme di vita oggi particolarmente diffuse, l'organizzazione delle sensazioni e del sistema nervoso, come la capacità di locomozione, è considerata primariamente nei termini di uno strumento al servizio della principale funzione di tutto il vivente: la sopravvivenza. Queste funzioni animali sono facili da individuare: la ricerca di cibo, l'individuazione

(27) A. Portmann, *The orientation and world relation of animals*, Spring, 1986, pp. 1-3.

dei partner sessuali, l'evitamento dei nemici. In una parola: gli animali stabilirebbero soltanto delle relazioni con gli ambienti inanimati e animati che sarebbero necessarie alla loro sopravvivenza nel senso più ampio. In accordo con questa visione, il sistema nervoso centrale sarebbe una organizzazione distrattamente emergente dai materiali forniti dai processi vitali casuali nel corso di processi indeterminati di mutazione e selezione che seguirebbero precise leggi naturali. Sarebbe proprio una organizzazione sorta in questo modo che realizzerebbe tali scopi.

Tuttavia, il canto caratteristico della sua specie proprio della capinera ci rimanda, in modo deciso, ad un altro ordine di caratteristiche vitali, che differisce da quello in cui la sopravvivenza ha il predominio. Ciò che abbiamo in mente qui è un insieme di stadi al culmine dei quali vediamo la relazione dell'animale con il mondo essere influenzata dalla sua interiorità e, collegata con ciò, troviamo anche che la rappresentazione di sé è iscritta nel regno delle rappresentazioni.

Nella misura in cui crea una intensificazione della rappresentazione di sé, ed allo stesso tempo produce una intensificazione della manifestazione dell'interiorità, il canto che caratterizza una certa specie è come il gioco: nel cantare, il flusso privo di significato del "tempo neutro" [letteralmente: "dead time" N.d.T.] viene trasformato in tempo vissuto significativamente; il "mero tempo" diviene tempo pieno –cioè tempo dotato di una data forma.

[...] L'attività degli animali negli zoo testimonia la necessità di donare una forma qualitativa al tempo. Mi sembra che tutto il gioco animale dovrebbe essere interpretato entro la prospettiva di questo significato della "formazione del tempo. "

[...] il canto privo di funzione che avviene tra gli uccelli immaturi, nonché le frequenti "prese in giro" e le imitazioni dei suoni che avvengono in autunno tra gli uccelli, devono essere interpretati nei termini di attività che donano pienezza ad un tempo genuinamente libero. Persino le capinere imitano altri canti di altre specie. Potremmo anche riferirci ai notevoli rituali presenti nella vita di animali più evoluti e discuterli sia nei termini delle loro origini meccaniche, sia con un orecchio rivolto ai loro effetti acustici -ancora una volta entro questo contesto di "qualificazione" del passare del tempo. Tutti questi rituali si presentano ovviamente

nella sfera delle funzioni proprie della sopravvivenza in cui si possono assegnare ruoli inflessibili in situazioni critiche prefissate che a loro volta produrranno particolari effetti scaturenti da quei rituali stessi. Tuttavia, secondo le interpretazioni prevalenti nella ricerca comportamentale, persino tali "funzioni" possiedono un aspetto "privo di funzione". Manifestazioni come il gioco o il canto specie-specifico sono libere espressioni di questo secondo aspetto, espressioni che fanno a meno della componente del "ruolo." Sono dell'opinione che questo aspetto privo di funzione appartenga ad un livello più alto dell'Essere, ad un dono primario che è servito dalle funzioni della sopravvivenza.

Per Portmann, insomma, al *vertice* dell'evoluzione troviamo la liberazione non solo dai bisogni, ma anche dalla mera percezione, per attingere all'immaginazione e alla scoperta-creazione del mondo attraverso il gioco. D'altra parte, *il fatto che anche gli animali sognino* (dal piccione in su nella scala evolutiva), non testimonia della presenza di un'attività psichica e rappresentazionale altamente complessa?

La bellissima interpretazione di Portmann dell'evoluzionismo infrange le catene del mero causalismo e riduzionismo e spalanca la possibilità di interpretare l'attività vitale in senso finalistico. E al vertice di tale finalismo non vi è affatto riproduzione, ma interiorità, mitopoesi, riflessione creative.

In questo volume l'articolo di Marco Zanasi entra nel merito di alcune correlazioni tra evidenze derivate dal mondo immaginativo neurologico e quelle che appartengono al mondo immaginativo della Psicologia analitica, e in particolar modo di Jung. Qui vorrei sottolineare che, insieme alla loro bellezza, le osservazioni relative ai neuroni specchio, che contribuiscono a modo loro a suffragare l'idea di un'intima unità ecologica soggetto-oggetto, devono essere prese con la dovuta cautela. Infatti, la particolare forma di immaginazione che si riferisce alla materia è, nella nostra epoca, particolarmente persuasiva e può tendere a trasformare enantiodromicamente qualcosa che viene percepito come conoscenza oggettiva (per esempio la neurologia) in una forma peculiare di delirio collettivo.

Questo fenomeno non investe gli studiosi migliori, ma appartiene di più alla *midcult* –la cultura media- che, per esempio trasforma il darwinismo biologico di Darwin nell’aberrazione sociale di Spencer.

La tentazione riduzionistica diffusa quando guardiamo le cose con occhio neurologico, riguarda la tentazione di ipersemplicizzare i problemi collassando completamente sul dato materiale, quando i processi simbolici, ovvero significanti (anche nella scienza) appartengono per loro natura ad una *complexio oppositourm* che, in questo caso specifico riguarda l’intima unità di materia e non-materia (spirito). Per questo, scrive Jung:

Continua però a rimanere oscuro, proprio per questo miscuglio di fisico e psichico, se le trasformazioni ultime del processo alchimistico vadano ricercate maggiormente in campo materiale o in campo spirituale. La domanda in effetti è mal posta: a quei tempi non si trattava di alternativa; esisteva piuttosto un regno intermedio tra materia e spirito: cioè un regno psichico di corpi sottili aventi la proprietà di manifestarsi in forma sia spirituale sia materiale. Soltanto questo modo di vedere rende comprensibili le assurdità dei ragionamenti alchimistici. Naturalmente questo regno intermedio di corpi sottili cessa di colpo di esistere qualora si tenti di indagare la materia in sé e per sé, prescindendo da qualsiasi proiezione; e rimane nell’ambito della non-esistenza finché noi crediamo di sapere qualcosa di definitivo sulla materia e sull’anima. Ma viene il momento in cui la fisica sfiora “regioni inesplorate, inesplorabili”, e contemporaneamente la psicologia è costretta ad ammettere che esistono altre forme di esistenza psichica al di fuori delle acquisizioni personali della coscienza, in cui cioè anche la psicologia cozza contro un’oscurità impenetrabile, allora quel regno intermedio ritorna in vita, e il fisico e lo psichico si fondono una volta di più in una unità indivisibile. Oggi ci siano già molto avvicinati a questa svolta. (28)

(28) C.G. Jung, *Psicologia e alchimia, ibidem*, pp. 272-3.

Trattando il tema interessantissimo dei neuroni specchio –e in genere di tutta la neuropsicologia- dovremmo sempre tenere a mente il carattere contingente di ogni immagine, anche quando questa effettivamente possieda uno

statuto assoluto. Il pericolo di deviare da questa cautela fondamentale si evidenzia, per esempio, nel momento in cui, in una torsione impossibile, cerchiamo di spiegare l' "empatia" attraverso la co-variazione dei pattern di scarica dei neuroni specchio. Ciò è illegittimo, sia perché un'immagine non può spiegare un'altra immagine –essendo le immagini degli assoluti- ma soltanto può integrarla (amplificarla, proprio nel senso di Jung) verso una complessità organizzata e coerente, e sia soprattutto perché mi sembra paradossale che un'immagine che più di ogni altra appartiene all'interiorità –alla 'inter-interiorità'- possa venir "spiegata" da un processo osservazionale basato sull'esteriorità.

Come si può "spiegare" il sentimento così intimo e complesso dell'empatia osservando degli oggetti (i neuroni) che si immaginano trovarsi nel mondo tutto esterno della realtà "oggettiva" percepita? È, ovviamente, un'illusione ottica. Possiamo "soltanto" (ma è una bellissima cosa) osservare che un regime di immagini –l'osservazione dei neuroni specchio- co-varia con degli stati interni.

Spesso il linguaggio ci inganna. In questo caso come sottolineo l'articolo di David le Breton, è ingannevole il termine "specchio". La specularità che surrettiziamente suggerisce la teoria potrebbe essere interpretata come un qualcosa di oggettivo: un'imitazione. Ma l'imitazione, in senso stretto, non esiste: è prepsichica. Tutto è interpretato, tutto è co-creato. La vita psichica, anche quella che immagina e crea scienza, riflette sempre sì *per spaeculum*, ma anche inesorabilmente *in aenigmate*.

Il fatto che i neuroni specchio sembrano attivarsi non solo né tanto in base alla percezione sensoriale, ma soprattutto in base alle intenzioni che l'osservatore inferisce, riporta, com'è giusto, una supposta hard observation nel suo alveo più proprio: quello di una particolare forma immaginativa in fieri: una costruzione complessa, attiva, creativa, che coinvolge non solo "tutto il cervello" (29), ma proprio "tutto".

29) Cfr. per es.: C. Frith, *Making up the mind*, Blackwell, Londra, 2007.

In chiusura desidero ringraziare Leonardo Albrigo, che in modo assolutamente unico ci permette di entrare direttamente nei mondi che lui abita e che lo abitano quando incontra i suoi pazienti. Leonardo Albrigo è veramente un

analista perché è anche un artista, un visionario. Attraverso di lui le immagini percepite si trasfondono e ricreano; ritornano alla loro origine: là dove noi davvero possiamo incontrare quel qualcosa che manca e che anela alla coscienza; quel qualcosa che, attraverso il sintomo, grida ammutolito il proprio smarrimento, la propria terribile tensione.

Le immagini che Leonardo Albrigo ci regala nel suo Dvd fluttuano autonome come il pensiero sorgivo, al limite tra conscio e inconscio, là dove il modo si rinnova e l'altro s'incontra nell'imminenza.

E da quel luogo di mezzo, da quello specchio immaginale, enigmatico e vivo, quelle assenze-presenze potenti possono alle volte risuonare armonicamente con la struttura relazionale della coscienza. E là l'immagine diviene compiutamente toccante e reale; si illumina per un attimo di senso. Del suo senso che ci indicherà, soprattutto col sentimento, l'assoluto da cui origina. Per poi scomparire nel flusso transeunte del tempo e lasciarci stupiti, grati, nostalgici e vivi.

# Elementi per un'Antropologia dei Sensi

*David Le Breton*

Ce bain violent de soleil et de vent épuisait toutes mes forces de vie. A peine en moi ce battement d'ailes qui affleure, cette vie qui se plaint, cette faible révolte de l'esprit. Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oublié, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans ce vent, ces colonnes, cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde (Albert Camus, *Noctes*)

La condizione umana implica un'immersione fisica nel mondo. La materia dell'uomo e quella del mondo non cessano in ogni istante di confondersi. L'individuo prende coscienza di sé attraverso le risonanze sensoriali e percettive che non cessano di attraversarlo e di donargli i riferimenti necessari alla sua esistenza. Incluso nel movimento delle cose, egli si impregna di loro con tutti i suoi sensi. Però la percezione non è coincidenza con le cose, ma interpretazione. Tutti gli uomini si fanno strada in un universo sensoriale legato a ciò che la loro storia personale ha fatto dalla loro educazione.

Guardando il mare, degli individui differenti non sono sensibili agli stessi dati. Vi è il mare di chi passeggia, dei bagnanti, dei marinai, di colui che annega, dei bambini e dei vecchi; il mare della persona disabile o quello di colui che si tuffa; dei differenti pittori che piantano il loro caval-

letto sulla sabbia. Vi è il mare dell'inverno e dell'estate; quello del giorno o della notte, della pioggia o del sole... Dinanzi al mare l'individuo proietta significati che sono a lui propri; il mare è nei suoi sensi, è inesauribile di interpretazioni possibili, non c'è alcuna verità in esso. (1) La percezione del mare non rinvia né a una psicologia, né ad una registrazione. Esso è un immenso test proiettivo che narra la storia personale, le risorse culturali dell'individuo e la sua affettività del momento. È un mondo di significati e di valori, un mondo di connivenza e di comunicazione tra gli uomini nel loro ambiente. Un'infinità di dati che non entrano in questo ventaglio, non vengono percepiti.

Non vi è, su un'altra riva, un mondo che noi potremmo percepire senza essere impregnati dalle sue emanazioni e che un osservatore indifferente potrebbe descrivere in completa obiettività. Non c'è un mondo che non sia di materia. È impossibile per un uomo non essere permanentemente cambiato e trasformato dall'influsso sensoriale che lo attraversa. Il mondo è l'emanazione di un corpo che a sua volta lo traduce in termini di percezione e di significato, l'uno non potendo esistere senza l'altro.

Il corpo è un filtro semantico. Le nostre percezioni sensoriali, mescolate inestricabilmente con i significati, disegnano i limiti fluttuanti dell'ambiente in cui viviamo.

La sensazione di sé è immediatamente ed in permanenza una sensazione delle cose. La materia umana è sempre immediatamente un pensiero del mondo, un modo attraverso il quale l'attore si situa ed agisce all'interno di un ambiente che ha più o meno un senso per lui e che autorizza una comunicazione con coloro che partecipano più o meno alla sua stessa concezione del mondo. La materia si intreccia all'interno della sua condizione sociale, culturale, di genere; alla sua storia personale ed alla sua attenzione all'ambiente.

Il mondo appare sotto la forma del sensibile. Si sa, non vi è niente nello spirito che non sia stato prima nei sensi. Pertanto prima del pensiero, e sempre mescolati con esso, vi sono i sensi. Non si potrebbe dire con Cartesio: "lo penso, dunque sono", (2) e intendere i sensi come un'inesauribile fonte di errori, o come delle scorie provvi-

(1) D. le Breton, *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, Milano, Raffaello Cortina, 2007.

(2) *Ibidem*.

ste di uno statuto minore entro la relazione col mondo, ma piuttosto: "lo sento, dunque sono". Un modo diverso di porre la condizione umana: non solo spirituale ma, da tutto principio, corporea.

G. Simmel ricorda che: "Se fra noi scambiamo reciproche azioni, questo deriva innanzitutto dal fatto che reagiamo vicendevolmente attraverso i sensi. Mentre comunemente questo viene visto come un fatto evidente che non necessita ulteriore commento, un esame più approfondito mostra che questi scambi di sensazioni non si limitano in alcun modo a rappresentare soltanto una base ed una condizione comune per le relazioni sociali, ma che ciascun senso fornisce, considerata la sua specificità, informazioni caratteristiche per la costruzione dell'esistenza collettiva e che alle sfumature di queste impressioni corrispondono dei particolari, delle relazioni sociali."(3)

(3) G. Simmel, «Essai sur la sociologie des sens», *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 225.

Per l'antropologia dei sensi le percezioni sensoriali non appartengono (o non solamente appartengono) ad una fisiologia o una psicologia, ma innanzitutto ad un orientamento culturale che lascia un margine alla sensibilità individuale.

Le percezioni sensoriali formano un prisma di significati sul mondo; sono modelli derivati dall'educazione e messi in gioco secondo la storia personale di ciascun individuo; sono le risorse dei suoi sensi che tagliano il suo mondo in schemi di comprensione e d'azione. Entro una stessa comunità quelle risorse variano da un individuo all'altro, ma si accordano pressappoco sull'essenziale. Al di là dei significati personali propri di un'appartenenza sociale o regionale, di una lingua particolare, il fatto di essere un uomo o una donna, un bambino o un vecchio gli daranno significati più ampi, delle antropo-logiche che riuniscono e distinguono gli appartenenti a società diverse entro la loro specifica sensibilità del mondo.

Lo studio di una esperienza sensoriale particolare come quella del dolore illustra questo punto. Come le altre percezioni sensoriali, il dolore non consiste nella registrazione di un dato fisiologico, ma in una traduzione in termini intimi di una alterazione del sé. È simultaneamente interpretato e provato, integrato in termini di significato ed intensità. Esso non consiste nel calco di un'effrazione

organica nella coscienza, ma mescola i corpi e i sensi: è una somatizzazione ed una semantizzazione. In altri termini, il dolore non consiste solamente in una serie di meccanismi fisiologici: esso tocca un uomo singolare inserito in una trama sociale, culturale, affettiva e connotato dalla sua storia personale. Non è il corpo che soffre, ma un individuo nella sua interezza. Il dolore è innanzitutto l'invasione di un significato particolare nel cuore del soggetto; è modulato dalle circostanze, dalla capacità del soggetto di farvi fronte, da cui la diversità degli atteggiamenti di quei malati colpiti dalle stesse patologie e dagli stessi sintomi. Il dolore è sempre mescolato ai sensi. (4)

Le percezioni sensoriali appaiono come l'emanazione dell'intimità più intima del soggetto, sebbene esse non siano, al contempo, meno plasmate socialmente e culturalmente. L'esperienza sensoriale percettiva del mondo si instaura entro la relazione reciproca tra il soggetto e il suo ambiente umano ed ecologico. L'educazione, l'identificazione con il prossimo, i giochi del linguaggio che esprimono i sapori, i colori, i suoni, ecc., plasmano la sensibilità ed instaurano un atteggiamento volto allo scambio con l'ambiente riguardo alle sensazioni e relativamente ben compreso dai membri della sua comunità.

Le percezioni sensoriali creano un mondo di significati e valori, un mondo di connivenza e comunicazione tra gli uomini presenti nel loro ambiente. Davanti al mondo l'uomo non è mai un occhio, un orecchio, una mano, una bocca o un naso, ma uno sguardo, un ascolto, un tocco, un gusto o un odorato, vale a dire una attività. Egli istituisce il mondo sensoriale nel quale è immerso in un mondo di sensi e di valori. La percezione non è l'impronta di un oggetto su un organo sensoriale, ma un'attività della conoscenza diluita dentro l'evidenza, oppure frutto di una riflessione, di un pensiero del corpo preso dal flusso sensoriale che avvolge senza sosta l'individuo.

Non è il reale che gli uomini percepiscono, ma già un mondo di significati. I contrasti della percezione non sono solamente conflitti di interpretazione; essi traducono già discordanze del mondo. I sensi non sono *finestre* sul mondo, delle *copie* o degli *specchi* consacrati alla registrazione delle cose in completa indifferenza rispetto alle

(4) David Le Breton, « Sur la question de la douleur », *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 2003.

culture o alle sensibilità; sono invece dei filtri che ritengono nella loro rete ciò che l'individuo ha imparato a mettervi, oppure ciò che egli cerca di identificare mobilitando le sue risorse.

Le cose non esistono in sé, esse sono sempre investite da uno sguardo, da un valore che le rende degne di essere percepite. La configurazione e il limite dello spiegamento dei sensi appartengono al tracciato della simbolica sociale. Noi siamo immersi in un ambiente che non è nient'altro che ciò che percepiamo. L'uomo vede, ode, sente, gusta, o percepisce la temperatura dell'ambiente, il rumore interiore del suo corpo, e fa così del mondo una misura della sua esperienza, lo rende comunicabile agli altri immersi, come lui, entro lo stesso sistema di riferimenti sociali e culturali. La percezione è un avvenimento dei sensi. Non fosse altro per esprimere il suo imbarazzo davanti a un suono misterioso o a un sapore indefinibile. Ma la riflessione, l'interrogativo sugli altri o il ricorso a dei professionisti può portare alla sua identificazione.

L'esperienza percettiva di un gruppo si modula attraverso la successione degli scambi con gli altri. Discussioni, apprendimenti specifici modificano o affinano le percezioni che non sono mai fissate per l'eternità, ma sempre aperte sull'esperienza e legate ad una relazione presente al mondo. Ad ogni istante è legittimo disfarsi delle routine sensoriali per entrare in altri apprendimenti, elargire la finezza del proprio sguardo, della proprietà tattile, delle proprie percezioni cromatiche, del proprio gusto; aprirsi ad altre musiche, altre sonorità, ecc.

Una iniziazione alla enologia, per esempio, svela in pochi giorni una infinità di sfumature sensoriali che l'individuo non sospettava nel suo bicchiere di vino.

### L'egemonia della vista

Le nostre società occidentali valorizzano da lunga data l'udito e la vista, ma dando loro un valore talvolta differenti, e conferendo a poco a poco alla vista una superiorità che, nel mondo contemporaneo prorompe a causa della preoccupazione per l'immagine, il look, l'apparenza.

Un vocabolario disuguale ordina le modalità del pensiero nelle diverse lingue europee. Vedere è credere, come ci ricordano le formule correnti. *Bisogna vedere per credere; Lo crederò quando l'avrò visto*, "Ah!, il mio orecchio ha sentito parlare di te- dice Giobbe - ma ora il mio occhio ha visto". *Vedo* è sinonimo di *capisco*. *Avere visto con i propri occhi* è un argomento senza appello. Ciò che *salta agli occhi* è *evidente*, non si discute. Vedere deriva dal latino *videre*, derivato dall'indoeuropeo *veda*, *io so*, dal quale derivano termini come *evidenza* (ciò che è visibile), *provvidenza* (pre-vedere secondo le inclinazioni di Dio).

La teoria è la contemplazione, una ragione staccata dal sensibile. *Speculare* viene da *speculari*, vedere. I processi del pensiero sono nominati per mezzo di metafore visive: prospettiva, punto di vista, visione delle cose, visione dello spirito, intuizione, riflessione, contemplazione, rappresentazione. *È il giorno e la notte*, si dice di una situazione o di un personaggio che ci disorientano rispetto alle nostre previsioni.

Questi poli di luminosità o di oscurità qualificano le qualità del pensiero, particolarmente attraverso il ricorso alla nozione di chiarezza, luce, luminosità, trasparenza. L'ignoranza sollecita metafore che traducono l'impotenza della vista: l'oscurità, l'accecamento, la cecità, la notte, l'evanescenza, la nebbia, le brume.

L'uso corrente del termine *visione del mondo* per designare un sistema di rappresentazione (ancora una metafora visiva), o un sistema simbolico proprio di una società, nelle nostre società occidentali si traduce nell'egemonia della vista. La vista subordina a sé gli altri sensi, è il riferimento primario. Ma altre società, piuttosto che di *visione del mondo*, parlerebbero di *degustazione*, *attività*, *udito*, oppure di *odori del mondo*, per dar conto dei loro modi di pensare o sentire le loro relazioni con gli altri e con il loro ambiente, poiché queste testimoniano un uso radicalmente differente dei sensi.

I Tzotil, per esempio, organizzano il loro universo attraverso indici termici. Variazioni simboliche di caldo o freddo introducono ad una conoscenza globale del loro ambiente. (5), Per i Kaluli della Papuasias-Nuova Guinea, che vivono in una spessa foresta tropicale, la chiave della loro

(5) C. Classen, McLuhan, "in the rainforest: the sensory worlds of oral cultures", in Howes D. (a cura di), *Empire of the senses. The sensual culture reader*, Berg Publishers Ltd, 2005, pp. 148 e seg.

(6) S. Feld, *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

(7) C. Classen, *Worlds of sense: exploring the senses in history and across cultures*, London, Routledge, 1993.

(8) Brillat-Savarin, *Physiologie du goût*, Charpentier.

(9) Per esempio: Ernesto de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri, 1967.

società è costituita da una cosmologia acustica (6). Gli antichi abitanti delle Ande comprendevano egualmente il loro universo in termini sonori. (7) Per gli Ongees delle isole Adamane il tessuto e i movimenti del mondo, che includono gli uomini che li compongono, si tramandano entro un simbolismo olfattivo.

Queste concezioni sensoriali del mondo sono complesse, impossibili da riassumere poiché integrano altrimenti altre modalità sensoriali. Esse non hanno niente in comune con quelle che si incontrano nelle nostre società occidentali. Facendo vacillare le stesse fondamenta, spaesando completamente tutti i nostri usi attraverso una radicale alterità che ci costringe ad una traduzione, esse suscitano una inevitabile forma di riduzione (se non di tradimento).

Una cultura determina un campo di possibilità del visibile e dell'invisibile, del tattile e dell'intoccabile, dell'olfattivo e dell'inodore, del sapido e dell'insipido, del puro e dello sporco. La classificazione della moltitudine delle percezioni sensoriali secondo le cinque categorie di Aristotele senza dubbio non risponde ad una più ampia esperienza dei sensi. Ironicamente Brillat-Savarin propone l'aggiunta di un sesto senso, la genesica, il senso dell'erotismo. (8) Se noi ci accordiamo sulla sola esistenza dei cinque sensi, certe società umane ne distinguono di più o di meno. Altri sensi sono indubbiamente identificabili, spesso collegati al toccare: la pressione, la temperatura (il caldo, il freddo), il dolore, la cenestesia o la propriocezione che ci indica la posizione ed i movimenti del corpo nello spazio e che procura un sentimento di sé che privilegia un equilibrio, e dunque un uso propizio dello spazio stesso. Tutti sensi legati al tocco nella nostra società, ma che pure possiedono una loro specificità. Altri sensi ancora, invece, trattati da certi antropologi, perturbano in profondità la razionalità occidentale. (9)

Tutte le comunità umane disegnano un universo sensoriale singolarizzato, sottointeso, attraverso le appartenenze ad un luogo, ad una classe, un gruppo, una generazione, un sesso, così come dalle credenze religiose e, soprattutto, dalla storia personale di ciascun individuo.

I mondi sensibili non coincidono poiché sono anche universi di significati e di valori. Venire al mondo consiste nel-

l'acquistare una sensibilità affettiva, uno stile del vedere, di toccare, di udire, di gustare, di sentirsi membri del proprio gruppo di appartenenza. Alcune società vedono, toccano, odono o sentono un universo visibile, tattile, udibile, gustativo o olfattivo che non è immediatamente accessibile ai membri di altre società.

L'esperienza antropologica (come quella del viaggio, se esso è realizzato tuffandosi nell'alterità) è a questo riguardo un modo per disfarsi delle familiarità percettive per riaffermare altre modalità di approccio, per sentire la moltitudine dei mondi che affollano il mondo.

L'esperienza antropologica inventa in modo inedito il gustare, l'udire, il toccare, il sentire. Essa rompe le abitudini della percezione e del pensiero, fa appello alla rinuncia di schemi antichi di intelligibilità allo scopo di aprirsi ad un ampliamento del sensibile. È un invito a recarsi nel mare aperto dei sensi e del senso, poiché il sentire non accade mai senza mettere in questione il significato.

L'esperienza antropologica è un richiamo al fatto che tutta la socializzazione, anche quando consiste in una apertura al mondo, è una restrizione dell'infinito, della sensorialità possibile. Allo stesso modo per cui per parlare bisogna maneggiare una lingua con sicurezza, per sentire l'ambiente vi è bisogno di codici percettivi, sebbene, talvolta, le sensibilità individuali straripino da essi. Se i modi di parlare una lingua sono infiniti, ciò vale anche per tutta l'esperienza percettiva.

### Apprendere a vedere

Dal punto di vista visivo tutta la percezione è una morale. Il paesaggio è nell'uomo prima che l'uomo sia in esso, poiché il paesaggio possiede un significato solamente attraverso ciò che di esso l'uomo vede.

Gli occhi non sono solamente dei recettori della luce e delle cose del mondo ma ne sono i creatori, perché vedere non consiste nel ricalcare l'esterno, ma nella proiezione fuori di sé di una visione del mondo. La vista è la messa in prova del reale attraverso un prisma sociale e culturale, un sistema di interpretazione che porta con sé il marchio

della storia personale di un individuo all'interno di una trama sociale e culturale.

Tutto lo sguardo proiettato sul mondo, anche il più anodino, effettua un ragionamento visuale per creare significato. Entro la molteplicità del visivo la vista filtra delle linee di orientamento che rendono il mondo pensabile. (10) È un lavoro dei sensi che costantemente si effettua con gli occhi.

(10) Allo stesso modo, per esempio, della percezione del colore, che risiede su un apprendimento culturale e non su una fisiologia o una chimica, cfr.: D. Le Breton, *Il sapore del mondo, un'antropologia dei sensi*, Cortina, Milano, 2007.

(11) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 258.

"La visione non è nient'altro se non un certo uso dello sguardo", dice Merleau-Ponty (11) L'occhio arriva davanti alle cose con una storia, una cultura, un inconscio. È quello di un soggetto. Radicato nel corpo e negli altri sensi non riflette il mondo, lo costruisce per mezzo delle sue rap-presentazioni. Si serve di forme che rendono comprensibile il significato, delle nubi che precedono il temporale, delle sfumature del colore degli alberi di una collina, delle persone che passano, dei resti di un pasto, della brina di un mattino di gelo su un vetro: mille avvenimenti che si svolgono in prossimità.

Le figure che ci circondano sono ordinate visivamente in schemi di riconoscimento secondo la perspicacia dello sguardo e il livello di attenzione. I movimenti della vita quotidiana riposano su un principio di economia, una selezione tra gli innumerevoli dati sensoriali che ci si approssimano, per non essere sommersi dalle informazioni, annegati dentro il visibile. C'è sempre troppo da vedere, da udire, sentire, gustare o toccare. Il reale è un teatro della proiezione per un individuo che non si accontenta di percepire, ma soprattutto di *concepire*, cioè di costituire il reato stesso in schemi visivi, olfattivi, gustativi, tattili, uditivi.

L'uomo che passeggia identifica lo schema *albero* e si accontenta. Ma se desidera andare oltre, domanda ad un esperto, che lo informa che si tratta di una quercia. La percezione non ha sempre bisogno di essere affinata. Il più delle volte l'attore è soddisfatto di categorie semplici, e crede in tal modo di esaurire i significati del proprio ambiente.

Lo scrittore W.H. Hudson, viaggiatore, naturalista attento sia agli uomini che ai vegetali o agli animali, ci dà una serie di esempi. Ricorda un suo amico della Patagonia in grado di memorizzare in una sola partita tutte le carte da gioco

grazie ad infime differenze di colore del loro dorso. "Quest'uomo, che possiede una vista di un'acutezza soprannaturale, fu profondamente sbalordito quando gli spiegai che una mezza dozzina di uccelli del genere dei passeri, che beccavano nel suo cortile, cantavano e costruivano nidi nel suo giardino, nella vigna e nei campi, non appartenevano ad una specie sola, ma a ben sei specie diverse. Egli non ne aveva mai notato le differenze". (12) Un pastore riconosce ogni pecora del suo gregge anche se ne possiede centinaia, così come il bovaro le sue vacche. Il giardiniere è capace di nominare ogni pianta cresciuta lungo il suo sentiero. Il marinaio segnala dei cambiamenti atmosferici ancora impercettibili agli altri. Il musicista sente precisamente un rallentamento del tempo, o un errore infinitesimale di interpretazione. Il medico è in grado di leggere i segni impercettibili di una malattia laddove i familiari del paziente non notano alcun cambiamento, ecc.

(12) W. H. Hudson, *Un flâneur en Patagonie*, Paris, Payot, 1994, p.163.

Ma i sensi, per orientare il rapporto col mondo, devono rappresentare un senso. Per questo bisogna *apprendere* a vedere. Alla nascita, l'infante non discerne il significato delle forme indecise, colorate e semoventi, che si affollano intorno a lui; egli apprende a distinguerle lentamente, a cominciare dal viso di sua madre, integrando schemi percettivi all'inizio singoli che poi si generalizzeranno.

Per riconoscere egli deve conoscere, deve sapere addomesticare un caos di forme. Per alcuni mesi la sua vista è meno acuta del suo udito; non ne percepisce né il senso, né la portata. Essa diviene a poco a poco un elemento matriciale della sua educazione, nonché del suo rapporto con gli altri e con il mondo. Egli acquisisce così le chiavi dell'interpretazione visiva di ciò che lo circonda. Impara a discernere i contorni degli oggetti, la loro taglia, la distanza, il loro posto, il loro impatto su di lui, a nominare il loro colore. Impara a identificare coloro che gli stanno intorno e ad evitare gli ostacoli; ad afferrare, camminare, arrampicarsi, giocare, correre, sedersi, ecc. La vista necessita della parola degli adulti che la descrivono, e del senso del tatto profondamente legato all'esperienza della vista.

Allo scopo di decifrare il mondo è necessario acquisire i codici del vedere, aprire gli occhi non è sufficiente. Tale è l'insegnamento della famosa domanda consegnata nel luglio 1688 dal geometra irlandese W. Molyneux alla sagacità dei filosofi del suo tempo, dopo la lettura del *Saggio filosofico sulla comprensione umana* di John Locke: un cieco dalla nascita sarebbe in grado di distinguere con il tatto una sfera da un cubo della stessa grandezza, qualora la vista gli fosse restituita all'età di vent'anni? In altri termini, esiste un trasferimento di conoscenza da una modalità sensoriale a un'altra? Ciò che è conosciuto dal tatto lo sarà anche immediatamente dalla vista? Molyneux non lo credeva possibile, e pensava che la conoscenza tattile e quella visiva non fossero dello stesso ordine. La figura che viene toccata e quella veduta non si possono sovrapporre. Allo stesso modo, per Locke e Berkeley il cieco dalla nascita che riacquista la vista, non può accedere ad un uso adeguato dei suoi occhi se non al termine di un percorso di apprendimento.

In effetti, qualche decennio più tardi, nel 1728, una operazione del chirurgo Cheselden restituì la vista a un bambino di 13 anni affetto da cataratta congenita, ma senza restituirgliene l'uso, poiché, scrisse Diderot: "(Egli) non distingueva per lungo tempo né misura, né distanza, né ubicazione e nemmeno forme. Un oggetto di un pollice posto davanti ai suoi occhi che gli nascondeva una casa, gli pareva altrettanto grande che la casa stessa. Egli sentiva tutti gli oggetti come posti sopra gli occhi, ed essi gli sembravano applicati a quell'organo, come gli oggetti del tatto lo sono alla pelle". (13) Gli ci vollero diversi mesi per familiarizzarsi con la rappresentazione di un oggetto, prima che le immagini smettessero di essere delle semplici superfici estratte con difficoltà da un caos di forme.

Testimone di una operazione di cataratta eseguita da Daviel su un fabbro i cui occhi si erano rovinati a causa dell'esercizio del suo mestiere, Diderot pure osserva che, nonostante un uso precedente e senza disturbi della vista, non era semplice ritrovarne i codici dopo decenni di oblio: "Durante i 25 anni nei quali aveva cessato di vedere, aveva acquisito una tale abitudine di rapportarsi al tatto,

(13) D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert et autres écrits philosophiques*, Paris, Livre de poche, 1984, p. 191.

che bisognava maltrattarlo per indurlo a servirsi del senso che gli era stato reso; picchiandolo Daviel gli diceva: Vuoi guardare, disgraziato! Camminava, agiva. Tutto ciò che noi facciamo vedendo, lui lo eseguiva ad occhi chiusi." (p. 214).

Diderot conclude che: "È all'esperienza che dobbiamo la nozione dell'esistenza continua degli oggetti; da quella del tocco noi acquisiamo quella della loro distanza; può darsi che bisogna che l'occhio apprenda a vedere come la lingua a parlare; non sarebbe sorprendente, quindi, se l'ausilio di un senso fosse necessario all'altro. È dalla sola esperienza che noi apprendiamo a paragonare le sensazioni con ciò da cui esse vengono generate"(14).

(14) *ibidem*, p. 190.

Per il cieco dalla nascita, il fatto di ritrovare la vista, lungi dall'aggiungere una dimensione supplementare all'esistenza, introduce una caratteristica del sé sensoriale ed identitaria. Egli aveva immaginato che il mondo gli si sarebbe donato in tutta innocenza, ora scopre invece una realtà di una complessità infinita, della quale fatica ad acquisire i codici, provando contemporaneamente a dimenticare ciò che deve al tocco e all'udito. Per addomesticare il mondo deve d'ora in poi imparare ciò che è scontato per gli altri.

La vista richiede l'attraversamento delle implicazioni susseguenti che permettono il fatto di vedere. Lo sguardo provoca una percezione della realtà, una presa di coscienza della profondità per dispiegare rilievi e sagome delle cose, il loro colore, nome, aspetto, cambiando secondo i giochi di luce ed ombra e la distanza dalla quale vengono viste, le illusioni create dalle circostanze. Colui che, cieco dalla nascita, acquisisce la facoltà di vedere non ne ha ancora la capacità. Si perde in un miscuglio di forme e di colori, ogni cosa su uno stesso piano prossimo ai suoi occhi. Non capisce il significato delle ombre che accompagnano gli oggetti. Prigioniero di un caos visivo, percepisce le figure, i limiti e le tonalità dei colori, ma, in questo labirinto, gli mancherà il senso dello spazio per muoversi comprendendo. I suoi occhi sono programmati per funzionare, ma non possiedono ancora la chiave di ciò che si può vedere. Per distinguere un triangolo da un quadrato conta gli angoli. Fatica altrettanto a capire il senso di un

(15) M. Von Senden, *Space and sight. The perception of space and shape in the congenitally blind before and after operation*, Glencoe, Free Press, 1960.

dipinto o di una fotografia. La rappresentazione dell'oggetto in due dimensioni causa una difficoltà di lettura. Un paziente menzionato da Von Senden descrive la limonata come *quadrata* perché gli pizzica la lingua come l'angolo di un rettangolo gli punge il dito quando lo tocca. (15)

Chi era cieco, riavvicinandosi alla vista, compie degli sforzi dolorosi, non solo per apprendere ad usare gli occhi, ma anche per vedere. Attraversa un periodo di dubbi, di disperazione, di depressione con, a volte, risvolti tragici. Certi pazienti descritti da Von Senden, accolgono con sollievo una ricaduta della cecità, non dovendo più lottare per la conquista del visibile.

Finché non hanno assimilato i codici, rimangono cechi al significato della visione. Hanno ritrovato la vista, ma non il suo uso, e spesso chiudono gli occhi per muoversi in luoghi da loro conosciuti. Per il resto, vedere si erige come un ostacolo difficile da sormontare per il collegamento con il loro ambiente circostante. Alcuni non superano il costo psicologico di un apprendimento che sconvolge le loro precedenti relazioni con il mondo.

Per diventare efficace, lo sguardo di una persona precedentemente cieca deve cessare di essere un ausilio di ricambio e dispiegarsi secondo proprie specificità. Ma laddove un bambino entra nel mondo visivo senza particolare sforzo, ignorando persino che sta imparando, il cieco dalla nascita, avendo acquisito la vista, progredisce in una dimensione della realtà che esige molta pazienza per essere decifrata. Facendo proprio durante un lungo processo di apprendimento ciò che altri hanno ovviamente ricevuto crescendo, egli scopre che la vista è innanzitutto un fatto di educazione. Impara, come un neonato, a discernere gli oggetti, la loro forma, distanza, profondità; ad identificare il loro colore, ecc. Fatica a riconoscere un viso o un oggetto se non lo ha prima sentito con le mani. Per molto tempo il tocco rimane il suo senso primario dell'appropriazione del mondo.

La vista non è scontata, è una conquista per chi non ha avuto la possibilità di confrontarsi con essa; bisogna acquisirne le istruzioni per l'uso.

Diversità nell'uso dei sensi.

Le percezioni dei sensi sono collegamenti simbolici con il mondo. Anche se gli esseri umani dispongono della stessa attrezzatura biologica, conta soltanto l'uso che ne fanno. Percepire consiste nella proiezione di categorie di sensi sulle circostanze. Sentire il mondo significa sempre pensarlo e dunque ridurlo a un sistema di sensi che permette di comunicare a suo riguardo. Il mondo dei sensi è la traduzione, attraverso un'impronta personale e in termini sociali e culturali di una realtà che sarebbe inaccessibile senza questa deviazione che è la percezione sensoriale iscritta in una trama sociale. Questa si offre all'individuo come un'inesauribile potenzialità di significati, perché è sempre possibile vedere, gustare, toccare o ascoltare altro ancora, attraverso l'ulteriore attenzione e le indicazioni di chi gli sta intorno.

Le possibili percezioni dell'ambiente circostante, insomma, non sono mai date, ma sempre aperte a un nuovo apprendimento. (16)

(16) Per un ampliamento delle tematiche inerenti questo articolo, cfr. D. Le Breton, *Il sapore del mondo*, *Op. cit.*

# Io e gli altri, Uno e Molti: intuizioni di Jung ed evidenze della neurofisiologia

*Marco Zanasi*

La caratteristica fondamentale della specie umana è di essere una specie sociale: noi non siamo monadi, ma, dalla nascita alla morte, viviamo immersi in un mondo di relazioni e costruiamo la visione del mondo attraverso il rapporto con gli altri. Questa caratteristica è condivisa con molte specie, ma solo nella specie umana si crea quella vera e propria differenza *abissale*, nel senso di Heidegger, che trasforma il semplice *stare accanto* del branco o dello sciame nello *stare insieme* degli uomini. Perché si possa fare questo salto è necessario avere la capacità di raffigurarsi costantemente la varietà delle relazioni in cui siamo immersi; stabilendo e valutando attimo per attimo l'esatta e complessa gerarchia dei rapporti tra i vari soggetti: chi è in relazione con chi, chi sta sotto chi, chi sta sopra chi, ecc. Sembra che l'evoluzione di cervelli così grandi e di intelligenze così complesse come quelle degli uomini sia dovuta proprio alle spinte evolutive generate dalla necessità di padroneggiare l'estrema complessità dei gruppi sociali umani. In tale ipotesi, lo sviluppo della tecnologia sarebbe solo una sorta di sottoprodotto, sempre benvenuto, ma semplicemente sottoprodotto.

Jung parla della necessità di rapporti umani per l'individuo come di un vero e proprio istinto, istinto che fa risalire alla libido parentale radicata nella tendenza endoga-

mica. Anche se, nelle sue parole, nel mondo di oggi prevale la tendenza esogamica e l'individuo è un estraneo tra estranei, è solo nella relazione che si ha un appagamento di questa richiesta profonda e Jung nota che questo va tenuto ben presente anche nella traslazione perché *il rapporto con il Sé è al tempo stesso rapporto con gli uomini.*

Vedremo tra breve che questa affermazione di Jung trova straordinarie e suggestive conferme con quanto va scoprendo la ricerca neurofisiologica sui meccanismi cognitivi.

A tale scopo il linguaggio è lo strumento essenziale che consente alla specie umana di costruire dei modelli interni del mondo sociale e costantemente di sintonizzarli e risintonizzarli nel mondo reale.

Ma il linguaggio e tutta l'intelligenza umana non servirebbero a nulla se mancasse la capacità fondamentale di capire gli altri e di comprenderne le motivazioni. Questa abilità, definita *mindreading*, o possesso di una Teoria della Mente, è intesa, come la comprensione intuitiva delle azioni umane facendo riferimento a stati interni come desideri o credenze e consente all'uomo di riflettere sul proprio e l'altrui stato mentale e sulle proprie ed altrui percezioni riuscendo così a prevedere il proprio e l'altrui comportamento. Le persone ne fanno uso nella vita di tutti i giorni senza esserne consapevoli e anche i bambini la acquisiscono in modo non cosciente.

In parole semplici la teoria della mente, che rappresenta il fondamento delle nostre capacità sociali, è la capacità di rappresentarmi l'altro come un individuo simile a me, con le mie stesse competenze, aspettative, desideri e diritti. La percezione comprende sensazioni, credenze, sentimenti, disagi, etc. Tale abilità cognitiva si acquisisce normalmente intorno ai 3-4 anni e gli adulti ne fanno uso nella vita di tutti i giorni senza averne consapevolezza.

Se la teoria della mente non viene formata adeguatamente nel bambino, possono svilupparsi deficit e patologie molto serie: molti studiosi ad esempio ritengono che l'autismo possa collegarsi ad un deficit di teoria della mente. Solo da poco la ricerca ha iniziato a chiarire i meccanismi neurofisiologici alla base di questa capacità che l'uomo

condivide (forse) con pochissime specie (con quasi certezza i bonobo, l'orango, gli scimpanzé, l'elefante e, forse, il gorilla). Da alcuni anni si è cominciato a capire il substrato neurofisiologico di questo meccanismo in particolare con la scoperta dei neuroni specchio.

I neuroni specchio sono stati descritti per la prima volta nella parte rostrale della corteccia premotoria della scimmia (area F5), sia quando l'animale effettua un'azione diretta sia quando effettua un'azione osservata in un altro individuo. L'osservazione di un'azione cioè, attraverso l'attivazione dello stesso circuito nervoso dedicato all'esecuzione di quella azione, ne produce una simulazione nel cervello dell'osservatore.

Un sistema analogo è stato osservato negli esseri umani, attraverso studi di Risonanza Magnetica Funzionale fMRI, con una attività che sembra ricalcare quella osservata nelle scimmie. Si è dimostrato che l'osservazione delle azioni eseguite con la mano, la bocca e il piede porta ad attivazione dei diversi settori sia nell'area di Broca sia nella corteccia premotoria, secondo uno schema somatotopico che assomiglia alla classica rappresentazione dell'homunculus della corteccia motoria. È stato proposto che questo sistema sia coinvolto nelle azioni di riconoscimento (1).

(1) M. Costantini, G. Galati, A. Ferretti, M. Caulo, A. Tartaro, G.L. Romani, et al. (2005), «Neural systems underlying observation of humanly impossible movements», An fMRI study, *Cerebral Cortex* 15(11), pp. 1761-1767.

(2) V. Gallese (2000), «The acting subject: towards the neural basis of social cognition», in T. Metzinger, editor, *Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual Questions*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000, pp. 325-333. V. Gallese (2001), «The "Shared Manifold" Hypothesis: from mirror neurons to empathy», *Journal of Consciousness Studies*, 8, 5/7, pp. 33-50; V. Gallese (2003a), «The manifold nature of interpersonal relations: The

Gallese e Metzinger (2) e Gallese e Lakoff (3), rigettano il classico modello cibernetico della cognizione umana che guarda alla mente umana come ad una specie di Macchina di Turing disincarnata (*un motore* computazionale che si limiti alla manipolazione di simboli attenendosi a regole sintattiche). Tali autori fanno ricorso ad un processo che definiscono *simulazione incarnata*, vale a dire un meccanismo di natura essenzialmente motoria, molto antico dal punto di vista dell'evoluzione umana, caratterizzato da neuroni che agirebbero immediatamente prima di ogni elaborazione più propriamente cognitiva. Scrive Gallese: «Percepire un'azione – e comprenderne il significato – equivale a simularla internamente. Ciò consente all'osservatore di utilizzare le proprie risorse per penetrare il mondo dell'altro mediante un processo di modellizzazione che ha i connotati di un meccanismo non conscio, automatico e prelinguistico di simulazione motoria.

Questo meccanismo instaura un legame diretto tra agente e osservatore, in quanto entrambi vengono mappati in modo per così dire anonimo e neutrale. Il parametro *agente* è specificato, mentre non lo è il suo connotato specifico di identità [...] L'osservazione dell'azione altrui induce automaticamente in modo obbligato la simulazione della stessa [...] Quando vedo qualcuno esprimere col proprio volto una data emozione e questa percezione mi induce a comprendere il significato emotivo di quell'espressione, non conseguo questa comprensione necessariamente o esclusivamente grazie a un argomento per analogia. L'emozione dell'altro è costituita dall'osservatore e compresa grazie a un meccanismo di simulazione che produce nell'osservatore uno stato corporeo condiviso con l'attore di quella espressione".

È appunto la condivisione dello stesso stato corporeo tra osservatore e osservato a consentire questa forma diretta di comprensione, che potremmo definire *empatica* (4), anticipata dal dantesco *s'io m'intuassi, come tu t'inmii*.

Si tratta di un meccanismo automatico, inconscio, pre-*reflessivo* funzionale la cui finalità è di creare modelli di oggetti, agenti ed eventi. Non è uno sforzo cognitivo cosciente, ma piuttosto un'abilità basilica del nostro cervello. Poiché questo meccanismo costruisce anche rappresentazioni sembra giocare un ruolo importante nel nostro approccio epistemico al mondo.

Questo processo può essere diviso in tre stadi.

Al primo passo l'attività dei neuroni a specchio funziona come un meccanismo di risonanza in cui la scarica dei neuroni in un osservatore entra in risonanza con la scarica dei corrispondenti neuroni del cervello dell'agente.

Nel secondo passaggio, la duplicazione dell'attività dei neuroni a specchio nel cervello dell'osservatore costituisce una simulazione mentale dei movimenti (ma, come vedremo, anche delle parole e di altre esperienze percettive ed emotive) dell'agente, dovuta al fatto che l'osservatore può sovrapporre i movimenti dell'agente al proprio repertorio di movimenti, ricavandone il significato

Nel terzo passaggio, attraverso la performance della simulazione dei movimenti dell'agente, l'attività dei neuroni a specchio mette in grado l'osservatore di riconosce-

quest for a common mechanism» *Phil. Trans. Royal Soc. London. B.*, 358, pp. 517-528; V. Gallese (2003b), «The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity», *Psychopathology*, 36, 4, pp. 171-180; V. Gallese (2005a), «Being like me: self-other identity, mirror neurons and empathy», in Hurley & Chater, Vol. 1, 2005; V. Gallese (2005b), «Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience», *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4: 23-48. (2) V. Gallese, L. Fogassi, L. Fadiga & G. Rizzolatti (2002), «Action Representation and the Inferior parietal lobule», in W. Prinz & B. Hommel, editors, *Attention and Performance*, XIXm Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 247-266; V. Gallese, C. Keysers & G. Rizzolatti (2004), «A unifying view of the basis of social cognition», *Brain* 119, pp. 593-609; G. Rizzolatti, L. Fadiga, V. Gallese, L. Fogassi (1996), «Premotor cortex and the recognition of motor actions». *Cogn Brain Res.* Mar; 3 (2), pp. 131-41; G. Rizzolatti, L. Craighero (2004), «The Mirror-Neuron System», *Annual Rev. Neurosci.*, 27, pp. 169-92

(3) V. Gallese, G. Lakoff (2005), «The brain's concepts, The Role of the Sensory-Motor System in Reason and Language», *Cognitive Neuropsychology*, 22, 455-479.

(4) V. Gallese (2006), «Intentional attunement: A neurophysiological perspective on social cognition and its disruption in autism», *Exp. Brain Res. Cog. Brain Res.*, 1079, 15-24.

re l'azione dell'agente e di capirne le finalità, ciò che ci riconduce alla teoria della mente.

La cosa più notevole è che la simulazione incarnata non è esclusivamente un fenomeno confinato al sistema motorio, ma si applica anche alla visione e al tatto, oltre che all'udito. È incarnato non solo perché è attuato tramite un circuito neuronale, ma anche perché usa un modello corporeo preesistente nel cervello costruito dal sistema sensorio motorio.

Questo appare confermato da studi recenti in cui si osservava che la stessa azione bucco facciale eseguita da uomini, scimpanzè o cani, attivava aree differenti, ciò che conferma il ruolo dei neuroni specchio nella relazione sociale e mostra che esistono circuiterie dedicate a singoli *domini percettivo/ emotivi*.

Così azioni simili (muovere le labbra per parlare nell'uomo, *lip smacking* nella scimmia e abbaiare nei cani) attivavano aree cerebrali diverse, mostrando come solo gli atti appartenenti al repertorio comunicativo dell'uomo attivassero la risposta più completa di risonanza neuronale.

Atti che esulavano dal repertorio specie specifico (ad esempio l'abbaiare del cane) non provocavano risonanza motoria nel cervello dell'osservatore umano. In altre parole, la reazione del meccanismo neuronale sembra essere in stretto rapporto con la capacità dell'individuo che osserva di riprodurre a sua volta l'azione che viene osservata.

A mano a mano che l'altro compie un'azione che, diciamo così, si *allontana* dal repertorio di azioni che io posso compiere effettivamente, le quali, a loro volta, dipendono non solo dalla mia conformazione specie-specifica, ma anche dall'esperienza acquisita, si riduce progressivamente la reazione speculare dei neuroni specchio e con essa la mia possibilità di comprendere ciò che l'altro sta facendo (5).

Le ricerche di Aziz-Zadeh *et al.* (6) mostrano che il sistema di neuroni specchio è anche attivo per quanto riguarda la comprensione del linguaggio. Se si fanno leggere frasi riguardanti azioni motorie della mano o della bocca e poi si sottopongono gli stessi soggetti a video in cui

(5) G. Buccino, F. Lui, N. Canessa, I. Patteri, G. Lagravinese, F. Benuzzi, C.A. Porro & G. Rizzolatti (2004), «Neural circuits Involved In the recognition of actions performed by nonconspecifics, fMRI study», *J. Cogn. Neurosci.*, 16, 114-126; B. Calvo-Merino, D.E.

sono rappresentate le stesse azioni si attivano le stesse aree corticali.

Questa cooccorrenza è legata al fatto che, come sostenuto da recenti ricerche di neurolinguistica, la comprensione di frasi e di eventi descritti da quelle frasi è supportata dagli stessi meccanismi neuronali, segnatamente dall'attivazione corporea di percezione, emozione ed azione.

Gazzola e al. (7). hanno individuato un sistema di neuroni specchio uditivi nel cervello umano, paragonando l'attivazione delle aree corticali tra rumori uditi e chiaramente riconoscibili (baciare, succhiare o strappare un foglio) e l'osservazione delle azione eseguite da un altro. Le aree erano le stesse.

Gli stessi autori riportano inoltre una straordinaria correlazione tra persone con una maggiore attivazione del sistema specchio uditivo e alti livelli di empatia.

In altre parole la distinzione tra me e altri scaturisce da un meccanismo incarnato inconscio che nasce dalla simulazione (tramite i neuroni specchio) degli schemi motori di altri agenti.

Quando vedo un'altra persona prendere una mela e avvicinarla alla bocca, i miei personali programmi motori sono attivati simulando la stessa azione: è proprio questa attivazione che struttura la mia esperienza fenomenica e rende la categorizzazione tra me e l'altro un processo naturale ed automatico.

Per poter comprendere le menti degli altri e riconoscerli come NonMe simili a Me, è poi indispensabile riconoscerne e dividerne il repertorio emozionale.

Vi sono molti modi di sperimentare un'emozione, uno in particolare, che rimanda alle teorie di James e Lange, (secondo la quale, a seguito di eventi del mondo esterno, il sistema nervoso attiva risposte specifiche, quali tensione muscolare, aumento della frequenza cardiaca, sudorazione, vertigini, secchezza delle fauci. Le emozioni percepite sono il risultato di questi cambiamenti fisiologici, piuttosto che la loro causa. Lange, in particolare, afferma che le alterazioni vasomotorie sono le emozioni) può essere definito come l'esperienza soggettiva di stati corporei interni che possono o meno tradursi in comporta-

Glaser, J. Grèzes, R.E. Passingham, P. Haggard (2005), «Action observation and acquired motor skills, fMRI study with expert dancers», *Cerebral Cortex*, Aug, 15 (8), pp. 1243-9.  
6) L. Aziz-Zadeh, L. Koski, E. Zaidel, J. Mazziotta, M. Iacoboni (2006) «Author response to "Mirror neurons and the lateralization of language"», *Journal of Neuroscience*. 26 (25), pp. 6666-6667.

7) V. Gazzola, L. Aziz-Zadeh; C. Keysers (2006), «Empathy and the somatotopic auditory mirror system», in *Humans Current Biology*, vol. 16, n. 18, pp. 1824-1829.

menti espliciti con un variabile grado di intensità, spesso localizzati in specifici distretti corporei, quali il volto.

Esperire un'emozione si configura quindi come uno stato complesso dell'organismo accompagnato da maggiore o minore consapevolezza di quello stesso stato. Possiamo quindi trovarci in un dato stato emozionale ed esprimerlo col nostro corpo senza esperirne pienamente il contenuto, in quanto contenuto di una specifica emozione.

Le emozioni costituiscono, quindi, la via più precoce disponibile per l'individuo per acquisire conoscenze sul proprio ambiente sociale e modulare queste conoscenze sulla base dei risultati delle proprie relazioni sociali. Il funzionamento e l'azione coordinata del sistema sensomotorio e dei circuiti affettivi appare fondamentale per il riconoscimento delle emozioni altrui (8), perché consentono la ricostruzione all'interno del sé di come suonerebbe una certa sensazione emotiva, attraverso la riproduzione simulata (tramite i neuroni specchio) degli stati corporei correlati alle stesse emozioni.

Un lavoro di Wicker et al. (9) mostra che sperimentare disgusto e assistere alla stessa sensazione emozione espressa dall'espressione facciale di un soggetto terzo, attiva le stesse strutture neuronali (la parte anteriore dell'insula). Questo suggerisce che quando io vedo l'espressione emotiva di qualcuno e questo mi suscita una risonanza emotiva, ciò non avviene per una ricostruzione per analogia, ma viene compresa e sperimentata per mezzo della simulazione incarnata che produce nell'osservatore e nell'agente terzo lo stesso stato corporeo condiviso. Tale stato è stato anche denominato *risonanza non mediata* da Goldman and Sripada (10).

Come si vede, esiste nel nostro cervello un gruppo di circuiti, specificamente dedicati alla relazionalità, che letteralmente costruiscono il nostro modo di rappresentare la realtà dando vita a quello che con felice espressione è stato definito il Sé relazionale.

Questa circuiteria, come già detto, è verosimilmente già *wired* nei cervelli delle scimmie antropomorfe, ma ciò che differenzia noi umani, e ci consente di fare un salto incolmabile in senso Husserliano, è la capacità di riflettere sui nostri rapporti e sulla differenza tra me e non me in un

(8) R. Adolphs (2003), «Cognitive neuroscience of human social behaviour», *Nat. Rev. Neurosci.*, 4, 3, pp. 165-178; R. Adolphs, H. Damasio, D. Tranel, G. Cooper & A.R. Damasio (2000), «A role for somatosensory cortices in the visual recognition of emotions as revealed by three-dimensional lesion mapping», *The Journal of Neuroscience*, 20, pp. 2683-2690.

(9) B. Wicker, C. Keysers, J. Plailly, JP Royet, V. Gallese, G. Rizzolatti (2003), Both of us disgusted in My insula: the common neural basis of seeing and feeling disgust», *Neuron* 40, 655-664.

(10) A. Goldman, C.S. Sripada (2004), «Simulationist Models of Face-based Emotion Recognition», *Cognition*, 94, 3, 193-213.

modo che i nostri vicini di specie non possono raggiungere, mi riferisco alla nostra straordinaria capacità di guardare noi stessi come guardiamo gli altri. Sembra che i neuroni specchio siano alla base di questa peculiare abilità.

Che cosa è l'autoconsapevolezza, il Sé, l'Io, quella sorprendente facoltà di *narratizzare*, per usare il termine di Julian Jaynes (11), un me stesso all'interno della mia testa, che osserva e riflette sul mondo esterno e sulle mie proprie sensazioni? Come può l'attività dei neuroni far nascere la sensazione della consapevolezza di me?

Vi sono crescenti evidenze scientifiche che l'autoconsapevolezza non sia una proprietà olistica dell'intero cervello, ma piuttosto sia legato all'attività di specifici circuiti interconnessi.

Non è possibile localizzare nell'encefalo attività specifiche complesse, quali il libero arbitrio, la volontà, ecc.; si possono assegnare a differenti aree corticali solo funzioni psicologiche elementari; le attività più complesse dipendono da numerose zone cerebrali specializzate connesse da fibre sottocorticali ed interemisferiche. Probabilmente la concezione moderna della mente come ologramma, cioè come somma di parti separate in cui ciascuna parte ha in sé tutta l'informazione, fornisce un modello accettabile per la descrizione di tali situazioni.

Ma a che serve l'autoconsapevolezza? Perché a un certo punto della storia evolutiva sono state selezionate menti coscienti? Quale vantaggio ha portato la capacità di essere consapevoli di sé stessi; non avrebbero funzionato altrettanto bene *automi intelligenti*, in cui gli stessi processi mentali che portano noi, individui coscienti, a scelte e decisioni, si producessero senza alcuna consapevolezza?

Non avrebbero, anzi, funzionato meglio, senza le interferenze e i costi energetici, legati alla presenza della coscienza stessa?

La coscienza, infatti, non è una sovrastruttura a costo zero, un semplice epifenomeno dell'attività cerebrale, come ipotizzato dalla vecchia *hyrmytologie*, che valuta il rapporto tra mente e cervello simile alla relazione che c'è tra il fischio della locomotiva e il moto del treno.

(11) J. Jaynes (1995), *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano.

Se misuriamo il tempo occorrente ad un'azione automatica per manifestarsi, osserviamo che bastano 0,3 secondi; già una semplice decisione del tipo se/allora, che non coinvolga tutto il cervello, richiede un tempo di circa mezzo secondo; decisioni coscienti complesse si attuano in circa due secondi. Naturalmente la diversità dei tempi non è indifferente, ma piuttosto la conseguenza di un maggior coinvolgimento della attività cerebrale e di una correlata aumentata potenza di calcolo impegnata. La conclusione, visto che *l'universo non dà pasti gratis*, è che, se la coscienza ha un costo per gli individui, avrà allora un valore.

In quest'area di ricerca, che tocca il problema delle origini a tutti i livelli, cosmologici, biologici, teologici, ecc. il problema della nascita e dello sviluppo della coscienza rappresenta senza dubbio la sfida emergente, cui, solo da poco, si può cominciare a tentare di dare una risposta. Come accennato all'inizio, i neuroni specchio sono sicuramente interessati in questa caratteristica della mente umana.

Quando si pensa al proprio sé, si ha una sensazione di introspezione rispetto ai propri sentimenti ed ai propri pensieri e di assistere a sé stesso che agisce nel mondo. Ma come può essere tutto ciò, chi è che assiste noi stessi, non si rischia una sorta di *regressio ad infinitum*, come spiegare l'unità della coscienza se non ricorrendo all'ipotesi di un centro superiore unitario in cui si trovi rappresentata tutta la potenza elaborativa del cervello?

L'idea che esista *un centro più elevato* ripropone il problema del *fantasma nella macchina* (sollevato da Gylbert Ryle), che vizia tutte le teorie centraliste della coscienza, in parte perché *semplicemente non c'è abbastanza capacità di calcolo e abbastanza spazio per ospitare un centro superiore*.

In realtà la coscienza non è così monolitica come appare alla nostra stessa introspezione

In accordo con Jung, *ci piace pensare che siamo uno. Ma in realtà non lo siamo, assolutamente no*.

La scienza moderna, sembra avere ormai detto la parola definitiva ad ogni pretesa vitalistica, superando definitivamente il dualismo, anche se con illustri eccezioni, basti

pensare alle teorie di Eccles, o a quella di Roger Penrose. Eccles è il sostenitore di un dualismo che sconfinava nel misticismo, mentre Penrose non pensa che viviamo in un mondo unificato, ma piuttosto che esiste un mondo mentale separato che ha fondamento nel mondo fisico. Questo autore, anzi, ritiene che noi viviamo in tre mondi: un mondo fisico, un mondo mentale e un mondo costituito di oggetti astratti come i numeri e le entità matematiche.

Dato il carattere unico della coscienza e l'incapacità da parte del pensiero di guardare dentro i propri meccanismi, non appare sorprendente il concetto di *sostanza pensante* e persino una sorta di pansichismo proposto da alcuni filosofi per il quale la coscienza è condivisa da tutta la materia.

La materia fisica sottostante la mente non è tuttavia affatto straordinaria, è materia del tutto normale.

Se qualcosa sembra ormai pacifico è che non esiste altro al di fuori della materia, non c'è nessun *luogo* al di là di questo in cui siano contenuti le idee, i sentimenti, i concetti; in una parola, i pensieri.

Il problema mente-corpo è oggi superato alla luce della sostanziale attribuzione degli eventi mentali al mondo biologico: la coscienza è un aspetto della biologia, fa parte dei nostri processi fisici, come la respirazione o la secrezione ghiandolare. Pur essendo un fenomeno mentale qualitativo soggettivo essa è nello stesso tempo una parte naturale del mondo fisico.

Naturalmente bisogna evitare di cadere nel riduzionismo – che definisce l'esperienza soggettiva del pensiero cosciente spiegandola come *nient'altro che* l'effetto di un particolare stato cognitivo o neurobiologico – riconoscendo al pensiero, comunque, una qualità speciale; l'attività mentale è un fenomeno naturale, biologico, che appartiene però ad una categoria particolare, ed è il prodotto, o il correlato se si preferisce, dell'attività dell'oggetto più complesso dell'universo conosciuto, il cervello.

Non esiste alcuna cesura, alcun salto qualitativo tra materia animata e materia inanimata; non esiste alcun mondo platonico, situato al di là del mondo reale, in cui avvengono i fatti della mente; i fenomeni della coscienza sono

causati da attività della materia cerebrale. La coscienza è un effetto fisico.

Ma come spiegare l'unitarietà della coscienza ed anzi, il fatto stesso di avere una coscienza, di potersi rappresentare come un'unità? L'ipotesi oggi più attuale, che, come vedremo, trova un supporto neurofisiologico nella scoperta del sistema di neuroni specchio, si rifa all'ipotesi di Minsky, che ritiene il pensiero cosciente una proprietà emergente, oltre un certo grado di complessità, dell'attività di agenti non intelligenti. Questa teoria è la formulazione in chiave scientifica della cosiddetta *Ipotesi del Formicaio* del naturalista Renard, che già agli inizi del secolo considerava il formicaio una entità intelligente, capace di programmazione e decisionalità (ovviamente sempre nei limiti del cosiddetto pensiero animale). Il Formicaio sarebbe una sorta di superorganismo, in cui gli elementi di base (simili agli agenti non intelligenti di Minsky) sono le singole formiche.

La capacità di computazione del cervello è distribuita uniformemente all'interno della struttura cerebrale per cui non è possibile parlare di una entità pensante localizzata e specifica, ma piuttosto di una qualità emergente dalla complessità delle interazioni neuronali sottostanti. Una grande parte, se non la maggiore, dei nostri processi cerebrali, sono inconsci, sono il frutto di agenti sub-personali, non intelligenti e, soprattutto, non coscienti, di cui, quindi, il soggetto non ha percezione e su cui non ha alcun controllo.

La coscienza non è l'elemento ordinatore centrale della mente, il punto più alto della gerarchia psichica, ma semplicemente la punta di un iceberg la cui base è costituita dalle formiche neuronali sempre in attività.

Questa ipotesi rappresenta una presa di distanza dai concetti dominanti fino a pochi anni fa, e oggi in verità in via di ridimensionamento, che spiegavano la mente considerandola simile ad un computer, o meglio ad un particolare software, che girava sull'hardware cerebrale.

L'idea junghiana della mente è vicina al concetto di selfplex di Blackmore (12) : una struttura composta di complessi a tonalità affettiva, nel caso di Jung, e di gruppi di *memi* correlati nel caso di Blackmore. Entrambi rinviano

(12) S. Blackmore (2000), *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford.

al concetto fondamentale che la mente non è un'unità monolitica, ma un agglomerato, un amalgama.

Il senso di unitarietà della psiche ci è dato da quel particolarissimo fenomeno esclusivamente umano (probabilmente) che è l'autoconsapevolezza.

Come suggerito da Barlow, Humphrey, Premack & Premack e Minsky, la coscienza sembra essersi evoluta primariamente in un contesto sociale. Minsky parla di un secondo sistema parallelo che si sarebbe evoluto negli esseri umani per costruire rappresentazioni di precedenti rappresentazioni e Humphrey ritiene che la nostra capacità di introspezione può essersi evoluta per costruire modelli significativi delle menti di altri individui allo scopo di prevedere il loro comportamenti.

È importante considerare che la nostra concettualizzazione del Sé è relazionale in essenza, non potrei pensare a me senza il correlato concetto di altro. È simile agli schemi concettuali di bianco/nero, alto/basso, ecc, che sono anch'essi già incarnati in conseguenza alla tendenza naturale a categorizzare il mondo come conseguenza delle nostre precedenti interazioni fisiche con l'ambiente. Noi veniamo al mondo già pronti ed in grado di concettualizzare ogni cosa in termini relazionali, quali me/altro. Meltzoff & Moore (13) hanno dimostrato che neonati di appena un'ora possono imitare movimenti facciali e la protrusione della lingua. Legerstee (1991) conferma l'esistenza di meccanismi come-me mostrando che i neonati possono fare distinzioni tra azioni intenzionali fatte da umani e da oggetti meccanici. Ciò significa che noi non abbiamo semplici meccanismi innati per riconoscere semplici movimenti, ma che siamo già predisposti a riconoscere le azioni intenzionali degli altri umani. Sembra che fin dalla nascita gli esseri umani siano impegnati in relazioni sociali complesse con gli altri nel mondo.

Il sistema dei neuroni specchio motori e gli altri sistemi di neuroni specchio che si vanno individuando per le varie modalità percettive al di fuori del sistema motorio, costituiscono i fondamenti neurofisiologici alla base della autoconsapevolezza.

La simulazione incarnata rappresenta un meccanismo cruciale nell'intersoggettività. I diversi sistemi di neuroni

(13) A.N. Meltzoff & M.K. Moore (1995), «Infants' understanding of people and things, From body imitation to folk psychology», In J. L. Bermúdez, A. J. Marcel, & N. Eilan (Eds.), *The body and the self*, MIT Press, Cambridge MA, pp. 43-69.

specchio ne rappresentano i correlati sub-personali. Grazie alla simulazione incarnata non siamo semplici spettatori di un'azione, emozione o sensazione, ma parallelamente vengono generate dentro di noi delle rappresentazioni degli stati corporei associati a quelle stesse azioni, emozioni e sensazioni, *come se* stessimo noi stessi compiendo quella azione o provando quella emozione o sensazione.

Ogni relazione intenzionale può essere vista come una relazione tra un soggetto e un oggetto. I sistemi di neuroni specchio stabiliscono una corrispondenza tra le diverse relazioni intenzionali in modo neutro rispetto alla specifica qualità o identità del parametro dell'agente/soggetto. Attraverso uno stato funzionale condiviso da due corpi diversi che tuttavia ubbidiscono alle stesse regole funzionali, *l'altro oggettuale* diventa in una certa misura un *altro sé stesso*.

È qui che le parole di Jung, citate all'inizio dell'articolo appaiono in tutta la loro sorprendente attualità: "Il rapporto con il Sé è al tempo stesso rapporto con gli uomini".

(14) V.S. Ramachandran (2007), «The neurology of self-awareness», *The Edge*, 10th Anniversary Essay.

V.S. Ramachandran (14) ipotizza che la consapevolezza degli altri si possa essere evoluta prima e successivamente, anche se ciò appare controintuitivo, la stessa capacità sarebbe stata applicata alla creazione di un modello della propria mente, la autoconsapevolezza.

È possibile che la autoconsapevolezza utilizzi i neuroni specchio per *guardare me stesso come se fosse un altro che mi guarda*. Il sistema dei neuroni specchio, che si è evoluto all'inizio per permetterci di adottare il punto di vista di un altro, è utilizzato dal cervello per guardare all'interno della nostra mente. Questa sarebbe la base della introspezione, una sorta di applicazione interna dell'abilità, squisitamente umana e di pochi primati, dei neuroni specchio di leggere le menti altrui.

Da questo punto di vista la capacità di costruire una teoria della mente (cioè di guardare il mondo dal punto di vista di un altro) precederebbe l'autoconsapevolezza e si sarebbe evoluta prima in risposta a necessità sociali. Solo secondariamente sarebbe stata utilizzata per *leggere* all'interno della propria mente.

Questo quadro di scoperte neurofisiologiche, a mio pare-

re, fornisce poi la base neurologica per un concetto espresso da Jung che è quello della Psiche Complessa. I primi studi di Jung sulle dissociazioni traumatiche misero in luce questa capacità della psiche di dissociarsi in varie entità semiautonome che prendevano il sopravvento in caso di eventi traumatici. In effetti, abbastanza presto, nel prosieguo della sua ricerca, Jung minimizzò l'impatto dei traumi esterni nella formazione dei complessi, enfatizzando piuttosto l'importanza dei traumi endogeni legati a fantasie conflittuali. Ma in particolare mise l'accento sulla capacità della psiche di dividersi, normalmente, in differenti sottopersonalità o sistemi di consapevolezza autonomi, come aspetto normale della psiche. Per Jung la psiche non è un'unità indivisibile, ma è costituita da frammenti autonomi, i complessi, che hanno la tendenza ad organizzarsi attorno ad un centro comune: il Sé. Un complesso è una entità psichica costituita da un gruppo di idee ed immagini raccolte attorno ad un nucleo di significato e caricate da un'intensa affettività.

Nella mente dell'uomo si replicano, in una sorta di isomorfismo dialettico che va dal macrocosmo sociale al microcosmo individuale, temi transpersonali che sembrano pertinenza dello storico, ma riguardano da vicino anche lo studioso della psiche individuale.

Queste parti semiautonome, i complessi appunto, possono essere personali o impersonali, comuni cioè a tutta l'umanità e indipendenti dall'io e dall'esperienza personale; queste strutture incarnano, come i *numina romani*, temi determinanti archetipici.

La psiche del singolo individuo si costituisce per l'interazione tra le varie parti della personalità che possono rappresentare istanze antinomiche che di volta in volta *prendono la scena* dell'io.

La coscienza non ha accesso ai complessi, questi funzionano in *modalità trasparente* rispetto alla consapevolezza, così come i programmi informatici, per esempio di videoscrittura o di navigazione su Internet, sono trasparenti rispetto all'utente, che vede solo il prodotto finale.

La formazione dei complessi, nella visione di Jung, origina negli aspetti più profondi archetipici della psiche, e questa capacità dissociativa promuove l'espansione

(15) C.G. Jung, *The Collected Works*, Vol 8, «The Structure and Dynamics of the Psyche», Routledge, London, 1960.

della personalità attraverso una maggiore differenziazione di funzioni; nelle sue parole questa capacità “consente a certe parti della psiche di emergere selettivamente ed essere sviluppate al massimo delle loro potenzialità. Questo produce uno stato di sbilanciamento simile a quello causato da un complesso dominante, un cambiamento di personalità”. (15).

Jung ritiene che l’adattamento sociale sia un aspetto fondante del cammino dell’individuazione, la relazione con gli altri si configura come una regolazione omeostatica tra le condizioni interne e quelle esterne che rende possibile il mantenimento di un equilibrio tra esigenze contrapposte. Anzi, individuazione e collettività sono una coppia di opposti che mantengono una relazione reciproca, per cui non è possibile procedere nella individuazione senza tenere conto delle richieste sociali.

I vari sistemi di Neuroni specchio rappresentano un sistema di moduli percettivo/emotivi che, attraverso il riconoscimento del Me dal nonMe, l’attribuzione di significato e di intenzionalità, costituiscono la base di sistemi di pensiero, o di computazione, semiautonoma, ognuno riferito ad un sistema specifico (motorio, uditivo, visivo, ecc.) con le emozioni correlate.

Appare con molta evidenza una stretta analogia con il concetto di Complesso Junghiano, come questo rappresenta un modulo, un’entità semiautonoma che di volta in volta può prendere le redini della mente e condizionare la nostra visione del mondo. I vari sistemi di neuroni specchio, che filtrano e interpretano, ognuno con le proprie specifiche modalità di emulazione, i dati del mondo esterno, rappresentano moduli semiautonoma che, di volta in volta, si attivano e prendono il controllo del nostro universo percettivo ed emozionale.

Il Complesso non appare più un concetto astratto, un semplice modello descrittivo, ma ha una sua robusta e specifica fondazione nella citoarchitettura dei nostri cervelli.

Jung aveva intuito, con straordinaria capacità anticipatorie, la struttura a caleidoscopio della mente, le recenti scoperte della neurofisiologia confermano e convalidano le sue intuizioni.

La mente si costruisce attraverso la relazionalità, mediata e *gestita* dai circuiti neuronali specchio, in una serie di sfaccettature ed angolature che vengono continuamente ricomposte dall'attività autoriflessiva alla base della autoconsapevolezza.

In una sorta di isomorfismo dialettico siamo uno e molti, rispecchiamo al nostro interno la pluralità del mondo esterno e ne traiamo unità ed autocoscienza.

# Individuazione e Alchimia: una rivisitazione

*Mia Wuehl*

Tremila scienziati di tutto il mondo intendono studiare le origini dell'universo cercando di individuare la cosiddetta *particella di Dio*, il *bosone di Higgs*, una ipotetica particella elementare. L'obiettivo è quello di riprodurre il Big Bang attraverso la collisione di nubi di protoni, provocata artificialmente in laboratorio in un gigantesco acceleratore di particelle, il Lhc (Large Hadron Collider). Ginevra, 10 settembre 2008. Questo sogno collettivo colorato da un tocco teologico-spirituale che si insinua in un laboratorio moderno, in una galleria super tecnologica, rende lecito un accostamento al sogno che permeava i primi esperimenti sulla materia condotti dagli alchimisti nelle loro storte cercando il segreto di Dio nella materia?

L'eresia alchemica, che vedeva l'*Anthropos*, la scintilla divina, nella materia inerte sembra oggi prendersi una rivincita. Nessun *colpo di grazia* è stato quindi inferto ad essa dallo spirito scientifico-tecnologico: ancora si lotta con i problemi della materia; *lo spirito indagatore* dello scienziato, pari a quello dell'antico alchimista, si trova ancora davanti *allo spazio oscuro dell'ignoto*.

La mia è forse una provocazione? O semplicemente una riflessione?

Non intendo qui occuparmi dell'impianto alchemico, né cercare di comprendere l'alchimia nei termini dell'epoca che le sono propri. Intendo piuttosto riflettere, pensare ancora una volta, alla relazione tra psicologia e alchimia nella versione che Jung ci ha dato.

Prima riflessione: che cosa ha spinto Jung a dedicare con estrema perseveranza i suoi ultimi trenta anni alla tormentata opera degli alchimisti? Perché ha sentito il bisogno di allontanarsi nei suoi testi dall'esperienza psicologica con i pazienti, di girare ad essa le spalle per rivolgersi a una pratica così estranea e lontana (anche nel tempo) dalla psicologia, chiedendosi "che cosa aveva indotto gli antichi alchimisti a proseguire indefessamente nel loro lavoro", a operare e scrivere tutti quei trattati sull'arte *divina* senza per giunta ottenere alcun risultato concreto?

Nelle loro opere, nel loro linguaggio, gli alchimisti, secondo Jung, avevano anticipato intuitivamente e proiettato in immagini simboliche ciò che poteva trovare una verifica nella sua psicologia analitica; l'alchimia era già in sé una psicologia implicita, ma "per colpa degli inevitabili modi di concretare di uno spirito ancora grezzo e poco evoluto, non pervenne a una formulazione psicologica"(1)

L'alchimia, secondo Jung, "si propone – attraverso complesse operazioni ma anche attraverso colui che compie tali operazioni – sia di trasformare i metalli *vili* in metalli *nobili*, sia di condurre lo stesso operatore verso condizioni di umanità *nobile* o *aurea*, ma ciò proprio a partire dalle condizioni di umanità *impura* in cui si trovava." In altri termini Jung intende la trasformazione alchemica come l'emblema della trasformazione psicologica, e considera l'*opus* alchemico come modello del processo di individuazione rivolto alla ricerca del Sé (2). Secondo Jung durante l'esecuzione dell'esperimento chimico, l'adepto viveva certe esperienze psichiche che gli apparivano come un comportamento particolare del processo chimico. La proiezione personale dell'alchimista era vissuta come una qualità della materia "ma ciò di cui viveva l'esperienza era in realtà il *suo* inconscio" (3).

Seconda riflessione: da dove prende Jung l'assunto che si tratti del *suo* inconscio, l'inconscio personale dell'adepto, della *sua* vita interiore o psichica? Di certo non dai testi alchemici o dallo spirito dell'alchimia così come lo si può trovare nei testi originali. C'è da supporre che gli alchimisti non si interessassero al loro sviluppo personale, al loro processo individuativo e trasformativo. Ogni alchimista lavorava per se stesso, certo, ma ciò che andava cercan-

(1) C.G. Jung, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. 7, p. 217.

(2) cfr. P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino

(3) C.G. Jung, *Psicologia e Alchimia*, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 236-37.

do non era mai il suo *arcanum* personale. Il *lapis philosophorum*, la tintura rossa, il corpo di giada, l'oro dei filosofi, non erano intesi per la propria cura o per la propria salvezza personale. L'elisir di vita era ritenuto l'elisir per la vita, non per la vita psichica personale dell'adepto. Potremmo supporre che come la scienza lotta per trovare risposte generali, allo stesso modo gli alchimisti, pur essendo solitari nei loro laboratori, partecipavano a un progetto collettivo che doveva continuare nel tempo e tutti quanti - alchimisti taoisti alla ricerca del *divino cinabro*, alchimisti indiani alla ricerca del succo *Hataka*, alchimisti occidentali alla ricerca del *lapis philosophorum* - condividevano lo stesso obiettivo di trovare la pietra filosofale, o il divino cinabro, e non *la loro* pietra personale, il loro divino cinabro. L'alchimia stava cercando di individuare qualcosa che portasse a una conoscenza obiettiva, a una verità universale. Condividevano e partecipavano a un grande sogno collettivo.

Possiamo continuare a credere che la trasformazione dell'individuo era il tema, l'unico scopo degli alchimisti? Forse dobbiamo ammettere che Jung nella sua ricerca si è arrestato, arreso al livello soggettivo dell'individuazione, sentita come vertice dello sviluppo psichico dell'individuo e non se l'è sentita di esplicitare con forza il livello oggettivo sotteso all'impresa della *via longa* degli alchimisti. L'esplicitare il livello oggettivo avrebbe forse rischiato, in quel periodo storico, il 900, di destabilizzare l'intera sua opera, comunque preziosa per la nostra epoca. "Ciò che Jung (...) non ha fatto è scrivere una specie di metatesto, che avvertisse il lettore della natura della sua ricerca: una natura anfibia, ambigua, sfuggente" (4). Come afferma Wolfgang Giegerich (5), è interessante notare che i testi citati da Jung a supporto della sua tesi che ciò che l'alchimista andava cercando era il proprio inconscio, mostrano invece chiaramente il focus non personalistico, non soggettivo dell'alchimista, testi che avrebbero potuto aprirgli gli occhi sulla inadeguatezza della sua premessa individualistica: "... e vedrai gradatamente davanti ai tuoi occhi apparire sopra l'acqua una cosa dopo l'altra, vedrai come Dio creò tutte le cose in sei giorni" (citato da Jung dall'antico testo *Antala Jurain*).

(4) S. Carta, Prefazione a E.F. Edinger, *Anatomia della Psiche*, La biblioteca di Vivarium, Milano, p.19.

(5) cfr. *The soul's logical life*, P. Lang, Frankfurt, a. M.

Il progetto degli alchimisti, l'*opus magnum*, aveva certamente un carattere cosmico e in un certo senso anche teologico. Non c'è alcuna traccia di interessi personalistici, di egocentrismo.

Lo stesso Jung afferma che "la produzione della pietra trascende la ragione, soltanto una scienza soprannaturale e divina conosce il momento esatto della nascita della pietra" (6) e inoltre citando il *Novum lumen* afferma che "al filosofo intelligente, Dio permette per mezzo della natura di far apparire le cose nascoste nell'ombra e di togliere da esse l'ombra. Tutte queste cose avvengono, e gli occhi dell'uomo comune non le vedono, ma gli occhi dell'intelletto e della forza dell'immaginazione le percepiscono con vera, verissima visione" (7)

È vero comunque che ogni adepto aveva il desiderio di vivere a livello personale esperienze di quel tipo e di vedere con i propri occhi, gli occhi dell'*intellectus*, queste cose, *intellectus*, che per gli antichi era la più alta funzione della mente, originariamente appartenente a Dio e all'uomo solo in forma derivata. Il termine *intellectus* non aveva quindi l'accezione che noi gli diamo oggi. Quando noi oggi vogliamo acquisire personalmente un po' del sapere prodotto dalle menti degli scienziati della nostra tradizione, non siamo coinvolti in prima persona con la trasformazione della nostra personalità, ma con qualcosa che sta fuori nel mondo reale. Allo stesso modo l'individuazione personale non era l'aspirazione dell'alchimista, nella sua speranza "di vedere le cose che voleva vedere". Non era una questione legata al suo Sé. Il suo interesse era di entrare in rapporto con il mistero profondo o logico del mondo, il mistero della creazione. La creazione non è solo da intendersi come evento primordiale del passato, il big bang degli scienziati moderni, ma come onnipresente realtà vivente che continua.

Mentre la trasformazione della mia personalità è un fatto assolutamente soggettivo e privato, utile per il mio progresso e il mio compimento, l'alchimia sembra fare appello alla comprensione che appartiene fondamentalmente a tutti. Anche se oggi gli si conferisce il premio Nobel, l'individuo che ha rivelato una verità della natura non è più importante della sua scoperta.

(6) Jung, *Psicologia e Alchimia*, Opere, Bollati Boringhieri, Torino, p. 264.

(7) *Ibiem.* pp. 261-62.

La proiezione di contenuti inconsci, di cui parla Jung, non riguarderebbe quindi l'inconscio, unicamente il mondo interno dell'alchimista, ma bensì la realtà interna o natura interna della natura. "Il nostro magistero è l'opera della Natura e non dell'artista", scriveva un alchimista.

Intraprendere l'*opus alchemicum* è sì la mappa di una vicenda interiore, ma nasconde anche un'esigenza oggettiva.

Ora, la pratica dell'analisi, per ritornare alla concezione di Jung, non sembra poter funzionare come un vas così grande da contenere le dimensioni con cui si è dibattuta l'alchimia. Nell'insistere sull'analogia tra processo di individuazione e processo alchemico, sembra che Jung abbia dimenticato la sua personalità numero due, che era profondamente corrispondente con le profondità speculative dell'opera alchemica. La ricchezza e la profondità delle immagini alchemiche si perdono quando si ritiene di volerle ri-collocare nella ristrettezza della stanza d'analisi. La psiche personale è il luogo che Jung designò come deposito dei grandi problemi della mente umana, il fardello della storia; i sogni, le visioni e le immaginazioni attive erano ritenute da Jung la vera continuazione moderna dell'*opus magnum*. D'altra parte quando Jung individua l'*opus magnum* nel *Faust* di Goethe e nello *Zarathustra* di Nietzsche, considerandole le ultime opere connesse all'aurea catena alchemica, egli mostra di aver compreso che la vera grande Opera è di dimensione culturale e universale. Il *Faust*, soprattutto la seconda parte, non ha nulla a che fare con la personalità di Goethe, egli non ha lavorato sul proprio Sé. Il *Faust*, così come *La divina commedia*, sono opere d'arte che appartengono all'umanità, non sono semplicemente un sogno personale.

Nelle opere di Jung serpeggia sempre l'idea di una psiche oggettiva: già nel titolo della sua prima opera importante, quella che sancisce la separazione definitiva da Freud, *Trasformazioni e simboli della libido* ravvisiamo già la presenza dell'idea di psiche oggettiva. Come ricorderemo, in quel testo la vita e il "caso clinico" di Miss Miller non hanno alcuna importanza; Miss Miller, la signorina Miller non ha alcun ruolo nelle sue fantasie riportate. È la libido che si auto-dispiega lungo il proprio processo di trasformazione, come tale è auto-sufficiente.

Tante sono le citazioni di Jung che mi vengono in mente pensando al concetto di psiche oggettiva: “Nei miti e nelle fiabe, così come nei sogni, l’anima testimonia di sé stessa”(8); “Possiamo trattare le fiabe, in quanto prodotti della fantasia, alla stregua dei sogni, interpretandole come enunciazioni spontanee dell’inconscio su se stesso” (9); “Vi sono cose nella psiche che non sono prodotte dall’Io, ma che si producono da sé e hanno una vita propria. (...) un po’ alla volta [le mie figure interne Elia e Filemone mi insegnarono] l’obiettività psichica, la *realtà dell’anima*” (10).

Espresso in termini alchemici, nell’*opus magnum* l’anima non sta lavorando sulla mia coscienza, sui *miei* problemi: sta lavorando sui grandi problemi dell’anima, sull’individuazione, sulla forma e sullo status della coscienza in senso ampio e lo sta facendo in una forma oggettiva.

Il mio processo individuale e i miei sogni, malgrado possano sorgere da un inconscio collettivo, sono null’altro che una cosa mia personale e non hanno importanza per il collettivo. Essi appartengono all’*opus parvum*, l’imitazione in scala ridotta (livello ontogenetico) dell’*opus magnum* (livello filogenetico). Il prodotto di un’analisi personale non porta con sé ciò che sta avvenendo nella nostra epoca in termini collettivi e non sembra avere neppure importanza per la nostra civilizzazione, per la nostra umanità (11). Non ci fa confrontare con il futuro e l’immaginazione di un Nuovo Mondo che noi non comprendiamo ancora. Essendo un discorso squisitamente soggettivo esso è tagliato fuori dallo sviluppo oggettivo della società: dall’economia, dalla politica, dalle verità dell’epoca in cui viviamo. In questo senso, afferma Giegerich, anche i sogni di Jung non possono essere considerati far parte dell’*opus magnum*. Non hanno una reale importanza per la nostra epoca, né per l’umanità anche se possono essere interessanti dal punto di vista storico e didattico.

Jung ha realizzato l’*opus magnum* nella sua opera, nella sua psicologia analitica, che obiettivamente hanno contribuito ad aprire nuovi orizzonti nella nostra epoca.

È la sua opera pubblicata che ha dato a Jung un posto nell’aurea catena alchemica, come ultimo o uno degli ultimi anelli; e i suoi sogni e le immaginazioni attive sono importanti per l’*opus magnum* (cioè al di là della sua psi-

(8) Jung, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, Vol. 9 \*, p. 210.

(9) Jung, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, Vol. 13, p. 230.

(10) Jung, *Sogni, Ricordi, Riflessioni*, Rizzoli, Milano, p. 226.

(11) cfr. James Hillman, *Cento anni di psicanalisi. E il mondo va sempre peggio*, Rizzoli, Milano.

cologia personale) solo per ciò che Jung ne ha fatto in quanto grande teorico, e non in sé stessi. È stato Jung stesso a rendere grandi i suoi sogni; non i suoi sogni, o meglio il suo inconscio, a rendere grande Jung.

Come suggerisce il termine *opus magnum*, si tratta di un'opera e richiede perciò un lavoro, un impegno personale attivo, mentre i sogni e le visioni sono eventi naturali, come Jung stesso ha sempre affermato.

Ho utilizzato e fatto mio il pensiero creativo di W. Giegerich (12) che ha saputo esplicitare quegli aspetti importanti, soprattutto per la nostra epoca tecnologica, presenti negli scritti di Jung, spesso solo accennati ma non sufficientemente resi espliciti per noi. Mi riferisco al concetto di un'esistenza autonoma della psiche dotata di immaginazione sulla quale poggia la coscienza: una presenza costante che continua ad esserci anche quando il nostro io e la nostra coscienza si eclissano.

La psiche si mostra quale fattore indipendente dagli eventi nei quali siamo immersi, scriveva Jung, ed è proprio questa qualità autoriflessiva della psiche che dà all'individuo il senso di avere o di essere un'anima (13).

Ma che cosa significa per noi oggi il concetto di anima? Si tratta di un credo religioso? Esiste come entità fisica, è paragonabile a una cosa, solo che è invisibile? In che senso è concreta e reale?

Nel 1961, l'anno in cui morì Jung, Karoly Kerényi disse di lui che "ciò che maggiormente lo caratterizzò (...) fu l'aver assunto l'anima come realtà. Per nessun altro psicologo del nostro tempo la psiche/anima [Seele] ebbe una tale concretezza e importanza, come per lui" (14). Jung non era in contatto solo con l'anima o la psiche ma con la nozione di psiche. Ebbe l'insight, la convinzione che nella psiche vi fossero cose "che non sono prodotte dall'io, ma che si producono da sé, e hanno una vita propria". Jung comprese che c'era in lui qualcosa che poteva fare, affermazioni per lui sconosciute e incomprensibili, (pari alle oscure immagini degli alchimisti) che potevano persino essere rivolte contro di lui (15). La sua esperienza aveva fatto comprendere a Jung ciò che *anima* significa. Egli fu in grado di pensare la nozione *anima*, il che significa sperimentare la vita, tutti i fenomeni della vita, attraverso quel preciso pensiero.

(12) cfr. *La fine del senso*, Vivarium; e *Technology and the soul*, Spring J. Books.

(13) O. Mariani, *Analytical psychology and entertainment technology: idle time and individuation process*, Spring Journal n. 80, in via di pubblicazione.

(14) K.Kerényi, *Wege und Weggenossen*, vol. 2, Langen Müller, München 1988.

(15) Jung, *Sogni, Ricordi, Riflessioni*, Rizzoli, Milano, p. 226.

L'anima con la sua spontanea creazione di immagini non sta dentro il nostro corpo e nemmeno all'esterno, nell'ambiente, ma è ciò che caratterizza un dato evento conoscitivo, afferma Giegerich. L'anima autonomamente si auto-dispiega e produce immagini, linguaggio, miti e cultura. L'anima non è intesa come concetto statico, ma è in continuo divenire ed esprime così una propria interiore intenzionalità non spiegabile con categorie deterministiche. Nell'anima è all'opera lo spirito mercuriale che si muove e fermenta dall'interno dei problemi del tempo, e si esprime nella cultura, nell'arte, nella scienza.

Dare importanza all'anima nell'epoca della tecnica è una necessità.

Che cosa significa questa affermazione?

In ogni epoca l'anima ha espresso il suo linguaggio, un tempo quello mitico, quello alchemico e ora quello tecnologico.

La psiche oggettiva oggi è la tecnologia: è la nostra nuova *materia*, la nostra pulsione, il nostro corpo, la nostra vita spirituale e simbolica. È il luogo dell'azione.

Come risuona questa trasformazione – il passaggio da un mondo mitico, pre-tecnologico – nel profondo della psiche? Apparentemente il cambiamento sembra aver avuto luogo senza la nostra collaborazione personale, ci ricorda Günther Anders (16), e questo perché sin da secoli la nostra coscienza egoica, teologica e psicologica, aveva preso le distanze dalla realtà della tecnica. Essa aveva così rinunciato alla consapevolezza che la tecnica ora è il nostro luogo, il luogo del nostro *fare anima*. La tecnologia appartiene all'alchimia della storia: è la nuova forma dell'*opus alchemicum*, è il luogo della moderna teofania. Questo atteggiamento ha condotto a una scissione della tecnologia: essa ha perduto la sua connessione con la coscienza, con lo sviluppo conscio, e di conseguenza la coscienza ha perso di vista ciò che accade attualmente nell'inconscio. Pertanto il senso della tecnica è sprofondata nell'inconscio lasciandoci come eredità solo una mentalità di esperti. In altri termini, la coscienza dell'io ha negato le scienze naturali e la tecnologia in quanto non psicologiche e teologiche, meravigliandosi poi del fatto che esse siano prive di anima e senza Dio. "Così l'uomo

(16) G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

(17) *Ibidem.*, p. 114.

posto di fronte a se stesso, invece di trovare se stesso, scopre di essere una parte della macchina” (17).

Nel linguaggio mitico non si nascondeva l’eterna verità ma piuttosto un’insufficienza espressiva, un gesto ancora legato alla materialità corporea, fonte di ogni segno (Umberto Galimberti). Il linguaggio mitico segnalava l’inizio di un processo: la storia che si compie facendosi. All’inizio c’è solo l’avvio, non il senso nascosto. Solo il rifiuto del mondo in cui viviamo ci può far ritenere che il mondo antico con il suo linguaggio mitico e i suoi simboli sia più vero e sensato.

L’*opus magnum* del progresso tecnologico è indirizzato all’approfondimento della conoscenza della realtà, cioè a uno sviluppo della coscienza come anche alla trasformazione dell’esistenza umana verso un grado più alto di complessità e di differenziazione.

La nostra dipendenza dal progetto insito nella tecnologia ci può aiutare a comprendere il linguaggio dell’anima, che oggi predilige aspetti tipici dei *media* quali la Rete di Internet e la comunicazione televisiva – aspetti forse considerati *prosaici* e criticati per la loro quotidianità da chi insegue ancora i valori di alta spiritualità, da chi rimpiange l’epoca delle *grandi narrazioni*. Ciò che Jung sosteneva riferendosi ai miti, che l’anima “testimonia di se stessa” nel “formarsi, trasformarsi, eterno gioco dell’eterno senno” (18), *mutatis mutandis* può allora essere anche applicato alla Rete e alla TV, il nostro *theatrum mundi* contemporaneo che ci usa come attori più di quanto noi, in quanto spettatori, la usiamo: *La televisione ci guarda!* Noi siamo il risultato di questo processo che ha avuto luogo nella nostra anima.

(18) C.G. Jung, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, Vol. 9\*, p. 210.

“Nostro compito è interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi” (19).

(19) Anders, *op. cit.*

La civiltà della tecnica può essere per noi non solo una fonte di sviluppo e di speranza, ma anche una fonte di paura: “La particella di Dio inghiottirà il pianeta?”

“*Maior autem animae [pars] extra corpus est*”, la maggior parte dell’anima è fuori dal corpo. Con questa affermazione Jung apre una breccia nei pregiudizi antropologici, bio-

logici e personalistici che, dati per scontati e senza alcuna riflessione critica, prevalgono ancora oggi probabilmente in tutti gli orientamenti psicologici. L'uomo dimora all'interno dell'anima, non viceversa. L'anima è il vero universale. Sostenendo ciò Jung è riuscito a raggiungere la coscienza della vera individualità nella sua singolarità e unicità. Entrambi gli aspetti (l'universale e l'individuale) sono interdipendenti, sono le due facce della stessa medaglia.

Qui sta probabilmente la risposta alla domanda che ho posto all'inizio, nella mia prima riflessione: ciò che ha spinto Jung a dedicare una parte così importante della sua Opera all'alchimia è l'intuizione preziosa che in essa convivono sia l'universale sia l'individuale della psiche, l'*opus magnum* e l'*opus parvum*.

Per concludere con una metafora alchemica potremmo dire che la storia è l'alambicco dell'anima, e noi siamo la *prima materia* in questo alambicco ermeticamente sigillato e siamo trasportati attraverso le fasi successive dell'*opus alchemico* della storia, ogni volta trovandoci in una condizione completamente nuova della coscienza e della situazione del mondo.

Nulla è cambiato, tranne il corso del fiume.

La linea dei boschi; del litorale, di deserti e di ghiacciai.

Fra questi paesaggi l'anima vaga,  
guarisce, ritorna, si avvicina s'allontana,  
a se stessa estranea, inafferrabile,  
ora certa, ora incerta della propria esistenza...

W. Szymborska

# Due sguardi sull'immaginazione attiva

## Immaginazione attiva: una lettura fenomenologica

La similitudine strutturante

Nell'iniziare a descrivere una possibile lettura fenomenologia dell'esperienza dell'immaginazione attiva, mi accorgo che su alcuni punti fondamentali è il linguaggio stesso della psiche che sembra strutturarsi in analogia al modo di procedere fenomenologico.

Mentre il racconto immaginario si sviluppa da una rappresentazione particolare, si immerge in un'atmosfera, si arricchisce e si confronta con un mondo carico di presenze e di vissuti, la narrazione si scinde in due momenti; da una parte incontriamo un Io osservante, quasi una voce narrante, dall'altra l'immaginazione si apre ad una dimensione di tipo metaforico-strutturante.

Il pensiero metaforico agisce come vero e proprio lavoro dinamico dell'immaginazione, fa vedere la forma e il significato attraverso analogie, istituisce relazioni tra contesti anche temporali eterogenei, fondendo e accostando campi di conoscenza lontani. Il *come se* s'impone in quanto offre una migliore organizzazione dei dati e l'immagine diviene un'ipotesi da cui partire per approfondire il contesto. Vedere, ma essenzialmente sentire attraverso dei *come se*, ci conduce concretamente, anche se attraverso lunghe parentesi narrative, all'approfondimento della configurazione immaginativa iniziale.

Non dobbiamo pensare che metafora sia solo da intendere in senso di figura retorica o di analogia nel senso della

Logica, ma l'essenza della similitudine è cogliere la direzione di senso, l'orientamento di significato.

"Quando noi - dice Binswanger - per una delusione, *cadiamo dalle nuvole*, cadiamo effettivamente. Ma non si tratta di un cadere puramente corporeo né di un cadere che si configuri analogicamente o metaforicamente sul suo esempio o che derivi da esso. Piuttosto l'essenza dell'improvvisa delusione, dell'attonito stupore, comporta che l'armonia col mondo circostante e familiare subisca un colpo che lo fa vacillare...la nostra intera presenza (*Dasein*) assume l'orientamento di significato dell'incespicare, dello sprofondare, del cadere". (1)

1) L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, p. 68.

Stile, ascolto, eccedenza

Proprio perché è la nostra intera presenza che è in gioco nel racconto immaginario, la tensione e lo sforzo creativo con cui la psiche costruisce la sua narrazione non può prescindere dallo stile personale dell'immaginante. È importante sottolineare che la descrizione immaginaria si concentra su il *come* di un essere al mondo e non su il *che cosa* di una rappresentazione. La dimensione del *come* permette, sia all'immaginante che al terapeuta, d'essere presente, di costruire e di *abitare* un mondo psicologico o psicopatologico che sia. D'altra parte cosa altro fa la psiche del delirante come la psiche dello scrittore se non reinventare un mondo, passando per la costruzione di un proprio linguaggio? E quali altre possibilità ha lo psicopatologo o il lettore se non entrare in quel mondo cogliendone l'elemento visionario e finzionale?

Quando un paziente si esprime in un'immaginazione attraverso una modificazione dei vissuti spaziali o temporali (spazi deserti e non abitati, o immagini affastellate o bloccate) posso nella mia lettura fare riferimento a una qualsiasi griglia teorica, parlerò allora di depressione maggiore, o di sintomo depressivo, o di malattia *melanconica*. Ma posso anche, operando la sospensione fenomenologia (2), cogliere la configurazione immaginale come fenomeno; in questo caso non è affatto un indice di malattia, ma qualcosa in cui si manifesta un modo di essere della

2) Originariamente sospensione dal giudizio può qui essere intesa anche come sospensione dal pre-giudizio.

3) A. Tatossian, *La phénoménologie des psychoses*, Paris, Masson, 1979, Trad. it. *La fenomenologia delle psicosi*, Giovanni Fioriti, Roma, 2003, p. 17.

Presenza melanconica (3). Modo di essere che si fa cogliere con grande difficoltà, perché ciò che caratterizza l'ascolto riguarda proprio quel particolare stile, si fonda sull'accoglimento della componente eccedente di quel particolare linguaggio.

### Rappresentazione e irrepresentabilità

Frequentemente nel corso di una immaginazione attiva, la narrazione s'interrompe per dare spazio a delle pause in cui sia l'io narrante che la componente più libera e creativa dell'immaginazione del *come se*, tacciono. Quei momenti vuoti di immagini, quei silenzi profondi ci riportano a quella dimensione originaria che rimane sempre fondata rispetto al lavoro del rappresentare e del significare, a quell'ambito di originaria irrepresentabilità da cui e in cui la psiche stessa si fonda. È proprio questa inseparabilità tra rappresentabilità e irrepresentabilità che costituisce il cuore e il fascino del produrre immagini. Dopo queste brevi note iniziali che riguardano l'ascolto fenomenologico più in generale, mi sembra utile entrare nel cuore dell'immaginazione attiva ripercorrendo la descrizione di Jung.

### Il vuoto intensamente attivo

Nella descrizione della fase iniziale del proprio metodo immaginativo Jung ci invita a porre il nostro Io in una dimensione di totale passività e ricettività sensoriale, quella che è stata chiamata *fase improduttiva*, in quanto si svuota la mente dai processi di pensiero e dalle immagini. Ritroviamo in questa descrizione iniziale (anche se momenti simili li ritroviamo nelle diverse fasi del processo dell'immaginazione e non solo all'inizio come vuole la descrizione classica del metodo) quella qualità estatica dell'esperienza analizzata da Elvio Fachinelli (4). Esperienza in cui non prevale una direzionalità, una progettualità o una tensione desiderante, ma passività, apertura, disposizione a ricevere. L'estasi è caratterizzata da

4) E. Fachinelli (1989), *La mente estatica*, Adelphi, Milano.

accoglienza e godimento del tempo presente, non sottostà in nessun modo ad una temporalità progressiva. Nella dimensione estatica il tempo non è quello del fare, reso significativo dal telos, ma è il tempo senza tempo in cui giunge ed è riconosciuto qualcosa che non è atteso (5). In questa fase, erroneamente definita improduttiva, si assiste a un approfondimento e a un allargamento delle dimensioni sensoriali tanto da poter dire che risulta al contrario una dimensione dell'esperienza umana da cui e su cui si fondano la maggior parte dei processi creativi.

A differenza però dell'esperienza estatica, il silenzio in cui ci poniamo nell'iniziare l'esperienza di immaginazione attiva, differisce nella misura in cui l'elemento di tensione - verso, di attesa - nei confronti dell'immagine è molto sviluppato. Vi ritrovo molte analogie in quel vissuto di *temporalità intima* descritto magistralmente da William James. James parla di quel *vuoto intensamente attivo* che è caratterizzato da un tempo lento e circolare, ma denso e insieme ricco di tensione dell'attesa interna di un avvenimento fino a quel momento sconosciuto.

Supponiamo che tentiamo di ricordare un nome dimenticato. La nostra coscienza si trova allora in uno stato particolare. C'è un vuoto, una mancanza, ma non un vuoto qualunque. Un vuoto intensamente attivo. Una sorta di fantasma del nome che sembra indicarci un certo cammino, che ci infastidisce quasi a darci l'impressione di toccarlo con mano, poi ci abbandona senza averci dato il termine cercato [...] un buon terzo della nostra vita psichica è composto di queste visioni a distanza, premonitrici e fuggitive, di schemi di pensiero ancora inarticolati (6).

L'apertura che si crea in quel *vuoto intensamente attivo*, in quei momenti regressivi e destrutturanti, aiuta ad abbassare le difese egoiche e ad essere recettivi nei confronti di quegli elementi ancora non rappresentati e di quelle figure che viaggiano in maniera caotica, tra una dimensione di inconscietà irrepresentabile e un abbozzo di rappresentabilità.

Da un punto di vista fenomenologico tutto il tentativo che l'immaginante compie può essere visto come un tentativo reiterato di spaesamento e destrutturazione dei confini

5) S. Borutti (2006), *Filosofia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano, p. 99.

6) W. James, *Précis de psychologie*, Paris, Les empêchements de tourner en rond, 2003, p. 119-120.

7) M.I. Marozza, «Cercarsi nel linguaggio, il fondamento sensibile dell'identità», in *La conoscenza sensibile*, ( a cura di) M.La Forgia; M.I. Marozza, Moretti & Vitali, Bergamo, 2008.

8) C.G.Jung (1916), «La funzione trascendente», in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, p. 294.

9) S. Borutti, *Op.cit.*, p.90.

della propria coscienza, quasi un gioco di crisi e rotture delle strutture spaziali e temporali, seguite dalla ricostituzione di un mondo proprio (mondo - ambiente) al fine di conquistarsi la capacità di sentirsi forse meno normale, o meno scontato, ma più autentico (7).

Possiamo paragonare con Jung il lavoro dell'immaginazione al processo creativo; inizialmente Jung privilegia nel descrivere il metodo il termine *fantasie creatrici* a immaginazione attiva: la funzione unificante che cerchiamo si trova nelle *fantasie creatrici*. Nella fantasia confluiscono tutte le determinazioni attive (8).

La vicenda creativa, come quella immaginale, nasce da un informe che non è vuoto assoluto, non senso totale, ma caos di sensazioni e di emozioni da cui emerge un'immagine. Immagine non già finita e chiusa attraverso una forma e dei contorni precisi, ma che sta per una delle innumerevoli rappresentazioni possibili. Così intesa l'immagine si sovrappone per gli elementi d'impalpabilità e dinamicità al termine *schema*, che per la cultura greca era la forma disegnata nell'aria da un corpo danzante. La forma anticipatrice non è una figura concreta, dotata di una sua Gestalt, ci dice Paul Klee, ma una Gestaltung, che possiamo tradurre come dinamismo organizzatore.

Nei racconti degli artisti emerge una figura della mente creativa che, in termini presi a prestito dalla psicoanalisi grupale bioniana potremmo pensare come un campo relazionale; ciò ci consente di vedere più chiaramente la mente come un campo creativo attraversato da correnti emozionali che ne consentono il gioco autopoietico e auto-organizzante (9).

A partire da questo momento iniziale le fantasie creative si attivano di figure ambivalenti e imperfette appartenenti al mondo del metaforico, ad un linguaggio del *come se* che come in poesia trasmette il vissuto che rappresenta. Ad esempio *come se fossi senza emozioni* si trasforma non solo in un viso senza occhi, ma nell'angoscia del non vedere, *come se l'ansia mi schiacciasse* si trasforma non solo in un'immagine che mostra un corpetto di ferro, ma un'immagine che dà la sensazione del ferro.

Il continuo slittamento tra emozioni, affetti, sensazioni corporee e immagini, riempie a mio avviso tutto il corso

dell'esperienza immaginativa, non è quindi da limitare ad una fase specifica, proprio perché la temporalità di questa esperienza ha un andamento a onde, un ritmo interno con lunghe pause e improvvise accelerazioni, molto più simile ad un ritmo musicale che ad una progressione lineare. Ma non è solamente legato al ritmo interno il motivo per cui il momento estatico si ripropone più volte nel corso dell'immaginazione. È tramite questo ascolto interno che la mente si svela come campo relazionale, a partire dal quale può includere l'altro. L'altro che può essere una emozione personificata, un ricordo legato ad un'attivazione sensoriale intensa, un animale, un doppio. Ciò che caratterizza questo mondo interno è che nessuna di queste rappresentazioni immaginarie è intenzionale e progettata, ma accolta come un evento che mi si impone e mi chiede risposte, l'altro come colui che deforma e dilata la mia capacità di sentire

Dal momento estatico al momento costruttivo-dinamico

“Si fissa quella immagine, concentrando su di essa tutta la propria attenzione. Di solito essa *si trasforma*, perché il semplice fatto di averla presa in considerazione è sufficiente ad animarla”. (10)

Qui, come in altre descrizioni analoghe, mi sembra che Jung si limiti a descrivere l'esperienza senza approfondire in termini strutturali quello che in essa avviene. La trasformazione che l'immagine subisce, evidenzia una diversa qualità dell'immagine, e inoltre questo momento di passaggio è accompagnato da una tensione energetica e da uno sforzo rappresentativo, da parte dell'immaginante, molto intensi. Possiamo infatti osservare nella qualità di questo vissuto, seguendo più Binswanger che Jung, il passaggio dalla temporalità costitutiva dell'esperienza estatica alla temporalità costitutiva del mondo del soggetto. In termini spaziali ricreando un mondo ambiente insieme al corpo proprio, e in termini temporali prendendo possesso del senso del *mio*, dell'esperienza della soggettività.

Mi sembra che si evidenzia più chiaramente questo pas-

10) C.G.Jung, *Mysterium coniunctionis* 1955/1956, pp. 495-496).

11) M.Zambrano (2006), «I sogni e il tempo», in: *Per abitare l'esilio*, Le lettere, Firenze p. 87.

saggio tra i due spazi quando iniziamo il processo immaginativo a partire da un sogno. Caratteristica dell'immagine onirica è la sua mancanza di contesto, o meglio potremmo dire con Maria Zambiano (11) (anche con Sartre) che il vuoto è il luogo naturale dei sogni. Il vuoto appare nei sogni come luogo; ogni sogno ha luogo nel vuoto. In questo vuoto le immagini fluttuano o scivolano private di gravità, di peso. Intendiamo per vuoto: dove non v'è peso né resistenza, e per spazio: dove c'è una resistenza ai corpi e al movimento. Una distanza da superare. La trasformazione di cui parlava Jung si compie tutta nel lento lavoro di costruzione di spazi dove c'è resistenza ai corpi, di distanze che diventano abissali, di restringimenti che diventano soffocanti. Minkowsky sottolinea bene quanto l'individuo sia immerso nell'ambiente e ne dipenda anche in modo particolarmente intimo, perché lo *sente* più che conoscerlo. L'immaginazione costruisce storie come fossero indagini sul proprio corpo come mondo di significati viventi. Il corpo diviene così, proprio come vuole Merleau-Ponty, nodo esperienziale che conosce e si conosce mettendosi in confronto con i dati sensibili, con i colori, le forme, gli odori. Dimensione sensoriale, limiti della corporeità, incontro con le dimensioni interiori personificate, si avvicendano in un gioco di alternanze che, per lunghi momenti rimane in un ritmo temporale *a cavallo* tra il tempo dell'immaginazione conscia e di quella inconscia. Solo *incarnandosi*, acquisendo peso e gravità, resistenza e fatica può iniziare il ritmo temporale della narrazione.

Qualcosa che può illustrare bene questo momento, che in termini figurati testimonia di questo passaggio dalla sospensione e dal vuoto metafisico dei sogni all'acquisizione e al rafforzamento del senso d'identità, lo offre la storia dell'arte. Se ci soffermiamo nel momento di passaggio dalla pittura bizantina che noi oggi vediamo come insieme di elementi sospesi nel vuoto, alla densa gravità dei corpi di Masaccio o alle ricche prospettive spaziali di Piero della Francesca, sentiamo questi ultimi più comprensibili e più vicini a noi in quanto mettono al centro dell'opera l'individuo nella sua dimensione profondamente sensoriale e insieme conoscitiva. Per la cultura occidenta-

le il vuoto rimanda sempre ad una condizione di assolutezza e di angoscia, ben rappresentata dallo psicotico quando si affanna a riempire nelle sue raffigurazioni e nei suoi disegni proprio quell'*horror vacui*. Al contrario, il vuoto per la cultura orientale non è mai assoluto, si tratta di un elemento costitutivo, di uno spazio che connette più che divide, fatto di una sostanzialità che permette il *vedere*.

Immaginiamo per analogia che la stessa funzione venga svolta nei sogni dallo spazio onirico. Funzione connettiva e di trama nella costituzione di un mondo-ambiente che, mancando di spazialità e di temporalità, non ha necessità di essere costruito. Lo spazio immaginario invece, non essendo dato una volta per tutte, è sempre costruito. Non è un contenitore in cui una coscienza vede degli oggetti, sovrapposizioni, intuisce distanze come fossero di fronte a lei, ma è forma d'appartenenza, è una spazialità che si costituisce come eccedenza rispetto alla dimensione intenzionale e costitutiva (12).

Mi sembra estremamente importante soffermarmi su questo momento di passaggio dalla immagine iniziale, spesso immobile, atemporale o ipercarica emotivamente o anaffettiva dei nostri sogni o del nostro immaginario, a quella dinamica, storicizzata e carica sensorialmente e affettivamente dell'immaginazione attiva che si svolge comunque sempre in un tempo presente. Ma di un presente che riconosco come mio con il procedere della narrazione immaginaria.

In questa fase dell'immaginazione noi assistiamo all'esperienza che, in quanto individui sani, continuamente ricreiamo della costituzione della nostra identità. Ogni stralcio di racconto, come ogni forma rappresentativo-spaziale è integrata dalla forma successiva, e questa da un'altra, intorno ad un nucleo temporale legato a un qui ed ora, che funziona come punto di aggancio temporale ma anche e soprattutto come generatore di forma e di progetto (13).

In ogni momento riusciamo a vivere il presente solo se siamo in grado di riconnettere e sentire come propria l'esperienza o già acquisita o da acquisire. È questo momento del presente che, prendendo a prestito la definizione di Maldiney (14), *diviene punto di esplosione di un tempo orientato*.

Il nostro presente non è semplice attualità; se non fossi

12) M. Merleau-Ponty (1964), *L'occhio e lo spirito*, Trad. it. SE, il Saggiatore, Milano, p. 116.

13) V. Von Weizsäcker, *Gestaltkreis*, Trad. it. *La struttura ciclomorfa*, Ed Scientifiche Italiane, 1995 p. 206.

14) H. Maldiney (1991), *Penser l'homme et la folie*, J. Millon, Grenoble, Trad. it. *Pensare l'uomo e la follia*, Einaudi, Torino, 2007, p. 86.

presente al mio passato o al mio futuro, come potrei riconoscerli come tali, come miei? Quando uno schizofrenico rievoca una figura del suo passato, che cosa vive propriamente, un ricordo o una reminescenza? È presente lui in quel passato? Oppure quel frammento di passato è trasportato in blocco nel presente a modo di un quadro di altri tempi che, attraverso un lasso di tempo neutro, si ritrovi di un tratto nel mondo di oggi? Il presente è il punto di esplosione di un tempo orientato.

Ritroviamo un'applicazione clinica interessante delle parole di Maldiney nell'intuizione terapeutica di una psichiatra tedesca che dagli anni sessanta si è interessata della psicoterapia analitica delle psicosi: la Gisela Pankow (15). La Pankow fonda l'intero suo metodo di terapia nel lavorare sull'integrazione immaginaria a partire dalla destrutturazione psicotica del corpo. La ricostituzione della forma, riconnettendo gli spazi corporei e ridefinendone i limiti, produce per Pankow identità parziale, inizio della costituzione e del ri-conoscimento del sé individuale. Dal corpo ricostruito può formarsi un contesto, il corpo può "abitare un mondo" (Merleau-Ponty). Solo a partire da questa possibilità o abbozzo di forma può avere inizio la storia individuale, si può passare dalla reminescenza al ricordo. Il mondo privato del sogno (ma anche della creazione artistica o della follia) e il mondo comune, dell'incontro con l'altro come superamento del Sé e della dualità non si oppongono né sono antinomici, ma costituiscono per Binswanger due fondamentali modi di esistere, di essere al mondo. Il senso della cura è mediare tra questi due mondi.

### Significazione e ri-creazione di senso

Con questo metodo, se così mi è lecito chiamarlo, il paziente può rendersi indipendente per autocreazione; non dipende più dai suoi sogni o dal sapere del suo terapeuta. (16)

15) G.Pankow (1969), *L'homme et sa psychose*, Aubier, Paris, Trad. it. *L'uomo e la sua psicosi*, Feltrinelli, Milano, 1977.

16) C.G. Jung, "Scopi della psicoterapia", *Opere*, vol. XV, p. 57.

Questa traduzione in immagini di emozioni, che è il lavoro metaforico dell'immaginazione, non è differente dal lavoro del poeta o del pittore (Bachelard) ma acquista una validità terapeutica e/o individuativa solo se colui (l'immaginante) o coloro (l'immaginante e il terapeuta) che osservano la narrazione (sarebbe meglio dire ascoltano) sono in grado di ricondurla all'interno di una capacità di significazione e ad una ri-creazione di senso. L'ascolto fenomenologico, diceva Callieri in un recente intervento (17), si attua nel cogliere, nel descrivere, nel trascrivere e nel comunicare, ma non è completo senza l'ultimo verbo che è il *prospettare* il senso degli accadimenti della vita.

Se poi continuiamo a prendere spunti e nutrimento in ambito filosofico è con Wittgenstein che possiamo ripensare e tornare a riflettere alla questione etica, a quegli *scopi della psicoterapia* a cui Jung ha dedicato tanto spazio. Sia Jung che Wittgenstein ci indicano che ciò che si deve cogliere, nell'incontro con l'altro, non è la cosa ma il volto della cosa, la sua fisionomia, una figura possibile della cosa che ne restituisca il senso. Si comprende quando s'inscrivono le cose in un *come*, in un modo di vedere, quando si mostrano delle possibilità, dei contesti possibili, non quando si collezionano dati. Cogliere il volto della cosa nel leggere la serie d'immagini descritte dall'immaginante, è *ascoltare* una storia che è sempre altra da un assemblaggio di residui diurni o di ricordi infantili; così come l'immagine pittorica, se è veramente artistica, non aggiunge cose al mondo dato ma crea sempre un mondo altro, ci fa vedere con altri occhi, ci da un "paio di lenti" (Proust) per vedere meglio la realtà, il già conosciuto.

Ritengo che lo scopo principale, l'elemento curativo e terapeutico delle *fantasie creative* più che l'ottenimento della funzione trascendente, o della risoluzione del transfert, traguardo in salita e probabilmente rarissimo, sia il continuo lavoro sulla forma per ritrovare il tempo. Questo ri-conoscimento ri-spazializza il corpo e ci riconnette con quello che è stato chiamato la *meità*. Elemento che non è un dato acquisito per sempre, ma che anche in una struttura di personalità sufficiente-

17) intervento al CIPA, Istituto di Roma, inverno 2006-2007.

mente sana va continuamente rafforzato. Meità è ciò che possiamo descrivere come quella capacità di sentirsi io che costituisce il nucleo, l'elemento insostituibile del processo individuativo.

# Due sguardi sull'immaginazione attiva Il ponte dell'immagine

*Mario Ciminale*

Quando il procedere della vita, nella vita, l'incessante fluire dell'adattamento all'ambiente si intoppa, quando l'adattamento non riesce per una difficoltà a modulare funzioni psichiche e atteggiamenti al variare delle condizioni esterne e interne, quando i comportamenti si inceppano in una ripetizione sterile o in un blocco duraturo, si verifica una situazione problematica che Jung chiama *stagnazione della libido*. Questo concetto è desunto dallo scritto del '28 dove Jung elabora la sua concezione energetica della psiche. Per adattamento intendo una risposta trasformativa e riverberante a sollecitazioni di varia natura.

Si può pensare a gran parte della psicopatologia, sofferenza bloccata, che blocca, che fa retrocedere, che chiude, di volta in volta, o come al prepotente prevalere fissato di un solo aspetto dell'anima con esclusione di altri o come al contemporaneo esprimersi violento e caotico di molteplici aspetti tutti insieme, senza una possibile dinamica ulteriore. Si può pensare alla patologia anche come all'impatto con realtà esterne, eventi così unilateralmente caratterizzati da costringerci a fissare lo sguardo, il sentire, in quell'unica prospettiva o dall'obbligarci come unica risorsa disponibile a distogliere lo sguardo, frammentare, distorcere il sentire a causa di un'intensità di valore egodistonico non sostenibile.

Il testo fondatore della filosofia taoista (VI-III sec. a.c.) è il Tao Te Ching.

*Ching* sta per libro, *Tao* vuol dire Via (e via è immediata-

mente connessa a movimento, percorrere, procedere, ma anche direzione, punto di partenza e meta), Te è Virtù nel senso di forza vitale assai vicina, mi sembra, alla concezione di Jung del processo psichico come processo vitale, quindi energia vitale.

“La Via veramente Via non è una via costante”.

Così inizia il libro, il Tao Te Ching. Immediatamente l'attenzione viene chiamata a considerare l'inevitabilità del mutamento; è la variabilità il primo concetto e forse il fondamentale.

Nota Jung - ed è nella nostra esperienza personale e in quella relativa al nostro lavoro - che mentre l'adattamento richiede una continua modulazione, variazione di funzioni psichiche, ricorso a schemi percettivi, dotazioni di senso, risposte comportamentali in continuo dinamismo, in ogni persona un atteggiamento prevalente, un habitus tende ad essere straordinariamente duraturo. Come se una tendenza inerziale e conservativa contendesse da sempre e per sempre con una spinta al cambiamento, al nuovo. È da questa contrapposizione tra necessità e istinto di cambiamento e tendenza profonda a conservarsi nella stessa prospettiva e attitudine, che può nascere il disadattamento, la *stagnazione* che parla di uno squilibrio energetico che può non risolversi e che è base di sofferenza e patologia.

Questa difficoltà, a volte impossibilità, tende a polarizzare l'energia in modo accentuato e appunto oppositivo tra l'atteggiamento conscio immediatamente disponibile ma inadeguato al caso, e un altro atteggiamento che sarebbe per la circostanza adeguato ma è inconscio e quindi non disponibile.

Il movimento progressivo è impedito: non solo non può esservi passaggio da una prospettiva all'altra ma l'alternativa stessa non è rappresentabile.

Ecco subentrare la dissociazione, la *scissione della personalità*, la mancata unità con sé stessi. Conscio e inconscio sono tra loro rigidamente polarizzati. È a questo punto che un'inversione di direzione nel movimento abituale della energia psichica, la regressione - nell'accezione di Jung - porta nuova energia ai contenuti dell'inconscio con i quali la coscienza è chiamata a fare i conti, ad adattarsi, uscendone salutarmente modificata.

Dice il Tao Te in un altro passo: "...la via progressiva è come retrograda". Qui, sia pure nella approssimazione della traduzione e della interpretazione, si può cogliere una strettissima implicazione reciproca dei due movimenti dell'energia vitale.

Stagnazione, scissione, spaccatura, arresto del sentimento vitale, reiterazione di schemi percettivi e comportamentali e per contro necessità di ricongiungimento a risorse non immediatamente disponibili, modificazione dell'atteggiamento univoco della coscienza. È un insieme di eventi, dinamismi ed esiti possibili, non garantiti nella natura sui generis del processo psichico. Questa natura comprende anche ciò che appare ed è concepito come artificio; comprende l'interferenza della psiche sulla psiche.

L'immaginazione attiva è una di questi artifici che tende a favorire, accelerare e maggiormente garantire il processo di ricongiungimento tra conscio e inconscio perché l'adattamento possa riprendere il suo corso.

Conscio e inconscio nella nostra concettualizzazione si definiscono come opposti e di opposti è costituita la nostra psiche e forse il nostro essere per intero. L'importanza e la fecondità della relazione tra gli opposti si esprime nella loro figliolanza, tutta la gamma di posizioni, di modi, di enti intermedi che popolano il campo del nostro esperire, concepire, agire.

Due brevissime sequenze di immaginazione mi sembrano poter raffigurare significativamente il motivo della ricongiunzione e la possibilità di un *passaggio* sinonimo di modificazione.

Al termine di una immaginazione attiva, un uomo di 50 anni ha ritrovato con una vivacità sensoriale molto emozionata l'esperienza immaginativa di un salto per colmare uno spazio vuoto tra due rocce.

Queste rocce esistono davvero e lo spazio in mezzo anche, e i salti ripetuti dall'una all'altra sono stati un momento di gioco eccitante fino agli otto anni del paziente che stupito avverte ora di non aver più ricordato questo gioco per tutto il tempo trascorso fino al momento dell'immaginazione, quando questa esperienza lontana ha acquistato un valore simbolico per raffigurare quello che

stava avvenendo e che era favorito da questo stesso simbolo. La percezione di due rocce, di due prospettive, di alternative, la consapevolezza di poter passare dall'una all'altra, e questo non intellettualmente, ma con il corpo, con tutto quello che il corpo con la sua interezza, complessità e potenzialità rappresenta e simbolizza. Tralascio il racconto delle questioni precedentemente emerse nel corso dell'immaginazione a cui pure si riferisce significativamente il momento finale.

Il secondo riferimento è tratto dal lavoro immaginativo di un altro uomo di 38 anni.

Si trovava sulla sponda alta di un corso d'acqua turbolento e di fronte a lui, penzolante nel vuoto, una struttura che avrebbe potuto essere un ponte tra le due sponde. Sporgendosi a rischio, afferrava questo oggetto, questa potenzialità di ponte e con molta fatica e impiego di tempo riusciva ad agganciarlo alla roccia sulla quale poggiava i piedi. Anche in questo caso non parlerò di quali specifici motivi fossero in gioco, ma desidero aggiungere una coda a questo momento immaginativo.

Nell'incontro successivo il paziente ha riferito che nei giorni di intervallo tra le sedute aveva avuto un inspiegabile e persistente dolore alle braccia. Solo parlandone insieme e con molta sorpresa è stato in grado di ricollegare questo dolore alla fatica accumulata proprio per il lavoro delle braccia nell'immaginazione del precedente incontro. Anche qui il corpo è implicato e in modo sorprendente, tale da suscitare numerose domande sui livelli di realtà neurofisiologiche e psico-mentali attivati e interagenti in un gioco complesso di configurazioni, connessioni, movimenti energetici.

Se la separazione tra complesso dell'io/coscienza e inconscio (con le conseguenze che comporta), se il processo di ricongiungimento (ponte, passaggio da un *luogo* all'altro, da una prospettiva all'altra) possono esser detti in termini energetici, se il confronto tra coscienza e inconscio è una questione di distribuzione dinamica di energia, è importante considerare quale sia la forza dell'io di partenza nell'esperienza immaginativa. Se si tratta di un confronto,

possibilmente di un dialogo, è importante che l'io/coscienza sappia ascoltare ma sappia anche parlare, che senta le ragioni, contestazioni, indicazioni dell'altro ma sappia esprimere le proprie. Questa questione è oltremodo importante soprattutto se non abbiamo presente solo l'immaginazione attiva realizzata alla fine del processo analitico o fuori dell'analisi come risorsa ed esperienza che può darsi spontaneamente, ma se la consideriamo anche come strumento terapeutico in fasi precoci dell'analisi.

Ancora una suggestione utile mi viene dal Tao Te Ching. Vien detto ad un certo punto: "Se vuoi indebolire devi rafforzare"; più avanti si parla di paradossalità di simili indicazioni.

Mi sembra che la polarità indebolimento/rafforzamento sia molto presente nel campo dell'immaginazione attiva in un modo che non è sequenziale ma di contemporaneità. Introduco qui il concetto di *campo* nell'immaginazione intendendo sottolineare l'inclusione del terapeuta.

Viene indicato, come prima condizione per l'immaginazione, di fare il vuoto, realizzare cioè intenzionalmente qualcosa di simile a quello che ogni giorno avviene spontaneamente al momento dell'addormentamento, vividamente descritto in *Supplemento metodologico alla teoria del sogno* di Freud (1): il distogliere l'attenzione da oggetti esterni ma anche interni preintenzionati, riconoscibili, facilmente richiamabili, a portata di mano. Già questo appare paradossale: la coscienza rinuncia a quei sostegni costituiti dai suoi oggetti, a quei modi costituiti dalle funzioni di relazione con i suoi oggetti; si svuota, si indebolisce, ma è uno svuotamento intenzionale e in questa intenzionalità si rinforzano alcuni aspetti della coscienza: essa si fa vigile, di una vigilanza vuota simile al fondamentale atteggiamento meditativo.

Un altro aspetto di rafforzamento è dato dal secondo momento indicato nella pratica immaginativa, quello della concentrazione. Una volta fatto il vuoto, viene chiesto di concentrarsi su un oggetto emergente: stato d'animo, idea, immagine, percezione, ecc... Qui nella concentrazione si realizza il massimo di intenzionalità, di rafforzamento, ma subito viene richiesto di sospendere il giudizio critico che fa riferimento a tutta una serie di nessi ideali e

(1) S. Freud, *Opere*, vol 7, Boringhieri, Torino.

di valori desunti dall'esperienza individuale e mediati da quella collettiva. Nessi e valori che costituiscono una parte cospicua del complesso dell'Io e sono contenitori e vettori della energia della coscienza. Tralascio gli altri momenti del processo immaginativo.

Quello che voglio qui sottolineare è la questione delle forze relative in campo: se l'indebolimento della coscienza è necessario e inevitabile per certi aspetti, è altrettanto necessario il contemporaneo rafforzamento di altri aspetti. In tutto questo, per quanto riguarda l'immaginazione attiva all'interno del processo analitico, è fondamentale la presenza e le funzioni del terapeuta assai eccedenti quelle di testimone e garante. Anche qui sarebbe interessante considerare le distribuzioni e i travasi di energia all'interno della coppia analitica.

#### Suggerimenti e analogie dall'Odissea

Ulisse incappato nelle malie, sia pur attenuate per lui, di Circe, trattenutosi in una *stagnazione* che interrompe il viaggio (sono ripetuti nell'Odissea gli episodi e i rischi di *arresto*), ad un certo punto chiede di ripartire. La Ninfa a malincuore acconsente ma gli dice che, per riprendere il viaggio, è indispensabile che prima si rechi agli Inferi. L'intelligenza proverbiale di Ulisse, la sua capacità di inventare stratagemmi e soluzioni in situazioni problematiche, non sono sufficienti al proseguimento del viaggio, egli deve prima attingere a un sapere superiore, interrogare Tiresia veggente morto.

Sembra il momento in cui in altri viaggi, in altre stagnazioni, viene proposta o si verifica spontaneamente l'immaginazione attiva.

Quando Ulisse dichiara con ansia di non sapere come arrivare all'Ade, è rassicurato col suggerimento di sedersi nella sua nave con l'albero eretto, le vele spiegate e di affidarsi al vento. Presenza e abbandono vengono richieste contemporaneamente. Attenutosi a queste indicazioni preliminari Ulisse rispetta anche le successive.

Alla porta dell'Ade, sulla soglia tra due regni, *border-zone*, scavata una fossa, sacrifica un montone e una pecora. Il loro

sangue, raccolto nella fossa, servirà a rianimare, a dar consistenza alle ombre dei morti che ne berranno. Per un po'. Assistiamo qui a un sacrificio di forme di vita (ben individuate) da parte di un vivo per realizzare un trasferimento, mettere a disposizione il sangue, l'essenza/energia vitale, un quantum di libido, per ombre che, rivitalizzate, possano restituire quello di cui Ulisse necessita. Qualcosa deve destrutturarsi perché altro allo stato latente, larvale, possa esprimere utili potenzialità.

Rafforzamento del versante inconscio, indebolimento di quello conscio e tuttavia Ulisse appare anche contemporaneamente rinvigorito nel suo atteggiamento conscio.

Grazie agli avvertimenti del suo psicopompo, Circe, può essere concentrato nel compito di attingere da Tiresia la conoscenza e non cedere all'urgenza emotiva, regressiva, di fare accostare al sangue vivificante per prima sua madre presente tra le ombre, per essere riconosciuto e poterla abbracciare. Così sceglie di dare la precedenza a Tiresia non solo morto ma notoriamente cieco quindi doppiamente idoneo a veicolare una conoscenza non disponibile al vivo-vedente-cosciente Ulisse. Il sacrificio di sangue offerto a Tiresia in realtà è una rata di sacrificio. Un altro sacrificio dedicato esclusivamente a lui avverrà in Itaca a conclusione del viaggio, quasi a significare che il viaggio per intero (tutti i viaggi) e non solo un particolare, eccezionale passaggio, deve alla funzione-Tiresia la sua riuscita.

Nel racconto l'avvertimento di Tiresia ad Ulisse è di guardarsi, nella prosecuzione del viaggio, lui e i suoi compagni dal toccare gli armenti sacri ad Apollo nell'isola di Trinacria. È un'indicazione etico religiosa. Ulisse si atterrà a questo e si salverà, ma non lo faranno i compagni e periranno. Anche il confronto con l'inconscio non è salvifico per tutti, non è salvifico per tutto, non trasforma del tutto. Lontani dalla Grecia del mito anche noi siamo abitati da un Ade. Le nostre ombre-memorie e quelle dei nostri avi vagano latenti fin quando un bisogno nuovo chiede risposte inedite, e allora può capitare che miracolosamente il passato da un luogo di *morte* generi nuova vita, novità per la vita.

# L'Umwelt, Jung e le reti di immagini archetipiche

*Renos K. Papadopoulos*

Questo scritto si propone di sviluppare le riflessioni secondo la quale la psicologia junghiana rappresenta una sfida al modo usuale attraverso il quale concettualizziamo i regni psichici. Si proverà a dimostrare come una psicologia formulata entro questi termini riferimenti e ispirata a unicamente ad un approccio junghiano, possa essere applicata per arricchire la nostra comprensione dei fenomeni nei quali l'interazione tra il mondo intrapsichico e le realtà esterne hanno una importanza fondamentale. il primo tentativo di questo scritto sarà quello di sviluppare un approccio junghiano all'*Umwelt* e poi di dimostrare come questo approccio possa essere applicato in contesti terapeutici specialmente là dove l'*Umwelt* possiede un effetto particolarmente forte.

Prima parte: l'*Umwelt*

Definizioni

Il termine *Umwelt* ha una storia lunga e varia non soltanto in psicologia, ma anche nelle scienze fisiche, sociali, ed ambientali. Il termine *Umwelt* significa letteralmente mondo attorno (*um*: attorno e *Welt*: mondo) e si riferisce all'ambiente che circonda una persona. In tedesco colloquiale il termine *Umwelt* si riferisce "all'intera classe di fattori esterni in grado di influenzare il comportamento, in

contrapposizione alle influenze ereditarie" (1). Tuttavia, tale termine solleva diverse questioni: che cosa è questo mondo, chi è che lo percepisce e decide che questo è il *mondo circostante*, qual è la relazione tra questo mondo e la persona che in esso è inserita? In breve l'*Umwelt*, rappresentando l'ambiente che ci circonda, non può di fatto riferirsi ad ogni singolo aspetto dell'ambiente presente entro il quale è posto un soggetto, ma soltanto a quel segmento dell'ambiente in cui questi fa esperienza, a quella parte dell'ambiente che per il soggetto è rilevante. Questo significa che il termine *Umwelt* ci costringe ad elaborare differenziazioni più sottili di quella, grossolana, distinzione (che è spesso data per scontata) tra ciò a cui ci si riferisce come i nostri mondi *interno* e *esterno*: tra ciò che percepiamo *dentro* di noi e ciò che assumiamo essere *fuori* di noi.

L'*Umwelt* è spesso definito come "un termine-ombrello relativo a tutte quelle influenze ambientali che danno forma al comportamento di un individuo, o all'ambiente sperimentato dall'individuo"(2). Una tale definizione rende chiaro che non ci si riferisce all'ambiente nella sua totalità, ma soltanto a quelle parti dell'ambiente che hanno un influsso sull'individuo; tuttavia, a questo punto emerge una domanda ulteriore: "è quello specifico soggetto consapevole di questo influsso? E se non lo è, chi stabilisce quali comportamenti di questo oggetto sono il risultato di determinate influenze di uno specifico ambiente? Chi è la persona che osserva quell'influenza e qual è il punto Archimedeo, quel punto di osservazione esterno sia al mondo *interno* e *esterno* di un soggetto, che consente quell'osservazione?

Il termine *Umwelt* venne usato per la prima volta dal biologo estone Jacob Johann von Uexküll (1864–1944); nel 1909 von Uexküll chiarì che per un determinato animale l'ambiente è rappresentato solamente da quella parte di cui l'animale ha consapevolezza, a causa del fatto che quest'ultimo possiede determinati organi di senso che lo percepiscono, ed usò o il termine *Umwelt* per riferirsi, dunque, a quel particolare ambiente specie-specifico. Una delle implicazioni più importanti di questa formulazione è che l'*Umwelt* dell'animale cambia in relazione alla portata

(1) R. Harré, and R. Lamb (1986), *The Dictionary of Ethology and Animal Learning*, Cambridge, MIT Press., p. 162.

(2) A. Colman (2001), *The Oxford Dictionary of Psychology*, Oxford, Oxford University Press., p. 564.

dell'esperienza e dell'apprendimento; in altre parole, nella misura in cui l'apprendimento si sviluppa, gli organi di senso dell'animale si *sintonizzano* sempre più con aspetti differenti del suo ambiente, in tal modo incrementando gli elementi dell'*Umwelt* con cui l'animale può interagire. In un modo simile, in un contesto di esseri umani, ciò di cui abbiamo sensazione o ciò di cui siamo consapevoli del nostro ambiente non dipende soltanto dalla natura dei nostri organi di senso e dal corredo biologico, ma anche dalla nostra esperienza, dalla nostra storia personale e dall'educazione. Ciò significa che il nostro *Umwelt* cambia costantemente. L'esempio più ovvio è quello di coloro che non comprendono una certa lingua, così che l'ascolto dei parlanti di quella lingua non li influenzerà tanto quanto accadrebbe se essi potessero comprenderli. Ciò significa che attraverso l'apprendimento di quella specifica lingua il loro *Umwelt* si espanderà, e che quei soggetti saranno quindi influenzati da ciò che verrà detto o scritto in quella lingua straniera.

In una prospettiva psicologica, l'*Umwelt* è definito come *la porzione circoscritta dell'ambiente che ha significato e che comporta degli effetti per una certa specie, e che muta il proprio significato in accordo con l'affetto attivo in un dato momento* (3). Questa definizione include *l'attivazione affettiva* [*mood*, n.d.t.], che, naturalmente, cambia da momento a momento e varia tra gli individui. Pertanto, in che modo dobbiamo interpretare il suggerimento fondamentale per il quale l'*Umwelt* è *specie-specifico*, se questo cambia costantemente da individuo ad individuo e in ogni momento? Ciò che qui è implicito sembra essere la presenza di certi limiti relativamente a ciò che gli individui possono sperimentare, indipendentemente dalla loro educazione e storia personale, nonché il fatto che questi limiti sono dettati dalle limitate capacità della specie.

Una delle definizioni più pertinenti è offerta da Harré e Lamb che caratterizzano l'*Umwelt* come *la porzione o l'aspetto dell'ambiente che è significativo per un essere umano o per un animale. L'Umwelt [negli esseri umani, si riferisce a] gli spazi circostanti un individuo o gruppo che hanno per essi un significato soggettivo* (4). Il riferimento al significato è oltremodo opportuno e, tra l'altro, dirige la

(3) H.B. English and A.C. English (1958), *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytic Terms*, London,

(4) R. Harré and R. Lamb, *ibidem* p. 162.

nostra comprensione dell'*Umwelt* verso un campo completamente nuovo. È opportuno perché, ovviamente, le persone entrano in relazione solamente con quei segmenti del loro ambiente che sono, per loro, dotati di significato, qualsiasi esso possa essere; conseguentemente, la comprensione dell'*Umwelt* in termini di significato si apre al campo della rappresentazione, delle immagini e della comunicazione, che sono i mezzi attraverso i quali hanno luogo l'apprendimento dell'esperienza umana e che risulteranno, poi, nella espansione del nostro *Umwelt*. In effetti, per noi esseri umani, il modo attraverso il quale ci poniamo in relazione col nostro ambiente è per la maggior parte mediato dal regno semiotico. Di conseguenza non ci sorprende che sia stato riconosciuto che la dottrina di von Uexküll, nello stabilire il concetto di *Umwelt*, ha provato ad essere "... una conquista pionieristica per la dottrina dei segni" (5). La ragione di ciò è data dal fatto che il modo attraverso il quale capiamo di porci in relazione con il nostro ambiente (animato e inanimato), avviene attraverso le molteplici reti della comunicazione e della cultura che includono i linguaggi verbale e non verbale, i segni, i simboli, le immagini.

(5) J. Deely (2004), Semiotics and Jakob von Uexküll's concept of Umwelt. *Sign Systems Studies* 32, 1/2, 11-34, p. 11.

### *Imago e immagine*

Una chiave per una comprensione più differenziata dell'*Umwelt* è la distinzione tra ciò che non è conosciuto nel nostro ambiente soggettivo e ciò che è conoscibile; in altre parole: cosa ci è possibile conoscere se sono soddisfatte certe condizioni. Ipotizzando che ciò che è in effetti conoscibile e ciò che è inconoscibile sia specie-specifico, qual è la natura dell'*Umwelt* conoscibile non ancora conosciuto? E in che modo siamo influenzati da quella potenzialità specie-specifica nello sviluppo di un più ampio repertorio dei contenuti del nostro *Umwelt*?

Per iniziare dovremmo ricordare il fatto ovvio per il quale, allo scopo di entrare in relazione con qualcosa di cui non abbiamo ancora fatto esperienza, dobbiamo necessariamente possederne un qualche concetto, idea, o immagine. In termini più espliciti: (come soleva dire il professor

Martin Versfeld ): "perché un uomo possa andare sulla luna, la luna deve prima essere nell'uomo". Questo è ovvio. Se non possediamo un'idea di un oggetto o evento (per quanto formulati in modo arcaico o incompleto), non è probabile che ci porremo con esso in relazione; è probabile invece che non ne registreremo neppure l'esistenza cosicché, di conseguenza, esso non entrerà a far parte del nostro *Umwelt*. La possibilità per cui qualcosa verrà registrata o meno dipende dal fatto che se ne possieda una *immagine*, sia in potenza che in atto. Un'immagine presente sarebbe allora un'immagine di cui siamo consapevoli, mentre una immagine potenziale sarà, invece, un'immagine o inconscia o semplicemente a-conscia.

Un modo per esaminare la differenza tra una immagine inconscia ed una a-conscia consiste nel guardare alla differenza tra *imago* e immagine

Lacan comprese "La funzione dello stadio dello specchio come un particolare caso della funzione dell'*imago*, che è quella di stabilire una relazione tra l'organismo nella sua realtà – o tra l'*Innenwelt* e l'*Umwelt*" (6). Secondo Lacan, l'infante tra i 6 e i 18 mesi fa esperienza di uno degli stadi più formativi quando vede accidentalmente se stesso nello specchio. In breve, l'infante fa esperienza del contrasto tra l'immagine completa del suo corpo nello specchio in opposizione al suo corpo reale che è ancora non-coordinato e privo di un senso di unitarietà. Questa discrepanza si situa tra il sistema visivo dell'infante, che è in grado di vedere e di porsi in relazione alla sua propria immagine, e la coordinazione del suo corpo reale che a questo stadio di sviluppo è alquanto poco sviluppata. Il risultato di questa discrepanza, secondo Lacan, è un processo piuttosto complesso che porta l'infante a sviluppare una identificazione con la propria immagine nello specchio così che quella immagine speculare diverrà, un giorno, l'io della persona.

Pertanto, ciò che Lacan suggerisce è che la relazione tra l'organismo (*Innerwelt*) ed il suo *Umwelt* si stabilisce nello spazio dell'*imago*. Ciò che qui ci interessa è che Lacan, perlomeno nei suoi primi scritti, si riferisce all'immagine speculare come *imago*. Egli usò questo termine piuttosto che quello di immagine in virtù del suo significato specifi-

(6) J. Lacan (1949), «The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in the psychoanalytic experience», *Écrits. A Selection*, London, Tavistock Publications, 1977, p. 4.

co. Era stato Jung a reintrodurre per primo l'immagine in psicoanalisi, sottolineando che: "[...] in essa rientrano sin dall'inizio determinate componenti collettive che non risalgono a esperienze individuali" (7). La differenza tra ciò che è implicato nell'espressione *all'inizio ed esperienza personale*, suggerisce che nell'*imago* sia incluso un qualche significato immanente, un qualche significato potenziale che non ha niente a che vedere col repertorio o con la storia personale della persona, ma che è presente in lei dalla nascita in quanto probabilmente specie (o comunità?) specifico. È questo l'elemento impersonale dell'*imago*: questa dimensione collettiva, che Jung svilupperà successivamente e formulerà entro la sua teoria degli archetipi.

Nel sistema Lacaniano originario, l'*imago* era usata a) per *enfaticamente la determinazione soggettiva dell'immagine* in opposizione al termine *immagine*, che era basata sulla realtà oggettiva; b) per includere *tanto emozioni quanto rappresentazioni visive*; c) per riferirsi esclusivamente alle persone e non a cose; infine d) le *imago* erano considerate non come *il prodotto di esperienze personali*, ma come prototipi universali che possono attualizzarsi nella psiche di ciascuno.

Le *imago* agirebbero come stereotipi, influenzando le modalità attraverso le quali il soggetto entra in rapporto con gli altri, i quali a loro volta vengono percepiti attraverso le lenti di queste varie *imago* (8). Nel contesto dello stadio dello specchio l'immagine che l'infante ha di sé è caratterizzata come *imago* perché, nonostante sia attivata dall'esperienza stessa dell'infante in un momento dato, nondimeno è basata sulle *imago* che l'infante possiede delle altre persone in generale, ed è questo proprio l'elemento impersonale, collettivo.

L'infante non solo possiede una *imago* impersonale degli esseri umani sulla base delle proprie esperienze personali, ma anche come risultato delle sue stesse possibilità biologiche. Questa *imago* impersonale degli altri è un elemento che Lacan enfatizza quando discute il fatto che l'infante (nello stadio dello specchio) vede se stesso come un *altro*; ciò significa che l'immagine stessa che l'infante ha di sé è, in effetti, una immagine collettiva di sé.

(7) C. G. Jung (1952), «Simboli della Trasformazione», in: *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino vol. 5.

(8) D. Evans (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London, p. 84.

L'interpretazione kleiniana dell'*imago* offre una differenziazione più precisa tra *imago* e immagine: a) l'*imago* si riferisce ad una immagine inconscia; b) l'*imago* si riferisce solitamente ad una persona o a parte di una persona - agli oggetti primari - mentre *immagine* può indicare un qualsiasi oggetto o situazione, tanto umana quanto non umana; c) l'*imago* include sia elementi somatici ed emozionali nella relazione tra il soggetto e la persona immaginata, sia collegamenti corporei nella fantasia inconscia con l'Id, nonché le fantasie di incorporazione che sottendono il processo di introiezione; laddove nell'*immagine* gli elementi somatici e gran parte di quelli emozionali sono in larga misura rimossi (9).

(9) S. Isaacs (1948), «The nature and function of phantasy», *International Journal of Psycho-Analysis*, 29, 73-97, p. 93.

I due punti principali che possiamo evidenziare in questa comparazione sono quelli per cui l'*imago* è inconscia, ma non è parte di inconscio rimosso, e che la fantasia (*phantasy*) rappresenta una parte costitutiva della formazione dell'*imago*.

Laplanche e Pontalis rendono questo punto maggiormente esplicito quando scrivono che: «Spesso la *imago* è definita come *rappresentazione inconscia*; ma bisogna vedere in essa, più che un'immagine, uno schema immaginario acquisito, un cliché statico attraverso cui il soggetto considera l'altro. L'*imago* può quindi obiettivarsi sia in sentimenti e condotte che in immagini. Aggiungiamo che essa non va intesa come un riflesso del reale, più o meno deformato; per esempio, l'*imago* di un padre terribile può benissimo corrispondere a un padre reale molto mite»(10). Per riassumere, opposta all'immagine, l'*imago* è a) sia più soggettiva (cioè non è una immagine della realtà oggettiva, è connessa alla fantasia [*phantasy*]) che maggiormente impersonale per il fatto di includere impressioni generalizzate e stereotipe. Sebbene essa possa essere attivata da una esperienza o da un evento attuali, nondimeno è collegata con elementi non-personali, che sono stereotipi; b) tali stereotipi sono condivisi con gli altri e sono tipici di certe comunità in certe epoche, così come alcuni stereotipi possono appartenere ad un ordine più alto ed essere specie-specifici; c) essi sono *schemi immaginari acquisiti*, cioè non sono semplicemente composti da una sola

(10) J. Laplanche and J. B. Pontalis (1981), *Enciclopedia della Psicanalisi*, Laterza, Bari, p. 225.

immagine, ma appartengono ad una rete, ad un insieme (set) di immagini. Nel testo francese originale, Laplanche e Pontalis lo chiamano *un schème imaginaire acquis*. Ciò significa che questo è uno schema, un insieme [set], una rete di altri elementi; non è, cioè, una immagine visiva - un disegno concreto, ma include *elementi somatici e emozionali*, così come pure *emozioni e comportamenti*. Non è semplicemente una immagine mentale; infine d) sebbene sia inconscia, non fa parte di un inconscio rimosso nel modo usuale in cui possiamo comprendere la rimozione.

### L'inconscio non rimosso

Già dal 1915 Freud distinse due tipi di rimozione. Il primo tipo venne chiamato *rimozione primaria* e il secondo *rimozione vera* è *propria*, che per Freud rappresentava il *secondo stadio della rimozione* (11). Di conseguenza Freud chiarì che "il rimosso non esaurisce tutta intera la sfera dell'inconscio. L'inconscio ha un'estensione più ampia; il rimosso è una parte dell'inconscio"(12). Ciò chiaramente significa che vi è un altro inconscio che non è rimosso. Freud sottolineò, infatti, che "se nell'uomo ci sono formazioni psichiche ereditarie, simili all'istinto degli animali, esse costituiscono il nucleo dell'*Inc*"(13).

Commentando questo punto Fayeck spiega: "ciò che questa frase significa è che l'*Inc*. possiede una struttura predeterminata, che precede e predata l'attivazione di qualsivoglia esperienza che potrebbe essere in qualche momento soggetta rimozione"(14). Sulla base di questa distinzione, Fayeck prosegue nell'identificare, seguendo Freud, due tipi di inconscio: ciò che Freud stesso chiama *sistema inconscio* rappresenterebbe l'inconscio non rimosso, e l'inconscio rimosso che, di conseguenza, sarebbe un *inconscio dinamico*.

L'Inconscio non rimosso non sarebbe un prodotto della *rimozione vera e propria*, ma della *rimozione primaria*, la quale non sarebbe una rimozione psicologica comprensibile come meccanismo di difesa. La rimozione primaria è "fondamentalmente differente da quella vera e propria. La sua funzione è per la maggior parte quella di presentare la

(11) S. Freud (1915a), «La Rimozione», *Opere*, Vol. XIV, Boringhieri, Torino, 1976, p. 38.

(12) S. Freud (1915b), «L'Inconscio», *Opere*, Vol. XIV, Boringhieri, Torino, 1976, p. 49.

(13) *Ibidem*, pp. 78-79.

(14) A. Fayeck (2005), "The Centrality of the System In the Theory of Psychoanalysis: The Nonrepressed Unconscious", *Psychoanalytic Psychology*, 22, 524-543, p. 527.

pulsione nell'ideazione, in tal modo liberandola dal somatico e consentendole di entrare nel regno dei segni. Il segno spesso diventa ora soggetto alla repressione vera e propria" (15).

(15) *Ibidem*, p. 532.

I teorici della psicoanalisi riconoscono che la coscienza è creata dalla rappresentazione primaria di ciò che fu rimosso primariamente. Fayek prosegue nel fornire ulteriori chiarimenti:

"La rimozione primaria è ciò che crea la coscienza attraverso il fenomeno della *pre-rappresentazionalità*. Pertanto, l'inconscio in quanto *sistema* diviene il nucleo di ciò che il linguaggio rappresenta, il nucleo del carattere equivoco del linguaggio... È la presentazione di ciò che non è ancora presentata alla mente per la coscienza.

(16) *Ivi*, corsivo dell'autore.

Il fenomeno della rimozione primaria nella sua essenza non riguarda l'evitamento o il distanziamento (16). Ciò significa che il processo primario che collega l'istintuale (*Trieb*) con i suoi significanti trasforma quel collegamento in un processo inconscio (17). È questo sistema, questa rete di rappresentazioni (significanti), che costituisce il non-rimosso, il *sistema inconscio*. La rimozione secondaria (o propriamente detta) ha luogo quando questi significanti sono allontanati, divenendo così essi stessi dei significati.

(17) *Ibidem*, p. 536.

In breve, il *sistema inconscio* costituisce la rete di rappresentazioni (significanti) del regno istintuale (della *Trieb*) che poi entrerà nel linguaggio e nella cultura e diverrà linguaggio e cultura. Fayek riassume tutto ciò dicendo che: "L'inconscio non rimosso è a-conscio o privo di coscienza (Ucs), laddove ciò che fu un tempo nella coscienza (ciò che fu precedentemente noto) e che fu reso inconscio (Pcs) si conforma assai meglio all'inconscio dinamico" (18).

(18) *Ibidem*, p. 530n.

Una delle domande che sorgono intorno al processo primario è in che modo qualcosa possa essere rappresentata prima che la rappresentazione stessa si sia stabilita. Allo scopo di rispondere a ciò, Elliot propone che: vi sia "*un avvolgimento rappresentazionale di sé e altro* costituito attraverso la rimozione primaria e l'identificazione" (19). Elliot suggerisce che l'infante ha bisogno di stabilire una

(19) A. Elliott (2005), «The Constitution of the Subject: Primary Repression after Kristeva and Laplanche», *European Journal of Social Theory*, 8 (1); 25-42, p. 38.

qualche forma preliminare, *proto-simbolica*, e primitiva di organizzazione volta alla sopravvivenza ed alla relazione con ciò che si potrebbe chiamare il suo proprio *Umwelt*, e che ciò accada attraverso questo *avvolgimento rappresentazionale* inclusivo del sé e dell'altro. Questo *avvolgimento* sarebbe una forma di prototipo che porta ordine nel caos prevalente: "Il soggetto stabilisce un ordine preliminare -una sorta di stenografia- di esperienza pre-sé, dell'alterità e della differenza, come basi per l'elaborazione dello spazio psichico stesso. Un tale avvolgimento rappresentazionale non soltanto registra semplicemente la presenza delle altre persone e del mondo oggettuale, ma anche rappresenta il meccanismo centrale che rende possibile la loro umanizzazione" (20). Pertanto, questa forma precoce di registrazione e rappresentazione, questo meccanismo pre-sé, rende possibile l'ingresso nel mondo della simbolizzazione, della cultura e dell'umanizzazione.

(20, 21, 22) *Ivi*.

Elliot mostra poi che "l'avvolgimento rappresentazionale circola a spirale dentro-fuori della vita intersoggettiva, ordinando e riordinando sia l'immaginazione psichica che i processi sociali di cui essa è parte"(21).

In termini non ambigui Elliott suggerisce che: "Lo statuto di ciò che è rappresentato prima della rappresentazione [...] è rivolto da tutto principio verso l'alterità e la socialità", e chiarisce: " dico *rivolto verso* non nel senso di una incorporazione rappresentazionale della differenza (come se la psiche qui funzionasse secondo una modalità presimbolica), ma piuttosto come la minima capacità per la registrazione dell'esperienza del pre-sé e del pre-oggetto nell'immaginazione produttiva"(22).

Le proposte di Elliott forniscono i mezzi per rispondere ad una delle difficoltà più spinose dei processi pre-sé precoci che consentono all'infante di elaborare (sebbene in forma primaria) i suoi primi incontri con il suo *Umwelt*. L'idea di *avvolgimento rappresentazionale di sé e altro* suggerisce che già dall'inizio i meccanismi proto-simbolici pre-sé si rivolgano verso una intersoggettività relazionale nella quale i concetti di *interno* ed *esterno* non sono applicabili; al contrario, sebbene "le persone e le cose

(23) *Ibidem*, p. 33.

possano non essere ancora oggetti,... il piccolo infante investe e assimila costantemente" ciò che (potrebbe essere designato come) *fuori* di sé (23).

### *Imago*, archetipi e i reami psichici

La distinzione tra immagine e *imago*, come quella tra i due tipi di inconscio, punta inevitabilmente alla direzione che Jung intraprese in relazione a questi temi. Si potrebbe pensare che una gran parte dell'opera di Jung fu in effetti dedicata a sviluppare e comprendere i modi attraverso i quali noi ci colleghiamo con il nostro *Umwelt*, nonché le condizioni che rendono conoscibile parte dell'*Umwelt* globale. Più specificatamente, si potrebbe suggerire che il modo in cui Jung affrontò questi temi avvenne attraverso le sue teorie, le quali trasmettevano la sua acuta sensibilità sull'interrelazione tra i regni collettivi ed intrapsichici.

La precoce comprensione dell'*imago* da parte di Jung implicava un inconscio che non era rimosso, ma che seguiva quel processo che Freud chiamò *forclusione*. Freud usò il termine *Verwerfung* (che Lacan elaborò ulteriormente) per riferirsi essenzialmente al risultato della rimozione primaria nella quale le rappresentazioni mentali indicative vengono escluse (*forcluse*) nel loro ingresso nell'inconscio di una persona; la *forclusione* (*Verwerfung*) è il processo per il quale "i significanti non sono integrati nell'inconscio del soggetto" e, pertanto, essi "non ritornano *dall'interno*, ma riemergono specialmente attraverso il fenomeno dell'allucinazione" (24). Le *imago* junghiane sono rappresentazioni mentali del medesimo tipo, nella misura in cui anch'esse non sono integrate nell'inconscio personale e, di conseguenza, non riemergono dall'inconscio della persona. Tuttavia, l'accento di Jung sul modo in cui le *imago* (ri)appaiono non consiste in un processo allucinatorio; egli enfatizzò un processo diverso.

Nel discutere le *imago* parentali, Jung nota che sarebbe inesatto "dire che tutto ciò che compare al posto dei genitori non sia altro che un surrogato per l'inevitabile perdita della loro immagine primordiale" e chiarisce che: "ciò che

(24) Laplanche, J. and Pontalis, J.B. (1981), p. 389.

li sostituisce non è un semplice surrogato, ma una realtà già legata ai genitori, la quale ha agito sulla psiche del bambino con e mediante l'immagine primordiale dei genitori." Gli esempi che Jung fornisce di questo processo includono: "La madre, che dispensa calore, protezione, nutrimento, e anche il focolare, la caverna o capanna protettiva e la piantagione che la attornia. La madre e anche il campo che dà l'alimento, e suo figlio e il divino frumento, fratello e amico dell'uomo"(25).

Durante il corso dello sviluppo umano il bambino diviene gradualmente consapevole che "il suolo su cui il bambino giocava, il fuoco al quale la pioggia e l'uragano che lo facevano gelare erano sempre realtà, le quali però, a causa della crepuscolarità della sua coscienza, erano viste e intese come proprietà dei genitori. Ora, gli elementi materiali e dinamici della terra escono come da un velo, essi palesano come le vere potenze, prima nascoste sotto la maschera dei genitori. Non sono quindi un *surrogato*, ma la realtà, che corrisponde a un grado più elevato di consapevolezza" (26). Ciò significa che per Jung le *imago* parentali sono scatenate da esperienze personali. Nondimeno, inevitabilmente, esse si collegano con realtà attuali derivate dal nostro ambiente. E non una qualsiasi realtà naturale, ma solo quelle che fanno parte delle esperienze umane essenziali e tipiche. In tal modo una esperienza personale della madre si collega con i temi ed i motivi del "calore, della protezione e del nutrimento" che possono essere attivati da altre fonti e stimoli così che, in tal modo, gli insiemi di significanti si collegano fra loro come, per esempio, le rappresentazioni mentali della madre e della madre terra, della vegetazione, del grano, ecc.

Jung, inoltre, introduce qui un'altra importante idea per cui un motivo centrale, o tema, non è attivata isolatamente, ma come parte di un insieme, di una rete di motivi associati tra loro. Questo è ciò che è sottolineato dal mio suggerimento per cui: "gli archetipi influenzano gli individui e i gruppi non in isolamento, ma in insiemi, reti, costellazioni (27). "In base a ciò, li ho denominati *reti di immagini archetipiche* che formerebbero ciò che ho chiamato *strutture collettive di significato*"(28).

(25) C. G. Jung (1931), «Anima e Terra», in: *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino vol. 10.

(26) *Ibidem*.

(27) R. K. Papadopoulos (2006a), «Jung's Epistemology and Methodology», *Handbook of Jungian Psychology. Theory, Practice and Applications*, Renos K. Papadopoulos, London and New York Routledge, p. 32.

(28) R.K. Papadopoulos (2006a); R. K. Papadopoulos (1996), «Archetypal Family Therapy: developing a Jungian approach to working with families», *Psyche and Family*, Laura Dodson and Terrill Gibson, Wilmette, Il Chiron, pp. 130-163.

Come abbiamo visto, Jung nell'esempio precedente, mette in relazione la madre con il figlio: "il grano divino, il figlio e l'amico dell'uomo". Perciò una rappresentazione iniziale, un significante (in questo esempio quello della madre) si collegano con una rete di altri significanti a loro volta raggruppati tematicamente, senza che questi temi o motivi associati abbiano avuto parte nell'esperienza diretta dell'individuo.

Pertanto, per Jung l'allucinazione non è la modalità principale attraverso la quale le *imago* sono riattivate. Attraverso il processo maturazionale di differenziazione - man mano che la "coscienza crepuscolare" diventa "più chiara" - i significanti associati assumono la propria autonomia importanza non come sostituti dello stimolo iniziale, ma in virtù della loro stessa natura. In termini non ambigui, insomma, Jung evidenzia che i motivi associati "sono... non un sostituto ma una realtà che corrisponde ad un più alto livello di coscienza" non più parte di una *coscienza crepuscolare*, ma prodotto di una coscienza più differenziata, un *più alto livello di coscienza* che può anche essere compreso nei termini di un collegamento più ampio con l'*Umwelt* del soggetto.

Ciò significa che la catena di associazioni di motivi arcaici estende la relazione della persona con il proprio *Umwelt* senza essere necessariamente già entrato in contatto, nel contesto dell'esperienze personali, con tali parti precedentemente sconosciute dell'*Umwelt*.

Nella misura in cui gli individui possiedono le stesse capacità mentali specie-specifiche (dovute alle strutture ed alle funzioni cerebrali, anatomiche e fisiologiche ereditate) essi saranno in grado di continuare ad espandere il loro *Umwelt* per mezzo degli insiemi semantici, dei *gruppi di significato, delle reti di immagini archetipiche, delle strutture collettive di significato* che rendono possibile l'estensione della consapevolezza.

Questa comprensione dette a Jung la possibilità di apprezzare il fatto che, nella misura in cui le *imago* non sono in relazione con le presentazioni genitoriali iniziali (non sono quindi un loro *sostituto*), esse sono in realtà indipendenti. Per cui "[...] in essa rientrano sin dall'inizio

determinate componenti collettive che non risalgono a esperienze individuali”(29).

Inoltre, essendo tali *imago* collegate con una rete più ampia di temi/motivi, si rendeva necessario introdurre un nuovo termine in grado di catturare il loro carattere unico.

E fu allora che gli Jung introdusse il termine *archetipo*.

Questo nuovo termine ha per Jung la possibilità di espandere il significato delle *imago* per abbracciare non solo le presentazioni di persone, ma anche quelle situazioni e temi tipici dell'esperienza umana (ovvero specie o comunità specifiche). In modo caratteristico Jung scrisse: "Vi sono tipi di *situazioni* e tipi *figure* che ricorrono più spesso di altri, e sempre in un senso determinato" (30). In questo modo, gli archetipi non sono ristretti alle sole *imago* parentali o alle sole rappresentazioni di persona, ma possono anche essere riferite a temi e motivi tipici quali quelli dell'allevamento, del viaggio, della vittimizzazione, ecc.

Jung chiarisce ulteriormente questo processo nel discutere le origini mitologiche dell'archetipo materno. Egli sottolinea che in mitologia le divisioni tra opposti polari "si riferiscono all'inconscio", e si domanda: "come sarebbe potuto venire in mente all'uomo di dividere il cosmo-per analogia con il giorno e con la notte, l'estate e il piovigginoso in inverno in un mondo di diurna chiarezza e in un mondo di tenebre popolato di favolose creature [...] se egli non avesse trovato il modello in sé stesso, nella polarità tra la coscienza e la realtà effettiva, mai invisibile e inconnoscibile, dell'inconscio? L'originaria apprensione degli oggetti è condizionata solo in parte dal modo in cui le cose oggettivamente si comportano: per l'altra parte, spesso la maggiore, essa deriva da fattori intrapsichici, il cui rapporto con le cose generalmente si instaura soltanto per proiezione." Jung prosegue con il sottolineare che: "Ciò dipende dal semplice fatto che il primitivo non ha ancora sperimentato l'ascesa dello spirito, la critica cioè della conoscenza, ma vive il mondo come fenomeno generale solo in maniera crepuscolare, all'interno del flusso di fantasie che lo invade e in cui il soggettivo e l'oggettivo si compenetrano reciprocamente senza distinguer-

(29) Jung, C.G. (1952), «Simboli della Trasformazione», in: *Opere*, Boringhieri, Torino vol. 5, 63n.

(30) C. G. Jung (1941), «Aspetto psicologico della figura di Kore», in: *Opere*, Boringhieri, Torino vol. 9\*.

(31) C.G. Jung (1954), *ibidem*.

si”(31). Questo è un punto assai forte. Mettendo da parte l'equazione controversa di Jung tra il processo di acquisizione della coscienza nell'infante e nel *primitivo*, il punto che sta sottolineando qui è quello per cui la coscienza umana si sviluppa sulla base di *fatti intrapsichici* preesistenti, di strutture prototipiche umane specie-specifiche, le quali non sono prodotte dall'esperienza personale ma, invece, create dalle stesse condizioni che ci mettono in grado di registrare certi oggetti, eventi e situazioni e di fare di essi esperienza.

Questa posizione non è dissimile da quella descritta prima di Elliot. Jung chiarisce che questo *dentro*, che il razionalismo moderno tanto desidera derivare dal *fuori*, possiede una struttura autonoma a priori, ed antedata ogni *esperienza* cosciente. Per Jung è decisamente impossibile concepire come l'esperienza nel suo senso più ampio (qualsiasi cosa sia psichico) possa originare esclusivamente nel *mondo esterno*, e conclude la sua riflessione sottolineando che la psiche “come ogni organismo vivente possiede una struttura e forma particolare” (32).

(32) *Ibidem*.

Questa discussione mostra come la comprensione di Jung degli archetipi, completi la sua teoria delle *strutture prototipiche*”, le quali a loro volta creano quelle condizioni a priori per lo sviluppo delle relazioni dell'infante con il suo *Umwelt*.

Nulla può essere esperito o addirittura registrato dall'*esterno* senza che vi sia una qualche precondizione *interna* che renda tale *esterno* potenzialmente conoscibile. Gli archetipi sono per Jung impersonali nel senso di non essere basati sull'esperienza personale dell'individuo. Essi sono pertanto collettivi e transpersonali sebbene, una volta attivati, siano sperimentati da ciascun individuo in un modo unico e personale. In più, essi sono assolutamente indispensabili nella creazione di quelle condizioni a priori fondamentali per sperimentare certi fenomeni esterni e porli in relazione con il mondo intrapsichico di ciascun soggetto. Pertanto si può dire che, con l'introduzione dell'archetipo, l'opera junghiana si rivolge non solo al regno intrapsichico, né a quello transpsichico, ma fornisce i mezzi per interrelare i regni collettivo e transpersonale con

quelli intrapsichico e interpersonale. In questo modo si potrebbe sostenere che la psicologia junghiana si riferisce ai regni intra/inter/trans psichici. In tal modo si potrebbe parimenti sostenere che Jung intende l'*Umwelt* nei termini di un insieme (rete, gruppo) di interazioni nelle quali le strutture prototipiche a priori, condivise da tutti gli esseri umani, si pongono in interrelazione con le esperienze *esterne e interne*.

L'archetipo, per Jung, fornisce quel punto archimedeo esterno tanto alle esperienze *interne* quanto a quelle *esterne*, includente entrambi senza essere né *dentro* né *fuori*. L'individuo non è consapevole in modo cosciente di ciò che di un certo *Umwelt* egli è in grado di conoscere fino a quando gli insiemi dei prototipi a priori della rete di *immagini archetipiche delle strutture collettive di significato* non inizino ad interagire con il mondo esterno e individuo.

È a questo punto che il significato viene derivato in una modalità che interconnette i reami intra/inter/trans psichici; ed è proprio in tal modo che l'*Umwelt* si estende.

Parte seconda: l'*Umwelt* nell'incontro terapeutico

Sayed, il rifugiato somalo

Nel 2008, in una delle mie missioni all'estero, fui invitato a collaborare ad un progetto di sviluppo di servizi psico-sociali per rifugiati nella Repubblica dello Yemen. Questo progetto, sponsorizzato dalle Nazioni Unite, era stato passato in gestione, attraverso l'UNHCR, al *Danish Refugee Council* il quale, a sua volta, mi chiese di valutare lo stato della situazione e dei servizi esistenti, di proporre uno schema per lo sviluppo dei servizi appropriati che rendessero possibile la formazione di una unità specialistica di intervento sui bisogni psico-sociali dei rifugiati in Yemen, nonché per monitorare l'efficacia di questi servizi.

Questo mandato era scoraggiante sia a causa delle sue dimensioni enormi, sia per la sua complessità. Va oltre gli scopi di questo scritto descrivere in dettaglio il progetto stesso. Invece sarà utile offrire alcune illustrazioni di come

un approccio junghiano basato sull'analisi teorica svolta nelle pagine precedenti possa essere applicata per strutturare interventi clinici. La ragione di ciò è questa: se desideriamo esaminare le dinamiche della nostra relazione con l'Umwelt, l'interazione tra l'*interno* e l'*esterno*, il dinamismo tra i reami intrapsichico, transpersonale e interpersonale, sarà più semplice studiare quelle situazioni nelle quali le realtà esterne sono così chiaramente visibili tanto da diventare sopraffacenti.

L'essere un rifugiato rappresenta proprio una di quelle situazioni nelle quali la realtà esterna è così schiacciante e pervasiva, ed è per questa ragione che ho scelto di presentare e discutere un esempio tratto da questo tipo di lavoro piuttosto che da materiale tratto dalla mia pratica analitica privata, o da quella che svolgo presso la Tavistock Clinic.

Per iniziare è importante avere presente il contesto. Molti africani (soprattutto i somali, ma anche alcuni etiopi ed altri) sono fuggiti dai loro Paesi dilaniati dalla guerra alla ricerca di salvezza, di un futuro per sé e le loro famiglie, avventurandosi in un rischiosissimo attraversamento del Golfo di Aden, per raggiungere lo Yemen. Spesso il loro progetto è quello di trovare lavoro (legalmente o, più spesso, illegalmente) e poi riunire a sé le famiglie. La Somalia è stata coinvolta in una infinita e sanguinosa guerra civile (che occasionalmente ha comportato interventi militari stranieri) da quando il presidente Mohamed Siad Barre fu detronizzato nel 1991. Durante il 2008 gli scontri si intensificarono causando un numero scioccante di vittime tra i civili e costringendo una notevole parte della popolazione ad una fuga precipitosa dalle loro case o per rifugiarsi in altre parti della Somalia, o per chiedere asilo in altri Paesi. Il passaggio dall'Africa allo Yemen costituisce uno degli itinerari più tipici per fuggire dalla guerra. Durante i primi otto mesi del 2008 circa 24.000 rifugiati sono sbarcati sulle spiagge dello Yemen; questo numero rappresenta quasi il triplo del numero dei rifugiati che sono arrivati in quel Paese in tutto l'anno precedente. Inoltre, più di 700 rifugiati sono morti durante il viaggio e altri 700 sono stati dati per dispersi. Durante il solo mese di agosto 1700 rifu-

giati hanno attraversato il mare dall'Africa allo Yemen a bordo di 59 imbarcazioni. Naturalmente, tutte queste sono stime prudenziali, poiché nessuno conosce quelle esatte. L'attraversamento del mare è estremamente pericoloso, non soltanto per i rischi intrinseci che comporta, ma soprattutto per le sue durezze e, spesso, per gli abusi a cui i rifugiati sono sottoposti dagli scafisti che li trasportano sulle loro barche. Abusi documentati includono violenze fisiche, accoltellamenti, stupri, spari, annegamenti, e incuria fino alla disidratazione, ustioni, e soffocamenti. La violenza perpetrata a bordo è spesso il risultato della pretesa disciplina che gli scafisti esercitano per prevenire ammutinamenti nelle barche sovraffollate. Inoltre, quando le barche approssiano le coste yemenite, gli scafisti, temendo l'arresto, invertono la rotta precipitosamente per tornare verso le acque internazionali, spingendo i rifugiati a nuoto verso le coste con il risultato di causare, per molti di essi, l'annegamento.

Al loro arrivo i rifugiati trovano pochissimo supporto e assistenza, se ne trovano alcuno. Lo Yemen è la nazione più povera del medio oriente (una delle più povere del mondo), con il 45% della popolazione al di sotto della linea della povertà, con il 49% di disoccupazione, e con soltanto il 35% della popolazione avente accesso ad acqua potabile. Il 71% delle donne dello Yemen e il 31% degli uomini sono analfabeti (la media dell'analfabetismo nel medio oriente è del 35%) e non è stabilita nessuna età minima per contrarre matrimonio. Soltanto un misero 2,9% della terra dello Yemen è coltivabile e di essa solo lo 0,3% è seminata con colture permanenti. Il resto è terra arida o semiarida, e la maggior parte è semplicemente deserto. Questi numeri esemplificativi forniscono un'indicazione del Paese nel quale i rifugiati africani cercano rifugio. Nonostante gli sforzi dello Stato e l'atteggiamento straordinariamente positivo verso il rifugiati, la realtà è che lo Yemen possiede le risorse gravemente limitate sotto ogni aspetto. I servizi che i rifugiati trovano, sono costituiti da personale numericamente carente, estremamente impreparato ed assolutamente privo di risorse sufficienti. Questa situazione genera una tensione costante tra il per-

sonale e i rifugiati, per la quale gli uni rinfacciano agli altri di non riconoscere la propria difficile situazione e la realtà oggettiva nella quale si trovano, rendendo le cose sempre peggiori.

È in questo clima che incontrai Sayed (il nome è stato cambiato). Era arrivato in Yemen dalla Somalia nove mesi prima e stava appena sopravvivendo ad Al-Basateen, una delle peggiori baraccopoli del mondo alla periferia di Aden, dove circa 15.000 rifugiati vivono in condizioni squallide (fogne a cielo aperto e cumuli di spazzatura dovunque, assenza di elementari servizi sanitari come di minime infrastrutture). L'UNHCR (*Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati*), in stretta collaborazione con i vecchi delle tribù somale e con le agenzie nazionali e internazionali, fanno del loro meglio per garantire il minimo essenziale per la sopravvivenza dei rifugiati attraverso il microcredito e grazie a progetti di autoaiuto. L'UNHCR ha anche un piccolo ufficio ad Al-Basateen che offre le sole cure mediche disponibili nell'area e che comprende l'unico psichiatra disponibile per l'intera popolazione dello Yemen.

L'UNHCR e le altre agenzie continuavano a chiedermi di vedere Sayed a causa dei suoi gravi problemi psicologici. Era assai traumatizzato e molto agitato e non c'era niente che essi potessero fare per lui. D'altra parte, mi fecero capire in termini certamente non ambigui che ne avevano abbastanza del suo essere per loro un "insopportabile seccatore". Il personale di queste agenzie sembrava disperato. Alla fine mi organizzai per incontrarlo e ne fui sorpreso, poiché mi aspettavo di trovarmi di fronte un uomo forte ed intimidatorio, ma, al contrario, vidi un giovane nei suoi vent'anni con tratti gentili e di maniere rispettose, nonostante le sue evidenti difficoltà.

È importante prendere nota dello spazio in cui ci incontrammo. Era stato previsto che Sayed sarebbe venuto a vedermi nell'ufficio di una delle agenzie partner in Al-Basateen. Per *ufficio* intendo due stanzette con un soffitto basso con muri bianchi e pavimento di cemento. Il solo arredamento della stanza nella quale ci incontrammo era

una scrivania con alcune sedie. Nella stanza ci saranno state circa dieci persone, la maggior parte di esse, prese in qualche lavoro, parlavano rumorosamente. La temperatura esterna era rovente: circa 50° Celsius, ed era molto umido.

Quando Sayed entrò mi guardai intorno e misi due sedie l'una accanto all'altra in un angolo della stanza, invitandolo a sedersi con la schiena rivolta agli altri. Mi sedetti di fronte a lui con le nostre ginocchia che quasi si toccavano. Circa tre o quattro persone erano sedute intorno a noi e ascoltavano la nostra conversazione; altre erano occupate con il loro lavoro, laddove altre ancora si spostavano in mezzo, ascoltandoci per un po' per poi fare qualcosa, e poi tornare alle loro sedie ed ascoltarci ancora. Non tentai in alcun modo di intervenire con essi, consentendo loro di fare ciò che desideravano; dopotutto, nonostante fossi il consulente esterno mi trovavo nel loro territorio. Ogniquale volta lavoro all'estero in questo tipo di setting faccio del mio meglio per essere estremamente sensibile e rispettoso, senza impormi su niente con il personale che lavora nel luogo. Inoltre, in questi setting, dove non esistono spazi terapeutici designati, reputo importante provare ad improvvisare e creare, per quanto è possibile, un tenenos, sebbene imperfetto e temporaneo.

Per iniziare, Sayed parlava incessantemente e rumorosamente, guardandomi a malapena, accusando tutti di non aiutarlo e diventando man mano sempre più arrabbiato con tutti quelli che rivestivano una posizione di autorità.

Narrava in modo non molto coerente, mescolando elementi tratti dalle circostanze tragiche che lo avevano portato a diventare un rifugiato, raccontando spezzoni dei terribili eventi della sua storia (in Somalia, durante la fuga, e in Yemen) mescolandoli con resoconti di incontri frustranti con varie agenzie in Yemen: descrizioni di autorità crudeli miste a scoppi di rabbia, frustrazione e scoramento. In effetti stava agendo su di sé in un modo che lo stava portando a sprofondare sempre di più in una profonda disperazione. Non inaspettatamente, a quel punto iniziò ad alludere al suicidio: dal momento che non c'era niente né nessuno che potesse fare qualcosa per aiutarlo, qual

era la ragione di continuare a vivere? La disperazione era insopportabilmente pesante.

Senza entrare troppo nei dettagli, la sua storia (che in ogni caso non potei seguire veramente) era che lui era stato un uomo felice e con un buon lavoro, che conduceva una vita normale e confortevole con sua moglie e i suoi piccoli bambini (uno dei quali appena nato), fino a quando la milizia aveva attaccato l'area nella quale viveva. Nella confusione, mentre stavano fuggendo dalle loro vite, Sayed tentava disperatamente di rimanere vicino alla moglie e ai suoi bambini, ma la folla lo aveva spinto lontano e lui aveva perso contatto con loro. Da allora non li aveva più visti e non sapeva neppure se essi fossero vivi o morti. Molti dei fuggitivi furono uccisi, e Sayed sperava che almeno un membro della sua famiglia fosse sopravvissuto. Era finito in un campo IDP (*Internally Displaced Persons*), gestito da un'agenzia umanitaria, nel quale aveva passato un paio di mesi, vivendo in condizioni terribili. Era diventato come pazzo a causa delle angosce per la sorte della sua famiglia e si sforzava freneticamente di trovare i figli o la moglie, o di ottenere qualche loro notizia. Tutto invano: nessuno poteva aiutarlo.

Allora Sayed decise di attraversare lo Yemen, di lavorare e trovare denaro per ritornare in Somalia e ritrovare la sua famiglia. Il viaggio fu estremamente pericoloso, e fu un miracolo che sopravvisse. Aveva dormito pochissimo per moltissimo tempo ed era ormai prossimo a morire quando contattò un'altra organizzazione umanitaria e si trasferì ad Al-Basateen, dove gli venne dato rifugio e magre razioni di cibo.

Dinanzi a lui, la mia reazione iniziale fu quella di un grande shock. Non riuscivo a credere di essere completamente incapace di entrare in relazione con lui. Trovavo difficile accettare che Sayed fosse così avvolto nel suo mondo e così sprezzante nei miei confronti ancor prima di aver saputo alcunché sul mio conto. Questo mi riempiva di rabbia contro me stesso, e poi di disperazione. Durante quella fase per lui io non esistevo. La mia presenza non aveva alterato il suo *Umwelt*; non mi aveva registrato

come un *altro*, come un essere umano differente. Per lui io non ero altro che un funzionario senza nome, un altro della lista di coloro che lo avevano deluso. Sayed mi trattava così senza nemmeno consentirsi di vedere se io potessi fare o dire qualcosa di diverso dalle sue esperienze precedenti con altre figure simili in autorità. Si sentiva impotente e mi aveva precipitato nella posizione di coloro che, dotati di potere, avevano rifiutato di aiutarlo e stavano volontariamente e senza pietà estendendo il suo stato di limbo, ed in effetti, così facendo, lo stavano torturando.

Inconsapevolmente Sayed stava creando un circolo vizioso: presentiva che non avrei fatto niente di diverso da ciò che aveva sperimentato in precedenza e, pertanto, per lui io non esistevo come persona (tanto meno come una persona che avrebbe mai potuto aiutarlo). Ciò era anche rinforzato da altre simili formulazioni circolari: egli si manteneva nella posizione per la quale io non potevo offrirgli niente di diverso dagli altri, e quindi non esistevo; ma contemporaneamente, per lui non esistendo, io non potevo offrirgli nulla di diverso. In questo modo Sayed aveva forcluso ogni contatto con me, forcludendo la mia stessa esistenza. Inevitabilmente questo aveva su di me un forte impatto e creava una circolarità isomorfica: anch'io sentivo di non esistere, sentivo di non avere uno spazio per essere non solo con lui, ma anche semplicemente per esistere come essere umano.

Mi sentivo soffocato da lui, dalla stanza, dal caldo, dalla polvere e dal sole; dalle persone intorno a me, dalle sue domande, dalle accuse e dalla sua storia tremenda. Mi sentivo schiacciato in una nuova esistenza, precipitato in un ruolo che era così tremendamente inumano da paralizzarmi, e più ero paralizzato in quel ruolo, più sentivo di non avere niente da offrire, e più sentivo di non avere niente da offrire, più sentivo di non esistere. Non ero niente. Presto affondai in un sentimento di paralisi per il quale non c'era niente che potessi fare per alleviare anche una parte del suo dolore o causare qualsiasi cambiamento, oppure aiutarlo a soddisfare qualcuno dei suoi molti bisogni, o minimizzare in alcun modo il suo stato deprivato. Il mio era uno stato psicologico terribile e, naturalmente, dove-

va essere anche ciò che stava provando lui. Gradualmente mi venne in mente che, per lo meno, io dovevo sforzarmi di comprendere quanto più chiaramente potessi ciò che Sayed mi stava dicendo e ciò che stava cercando di trasmettermi. Sayed stava parlando in un inglese accettabile, ma con un accento molto forte, e stava parlando alquanto rapidamente. Mi stavo sforzando di seguirlo, ma adesso, concentrandomi al massimo, stavo davvero facendo il mio meglio per discernere ogni sua parola. Lentamente la nostra interazione iniziò a cambiare. Inutile dire che non mi avventurai in nessuna soluzione né interpretazione: tentavo soltanto di capire che cosa stava dicendo, che cosa gli fosse accaduto; tentavo di afferrare gli eventi nella loro giusta sequenza. Sebbene nella mia comprensione di tutta la storia ci fossero dei vuoti, lentamente stavo iniziando a formarmi una rappresentazione ragionevolmente coerente degli eventi, nonché della sua esperienza e delle sue emozioni su questi eventi. L'effetto di questa concentrazione comune per capirci e seguirci sembrò avere un effetto calmante su entrambi, e consentì a Sayed di divenire più coerente; adesso tra noi stava iniziando ad accadere una qualche forma elementare di dialogo.

Più o meno a questo punto della nostra *seduta*, Sayed iniziò ad introdurre (in mezzo agli altri elementi della sua narrazione) una lista di sintomi di cui soffriva: mal di testa, insonnia, carenza di concentrazione, reminiscenze degli eventi terribili, carenza di appetito, sogni angoscianti sulla sua famiglia, ecc. Ma si lamentò anche di essere affamato la maggior parte del tempo, isolato e spaventato riguardo alla sua sopravvivenza e al futuro. Ancora una volta io lo interrompevo per cercare di capire più chiaramente e con maggior precisione ciò che gli stava accadendo, e in quali condizioni. Non sorprendentemente la sua agitazione e la confusione della narrazione stavano iniziando a diminuire e c'era tra noi un contatto oculare sempre maggiore. A quel punto notai che i nostri corpi pendevano l'uno contro l'altro e che le nostre teste quasi si toccavano, formando un arco di contatto umano, quasi come se noi stessi-

mo plasmando il nostro spazio privato dentro quell'area pubblica con tutta quella gente intorno a noi.

Essendo sopravvissuto alla mia stessa disperazione e alla mia impotenza insopportabile, il mio atteggiamento mentale globale stava diventando più chiaro. Sentivo che le sue reazioni erano perfettamente comprensibili, considerata l'enormità delle sue perdite, la deprivazione, il disorientamento, il rifiuto ad abbandonare i ricordi della sua famiglia. Per Sayed paragonare le due parti della sua vita (prima e dopo la perdita della sua famiglia e della fuga dalla sua terra) era una cosa semplicemente umana, così come il sentirsi arrabbiato per aver perso il suo paradiso ed essere stato precipitato in un deserto disumano. Io non feci nessuna interpretazione, nessun grande commento: appena piccole risposte a ciò che mi stava dicendo. Trasmettevo la mia posizione globale per la quale a) io capivo completamente la sua situazione (sebbene non la conoscessi in tutti i dettagli) e b) io sentivo che, in quelle circostanze, era perfettamente comprensibile il fatto che lui si sentisse arrabbiato, disperato, impotente e con tutti quei sentimenti che portava dentro di sé.

Lentamente iniziammo a sentire tra noi un legame umano tanto incredibilmente potente da essere palpabile. Lacrime iniziarono a rigare le sue guance, mentre io mi sforzavo per trattenerne le mie, sebbene dovesse essergli alquanto chiaro quanto io stessi condividendo i suoi sentimenti. Il tono della sua voce era cambiato e noi ora stavamo parlando quasi in un sussurro, con lunghe pause tra le parole.

Non ho alcun dubbio che entrambi sentimmo di desiderare che la nostra *seduta* non finisse, ma che dovevamo comunque concluderla.

Durante questa fase mi resi conto che, in realtà, Sayed possedeva un diploma universitario in contabilità insieme a molte competenze che non aveva mai più usato dagli eventi devastanti del suo sradicamento. Così chiesi al personale che ci stava ascoltando se vi fosse qualche situazione nella quale Sayed poteva offrire i suoi servizi, inizialmente come volontario. Essi mi assicurarono di poter certamente dargli alcune responsabilità. Questo mi fece

immensamente piacere; sembrò che Sayed non avesse mai fatto nulla di simile in precedenza.

Prima degli eventi devastanti, Sayed era un uomo ordinario che svolgeva il suo lavoro, ma che non si curava troppo degli altri. Questa era la prima volta - mi disse - che, da quando era diventato un rifugiato, si era sentito bene, sapendo che poteva essere di aiuto per qualcun altro. Conclusi la *seduta* con la promessa di incontrarlo di nuovo durante la mia prossima visita dopo qualche mese e chiesi al personale di assicurarsi che ciò accadesse.

### Epistemologia delle reazioni all'avversità

In questa seduta vi sono molti aspetti che possono essere interessanti, ma cui mi occuperò soltanto di alcuni di quelli che sono rilevanti per il tema centrale di questo scritto. Per iniziare si potrebbe sostenere che l'atteggiamento negativo del personale nei confronti di Sayed fosse interpretabile come una reazione prodotta dall'essere risucchiati in una rete di immagini archetipiche gravitanti intorno al motivo della vittima, e sembra che la stessa rete fosse stata attivata durante la parte iniziale della mia seduta con lui. In breve, la situazione di Sayed e la sua stessa risposta ad essa sembravano avere attivato l'immagine o l'archetipo della vittima, tanto che chiunque fosse entrato in relazione luttuosa con lui tendeva ad essere risucchiato in quegli insiemi di immagini, rinforzando la risposta di Sayed in modi diversi.

È importante chiarire che, sulla stregua della discussione teorica svolta nelle pagine precedenti, per immagine (nel contesto di una rete di immagini archetipiche) io intendo non soltanto una immagine grafica o visiva, ma un insieme di percezioni, pensieri, idee, emozioni, comportamenti, reazioni, relazioni, interazioni e identità che sono direttamente organizzate da un motivo centrale secondo diverse combinazioni e variazioni (33). Inoltre, queste reti collegano ed interagiscono con le esistenti *strutture collettive di significato* a tutti i livelli (inclusi quelli corporei) presenti nel linguaggio e nella cultura; il deposito di quelle espe-

(33) H. Barlow, C. Blakemore and M. Weston-Smith (1990), *Images and Understanding. Thoughts and Images, Ideas about Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.

rienze e credenze condivise che sono parte delle formazioni collettive delle presentazioni semantiche.

Indubbiamente Sayed era oggettivamente una vittima di reali atti di violenza orrendi, che avevano sovvertito la sua vita. Questi erano eventi fattuali esterni. Ogni persona reagisce in un modo peculiare a queste calamità, secondo la combinazione di diversi elementi che includono tra gli altri fattori:

- > Personali: storia, caratteristiche psicologiche, meccanismi di coping, risorse /debolezze, status, educazione, *personalità morbosa*
- > Relazionali: sistemi di supporto (*capitale sociale*): Famiglia (personale, estesa), comunità (locale/allargata, internazionale)
- > Genere
- > Posizione di potere: gradi di isolamento, in potenza e umiliazione
- > Circostanze degli eventi attuali devastanti: predittività, isolamento, durata, durata degli effetti
- > Significato dato agli eventi e alle esperienze di tali eventi: politico, religioso, ideologico, filosofico, ecc
- > Speranza o assenza di speranza
- > Condizioni correnti, circostanze e relazioni
- > Prospettive future

Per esempio, un' avversità esterna a) come un attacco da parte delle milizie (evento esterno/causa) esita in: b) la morte dei membri della famiglia (effetto esterno), c) costringe il padre a fuggire per salvare la propria vita; il padre diviene un rifugiato (conseguenze esterne), e d) il padre è sopraffatto dal lutto e dalla rabbia (conseguenze emotive).

Il lutto e la rabbia del padre rappresentano la risposta iniziale alle avversità. Ora, il padre non dimenticherà mai la terrificante serie di eventi e le loro conseguenze. Tuttavia vi sono molti modi in cui egli può interpretare sé stesso come risultato di questi eventi. Per esempio in relazione alle *attività esterne*: 1) Sayed può trarre energia e dedicare la propria vita alla ricerca di una vendetta sui suoi carnefici per prevenire che essi commettano altre atrocità, oppure 2) può trarre energia e dedicare la sua vita alla

ricerca di una riconciliazione volta a fermare l'odio che ha distrutto la sua famiglia, o 3) può dismettere il proprio coinvolgimento in qualsiasi attività politica e dedicarsi esclusivamente al suo mondo privato.

In rapporto ai suoi *sentimenti* sugli eventi devastanti e le loro conseguenze, il padre 1) può reagire negativamente e sviluppare sintomi psicologici o psichiatrici che lo distruggeranno per il resto della sua vita, o 2) può reagire positivamente e trarre forza dalle avversità per trovare un significato più profondo nella sua vita, sia come senso filosofico o religioso, ideologico, artistico, ecc.; oppure 3) può rimanere lo stesso e continuare la sua vita mantenendo il proprio atteggiamento verso la fine inalterato. Questi sono alcuni esempi della enorme gamma di possibili risposte all'avversità. Il punto è che quando osserviamo ciascuna di queste risposte abbiamo l'illusione non solo che sia perfettamente comprensibile che il padre abbia reagito così, ma - e ciò è più importante - siamo anche portati a credere - erroneamente - che quella particolare risposta fosse l'unico effetto logico diretto della causa iniziale. Molte espressioni colloquiali trasmettono questa certezza, come, per esempio: *certamente, dopo ciò che gli è capitato, ci si poteva aspettare che...* Tuttavia, nonostante il fatto che ciascuno dei possibili effetti è completamente differente dagli altri se non, spesso, manifestamente contraddittorio, abbiamo sempre l'illusione che soltanto *quel* particolare effetto sia l'unico logico e possibile.

In altre parole vi è qui in gioco una illusione epistemologica che fa sì che noi crediamo che ciascuna risposta sia l'unico effetto possibile prodotto dalla stessa causa iniziale. In che modo possiamo comprendere questa illusione?

Per iniziare, abbiamo bisogno di ricordare che tutti questi possibili risultati non sono l'effetto diretto della causa iniziale, ma rappresentano gli effetti delle peculiari modalità attraverso la quale la risposta iniziale viene elaborata. Questo è il primo errore epistemologico: confondere il significato secondario (prodotto dalla risposta primaria) con la risposta primaria. Nell'esempio fatto prima, il lutto e la rabbia del padre rimangono la risposta iniziale alla causa primaria, ma l'ampia varietà di possibili risultati rappresenta il risultato diretto del significato dato alla risposta iniziale.

Il secondo errore epistemologico è commesso quando dimentichiamo la complessità delle modalità attraverso le quali la risposta iniziale è elaborata.

In breve, la risposta iniziale è elaborata perlomeno da tre gruppi di fattori: a) le modalità attraverso le quali gli altri percepiscono la risposta dell'individuo; b) le modalità attraverso le quali l'individuo percepisce la propria risposta e c) i modi per mezzo dei quali i motivi centrali della risposta si collegano con le *strutture collettive di significato* di quella particolare comunità, cultura e società. Inevitabilmente tutti questi tre fattori non solo si collegano gli uni con gli altri passivamente, ma lo fanno anche secondo modalità reciproche attive, il che vale a dire che ogni fattore attiva tutti gli altri.

Nel caso di Sayed, la sua risposta era quella di lutto e rabbia. Poiché non aveva avuto alcun sistema di supporto, nessuna speranza per il futuro e poiché sentiva di essere in una posizione impotente ed isolata la sua rabbia cresceva esponenzialmente. Sembrava che Sayed non possedesse nessuna potente ideologia politica o religiosa che avrebbe potuto influenzare le sue risposte, così sperimentava le proprie avversità in un modo grezzo e reattivo. Potremmo comprendere ciò nei termini di una tipica relazione *causa / effetto* di una epistemologia lineare: la causa iniziale (l'attacco delle milizie) ha l'effetto di produrre la risposta iniziale di lutto e rabbia, dati i vari fattori che influenzano il modo in cui quella particolare persona sperimenta l'avversità.

(a) Ora, il lutto e la rabbia di Sayed influenzavano inevitabilmente coloro con i quali egli entrava in contatto, come il personale delle varie agenzie ed organizzazioni che lavoravano con i rifugiati. Tutte le teorie psicoanalitiche forniscono una profonda comprensione su quali meccanismi di difesa usiamo per distanziarci dal dolore che è emanato dagli altri. Una delle modalità in cui il personale si proteggeva dal lutto insopportabile di Sayed era di vederlo come una persona seccante, un persecutore, nonché attraverso l'etichettarlo nei termini di un paziente psichiatricamente disturbato.

(34) R. Bartholomew and S. Wessely (2002), «The protean nature of mass sociogenic illness: From possessed nuns to chemical and biological terrorism fears», *British Journal of Psychiatry*, vol. 180, pp 300-306; W. Durodie, S. Wessely (2002), «Resilience or panic: the public's response to a terrorist attack», *Lancet*, vol. 360, pp 1901-1902.

(b) Molti studi mostrano come gli individui reagiscano non soltanto agli eventi, ma anche al modo in cui essi stessi percepiscono le proprie reazioni a questi eventi, ovvero al significato secondario che noi diamo alle nostre risposte iniziali a eventi avversi; inoltre essi suggeriscono che gli effetti del significato secondario sono assai di più efficaci nel produrre problemi psicologici rispetto a quelli primari (34). Sayed era chiaramente sopraffatto dalle proprie reazioni di lutto e rabbia, e certamente doveva desiderare ad ogni costo di alleviarle. Ancora una volta vi sono molti meccanismi identificati dalla psicoanalisi che noi usiamo per proteggere noi stessi dal nostro stesso dolore eccessivo. Tutti i meccanismi di difesa possono essere mobilitati nello stesso esatto modo in cui lo stesso Sayed sembra li avesse inconsapevolmente attivati. Uno di questi meccanismi era quello di dirigere la rabbia non soltanto sui veri persecutori (che lui non conosceva e che erano in Somalia), ma anche di ridirigerla contro tutte le persone dotate di autorità su di lui, le quali ai suoi occhi lo stavano deludendo. Nel far ciò non soltanto Sayed mascherava il suo dolore con la rabbia, ma trovava anche degli individui concreti per alleviare i suoi sentimenti che lo sopraffacevano.

Infine, adottando l'identità della vittima, Sayed otteneva un certo numero di benefici secondari. Per esempio non si assumeva alcuna responsabilità per sé, biasimava gli altri per tutto, sentiva di avere sempre ragione in ogni caso, si aspettava che il mondo intero riparasse i danni subiti in sua vece, si attendeva di attrarre la comprensione degli altri, autogiustificava le proprie mancanze, ecc. È importante sottolineare che vi è una enorme differenza tra la reazione in quanto vittima in un contesto di attuale vittimizzazione e l'adozione dell'identità di vittima.

(c) Non appena si attiva l'immagine della vittima in relazione ad eventi reali in un modo giustificabile, allora l'immagine stessa prende il sopravvento ed inizia a collegarsi con la rete di immagini archetipiche che gravitano intorno al motivo della vittima, e allora tutto inizia a vorticare fuori controllo: tutti i ruoli sono assegnati (dalla rete attivata) agli attori che involontariamente si trovano a partecipare,

pur senza troppe giustificazioni logiche se non quella derivata dal bisogno che essi si conformino a tutti i costi nella rete dello *scenario archetipico* (35). Allora la rete delle immagini archetipiche interagisce con tutte le strutture collettive di significato rilevanti e continua a rafforzarsi e solidificarsi fissando le identità degli attori (nella rete) che sono stati reclutati. Non appena Sayed si sperimentò come vittima, il motivo della vittima venne attivato e la rete di immagini archetipiche iniziò ad organizzare i suoi pensieri, i sentimenti, le sue relazioni e la sua stessa identità. L'ordine che questa rete introdusse, noncurante dei propri ingredienti dolorosi, dovette comunque produrre una via d'uscita assai desiderata dal caos intollerabile e dalla distruzione psicologica che Sayed doveva aver sperimentato in seguito alla crudeltà degli eventi devastanti che lo avevano coinvolto.

(35) R.K.Papadopoulos (1999), «Destructiveness and Healing», *Destruction and Creation: Personal and Cultural Transformations*, M.A. Mattoon, Switzerland, Daimon Verlag, Einsieden.

### *Umwelt* e reti archetipiche

Stephen Karpman (36) descrive il triangolo della vittima, un insieme ben noto agli esseri umani attraverso le epoche. Il triangolo della vittima ci permette di comprendere le reciproche intime connessioni tra i tre ruoli di vittima, carnefice e salvatore. Non ci può essere vittima senza un carnefice, né un carnefice senza una vittima; allo stesso modo, nessuno di essi può esistere senza un salvatore, né il salvatore può esistere se i primi due non sono stati collocati da principio al loro posto. Questo insieme archetipico di interrelazioni di ruoli tende a divenire sempre più pervasiva o fossilizzata quando questi ultimi si collegano con il sistema di significati, con le ideologie che rendono tali ruoli significanti. Per esempio, Sayed si collegò con il sistema umanitario, che è particolarmente vulnerabile a causa della inevitabile identificazione con il ruolo del salvatore. In questo modo l'accoppiamento dei due ruoli (il ruolo di vittima di Sayed e quello di salvatore del personale umanitario) incastrandosi perfettamente iniziarono a riprodurre lo stesso motivo con variazioni diverse. La fase iniziale della mia seduta con Sayed rappresentò la tipica situazione nella quale le reti di immagini archetipi-

(36) S. Karpman (1968), «Fairy Tales and Script Drama Analysis», *Transactional Analysis Bulletin*, vol. 7, n. 26, pp. 39-43.

che intorno alla vittima erano potentemente attive. Sayed non era che la vittima che si scagliava contro tutti i carnefici. Senza nessuna esitazione o esitazione, io stesso fui precipitato dalla sua posizione di vittima nel ruolo del carnefice. La sua identificazione col ruolo della vittima era totale; Sayed non diceva né faceva niente al di fuori di esso. Non esisteva come persona, non era che una incarnazione dell'archetipo della vittima. Di conseguenza anche io divenni una vittima, vittima di una relazione impersonale. In un certo senso entrambi eravamo vittime di una rete archetipica di immagini di vittima ed entrambi ne eravamo disumanizzanti. Quanto più io tentavo di uscire dalla rete asfissiante (per esempio provando ad aiutarlo ad uscire dal suo ruolo), tanto più vi sprofondavo dentro diventando il suo salvatore, che rappresentava il ruolo complementare della stessa rete. In più ero stato portato anche a sperimentare l'intollerabile disumanizzazione prodotta dall'essere una vittima indiscriminata. Quanto più Sayed vedeva in me il persecutore, tanto più io lo vedevo in lui: lo percepivo come un persecutore fuso completamente con la vittima - una situazione alquanto confusa. Entrambi eravamo completamente persi in quella rete ed entrambi avevamo perduto la nostra individualità.

È importante notare che queste posizioni non erano soltanto il prodotto delle nostre dinamiche inconscie personali separate. Senza dubbio elementi della nostra storia personale ed inconscia erano stati chiamati a partecipare, ma questi erano di importanza minima se paragonati ai ruoli collettivi che ci erano stati assegnati dalla rete. Tuttavia, il modo in cui entrammo in relazione con questi ruoli non fu determinato soltanto da una modalità esterna, perché noi incarnammo realmente tali ruoli (o meglio: questi ruoli incarnarono noi), e ciò per due ragioni.

La prima ha a che fare con il fatto che questa rete era collegata a forme arcaiche di *proto-esperienze* associate con le strutture prototipiche di abbandono e con i temi ad esse collegati. Queste sono strutture forcluse che non erano mai entrate nel nostro inconscio personale, ma che erano rimaste a-consce in una modalità non rimossa. Inevitabilmente tali strutture si collegarono con le nostre esperienze personali e dovettero anche avere scoperto

elementi delle nostre storie personali. Tuttavia la presa potente e totalitaria che il ruolo della vittima ebbe su di noi può essere spiegata soltanto dalla presenza di queste strutture collettive a priori che gravitavano intorno a motivi simili. C'era qualcosa superiore a noi che ci stava controllando.

La seconda ragione ha a che vedere con il modo in cui questi ruoli entrarono in relazione con le più ampie strutture collettive di significato. Tenendo conto di una situazione ipotetica nella quale una persona non ha mai fatto esperienze di vittimizzazione precedenti, è tuttavia ancora possibile che questa vi si colleghi attraverso i vari temi, storie, credenze, rituali che gravitano intorno al motivo della vittima esistenti nella sua particolare cultura, nel suo linguaggio, ideologia, religione, sistema di presentazione semantica, ecc. Inoltre, queste strutture collettive di significato possiedono alcune formule prototipiche su come possiamo reagire e su quale posizione possiamo assumere rispetto alle pretese eccessive della vittima, così che il salvatore si sente trasformato in vittima dalla stessa vittima che sta tentando di salvare.

Per ultimo è la combinazione di tutte queste ragioni insieme che fa sì che noi impersoniamo questi ruoli in un modo così personale e contemporaneamente così collettivo ma, anche intollerabile mente potente e totalizzante.

Ciò che sembra avere prodotto la modificazione nella mia seduta con Sayed era stato il mio bisogno di capire meglio quello che lui stava dicendo; il mio tentativo di concentrarmi totalmente per afferrare la sua storia unica e la sua individualità. Sopravvissuto io stesso all'attacco della presa inumana da parte della rete archetipica, volevo, in un certo senso, penetrare attraverso il ruolo collettivo che si era impossessato di lui per vedere in Sayed la persona reale che gli stava dietro. Questo tentativo iniziò a riparare qualche aspetto della mia stessa individualità e mi diede anche la possibilità di iniziare a percepire la *sua* individualità. In effetti ciò ci portò a sviluppare un dialogo non soltanto fondato su di me come passivo ascoltatore delle formule collettive impermeabili della sua storia, ma, invece, come ascoltatore degli aspetti unici di quella storia, dotato di sentimenti personali assai più fini, nonché percezioni e contraddizioni soggettive.

Alla fine dei conti la prima vittima del trauma è la complessità. Ciò significa che sotto la pressione delle esperienze traumatiche la persona fa appello ad una ipersemplicificazione disumanizzante e proprio le immagini collettive forniscono una tale caricatura impersonale, così semplice e semplicistica, di ciò che è una persona ridotta a vittima, carnefice, ecc. Perciò, la ricerca della complessità oltre la narrativa monodimensionale e stereotipata che si adatta negli schemi impersonali archetipici ci aiuta nel rompere la facciata imprigionando tele dei ruoli collettivi per permettere alla complessità dell'individualità di manifestarsi.

Questi passaggi sembrano averci gradualmente liberato dai lacci dei nostri ruoli impersonali e collettivi.

Lentamente ero stato in grado di differenziare la varietà delle risposte all'avversità di Sayed e di discernere tra quelle negative anche le caratteristiche di resilienza come altre risposte che appartengono alla categoria dell'*Adversity-Activated Development* (AAD) (37). È assai importante distinguere la resilienza dalla AAD. L' AAD si riferisce agli sviluppi positivi che risultano direttamente dall'essere esposti all'avversità (38) laddove le caratteristiche resilienti che esistevano prima delle esperienze avverse sono state ciò nonostante mantenute. La capacità di Sayed di lavorare come contabile potrebbe essere considerata come una funzione resiliente, laddove la sua motivazione ad assistere gli altri potrebbe essere rubricata come una funzione AAD, nella misura in cui in apparenza non esisteva prima l'esposizione all'avversità.

Allora, in che modo l'*Umwelt* di Sayed poté espandersi? Dopo un lungo periodo vissuto in modo tranquillo e prevedibile, egli si dovette confrontare con una rapida successione di esperienze completamente nuove: una violenza terrificante, la perdita della sua famiglia, del suo Paese, l'arrivo in un Paese nuovo e di nuova posizione (come un rifugiato privo di diritti), senza i benefici normali del suo status, con la necessità di confrontarsi con il personale umanitario, ecc. Che cosa strutturerò il modo in cui Sayed rispose a tutte queste situazioni sconosciute?

Sembra che la rete di immagini archetipiche garantisca la base di strutture prototipiche che a loro volta possono introdurre una qualche familiarità con ciò che è preceden-

(37) R.K. Papadopoulos (2005), «Terrorism and psychological trauma. Psychosocial perspectives», *The Journal of the Psychological Foundations, New Delhi*, Vol VII (2), 6-15; R.K. Papadopoulos (2006b), «Refugees and psychological trauma: Psychosocial perspectives», Invited contribution to *Good Practice Website Project*. Can be accessed at [http://www.ncb.org.uk/dotpdf/open%20access%20%20hase%201%20only/arc\\_1\\_10\\_refandpsych.pdf](http://www.ncb.org.uk/dotpdf/open%20access%20%20hase%201%20only/arc_1_10_refandpsych.pdf)

R.K. Papadopoulos (2007a), «Trauma: inner and outer dimensions», *Journal of Clinical Psychology of Toyo Eiwa University* (Tokyo), vol. 10, April; R.K. Papadopoulos (2007b) «Refugees, Trauma and Adversity-Activated Development», *European Journal of Psychotherapy and Counselling*, 9 (3), September, pp. 301-312.

(38) R.K. Papadopoulos (2007), «Refugees, Trauma and Adversity-Activated Development», *European Journal of Psychotherapy and Counselling*, 9 (3), September, 301-312, p. 306

temente sconosciuto. Il paradosso è che queste reti, con la loro presa impersonale che possiede la persona, al medesimo tempo hanno anche la capacità di garantire un ponte tra le posizioni precedenti e quelle attuali. La natura totalizzante della possessione archetipica, una volta che una persona sopravvive e non è completamente persa, può, in effetti, facilitare il passaggio verso una nuova fase della vita, così espandendo l'*Umwelt* del soggetto e rendendo ciò che è sconosciuto conosciuto.

Le nuove esperienze, di per sé, non allargarono l'*Umwelt* di Sayed. Esse, al contrario lo schiacciarono e rovinarono, ed erano sul punto di distruggere finanche la sua vita fisica. Il suo *Umwelt* non le registrò in quanto nuove esperienze, ma le elaborò attraverso le strutture prototipiche nei termini di esperienze collettive e impersonali. Sayed era una vittima. Ciò forniva (almeno temporaneamente) un significato all'umanità priva di significato che lo aveva colpito. È stato sostenuto che la prima fase necessaria per la guarigione da un trauma è quella di sommergere l'individualità e di arrivare a un significato dalla storia collettiva (39) - in altre parole, nel caso di Sayed, comprendere che tutto ciò che lui aveva sofferto non era il risultato di ciò che lui era come persona ed essere umano, ma era stato causato dalla sua identità collettiva, e cioè gli accadeva come membro di un gruppo perseguitato da un altro gruppo. Tuttavia, questo stadio collettivo deve necessariamente rimanere uno stadio transizionale perché se un soggetto vi permane, sarà trasformato in un essere collettivo privo della propria unicità e individualità, delle sue contraddizioni e irregolarità.

Tutto ciò significa che queste stesse strutture impersonali possiedono la potenzialità per facilitare l'elaborazione di quelle nuove esperienze intollerabili così che alla fine esse possano divenire esperienze personali e vissute. Questo può accadere se la persona infrange la struttura ipersemplificante e impersonale della maschera congelata e soffia in esse il calore umano che le può scongelare. Ciò può essere raggiunto anche attraverso una relazione consapevole con esse nel contesto di un incontro umano, ed è questo ciò che sembra essersi realizzato tra Sayed e me.

(39) R.K. Papadopoulos (1997), «Individual Identity in the Context of Collective Strife», *Eranos Yearbook*, vol. 66, James G. Donat and Jay Livernois. Woodstock, Connecticut, Spring Journal Books.

Pertanto, la rete di immagini archetipiche facilitò Sayed non solo a sopravvivere al suo trauma intollerabile, ma gli consentì anche di espandere il suo *Umwelt* rendendo conoscibili parti prima inconoscibili. Queste reti, tessono i reami intra/inter/trans psichici e gli consentirono, alla fine, di muoversi verso il suo futuro addirittura arricchito da queste esperienze.

Come Jung scrisse: “[...] la psiche umana è tanto individuale quanto collettiva e il suo benessere dipende dalla naturale cooperazione di questi due aspetti apparentemente contraddittori [...] la loro unione consiste essenzialmente in un processo vitale che al massimo può essere descritto attraverso casi individuali, ma che non può né essere esposto, né capito, né spiegato razionalmente” (40).

(40) C.G. Jung (1966), «The structure of the unconscious», *CW 7* (il passaggio non è presente nell'edizione italiana, NdR).

# Coloro che danzano sono pazzi per quelli che non sentono la musica

*Nina Papadopulos*

L'obiettivo di questo scritto è quello di combinare alcuni elementi che non sono spesso presi in considerazione nella letteratura junghiana. Basato su un caso clinico di danza terapia (*DMP dance movement psychotherapy*), questo scritto proverà (da una prospettiva junghiana) a mettere insieme tematiche teoriche, cliniche e pratiche, di psicologia analitica, nonché applicate al lavoro terapeutico al di fuori dai perimetri tradizionali della psicoterapia junghiana.

Il materiale clinico discusso deriva da un progetto di ricerca in un Centro di Salute Mentale del Servizio Sanitario Nazionale britannico, ed esplora gli effetti della DMP su soggetti che soffrono di sintomi negativi schizofrenici. Questo scritto intende dimostrare la versatilità della psicologia analitica, che offre uno schema teoretico di riferimento per spiegare i cambiamenti terapeutici, specialmente alla luce del dibattito intorno alla relazione tra l'ambiente esterno e il mondo interno.

Nel mio ruolo di terapeuta in questo progetto di ricerca, ho seguito il mio approccio junghiano. Bisognerebbe ricordare che Jung era uno psichiatra e che aveva iniziato la sua carriera lavorando in un grande ospedale a Zurigo, nel quale curava pazienti sofferenti a causa di gravi forme di malattia mentale. Per questo, tornare al contesto di un ospedale psichiatrico non dovrebbe costituire una novità per l'approccio junghiano. Tuttavia, il fatto di lavorare

entro il contesto della DMP, muoversi entro il suo setting entro un progetto di ricerca, sembrano marcare un nuovo territorio per l'applicazione delle pratiche terapeutiche junghiane.

Il titolo *Coloro che danzano sembrano pazzi da quelli che non sentono la musica* rimarrà come un leitmotiv lungo tutto questo lavoro. Questo titolo, infatti, suggerisce una divisione tra due gruppi di persone: quelli che danzano e sentono la musica, e quelli che non ne sono capaci, perché non sentono la musica. La veridicità di questo vecchio proverbio (di origini ignote) è ovvia; certe realtà, o certe verità, non possono essere comprese da coloro che non sono capaci di aprirsi a certe esperienze. Tuttavia, questo proverbio introduce anche un'altra importante dimensione: un collegamento possibile tra la danza e la musica. Sostiene, infatti, che coloro che non danzano non sono in grado di udire la musica e, probabilmente, viceversa. Ciò significa che vi è un implicito collegamento diretto tra l'azione del danzare e il movimento corporeo da una parte, e, dall'altra, l'esperienza della musica, la quale potrebbe rappresentare a sua volta una esperienza di armonia e relazionalità, ritmo e complessità, nonché alludere ai rapporti tra il mondo esterno e quello interno.

Spingendo questo ragionamento ancora più in là, mi pare che questo proverbio suggerisca che non c'è uno *spazio intermedio* tra la musica e la danza e che esista, invece, un'evidente continuità tra queste due esperienze. Il corpo, il movimento, la danza e l'armonia tra la realtà interna e quella esterna possono tutte essere collegate tra loro, così che l'una attiva l'altra.

Vi sono diverse espressioni verbali che caratterizzano lo stato in cui una persona è completamente assorbita nel danzare nella musica: *diventa la musica, danzare la musica*, ecc.

Si può anche dire che il proverbio dichiara che coloro che non odono la musica sembrano essere in uno stato di *disunione* da sé stessi e nella loro percezione degli altri. Infatti se immaginiamo che essi vedano gli altri danzare e muoversi al suono della musica, ma non odano la musica stessa, immaginiamo che certamente si interrogheranno intorno allo stato mentale di coloro che danzano. Una tale

disunione (di colui che *vede* ma non *ode*), può condurre a gravi stati di disarmonia e finanche di follia, potrebbe, infatti, trattarsi soltanto di una questione di gradi.

Jung era pienamente consapevole di questo tipo di disgiunzioni. Ripetutamente sostenne la necessità di cercare un dialogo tra i differenti aspetti delle nostre personalità, che alle volte possono diventare forze opposte, e si espresse con parole profonde sui rischi di una tale carenza di comunicazione interna. Nei *Tipi psicologici*, scrive: “La dissoluzione dell'armonica cooperazione delle forze psichiche propria alla vita istintiva è come una ferita sempre aperta che mai si rimargina, una vera ferita di Amfortas, perché la differenziazione di una funzione dalle diverse altre porta necessariamente ad una ipertrofia di quest'una e all'abbandono e storpiamento delle altre.” (1) Questo concetto di cooperazione armoniosa tra tutte le forze e funzioni psichiche aveva un ruolo centrale nella concettualizzazione junghiana del funzionamento umano, riferita all'importanza che una particolare funzione non domini le altre. Questo è anche un tema essenziale del mio lavoro come psicoterapeuta danzaterapeuta. Tuttavia, prima di concentrarmi sulle applicazioni di questo tema al lavoro clinico, può essere utile fare una breve riflessione generale sul lavoro della DMP.

(1) C.G. Jung, (1921), “Tipi psicologici”, in: *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 80.

## La DMP

La DMP è la minore delle quattro forme di arte-terapia in Gran Bretagna, essendo le altre tre: arte, teatro e musicoterapia. La DMP ha guadagnato rispettabilità come professione entro il contesto dei servizi della sanità pubblica, e presto, come anche altre forme di psicoterapia, sarà una professione certificata alla stregua di altre professioni paramediche. Tuttavia, nonostante il suo recente riconoscimento come professione degna di reputazione, la DMP soffre ancora di molti semplicistici fraintendimenti. Ogniquale volta vengo introdotta nella mia veste di terapeuta di DMP, la reazione più frequente è: “Oh, allora lei danza coi suoi pazienti! Che bello!” E questa risposta mi pare

incapsuli proprio la reazione stereotipa: sembra che ogniqualvolta pensiamo alla danza, le nostre prime associazioni sono positive ed idealizzate. Collegato a ciò vi è un certo senso di magia e mistica. In un qualche modo romantico ci si immagina che attraverso la danza le difficoltà di una persona semplicemente evaporino via, che prevarrà una qualche forma di armonia.

D'altra parte, il fatto che entro queste fantasie idealizzate su ciò che fa la DMP vi sia sempre un'ombra è comprensibile. Infatti, la DMP è spesso considerata aria fritta e non certo una forma di terapia *vera* e *seria*. Inoltre, essa solleva anche un certo grado di apprensione, imbarazzo e perfino paura, dinanzi alla prospettiva che qualcuno possa davvero invitarci a danzare mentre ci troviamo sotto lo sguardo di altri, tra i quali addirittura quelli di un esperto. Ciò sembra paragonabile al timore per gli psicologi, e cioè per coloro che possono *leggere nelle nostre menti*. Esiste un timore riguardo al fatto che i terapeuti DMP possano vedere, attraverso le persone, i loro conflitti più intimi che verrebbero rivelati mentre danziamo, mentre, cioè, muoviamo il nostro corpo.

Le fondamenta teoriche della DMP sono basate sull'intricato collegamento tra la psiche e il corpo; questo è un fatto assai semplice di cui ognuno di noi è consapevole. Per esempio, quando ci sentiamo poco bene per un'influenza e il nostro corpo si sente debole, tendiamo a sentirci anche depressi. Per la stessa ragione, se ci sentiamo pieni di energia e di gioia, e se godiamo della compagnia delle persone che ci stanno vicine, è piuttosto improbabile che avremo lo sguardo basso e il corpo privo di energia e vitalità. Questi, naturalmente, sono esempi molto concreti e semplicistici, ma illustrano il collegamento fondamentale tra la psiche e il soma. La DMP esamina sistematicamente le implicazioni di questo ben noto collegamento e sviluppa modelli di comprensione dell'impatto della psiche sul soma e viceversa. Perciò, sulla base di questa comprensione, la DMP sviluppa interventi che siano adattati alle specifiche situazioni.

In generale, la DMP offre uno spazio in cui i clienti possono collegarsi con il loro corpo, sperimentare il loro benessere fisico in modi diversi, nonché usare il loro corpo attra-

verso il movimento e la danza sia come punto di partenza per entrare nel loro mondo psicologico, sia come un'area fertile che può facilitare la trasformazione terapeutica.

La DMP non possiede una teoria raffinata sua propria; al contrario, fa riferimento a prospettive teoriche provenienti da una varietà di indirizzi psicoterapeutici differenti. La DMP non possiede un approccio unificato, né una modalità peculiare da aggiungere alla pleora già presente. Ed in effetti sembra che entro la DMP vi sia un paradosso centrale: da una parte è una delle forme di terapia più recenti, e possiede una vitalità ed una freschezza collegate ai mezzi che adopera (come il corpo e la teoria del movimento); nonostante ciò, dall'altro canto, per la comprensione dei più fini processi del cambiamento terapeutico, essa fa pesantemente riferimento ad altri sistemi terapeutici. Ciò che di fatto accade è che la DMP utilizza linguaggi terapeutici (come metodi e tecniche) prendendoli da paradigmi psicoterapeutici esistenti, e la scelta del paradigma specifico sembra dipendere dal training specifico dello specifico terapeuta, come dal tipo della sua supervisione o, in generale, dalla sua filosofia di vita.

Tanto, al momento, nella disciplina della DMP, vi è una ricca diversità ed una grande flessibilità in termini di approcci teorici; i professionisti della di DMP usano paradigmi teorici che vanno dalla teoria delle relazioni oggettuali al pensiero sistemico, dagli approcci umanistici a quelli evolutivi così come a molte combinazioni tra questi. Le uniche teorie indigene nella DMP sono quelle che sono basate su vari metodi dell'analisi del movimento. (2)

La psicologia analitica di C. Jung ha dimostrato di essere uno dei paradigmi psicoterapeutici maggiormente utili per la DMP. L'approccio junghiano, infatti, sembra possedere la necessaria flessibilità per essere applicato insieme a modalità terapeutiche *creative*, specialmente sulla stregua dell'enfasi che Jung poneva proprio sugli aspetti creativi della personalità, considerati come non necessariamente evidenze di compensazioni patologiche.

Perciò, le idee junghiane sono state integrate nella DMP, è ciò ha prodotto lo sviluppo di tecniche specializzate o di metodi pratici, quali nell'immaginazione attiva attraverso il movimento ed il movimento autentico, in cui le idee jun-

(2) I. Bartenieff (1980), *Body Movement: Coping with the Environment*, Gordon and Breach, New York; Kestenberg, J. Amighi, S. Loman, P. Lewis, M.K. Sossin (1999), *The Meaning of Movement*, Gordon and Breach, Amsterdam; R. Laban (1966), *The Language of Movement*, Macdonald and Evans, London.

ghiane sono state combinate in modo fruttuoso con il movimento (3). A mio parere, questa fertilizzazione incrociata ha arricchito sia la DMP che la teoria junghiana stessa.

## Differenziazione

Un principio che trovo particolarmente rilevante ed utile al progetto di ricerca che illustrerò è quello di *differenziazione*. Sebbene si possa non immediatamente associare la psicologia junghiana con il principio della *differenziazione*, questo concetto assume una particolare rilevanza per la comprensione, come per il miglioramento, dell'efficacia degli interventi della DMP.

Il concetto di differenziazione è effettivamente centrale per comprendere lo sviluppo e il processo di individuazione. Jung scrive: "l'individuazione è in generale il processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità della psicologia collettiva. L'individuazione è quindi un *processo di differenziazione* che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale" (4).

Da questo passaggio notiamo come Jung considerasse lo sviluppo come un processo continuo di progressiva differenziazione. Secondo Jung, il Sé esiste in potenza dall'inizio, e il compito della nostra vita è quello di realizzare e attualizzare questa potenzialità. Ciò accade proprio attraverso il processo di differenziazione, secondo il quale noi diventiamo gradualmente consapevoli della presenza di varie polarità di opposti dentro di noi, e iniziamo ad entrare in relazione con essi. Se la consapevolezza diretta ed il collegamento con gli opposti sono esplorati in modo continuativo, la possibilità di sviluppo futuro è resa possibile da una progressiva differenziazione degli opposti. Tuttavia, se tale differenziazione non è contenuta, la persona rischia di diventare unilaterale; in tal caso il suo sviluppo cessa.

Il punto qui centrale è che ciò che può offrire contenimento a questo processo, e quindi facilitare la differenziazione, è proprio il corpo. Infatti, il lavoro con il corpo, svolto sistematicamente e metodicamente, può fornire il neces-

(3) J. Adler (2002), «Offering from the Conscious Body», *The discipline of authentic movement*, Rochester, VT. Inner Traditions.; J. Chodorow (1991), *Dance Therapy and Depth Psychology*, Routledge, New York; P. Pallaro (1999), *Authentic Movement*, Jessica Kingsley, London; N.L.R. Papadopoulos (2000), «Critical Essay: Authentic Movement and Jung», *Harvest: Journal for Jungian Studies*, pp. 118-128; N.L.R. Papadopoulos (2001), «The Dynamics of the Dance Movement Experience», *Combining Jung and Winnicott' Emotion*, XII, 4, 19 - 31; M. Whitehouse (1979), «C.G. Jung and Dance Therapy» in: P. Lewis Bernstein, *Eight Theoretical Approaches in Dance/Movement Therapy*, Dublique, IA. Kendall/Hunt, pp.51-70.

(4) C.G. Jung, *ibidem*. 462.

sario contenimento che consente al processo di differenziazione di avere luogo. Il corpo può costituire il vaso entro il quale il processo alchemico di collegamento tra gli opposti può aver luogo, contenendo le frizioni ed i conflitti, insieme al dolore e al disorientamento, la confusione e le disillusioni, i timori e le fantasie.

Naturalmente non suggerisco che ciò possa essere ottenuto solamente dalla DMP; ciò che qui sostengo è che il corpo ha la possibilità di radicare con efficacia un tale lavoro, e di provvedere con la necessaria salvaguardia all'indispensabile contenimento per lo sviluppo del processo di differenziazione e ciò risulta particolarmente importante nei casi di disturbi psicologici gravi.

In altre parole, quando i confini dell'Io sono particolarmente fragili e non definiti, quando il soggetto vive esperienze di depersonalizzazione, allorché il senso di sé è gravemente compromesso, allora il lavoro con il corpo, attraverso il movimento e la danza, seguendo le intuizioni junghiane sulla differenziazione, può essere di particolare beneficio.

### Il progetto di ricerca

Vediamo ora come questi principi sono stati usati nel nostro progetto di ricerca.

Prima di procedere in qualsiasi discussione successiva è importante sottolineare che il progetto è stato approvato dal comitato etico del fondo NHS, e che tutti i pazienti coinvolti nello studio hanno sottoscritto un consenso nel quale fornivano l'autorizzazione all'uso del loro materiale clinico per propositi professionali.

Hanno preso parte alla resa alla ricerca approssimativamente 60 pazienti, selezionati secondo la forma di una procedura di controllo randomizzato. Tutti i soggetti che presero parte allo studio erano stati diagnosticati da almeno due strutture ospedaliere come affetti da schizofrenia cronica e vivevano, al momento dello studio, in comunità, continuando a manifestare sintomi negativi. Ricordo che, secondo il DSM IV, i cinque sintomi maggiori della schizo-

frenia sono: deliri, allucinazioni, eloquio disorganizzato, comportamento profondamente disorganizzato o catatonico, sintomi negativi.

I pazienti con i sintomi negativi furono stati assegnati, secondo una procedura casuale, a due gruppi. Un gruppo ricevette counselling supportivo verbale, mentre l'altro gruppo ricevette un intervento classico secondo la DMP. Il trattamento durò 10 settimane con sedute bisettimanali di un'ora e mezzo, per un totale di 20 sedute. I pazienti furono sottoposti sia prima che dopo il trattamento a numerose scale psicologiche psichiatriche, tra cui la *positive and negative syndrome scale*. I risultati del follow-up ad un mese ed a quattro mesi dalla fine del trattamento indicarono come l'intervento DMP era stato efficace nella riduzione dei sintomi negativi (5).

Il mio ruolo nel progetto era quello di responsabile della parte che verteva sulla DMP.

Per accogliere 30 pazienti le 20 sedute di DMP di gruppo avevano luogo cinque volte la settimana, ed ogni gruppo era composto di un numero tra i 5 e gli 8 pazienti. Egualmente, il gruppo di controllo aveva luogo cinque volte, sempre per un totale di 30 pazienti.

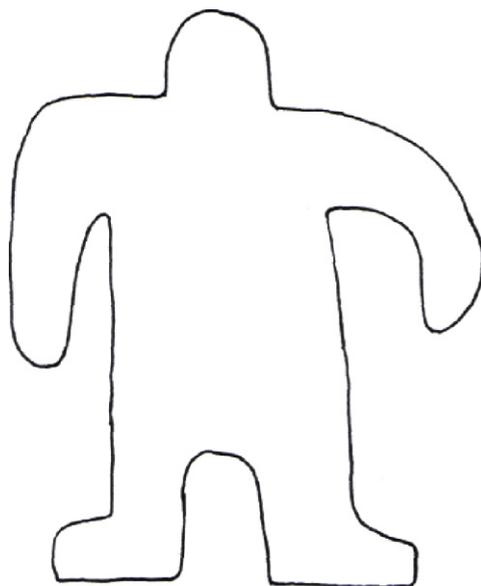
Una parte della sfida implicata nel lavorare con i pazienti che soffrono di sintomi negativi tende ad essere la loro completa mancanza di motivazione e di iniziativa, consciamente e inconsciamente, ad intraprendere qualsivoglia forma di terapia. È per questa ragione che questi pazienti spesso tendono ad essere considerati *intrattabili*; questi gruppi di pazienti, infatti, erano particolarmente privi di vitalità e tendevano ad essere profondamente dissociati. Inoltre dovevano affrontare le tipiche difficoltà di ogni nuovo gruppo terapeutico; nutrivano poca fiducia (negli altri, nel processo e in me); si sentivano strani, ansiosi e sospettosi. Scollegati dagli altri, presentavano un atteggiamento ritirato e piuttosto resistente alla comunicazione. Ogni volta che iniziavo una terapia con un nuovo gruppo di pazienti avevo la profonda sensazione di stare fronteggiando qualcosa di impossibile e mi sembrava come di *schiantarmi contro un muro*. I pazienti si sedevano sulle loro sedie contro la parete, fissando per terra o fuori dalla finestra. I loro corpi erano flaccidi e, ogni tanto,

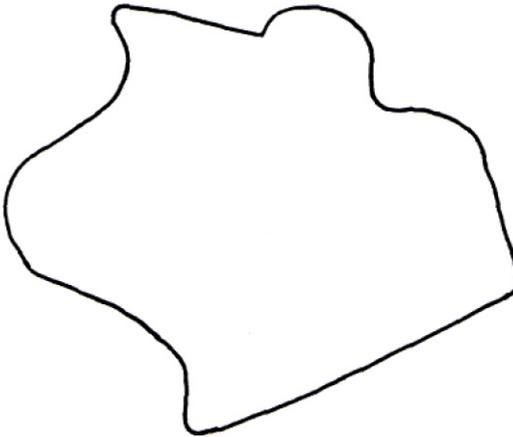
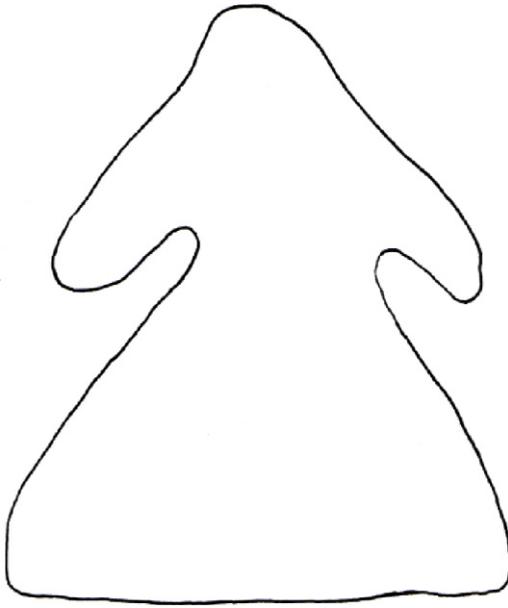
(5) L'analisi statistica completa può essere reperita in due articoli: F. Röhrich and S. Priebe (2006) "Effect of body oriented psychological therapy on negative symptoms in schizophrenia – a randomised controlled trial" in: *Psychological Medicine*, vol. 36; nr 5, pge 669-678. F. Röhrich, N. Iris Suzuki Papadopoulos, S. Priebe (in press), "Ego-pathology, body experience and body psychotherapy in chronic schizophrenia" in: *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 1-13.

gettavano degli sguardi sospettosi intorno alla stanza. Non sorprendentemente, oltre ai loro sintomi negativi questi pazienti presentavano una sintomatologia corporea molto specifica, che includeva la perdita dei confini del corpo, desomatizzazione e alterazioni dello schema corporeo. Per esempio essi stessi dicevano: "La mia testa sembra soffice e marcia", "il mio stomaco mi sembra come pieno di segatura", "Le mie braccia sono insensibili", "La mia testa è sconnessa dal mio corpo e non è qui", "La mia testa è dentro una bolla e il mio corpo è una foglia tremante".

Si potrebbe dire che questi pazienti non avessero il senso di uno schema anatomico solido, di una struttura fisica propria, delle dimensioni dei loro corpi o del collegamento con essi.

Uno dei miei interventi era quello di chiedere loro di creare una forma che li rappresentasse sul pavimento con una lunga corda. Queste sono alcune forme che emersero.





Anche qualora fossero posti a confronto con una coppia perfetta della loro forma umana, essi non sentivano che questa appartenesse loro. Io rimanevo con la sensazione che il corpi fossero ad essi stranieri e sconosciuti. Quindi potrei dire che questi pazienti non danzassero attraverso i loro corpi, né potessero udire la musica!

Essenzialmente il programma di trattamento era stato specificatamente disegnato per a) elaborare la relazione con i corpi dei pazienti in un modo il più concreto possibile e, per estensione b) creare le condizioni affinché potessero collegarsi con le parti di sé scollegate e, in particolare, con il materiale inconscio.

Pertanto, il progetto si basava sulla ipotesi che lo specifico intervento terapeutico che la DMP può offrire potesse essere efficace per diminuire i sintomi negativi della schizofrenia. Infine, che la DMP, nel contesto di un approccio terapeutico di gruppo, potesse incrementare i risultati dell'intervento.

Da un punto di vista teorico tutti questi compiti terapeutici erano basati sul processo di differenziazione.

Collegarsi con il corpo ha come significato che una persona inizia prima di tutto ad identificarsi e a sentire la realtà differenziata di ciascuna parte del corpo, e questa sensazione reale delle parti differenziate del corpo dovrebbe poi condurre, a sua volta, all'esperienza del corpo stesso in quanto un *tutto integrato*, fino all'esperienza di sé come di un'unica persona differenziata.

Parimenti collegarsi con il materiale inconscio prima di tutto implica il fatto di differenziare ed identificare un impulso inconscio attivo al momento, per poi iniziare ad entrare in rapporto con esso. Inoltre il setting gruppale introduce una ulteriore dimensione di differenziazione, quella tra l'individuo e il collettivo.

Ritornando ai gruppi DMP, poiché il progetto era basato su una strategia di intervento codificata, ognuna delle 20 sedute risultava molto strutturata, e consisteva di cinque parti distinte: 1. apertura del cerchio e presentazione; 2. riscaldamento; 3. movimenti strutturati rivolti verso le particolari sintomatologie della perdita dei confini del corpo, della desomatizzazione e dell'alterazione dello schema corporeo attraverso l'uso di strumenti come palle, corde, e i sacchetti pieni di fagioli; 4. movimenti creativi che includevano il lavoro con gli utensili, sculture di movimento, il paracadute, il *gruppo di amici*, i vestiti; 5. chiusura del cerchio con riflessioni, automassaggio e rilassamento.

1. *Apertura del cerchio e presentazione.* Questa fase è basata su attività e compiti che vengono percepiti come non pericolosi, nei quali i membri del gruppo si ritrovano insieme in circolo. L'obiettivo principale di questa fase è quello di provvedere attività volte a rompere il ghiaccio, come quelle del lanciare o far rotolare una palla dagli uni agli altri, o di fornire associazioni libere provenienti da materiali naturali come, per esempio, legno, pietre, o conchiglie. In questa fase l'enfasi è sullo scegliere attività ed oggetti che siano familiari e rispetto ai quali i pazienti possano immediatamente porsi in relazione.
2. *Riscaldamento.* In questa fase i pazienti sono incoraggiati a concentrarsi il più possibile sui loro corpi, con un'enfasi particolare posta sulla struttura anatomica, il respiro e i movimenti potenziali delle giunture. Questo, generalmente, aiuta i pazienti ad iniziare a percepire qualche collegamento fondamentale con i propri corpi e quindi a farli sentire maggiormente radicati nonché in controllo di sé stessi.
3. *Movimenti strutturati.* Questa fase si concentra, concretamente, su compiti particolarmente strutturati sulla specifica sintomatologia relativa alla perdita dei confini del corpo, all'alterazione dello schema corporeo e alla desomatizzazione. Per esempio, in merito alla perdita dei confini corporei uso la seguente attività: chiedo ai pazienti di disporsi a coppie. Il paziente A si trova in piedi davanti al paziente B. Quest'ultimo inizia a camminare verso il paziente A fino a quando raggiunge il punto più vicino che A può tollerare. Proprio su quel punto si lascia cadere un sacchetto pieno di fagioli per marcare la distanza. La stessa procedura è ripetuta da altre cinque direzioni (avvicinando il paziente dai lati e da dietro). Successivamente i due si scambiano il ruolo, ed il paziente B è adesso fermo mentre il paziente A cammina verso di lui, sempre da sei differenti direzioni. Ancora una volta è il paziente A che controlla la distanza e questa volta egli si fermerà al punto che sente essere maggiormente confortevole

per lui. L'esercizio è ripetuto con il paziente B nel ruolo del protagonista. Questo significa che ogni paziente ha a disposizione due differenti esperienze della distanza e dei confini corporei, una data da un'altra persona che entra nel suo spazio e l'altra proveniente da lui stesso che fa ingresso nello spazio e nei confini corporei di un altro. Al termine tutto il gruppo discute intorno alle due forme che sono marcate dai sacchetti di fagioli.

In relazione a questo esercizio emergono spesso, vengono sperimentate in modi decisamente concreti, tematiche relative al controllo, ai sentimenti di paranoia e alle difficoltà relative all'intimità.

4. Nella fase del *movimento creativo* introduco un maggior grado di libertà, così che i pazienti possano esplorare le loro potenzialità creative individualmente e interpersonamente, prendendo contatto con il loro materiale immaginativo. Per esempio, chiedo loro di dar corpo ai loro sentimenti attraverso forme individuali o sculture di gruppo, storie inventate ed interpretate, o per mezzo di musica prodotta da strumenti di percussione, oppure attraverso il canto o delle esperienze con utensili come palloni, paracadute o gruppi di amici.
5. Infine, nella fase della *chiusura* preparo pazienti a distaccarsi dal processo di gruppo e dagli altri per ritornare infine a sè stessi. Normalmente suggerisco esercizi specifici orientati sul corpo come gli automassaggi o la respirazione profonda. Prima della conclusione incoraggio i pazienti a riflettere sulla seduta ed a condividere le loro esperienze col gruppo.

Ora, per illustrare come funziona in pratica questa struttura seguirò la vicenda di un membro del gruppo.

Paul

Paul (naturalmente, questo non è il suo nome) è un uomo di cinquant'anni affetto da schizofrenia cronica da circa trent'anni. Tra i 20 e i 30 anni era stato un imbianchino e

un decoratore, nonché un musicista amatoriale, prevalentemente un chitarrista. Paul è stato sotto trattamento con farmaci antipsicotici regolarmente. Tali farmaci controllano gli aspetti più floridi di e paranoici della sua malattia, tuttavia egli continuava a soffrire di sintomi negativi.

A causa della sua malattia Paul viveva una vita di reclusione nella sua abitazione Vittoriana dell'East End di Londra. La sua normale routine (che continuò durante l'inizio del trattamento) consisteva nel passare la maggior parte del suo tempo nel suo salotto posto al primo piano dell'appartamento, senza alcun contatto umano, e con i suoi due gatti come suoi soli compagni. Paul aveva paura di dormire nella camera da letto al primo piano a causa dei fantasmi che, credeva, la infestavano.

Paul arrivò alla prima seduta in uno stato assai dimesso, con la barba lunga e dentro un cappotto pesante. Si sedette nervosamente, guardandosi intorno attraverso la stanza, ed incrociando alternativamente le gambe mentre aspettava con ansia che il gruppo iniziasse. Era stato portato alla seduta da un taxi, poiché aveva paura di uscire da solo.

Durante la sua prima seduta i suoi movimenti erano flaccidi; in ciò che faceva non c'era né energia né motivazione. La qualità dei suoi movimenti era molto blanda, e sembrava incapace di espandere intorno a sé il proprio spazio personale, così come di muoversi attraverso lo spazio con un proposito di qualche tipo. Era chiaro che Paul era incapace di collegarsi a livello motorio con il proprio corpo, con lo spazio intorno a lui e con gli altri.

Durante la seconda seduta, all'apertura del cerchio, introdussi un gioco basato sui nomi e sullo scagliare una palla. Alle volte, nonostante il fatto che i pazienti siano molto disimpegnati, possono essere comunque in grado di partecipare a questo tipo non ansiogeno di interazione. I membri del gruppo devono essere vigili e all'erta, allo scopo di evitare che la palla li colpisca mentre è scagliata dagli altri. Questo esercizio catturò l'attenzione di Paul, che si coinvolse rapidamente rispondendo positivamente. Era la prima volta che egli galvanizzava la sua muscolatura in un'azione, sebbene si stancasse molto presto. Evidentemente non aveva alcuna energia né fisica né psi-

cologica. Poi, quando ci eravamo seduti ed io avevo chiesto al gruppo di associare liberamente alcuni materiali naturali (legno, conchiglie, foglie e pietre) che avevo portato con me, Paul, che fino a quel momento era rimasto assolutamente non comunicativo, raccolse una delle conchiglie che, disse, gli ricordava Belsen, Auschwitz, e animali estinti. Paul parlò della morte e dell'inferno che erano, per lui, gli unici segni certi della sua vita. Questi due temi emersero come le sue preoccupazioni maggiori.

La sua concentrazione sulle attività durante il resto della seduta divenne molto povera; ero consapevole che Paul era molto distratto. Iniziava delle attività con il gruppo e poi si perdeva lontano. Assai presto il suo stato di disperazione comportò un potente effetto sul gruppo, e un senso di frammentazione pervase la stanza. Intermittentemente, gli altri membri del gruppo si dispersero verso la finestra ed iniziarono anche a guardare all'esterno. Poi, la sirena di una macchina della polizia riempì la stanza, creando un'atmosfera inquietante di presenza indefinita, in qualche modo archetipica, di qualcosa di maligno o pericoloso.

Questo evento sincronistico mi diede la possibilità di verbalizzare al gruppo ciò che ciascuno sembrava aver sperimentato in quel momento: un raggelante senso di pericolo e di insicurezza. Collegai questo evento esterno con il loro stato psicologico interno, dicendo che "sembra che qualcosa di oscuro e pauroso sia emerso dal gruppo", ed essi sembrarono tutti comprendere precisamente ciò che stavo dicendo.

Sentii che, allo scopo di dar loro una esperienza diretta di contenimento di questo evento potente e pauroso, era importante ritornare al corpo e, nel chiudere il cerchio, suggerii di partecipare ad un esercizio assai semplice di automassaggio. Ciascuno di essi si doveva massaggiare le mani, le braccia, la nuca, le spalle, finché, alla fine, chiudemmo il gruppo con una respirazione profonda guidata. Questi esercizi crearono un palpabile senso di contenimento.

All'inizio del gruppo successivo (seduta 5) Paul ci raccontò di come in passato fosse stato abusato sessualmente dal fratello, e di come fosse stato oggetto di aggressioni a

scuola. Descrisse il proprio corpo come tremante, ma allorché iniziammo i movimenti di riscaldamento, potei notare in lui un grande cambiamento; il suo uso dello spazio era cambiato completamente e Paul era adesso capace di espandere e contrarre il proprio corpo e di incrementare il proprio spazio personale secondo una modalità relazionata e piena di energia.

Durante la seduta chiesi al gruppo di disegnare un'immagine di ciascuno di loro includendo i loro corpi. Paul disegnò un'immagine su una carta azzurro chiaro usando gessetti di un colore blu più scuro. L'immagine era quella della testa di una donna anziana, con tante rughe e che sembrava molto stanca. Non vi erano linee continue, né ombreggiature o sottolineature. Paul disse che questa era sua madre e che il blu "stava per la morte".

Più tardi durante la seduta, mentre facevamo gli esercizi con i sacchi di fagioli (cfr. la descrizione precedente), il suo confine corporeo si estese quasi fino al perimetro della stanza. Adesso, per sentirsi sicuro, Paul aveva bisogno di quasi tutto lo spazio della stanza intorno a sé. Partecipava più pienamente alla seduta, era meno frammentato, sebbene, pur non essendo più così flaccido, fosse ancora incapace di raccogliere qualsiasi qualità assertiva nei propri movimenti.

Ben presto ci trovammo nel circolo di chiusura e ci focalizzammo sul radicamento e sugli esercizi di respirazione. A quel punto Paul disse spontaneamente al gruppo che in passato era stato un musicista e che desiderava cantarci una canzone. Ancora una volta emersero le sue preoccupazioni sulla morte, mentre ci cantava *Old man river* e ci ripeteva molte volte le ultime due strofe della canzone, dicendo che era stanco di vivere, ma anche intimorito dalla morte.

Ci disse di quanto turbato fosse stato dalla morte della madre; di come dalla morte di lei non avesse spostato niente nella sua casa; nonostante, come ci disse, la morte della madre fosse avvenuta 18 anni prima, il modo in cui ce ne parlò ci fece sentire come se fosse appena accaduta.

A questo punto il tema della morte era assai più personalizzato, ed aveva aperto uno spazio per gli altri membri del gruppo per collegarsi con le loro esperienze della morte e

specialmente della morte delle loro madri. Era come se la stranezza della situazione li facesse sentire orfani della protezione delle loro madri. È possibile che la mia presenza protettiva di donna avesse attivato in loro questo senso di perdita. In tal senso, vi era un come un'attivazione dell'archetipo materno in due modi distinti; la mia posizione era sperimentata nei termini di una presenza materna protettiva mentre i pazienti erano stati contemporaneamente in grado di sperimentare la perdita delle proprie madri personali. Infine, mi sembra che questi due aspetti non fossero scollegati tra loro; è infatti assai probabile che il primo di essi avesse consentito loro di sperimentare il secondo.

È interessante che tutto ciò fosse stato iniziato da Paul, il quale, a prima vista, appariva essere uno dei pazienti più danneggiati del gruppo. Inoltre, è degno di menzione il fatto che nonostante il tema della morte possa sembrare alquanto morboso, in generale il gruppo lo trattò in una modalità piuttosto appropriata e realistica, come se il terrore archetipico fosse stato depotenziato ed essi stessero sperimentando l'esperienza della morte reale.

Il lunedì mattina successivo (seduta n. 7, a tre settimane e mezzo dall'inizio del programma) Paul arrivò alla seduta ben sbarbato. Per la prima volta era in grado di esercitare nei suoi movimenti una notevole forza muscolare. Provò un pieno godimento in un giuoco a rimpiazzino con il mio assistente. Poi ci disse che durante il weekend era stato in due chiese. Questo era per lui un evento importante, poiché era la prima volta che era tornato in una chiesa dopo un'esperienza traumatica nella quale, qualche anno prima, era stato esorcizzato. In apparenza Paul si era sottoposto a questo intervento tanto radicale perché pensava che la propria malattia mentale fosse dovuta ad una possessione demoniaca. L'effettivo rituale dell'esorcismo era stato per lui decisamente spaventoso. Ciò che, in particolare, lo aveva colpito erano gli "urli raggelanti del diavolo mentre lasciava il suo corpo", che Paul imitò per il gruppo. Tuttavia in questa occasione aveva sentito che la sua visita alle chiese durante il weekend aveva in qualche modo segnato un nuovo rapporto con la Chiesa. Paul sentiva che là le persone potevano essere davvero soc-

correvoli, e che potevano aiutarlo veramente. Si era anche sentito più libero, così che ci parlò del suo desiderio di essere "capitano della mia nave e padrone del mio destino". Non poteva ricordare nessun momento nel quale avesse sentito questo tipo di controllo sulla propria vita. Lo aveva sentito soltanto con i suoi gatti. Ripetutamente reitè il suo desiderio di non essere piú conosciuto come è il funny man che passeggia per strada.

Durante le mie ultime sedute i suoi movimenti erano molto piú appropriati e normali. Aveva incrementato la propria gamma di movimenti sia in termini qualitativi sia rispetto all'uso dello spazio, e sembrava che fosse ora in grado di collegarsi molto meglio tanto con il proprio corpo che con sé stesso in generale. La sua presenza nel gruppo stava acquistando una qualità nuova e piú stabile e, in aggiunta, stava iniziando ad emergere un lato creativo della sua personalità. Paul era adesso in grado di danzare liberamente durante la fase del riscaldamento e, nella fase del movimento creativo, era disponibile a sperimentare attraverso il movimento differenti tipi di musica. Si divertì nel simulare una tempesta col paracadute e quando piazzai una palla sopra il paracadute, mentre sbatteva vigorosamente il paracadute da una parte all'altra, disse che era come una barca sopra un mare tempestoso. Evidentemente vi era in lui la necessità di entrare simbolicamente in rapporto con la sua agitazione interna e renderla distruttiva.

Evidentemente sembravano ora avere luogo dei cambiamenti profondi. Tuttavia Paul stava fronteggiando i propri demoni interni, il che non era certo piacevole. Allo stesso tempo la sua angoscia e la sua dissociazione si erano ridotte notevolmente ed erano ormai quasi impercettibili nel gruppo.

Due sedute piú tardi (n. 9) Paul arrivò con alcuni disegni di personaggi che aveva inventato. Li chiamò Mrs Moff, Mrs Butterfly e Mrs. Katerpila (questo era il modo con cui scrisse *Caterpillar* [bruco, in inglese, N.d.T.]).

Mentre raccontava le storie emerse un suo lato umoristico, il papà e la mamma portavano il piccolo Katerpila al parco, dove c'era una piscina. La mamma aiutava il piccolo Katerpila a togliersi tutte le sue 100 scarpe per poter-

si tuffare nell'acqua. La storia diventava molto complessa e ricca di molti dettagli intricati. Nella storia il bambino si perde, il panico regna per un breve momento, arrivano i servizi di emergenza e, fortunatamente, attraverso una serie di circostanze fortuite, il piccolo fa ritorno a casa sano e salvo.

Il gruppo mise in scena questa storia mentre Paul faceva il regista e, contemporaneamente, impersonava il ruolo del padre che vegliava sul bambino. Lo fece davvero bene, con piacere e capacità, inclusi il fermarsi al caffè per comprare gelato, marmellata, biscotti e limonata, per menzionare soltanto alcune delle leccornie per la piccola Katerpila!

In seguito al senso di accudimento e di sicurezza che l'archetipo materno aveva introdotto, sembrò che, a questo punto, stesse emergendo l'archetipo paterno come per offrire un supporto ed una protezione addizionali. La combinazione dei due archetipi genitoriali sembrò aver consentito a Paul, ma anche al gruppo, di divenire più fiduciosi, aperti e giocosi. Durante questa fase giocosa del gruppo ci divertimmo molto tutti, inventando storie di magia che includevano temi di morte e resurrezione, così come avventure eroiche di impossibili salvataggi e sopravvivenza. Vi fu anche la possibilità di danzare con vitalità, al suono di musiche diverse come Eric Clapton, Pink Floyd, Lisa Stansfield, Gareth Gates.

Il gruppo si consentì di fare molto rumore (suoni vocali così come musica registrata e strumenti a percussione). In quelle sedute mi chiedevo che cosa provassero i miei colleghi nelle stanze accanto mentre sentivano la nostra musica, ma non potevano vederci danzare! Questa è una variazione interessante del titolo di questo scritto; in effetti, cosa accade a coloro che odono la musica ma non vedono la danza?

Gradualmente il collegamento di Paul con il suo corpo stava migliorando sorprendentemente. Il mezzo specifico fornito dalla DMP all'interno del peculiare contesto grup-pale gli dette gradualmente la possibilità di rendersi conto e dare corpo ad aspetti noti e poco familiari di sé. Le sue preoccupazioni furono lentamente controbilanciate dall'esperienza della realtà di una vita sentita nuovamente.

Come ci si poteva aspettare, questo cambiamento produsse una certa euforia irrealistica che, naturalmente, non poteva durare per sempre. Inevitabilmente, un giorno (nella sedicesima seduta) Paul portò al gruppo una serie di sue poesie sulla morte e sul diavolo. Era preda di un umore molto scuro ed ancora una volta si sentiva completamente irraggiungibile.

Iniziammo il riscaldamento con qualche esercizio di scioglimento, in cui il corpo si espande nello spazio componendo la forma di una stella con le braccia e le gambe. Le sue associazioni a questi esercizi erano orribili, si sentiva essere tirato e squartato come nelle torture praticate da certi indiani del Nord America. Da questa specie di incubo morboso si spostò in uno spazio di depressione profonda, mentre iniziò a leggerci le sue poesie. Come sappiamo, confrontarsi con l'Ombra non è mai facile ma, quando lo si fa nel contesto del movimento, la realtà del corpo e la tangibile dimensione del nostro essere fisici può intensificare il dolore (rendendo questa fase ancora più penosa). Nel contempo però, questa situazione può contemporaneamente velocizzare i cambiamenti che ne possono derivare.

Ciò significa che le trasformazioni possono essere piuttosto sorprendenti sia nella loro intensità e turbolenza che nei risultati che ne possono scaturire.

Entro il setting gruppale, queste potenti esperienze richiedono un contenimento e degli interventi tanto fermi quanto sensibili, poiché l'impatto sul gruppo può essere potenzialmente alquanto devastante. Tali esperienze spesso si situano al limite dell'insopportabilità, minacciando di rompere i confini del setting terapeutico e catturare i partecipanti entro emozioni, disperazione, violenza o euforia.

Ritornando a Paul, mentre leggeva le sue poesie sulla morte, gli altri partecipanti si ritirarono nei loro spazi, isolati ed impauriti e mentre la seduta proseguiva il mio collaboratore ed io ci sentimmo man mano sempre più esauriti disturbati.

Una volta ancora la stanza sembrava essere completamente catturata dalla disperazione, dall'oscurità e dalla morte. Recuperando il mio atteggiamento terapeutico, decisi di spostare l'enfasi sul corpo. Questa è sempre una

decisione azzardata, poiché vi è il rischio di accelerare la escalation della distruttività ed incrementare il processo di differenziazione senza però attivarne il suo opposto. Tuttavia, in tali situazioni c'è certamente anche l'opportunità di contenere la distruttività polarizzata, attivando le capacità del corpo di controbilanciarla.

Valutando la natura delicata della situazione non suggerii nessun movimento radicale; al contrario chiesi a ciascuno di sedersi, di controllare il proprio posto focalizzandosi sulla respirazione e, soprattutto, sull'intervallo tra inspirazione ed espirazione. Chiesi anche di tenere il respiro per un momento e di fare esperienza in questo modo dell'autonomia della forza vitale.

Questa è una delle esperienze fondamentali: la riduzione della complessità di tutte le immagini, le paure, i desideri, nonché di tutte le dimensioni psicologiche, alla loro forma fondamentale ed originaria; il soffio stesso della vita, l'esperienza palpabile di essere vivi. Nessun intervento può produrre miracoli, ma questo sembrò calmare Paul e gli altri membri del gruppo, così che ottenne di venire con un sentimento di solennità e di unione.

Alla seduta successiva (n. 17) si era verificata una notevole trasformazione. Paul arrivò con la sua chitarra e chiese se poteva cantare al gruppo le canzoni che aveva composto. Erano inni e canzoni d'amore, così come anche canzoni su degli orsacchiotti. Questa era la prima volta che aveva cantato le sue composizioni a chicchessia, e fu una vera occasione di gioia per tutti. Non inaspettatamente, durante gli esercizi strutturati nei quali lavorammo sui confini del corpo, Paul consentì agli altri membri di entrare nel proprio spazio in una modalità che non aveva mai fatto prima.

L'atmosfera globale del gruppo era completamente diversa. Dopo essersi confrontati con il materiale Ombra oscuro e maligno nella seduta precedente, vi era adesso un sentimento normale, ordinario ed umano. C'erano risate, divertimento, ansia, creatività, tensione, ma niente di ciò era sentito come insopportabile. Nelle mie annotazioni di quella seduta scrissi: "Questa sembra come una seduta-spartiacque, forse i miracoli accadono davvero. Oggi ho sentito un gruppo di persone normali che si comportano in modo normale".

In quella seduta Paul fece un disegno di sé completamente diverso. Scelse carta giallo brillante sulla quale disegnò un giovane vestito di viola e di rosso che suonava una chitarra. Era piena di vitalità e di giovinezza! Il cambiamento dal primo disegno era piuttosto straordinario. Era chiaro che una trasformazione profonda aveva avuto luogo.

Nelle ultime due sedute Paul mantenne il suo nuovo stato psicologico, partecipò con energia appropriata, entusiasmo, calma e coerenza. Ci informò del fatto che era entrato in un gruppo musicale attraverso il Servizio Sanitario Nazionale, e consegnò a ciascuno di noi degli inviti per una produzione che si sarebbe allestita per Natale alla quale lui avrebbe partecipato.

Nella seduta finale chiesi nuovamente al gruppo di lavorare con il paracadute. A questo punto Paul creò una combinazione di mari calmi e tempestosi. La polarizzazione della distruttività si era risolta ed aveva lasciato spazio al processo di differenziazione attraverso il quale gli opposti potevano emergere in un mondo umano e contenuto. Dopo tutto è effettivamente vero che la vita include sia tempeste che pace.

Dalla conclusione, del gruppo ho avuto delle notizie dall'infermiera che segue Paul attraverso il servizio sanitario. Paul prosegue nei suoi progressi, si diverte ancora a suonare la sua musica con gli altri ed ha partecipato ad un certo numero di rappresentazioni teatrali. Si prende anche miglior cura del suo aspetto. Infine, ha espresso il proprio interesse a continuare in questo tipo di intervento terapeutico, ed al momento stiamo effettivamente tentando di raccogliere fondi per organizzare sedute suppletive.

## Riflessioni

Da una prospettiva junghiana i sintomi psichiatrici di Paul - i sintomi negativi della schizofrenia - potrebbero essere compresi come manifestazioni derivanti da una carenza di differenziazione.

*L'appiattimento emotivo* implica la mancanza di discriminazione sottile delle emozioni, la alogia sottrae la differenziazione della dimensione verbale, la avolizione mantiene

uno stato indifferenziato privo di volontà a fare, l'anedonia è l'incapacità di concentrarsi sul piacere, rimanendo in un mare di emozioni indifferenziate; l'anergia previene il soggetto da qualsiasi coinvolgimento, sottraendo alla vita qualsiasi direzione differenziata. Jung enfatizzò il fatto che "senza la differenziazione è impossibile che vi sia una direzione" (6).

(6) C.G. Jung, *ibidem*, p. 436.

Paul viveva in uno stato indifferenziato fatto di profonda e costante inerzia e paura a quasi tutti i livelli, ovvero psicologicamente, intellettualmente, fisicamente, emotivamente e socialmente. In quella condizione non sembrava in grado di discriminare stati diversi, contesti ed umori, ma permaneva in uno stato neutro di ritiro dal mondo, che sperimentava come ostile. In tal modo sembrava essersi bloccato in una carriera tipica da paziente psichiatrico (il *funny man*), e gli sembrava impossibile che il suo doloroso stato letargico e statico potesse mai cambiare.

L'esperienza degli opposti fu uno degli input più importanti che iniziarono a modificare il profondo stato permanentemente non differenziato di Paul nonché ad attivare in lui il processo di differenziazione a tutti i livelli. Come scrisse Jung: "Una più pronunciata separazione dei contrari equivale a una discriminazione più acuta e questa rappresenta la *conditio sine qua non* di ogni ampliamento e l'intensificazione della coscienza" (7).

(7) C.G. Jung (1948), "Lo spirito Mercurio", in: *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 269.

Grazie alla sicurezza fornita dal gruppo, Paul sembrò essere stato in grado di sperimentare diverse paia di opposti, a partire da quelli minori e virtualmente impercettibili che erano stati introdotti negli esercizi di movimento. Questi avevano incluso gli esercizi di ispirazione ed ispirazione, di tensione e rilassamento, di apertura e chiusura degli arti maggiori del corpo, di esplorazione delle principali dimensioni bipolari quali su/giù, sinistra/destra, avanti/indietro, fino agli esercizi maggiori che aveva sperimentato nel gruppo e che avevano avuto su di lui un grande impatto, come, per esempio, le potenti qualità del movimento del gioco ad acchiappare, l'espansione e la contrazione del suo spazio personale, l'interazione con il paracadute e la creazione e la recitazione delle storie di morte e rinascita. Attraverso il corpo Paul fu in grado di sperimentare tanto la differenziazione di questi opposti quanto

il loro essere in relazione, proprio poiché facenti tutti parte di lui.

In un passaggio Jung ha riflettuto su come lo spirito si trasforma attraverso la trasmissione; riferendosi a Sinesio, filosofo romano del quarto secolo dopo Cristo, scrive che: "La liberazione però si produce mediante la distinzione; infatti lo spirito quando è divenuto *humidus et crassus* sprofonda nell'abisso, [...] mentre, quando è purificato dal tormento, torna in alto *asciutto e caldo*, distinguendosi proprio per il suo carattere igneo dallo stato umido del suo soggiorno sotterraneo (8).

Ciò sembra descrivere in modo alquanto appropriato cosa accadde a Paul. Il suo spirito era *grossolano ed umido*, pieno di morte, paura e male. L'esperienza di gruppo DMP fece sì che lui potesse sperimentare e differenziare la sua ombra e la sua intima oscurità in un modo a lui accessibile. Si poté coinvolgere in attività di movimento creativo e scrivere delle poesie su questa esperienza, in tal modo mettendosi simbolicamente in relazione con essa, anziché annegandovi dentro. Questa differenziazione gli consentì di sollevarsi al di sopra della casa sotterranea del suo spirito e di entrare in relazione con la sua ombra.

L'attivazione di forme positive degli archetipi materno e paterno, d'altra parte, gli consentirono di differenziare tra i poli positivo e negativo degli archetipi, in tal modo facendo esperienza della totalità dell'archetipo in una modalità umana che poteva rendere possibile un processo di crescita e di sviluppo, anziché esserne dominato. Precedentemente, l'archetipo materno era stato sperimentato esclusivamente nella sua forma negativa, collegando il materno con immagini oppressive e sentimenti di morte. Pertanto, come vediamo con primitivo o DMP entro un setting gruppale, creò un contesto facilitante e contenitivo che permise a Paul (come agli altri membri del gruppo) di attivare il processo di differenziazione. Come risultato, non solo Paul, ma anche gli altri membri del gruppo mostrarono segni di chiaro miglioramento che non furono solo mantenuti, ma che vennero anche incrementati dopo un periodo di follow-up.

I risultati quantitativi del nostro studio (9) indicano come gli

(8) C.G. Jung, Tipi psicologici, in: *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 118.

(9) Rohricht and Pribe, *Ibidem*.

interventi di DMP produssero risultati molto positivi sulle scale psichiatriche specifiche che erano state usate prima e dopo la valutazione dei gruppi. Nessun altro intervento terapeutico è stato in grado di produrre cambiamenti così sostanziali dei sintomi negativi della schizofrenia che sono notoriamente resistenti ai trattamenti terapeutici.

Questi risultati sono stati così incoraggianti che un secondo progetto è ora in via di svolgimento in due centri del sistema sanitario nazionale britannico. Ulteriori applicazioni dei principi indiani all'interno di un setting psichiatrico usando la DMP come intervento principale schiude nuovi orizzonti e nuova speranza per alcuni pazienti che sono stati in precedenza considerati incurabili.

L'esperienza tratta dal nostro progetto di ricerca mostra (come chiaramente è il riflesso dallo stupefacente viaggio terapeutico di Paul) che le realtà esterne e gli stati interni sono tra loro in un collegamento inestricabile.

Come possono degli esercizi ed eventi di gruppo incidere così profondamente nel mondo interno di ciascun paziente? L'elemento chiave nel nostro progetto è il corpo. Il corpo combina sia il regno esterno che quello interno in una continuità assoluta. Joyce Mc Dougall esprime questo collegamento nel modo più eloquente quando menziona le parole suo paziente che descrive i cambiamenti positivi: "per la prima volta... mi sono sentito felice col mio corpo ed a casa nella mia pelle... solo adesso mi rendo pienamente conto di ciò che tu mi hai aiutato a scoprire... che il mio corpo appartiene a me e a nessun altro, e che non ho più bisogno di temere che cada in pezzi" (10).

(10) J. McDougall (1989), *Theatres of the Body. A psychoanalytical approach to psychosomatic illness*, Free Association Books, London; Trad. It.: *Teatri del corpo*, Raffaello Cortina, Milano, 1990.

Queste parole avrebbero potuto esser dette da Paul nel descrivere la sua propria esperienza di riscoperta del suo collegamento con il suo corpo. A differenza di Joyce Mc Dougall (che usava psicoanalisi verbale), i cambiamenti di Paul ebbero luogo come risultato dell'uso del corpo entro un contesto contenitivo gruppale di intervento terapeutico. Il corpo non rappresenta alcuna teoria; il corpo connette semplicemente l'interno con l'esterno, ed è entrambi.

Invero, coloro che danzano possono non essere creduti pazzi da coloro che odono la musica!

# Di un uomo che ride, di neri serpenti, di uno Spirito nella bottiglia: una schizofrenia e le sue multiformi rappresentazioni in analisi

*Angelo Malinconico*

*Conosci la misura, o il grado del vaso della nostra opera,  
perché il vaso è la radice e il principio del nostro magistero.  
E questo vaso è come la matrice negli animali,  
perché in quella essi generano, concepiscono  
e parimenti nutrono la generazione.  
Perciò se il vaso del nostro magistero non è idoneo,  
tutta l'opera è distrutta...(1)*

1. A. Aromatico, *Alchimia l'oro della conoscenza*, Electa-Gallimard, Parigi - Trieste, 1996, pag. 41.

Per introdurre

Un tempo codesta malattia veniva designata col nome non del tutto appropriato di "demenza precoce" datole da Kraepelin. Bleuler la chiamò più tardi schizofrenia. Sventura volle che questa malattia fosse scoperta dagli psichiatri, giacché è a questo fatto che si deve la sua prognosi apparentemente infausta: demenza precoce è infatti sinonimo di malattia incurabile (2).

2. C. G. Jung (1952), "La libido. Simboli e trasformazioni", *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino, 1965, pag. 52.

Ho scelto di dare inizio a questo mio contributo con una delle più sbilanciate affermazioni di Jung a proposito della schizofrenia. La citazione allude rudemente ai due interro-

gativi di fondo che deve porsi chiunque si cimenti in trattamenti analitici di questa forma di psicosi:

- > l'inenarrabilità e l'irrappresentabilità, diffusamente ritenute emblematiche dell'essere al mondo dello schizofrenico, sono dati fenomenici apodittici o lasciano spazio a comprensibilità e dinamismo?
- > il calore cui viene esposto il terapeuta è un fuoco che non può che bruciare chi si appressa, o è l'unica condizione da sperimentare per generare trasformazioni significative?

Tento di rispondere, o almeno di dare indicazioni dal vertice di quella che amo definire *l'artigianale misura per attuare il possibile*, lasciandomi guidare da una articolata esperienza clinica.

Affronto il tema dell'Umwelt inteso come luogo-metafora della nascita delle *rappresentazioni mentali*, descrivendo l'emersione di varie forme di esse in un rapporto analitico, in cui si intersecano una schizofrenia, l'apporto del Gioco della Sabbia, una supervisione in corso, nonché scelte senz'altro eterodosse, altrimenti considerabili come necessarie estensioni dei limiti del co-rappresentare in analisi.

Rappresentare, sosteneva Tommaso d'Aquino, "significa contenere la similitudine della cosa" (3); pregnante definizione del *Simbolo* junghiano, se per *contenere* si intende letteralmente un esporre in una relazione, pur continuando a *tenere dentro*, in modo che non vi sia mai un'esplicitazione definitiva, che significherebbe la dissoluzione del Simbolo. Rappresentazione, quindi, in un processo in fieri, identifica l'oggetto o il contenuto della psiche nel continuo dinamismo dell'azione conoscitiva, il guardarsi-dentro e il guardare-con.

La terminologia che fa ricorso all'Umwelt è di marca fenomenologica, e scelgo, in questo scritto, di giocare una continua intersezione tra psicologia analitica ed ermeneutica fenomenologica, dove l'una feconda l'altra; lo ritengo particolarmente utile. Paradigmi ed esegesi a confronto, cifre che cercano uno sguardo d'intesa e trovano luoghi comuni, nel caso che descrivo in questo scritto, nella significatività di una relazione terapeutica forte.

Fondamentale, però, è guardarsi da quella distaccata

3. T. D'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Torino, 1931, p. 1256.

esplorazione o descrizione che fa la differenza tra il *bello e freddo* osservare e la condizione in cui l'esperienza terapeutica con lo psicotico trascenda l'a-simmetria, fino a che il terapeuta riesca a

...porsi accanto al paziente psicotico in uno stato d'animo, da identificarsi con lui e da ricomporre se stesso nella ricomposizione del paziente. Egli deve far sentire a questi...la dualità delle esperienze psicotiche; ossia, nella terminologia junghiana, l'universalità degli archetipi (4).

4. G. Benedetti, "Jungelanschizofrenia", *Rivista di Psicologia Analitica*, vol. IV, n. 2, Marsilio, Padova, 1973, p. 410.

Ma si può interpretare una psicologia analitica archetipica di tipo distante, direi anzi siderale, così come se ne può esprimere una di tipo concretamente transitivo (e mi auguro di fornirne qui una dimostrazione fruibile).

Del resto, così come esiste una ermeneutica psicopatologica calda ed una fredda, occorre ammettere che è esprimibile, nella pratica, sia una ermeneutica psicologico-analitica calda che una fredda. A quest'ultima noi aderiamo, come psicologi analisti, quando ci abbandoniamo ad un furore adesivo al padre fondatore, più o meno complessualmente fascinati dai grandi enunciati. Così cerchiamo dopo aver già deciso cosa troveremo, piuttosto che rammentare l'inesauribile lezione clinica e le drammatiche esperienze daimoniche patite proprio da Jung al Burgholzli:

La terapia è diversa in ogni caso. Quando un medico mi dice che segue rigorosamente questo o quel metodo, ho i miei dubbi sull'efficacia della sua terapia. È stato scritto tanto sulla resistenza che oppone il malato, da far sembrare quasi che il medico voglia tentare di imporgli qualcosa, mentre la cura dovrebbe provenire spontaneamente dal malato stesso. La psicoterapia e l'analisi variano tanto quanto gli individui umani (5).

5. C. G. Jung, *Ricordi sogni riflessioni di C. G. Jung*, (raccolti ed editi da) Aniella Jaffè, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 41.

Orbene gli esempi, per essere incisivi, non possono che puntare a un forte impatto e a riferimenti storicizzabili, per cui faccio ricorso a una osservazione algida, partorita dal più grande classificatore della storia della psichiatria, Emil Kraepelin; egli si riferisce proprio alle schizofrenie (per lui ancora demenze precoci) di tipo catatonico, in un passo che impietrisce, appunto, chi legge:

Molto distintamente si può dimostrare in tali stati il grave disturbo volitivo, quando si domanda agli infermi di mostrare la lingua per pungerla con uno spillo. Benché vedano lo spillo e comprendano perfettamente ciò che sta per avvenire, ad un comando reciso tirano fuori, immancabilmente, la lingua. Spesso si può ripetere a volontà tale esperienza sempre col medesimo risultato. Gli infermi contraggono in modo doloroso il viso ad ogni puntura ma non sono capaci a sopprimere l'impulso determinato dal comando, o a sottrarsi in altro modo al dolore che li minaccia (6).

6. E. Kraepelin (1904), *Trattato di Psichiatria Generale*, Tomo II, Vallardi, Milano, 1907, p. 176.

Lascio a Stefano Mistura un caustico commento, tratto dalla sua introduzione al fondamentale volume sulla Schizofrenia di Eugène Minkowski:

Non mi pare ci sia bisogno di commenti circa l'assurdità del comportamento dello psichiatra punzecchiatore. Senza contare che se il paziente non avesse tirato fuori la lingua, avrebbe probabilmente detto trattarsi di un "negativista"! ...Le pagine del Trattato sono piene di riferimenti ad esami di pazienti che somigliano a vere e proprie torture, ma Kraepelin, col suo atteggiamento distaccato e neutrale, riesce sempre ad attribuire a chissà quale alterazione quel determinato comportamento... sono decine i giudizi di valore, più che clinici, che tendono a invalidare, sconsigliare, svilire, sminuire i pazienti (7).

7. S. Mistura, "Introduzione" (a), E Minkowski, *La schizofrenia*, Bertani, Verona 1980, p. 20.

Restando in argomento storico, quindi, se ne deduce che dalla fucina del Burgholzli emersero Minkowski per l'ermeneutica psicopatologica e Jung per quella analitica; ad essi va riconosciuta la primogenitura nel trattamento non biologico delle schizofrenie. Così come si restituisce obiettività alla storia se, pur dovendogli riconoscere alti meriti, si deve rimarcare che Bleuler fu incapace di operare una scelta netta e non riuscì a evitare un atteggiamento supino e ambiguo rispetto alla dominante psicopatologia tedesca:

A lungo andare non si può apprezzare un comportamento del genere, perché quelli che amiamo avere intorno sono uomini e non maschere di complessi... Adesso striscia letteralmente sul ventre davanti ai padreterni tedeschi (8).

8. S. Freud, (1906-1913), *Epistolari Lettere tra Freud e Jung*, (211 J. del 08/09/1910), Boringhieri, Torino, 1974, p. 379.

Sempre Jung, a proposito dell'atteggiamento di Bleuler rispetto all'autismo, si spinge ad affermare:

9. S. Freud, (1906-1913), *ibidem* (295 J. del 23/01/1912), p. 519.

L'autismo di Bleuler è molto equivoco e oscurissimo dal punto di vista teorico. Il termine giusto per definirlo è senza dubbio "inconsistente" (9).

In definitiva, anche Bleuler fissa la sua esplorazione alla descrizione, anziché puntare alla trasformazione dell'osservazione in terapia e degli enunciati in rivoli dirigibili verso il grande alveo della nascente psicoanalisi e, principalmente, della psicologia analitica.

*Le posizioni di Minkowski, ribadisco, sono molto prossime a quelle di Jung, e quindi evidenti sono le intersezioni tra psicopatologia fenomenologica e psicologia analitica, almeno in cinque punti fondamentali:*

> La centralità dell'affettività (peraltro da entrambi interpretata con coerenza e dolore nelle rispettive prassi, e non soltanto teorizzata) fino alla consacrazione di Jung, tra il 1902 ed il 1904, con il Complesso a tonalità affettiva (10):

10. C. G. Jung (1934), "Considerazioni personali sulla teoria dei complessi", in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1981, pag. 107-121.

Il concetto di affettività è trasformato da Jung nella qualifica aggettivante di ogni struttura complessuale... Si viene così a creare nell'impianto teorico della psicologia analitica una struttura simmetrica tra aspetto rappresentativo ed aspetto affettivo di un contenuto psichico (11).

11. C. Gullotta, "Affettività e tempo. Dalla psicopatologia alla psicologia analitica", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 40, (a cura di) M. Pignatelli, Astrolabio, 1989, p. 88.

> La comprensibilità del delirio, principio al quale si opponeva Jaspers e si allineava Janet.

> Il ridimensionamento del peso della nosografia psichiatrica. È sì importante intendersi in termini generali su come sia inquadrabile diagnosticamente l'oggetto dell'osservazione, ma è ben più importante calarsi nei vissuti di quell'oggetto e tentare di tutto per entrarvi in una relazione significativa. Dicotomia ancora non superata, del resto, se si pensa all'attuale dibattito tra categorialità e dimensionalità dell'inquadramento nosografico.

> L'abbandono del causalismo riduttivistico e, quindi, della banalizzazione della terapia in metodi blindati e seriali. Il Simbolo junghiano è la più alta espressione della rinuncia a posizioni apodittiche.

> La doverosa necessità di intersecare la ricerca psicologica con quella filosofica (e qui l'influenza Bergsoniana fu fondamentale).

Personalmente, nel trattamento delle psicosi, mi sento orientato dalla sfida del curare secondo un assunto, semplice da esprimere ma ostico da percorrere: la cura come amore senza possesso.

Il tema del *calore*, recato come attestato identificativo dal mio compagno di viaggio che chiamerò Alberto, mi ha posto per lunghi anni davanti al rischio di atti salvifici e di abissi insondabili. Questo, a mio avviso, ha reso degno di una mia particolare attenzione il caso che qui ho deciso di esporre.

Alberto

Alberto oggi ha poco più di cinquant'anni. Un padre quasi ottantenne. La madre è deceduta pochi mesi fa. Sin dall'infanzia, il suo rapporto con la terra e il duro lavoro che essa impone, la sua stessa appartenenza alla classe contadina, sono stati da lui vissuti con un'estrema ambivalenza. Come da carta-carbone, assorbiva da sempre le esternazioni di un padre che, se da un lato lottava per difendere i diritti della categoria, dall'altro faceva riecheggiare in ogni luogo imprecazioni verso la stessa terra; mortificazioni che esaltavano la ragione, e con essa lo studio, la cultura, il sapere. Lo faceva con aggressività e pesantezza, scaricando sulle già deboli spalle di Alberto un fardello intollerabile.

Dirà Alberto in un momento di sconforto: "Penso proprio di dovere a mio padre di essermi ammalato. Mi sento come un inciampo della natura. In fondo non capisco cosa ci faccia sulla terra, perché mio padre non mi ha mai significato ciò che io sono venuto a fare quaggiù".

Quella stessa terra, fonte di nutrimento, risuonava di esortazioni all'odio e al disprezzo. I detentori della cultura erano invidiati, in quanto agiati, eppure malvagi e persecutori. Gli *onesti lavoratori*, invece, venivano dipinti come schiacciati dalla pesantezza esistenziale, dall'attitudine a reprimere ogni entusiasmo, a sopprimere ironia e ilarità. Il riso era bandito da quella sorta di cattedrale laica che era la casa di Alberto; in quelle mura aleggiava la contraddi-

zione di una preghiera intrisa di bestemmia. Insomma, l'antico contadino che albergava in lui era cresciuto dilaniato da dubbi e contraddizioni, in un'atmosfera tetra, rivendicativa, oppressiva e ambivalente. Un cuore oltremodo angosciato e reso impotente, sin dall'infanzia, dalla grave epilessia del padre, "il tragico e magico mistero del male comiziale". Dubbi e contraddizioni, alimentati anche dalle sue scelte scolastiche, interessavano il tortuoso rapporto tra ragione e sentimento, sapere ed emozioni. Alberto, infatti, aveva conseguito un diploma superiore di tipo tecnico e dopo alcuni anni aveva trovato un impiego nella pubblica amministrazione che lo aveva assorbito, "sistemato", diceva con auto-commiserazione, "non certo appagato".

In realtà, aveva sempre amato le lettere e la filosofia, detestato le convenzioni, la tecnica ed il lavoro monotono da *signor mezze maniche*. Ancor prima di trovare quell'impiego, però, aveva deciso di cercare fortuna lontano dai luoghi delle origini, e fu proprio in un Paese straniero che impattò nello spettro della malattia. Era in Germania: aveva trovato lavoro in un'impresa che si occupava di realizzazione di strade. Aveva poco più di vent'anni. Un giorno, il primo giorno di lavoro, dalla crosta pietrosa che cercava di perforare con il martello pneumatico, partì una scheggia che gli si conficcò in un occhio. Pensò che la sua vita fosse finita lì, in quell'anonimo fazzoletto di terra straniera, in quell'altrettanto anonimo e freddo giorno di gennaio. La terra ora lo stava tradendo, quella stessa terra luogo-simbolo della partorienza, dell'accoglimento e del nutrimento, imposta per vent'anni come l'ossessione del padre e, quindi, come non-luogo dell'ambivalenza. E lo stava facendo nel modo più inaspettato e traumatico possibile: lanciargli un dardo acuminato, affinché non vedesse più!

La reazione normale della psiche a una esperienza traumatica è di ritirarsi dalla scena del danno. Se la ritirata non è possibile, bisogna allora che una parte del sé venga ritratta e, perché questo avvenga, bisogna che l'io altrimenti integrato si scinda in frammenti o si *dissoci*. La dissociazione fa normalmente parte delle difese che la psiche oppone all'impatto potenzialmente lesivo del trauma... La dissociazione è un tiro che la psiche gioca a se

stessa; un espediente che consente alla vita di proseguire, spezzettando l'esperienza intollerabile e distribuendola in compartimenti della mente e del corpo, soprattutto negli aspetti "inconsci" della mente e del corpo... L'immaginario mentale...può essere scisso dall'emozione... oppure affetti e immagini possono dissociarsi dalla conoscenza inconscia... (12).

E infatti Alberto, rientrato immediatamente in Italia, rinvenne "un mondo stranamente e rapidamente cambiato". Un destino non proprio benevolo volle che proprio in quel periodo gli venisse comunicato il superamento del concorso presso un Ente amministrativo statale. Gli fu assegnata come sede Milano. Era alle prese con le angosce legate all'attacco alla vista e con i vissuti di drammatico cambiamento, quando dovette subire un ulteriore sradicamento. Di nuovo il confronto con una realtà diversa, una lingua diversa, ritmi esistenziali accelerati, insostenibili, come una gara veloce per un fondista. Fu così che si ritrovò bloccato per istrada da "imbattibili infermieri", mentre urlava e correva disperato, tormentato da voci e persecutori, da spettri interni ed esterni, da devastanti vissuti di estraneità a se stesso. La drammaticità della percezione di cambiamento del mondo, che serpeggiava dopo l'incidente all'occhio, aveva *infettato*, come in un rapido processo di diapirismo, gran parte del già frastagliato arcipelago della sua personalità, adagiandolo in quel non-luogo che è la *dimora della Wahnstimmung*, per dirla con Daniele Pavese:

C'è una radura umana in cui l'esperienza naturale del mondo, con il suo carattere aproblematico, viene meno; è una zona di confine, rischiosa ed inabitabile...; è la *Wahnstimmung*, quell'atmosfera delirante, in cui il terreno sotto ai piedi sembra vacillare, in una durata sospesa...che non è stata ancora arginata dal delirio strutturato...lì sta la sfida dello psicopatologo che incontra un'esperienza così estrema; starci, ma in che modo e, soprattutto, di fianco a chi? E il delirio che tipo di soluzione rappresenta per un soggetto che è portato nel luogo più autentico, quello in cui l'Esserci è portato di fronte al proprio Essere? (13).

Sta di fatto che Alberto sperimentò ufficialmente l'esordio della sua storia di schizofrenia.

12. D. Kalsched, *Il mondo interiore del trauma*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2001, p. 42.

13. D. Pavese, *Abitare la dimora della Wahnstimmung, uno sguardo fenomenologico sull'esperienza umana e psicopatologica*, [www.inprimaper-sona.it](http://www.inprimaper-sona.it), p. 1.

Ospite “non fisso ma abituale” del Policlinico, “Guardia Seconda, Cattedra di Psichiatria, direttore Carlo Lorenzo Cazzullo”, sentenziava cadenzante e sarcastico. Ricordava spesso di “affettuose ed illuminanti esibizioni” di cui era fatto oggetto, al cospetto di “specialisti e specializzandi, infermieri ed infermi, clienti ed astanti” (per fortuna l’auto-ironia da sempre ha contribuito a riacciuo- farlo dai viaggi verso gli inferi, viaggi altrimenti senza ritor- no). A volte era condotto in aula e mostrato come schizo- frenico, “non aggressivo!”, ci teneva a precisare; a volte come caso clinico di interesse quasi *etno-psichiatrico*; come *non-responder* ai trattamenti farmacologici; come esempio di malato con ottime capacità di compenso nei periodi intercritici. Per lunghi anni si erano alternate crisi patite a Milano con altre nel suo paesino, quasi sempre seguite da ricoveri. Qualche volta gli avevano regalato anche il brivido (anzi la scossa) dell’elettroshock. Sin dal giorno in cui gli occhi di Alberto furono profanati da quel- la scheggia, un *persecutore* ha accompagnato la sua esi- stenza, prendendo le sembianze di neri serpenti, di camionisti aggressivissimi, di aria inquinata, di cibo avve- lenato, di direttori terribili. Il *nero serpente* ne ha combina- te di tutti i colori ponendolo, a volte, in situazioni grotte- sche. Lo ha costretto a rintanarsi in casa, a percorrere strade tortuose e labirintiche, a fare balzi da gazzella, a verificarne l’assenza con mille artifici. L’astuzia del ser- pente è nota, per cui Alberto ha dovuto aguzzare l’inge- gno per poterlo contrastare. Sì, perché il rettile si materia- lizzava all’improvviso, sembrava attraversare pareti, infi- larsi negli anfratti più ostici, sgusciare via rapido dopo averlo beffeggiato.

I camionisti, poi: enormi, pericolosamente ironici, erotica- mente attrezzati, minacciosamente sorridenti, sempre sulla sua strada.

E, ancora, l’aria apportatrice di polveri velenose, germi patogeni, a volte addirittura gas nervini; il cibo, ben che andasse pieno di sostanze tossiche, troppo caldo o trop- po freddo, offerto quasi sempre dalla madre, con “un sor- riso strano sulle labbra”.

Il direttore dell’ufficio che lo costringeva a stare alla cassa; deliberatamente lo esponeva al contatto, e quindi al conta-

gio; gli negava le sue irrinunciabili esigenze d'isolamento. E una voce interna (spesso era la voce del padre) che lo chiamava in dialetto stretto: *ù spalator'*, lo spalatore; prima sfumata, poi sempre più nitida, tanto che spesso si auto-definiva spalatore, quando parlava quasi in trance, lo sguardo fisso verso un punto prossimo e abissalmente distante, come riferendosi ad una terza persona. Ho sempre ritenuto singolare e significativa, nel mio ascolto, l'assonanza tra *spalatore* e *spaltung*, come se si riferisse alla sua scissione e all'aver dovuto lasciare una parte, quella colpita all'occhio, in *terra straniera*. Del resto anche l'operazione che stava effettuando, quando partì la scheggia, era una operazione di scissione, di separazione dall'inseparabile, un tentativo di distanziamento dal mondo delle radici.

E i suoi tempi: "Quando devo affrontare un problema, specie se riguarda l'interazione con la gente, mi sento invaso; è come se dovessi risalire alle origini del mondo per poterlo risolvere. Non riesco a collocarmi nello spazio in cui mi trovo; del resto pure il tempo mi sembra che si fermi e si acceleri bruscamente. Mi sento una specie di *ectoplasma*". E le incontenibili risate! Fardello, ma anche arma efficace; compulsione e teatrale trovata; metodo distanziante, ma anche invito ad avvicinarsi; grido d'aiuto e violenta opposizione; esplosione reattiva e sommessa preghiera. Senz'altro un'altra singolare forma di rappresentazione delle proprie difese psichiche.

Ritengo possa anche essere utile a chi legge qualche elemento caratterizzante la qualità del suo stare in analisi.

Alberto ha tentato sempre di rispettare il ritmo concordato, sforzandosi di essere puntuale, di mantenere teso il filo della continuità. Ma come poteva essere sistematicamente *presente*? Come poteva sostenere la cadenza di tre sedute a settimana, che pur riteneva indispensabili? Quegli enormi camionisti rispettavano i tempi dell'analisi? Il nero serpente era sensibile e possibilista rispetto a tali esigenze da contratto analitico? Tutta l'analisi, quindi, si è da sempre snodata nel rispetto di tempi condizionati da minacciosissimi fantasmi interni, proiettati su ineludibili

contingenze esterne. A volte si muoveva da casa con largo anticipo. Metteva le pinzette alla base dei pantaloni, “per evitare al nero serpente di infilarvisi”. Viaggiava con la mano sotto al naso “per impedire alla benché minima sostanza inquinante e velenosa di infilarsi nei polmoni”. Poi, imprevedibilmente, un camionista... un'auto della polizia...un animale che spuntava minaccioso. E allora doveva cambiare strada, effettuare percorsi tortuosi; il cuore sussultava tumultuoso, come a voler schizzar via dal petto; il respiro diventava rapido, affannoso e rumoroso. Procedeva, insomma, secondo la *continuità possibile*: lunghe tenute, assenze, sospensioni unilaterali. In definitiva, un'analisi sufficientemente lunga, ma strutturata a tranches, anche perché Alberto effettuerà un ulteriore percorso d'analisi, dopo ben cinque anni dal periodo cui mi riferisco in questo scritto (14 - 15). Alberto ha sempre colto il senso del regolare pagamento anche delle sedute cui mancava e non ha mai avvertito come reciso il filo che lo congiungeva alla stanza d'analisi, sforzandosi di ricondurre ogni assenza, ogni ritardo, ogni condizionamento, al mondo interno e alla relazione con l'analista.

14. A. Malinconico, “Le ombre di Giano e l'elogio della curiosità (passione per la vita psichica nei servizi per la tutela della salute mentale)”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, nuova serie n. 21, (a cura di P. Aite e G. Galeazzi, Magi, Roma, 2006, pp. 57 - 76.  
15. A. Malinconico, “Sognare, giocare, come risognare, nuovi scenari per l'analisi junghiana”, in *Il gesto che racconta, Setting analitico e Gioco della Sabbia*, (a cura di) A. Donfrancesco e M. A. Venier, Magi, Roma, pp. 171 - 199.

Un'altra delle antiche iterazioni di Alberto era stata quella di acquistare libri di psichiatria, psicologia e psicoanalisi. Più attraversava periodi di crisi e più comprava libri. In realtà non li leggeva. Cominciava, sospendeva, incrociava e confondeva con altri, prendeva quanto ritenesse utile ad *analizzare* il suo stato mentale del momento, attraverso un processo di esasperata intellettualizzazione. Sin dall'inizio del lavoro analitico aveva cominciato a portare in seduta uno dei numerosissimi libri acquistati negli anni. Dal momento che ora era realmente in analisi, trovava naturale offrire all'analista materiale senz'altro più utile a questi che a lui. Fu combattuta una estenuante tenzone per giungere al compromesso. Rimase davvero turbato quando, con atteggiamento rigorosamente analitico, prima lo invitai a riflettere sul significato del suo tentativo di oblazione, poi affermai con affettuosa decisione di non poter accettare doni dall'analizzando. Riflettemmo sul tentativo di dono e sulle radici antiche (sue, familiari e persino archetipiche) del dare quale seduzione, aggressività verso un analista *ignorante-che-deve-imparare*; e poi del mette-

re un oggetto nello studio dell'analista; e ancora del libro quale segno della sua frustrazione rispetto alla mancata laurea, del contadino antico che viveva il conflitto tra estrazione sociale e sete di cultura, del padre, del maestro. Quindi il libro rappresentava una *liaison* traslata, come un dire all'analista: "intanto studia", con tutta l'ambivalenza connessa al tema della cultura, del sapere, del rapporto col paterno.

Fu molto stimolato dalla lettura simbolica dell'oggetto messo dentro l'analista per valutarne le capacità contenitive. Il filo conduttore di quel gesto sembrava comunque essere quello della *ragione* che veniva portata in analisi attraverso il *peso* culturale del libro. Così come divenne gradatamente indicativo del suo tentativo di mantenere la continuità analitica; la fantasia sottostante era che le sue assenze potevano essere colmate, in qualche modo, da una lettura del libro da parte dell'analista. Nulla di tutto ciò, comunque, riuscì a temperare la sua iterativa oblatività; anzi, diveniva sempre più frequente che si presentasse col libro sotto l'ascella. Poiché di fatto non se lo riportava dietro, nonostante i miei inviti, glielo facevo ritrovare lì sulla scrivania dove lo aveva poggiato la volta precedente. Il titolo del libro diventava argomento d'entrée della seduta e veniva tradotto in messaggio per l'analista. Ne veniva analizzato il significato intrapsichico e relazionale; riusciva a dire cose impedita alla sua parola.

Dopo mesi di estenuanti e creative contrattazioni, fu trovato un compromesso. Mi propose di non considerare i libri in dono, bensì in comodato. Io, finalmente più sciolto, risposi che escludevo senz'altro l'oblazione ma scartavo anche la possibilità di mettermi a studiare il libro dell'analizzando (come se fosse stato un compositino); avrei tollerato la presenza dei libri nel mio studio considerandolo, quindi, come *comodato di non uso*, fino alla fine dell'analisi. Fu palesemente soddisfatto, non solo del compromesso ma anche della orgogliosa e affettiva capitolazione dell'analista, attestata dal suo escamotage, che rinviava ad una modificazione del codice procedurale civile e...di quello analitico. Nessuna legislazione, infatti, prevede il comodato di non uso. Quella scelta, però, era riuscita a inserire nella nostra relazione un proficuo nuovo codice di

16. A. Fossum Merle, L. Manson Marilyn, *Il sentimento della vergogna*, Astrolabio, Roma, 1987.

comunicazione. E fu così, fino all'ultimo libro dell'ultima seduta delle sue tre tanche d'analisi: *Il sentimento della vergogna* (16).

Tento ora di chiarire a chi legge i tempi cui mi riferisco in questo lavoro. Inizia l'analisi. Per il primo anno il mio assetto di lavoro non comprende ancora il Gioco della Sabbia. Alla fine del primo anno annuncio ad Alberto che alla ripresa post-estiva avrebbe trovato nello studio la novità-sabbia. Egli, però, per tutto il secondo ed il terzo anno di lavoro non si avvicina mai alla scatola azzurra. Poi fa una scelta unilaterale di sospensione dell'analisi, con modalità parecchio compulsive: alla fine del terzo anno trovo nella buca della posta un prematuro quanto inaspettato proclama d'addio:

Egregio dr. Malinconico,  
ritengo, da parte mia, terminata  
l'analisi;  
Pertanto, non mi farò più vivo!

Non posso certo affermare che non avessi intuito le peculiarità del periodo che precedette quella che sarebbe dovuta essere la canonica interruzione d'Agosto. Ma ritrovarmi nella buca della posta la perentoria missiva di Alberto, dopo appena tre giorni dal congedo estivo, mi spiazzò e provocò una pletera di sommovimenti contro-transferali. Mi chiedevo: sì, è vero che ha fatto un buon percorso, ma dovrebbe insistere e scandagliare oltre. Forse ho commesso gravi errori, mi punisce andando via. È un tentativo di seduzione? Un atto d'amore di chi non digerisce la pausa estiva? Quel *non mi farò più vivo* allude alla morte, a possibili atti suicidari? Il tono perentorio e conciso, la grafia infantile ma decisa rinviano ad un vissu-

to di tipo “mi fermo qui; non posso andare oltre” ? E per sempre o momentaneamente? Come mi pongo io rispetto al tema del troppo calore?

Alberto aveva lasciato il proclama d’addio agli inizi di Agosto. Io, dopo la pausa estiva, poiché ero in supervisione, continuai a lavorare al suo “caso”. Verso la metà di Novembre feci un sogno:

*Sono nella mia casa natale. Non avverto la presenza di altre persone. C’è un silenzio irreali. Ricordo la violenta e stridente sensazione di percepirmi, contestualmente, come adulto e come bambino. L’adulto guarda orgoglioso la libreria che ha di fronte, dove i trofei vinti in attività sportive si alternano ai libri sulle mensole; ricostruisce la propria “storia” sportiva; rivive, addirittura, le forti emozioni sperimentate durante le gare.*

*Il bambino timido, introverso, prova un profondo impaccio per l’attenzione rivoltagli dagli adulti. In quel momento pre-gno di sensazioni forti e contrastanti, bussano alla porta: è il supervisore. Provo imbarazzo ma, principalmente, gioia. È come se avessi spesso fantasticato che lui entrasse fisicamente nei luoghi dell’infanzia, ma avessi trovato difficoltoso invitarlo ufficialmente. Ora la sua affettuosa irruzione tagliava la testa al toro. Ora sì che ne avvertivo la condivisione; e poi nel bel mezzo del tourbillon di sensazioni e di mie parti adulto-bambino in dilaniante conflitto...*

In un primo momento ne diedi una lettura esclusivamente personale; mi soffermavo a guardare a quella rappresentazione riferendomi a tentativi di conciliazione che ritenevo in atto in quel periodo.

Poi riposi il sogno tra le carte della mia memoria. Alberto, intanto, sembrava dar consistenza al proclama di inizio Agosto: assenza, vuoto, assoluto silenzio.

In supervisione c’erano ancora sequenze da condividere; e poi quella lettera e quel filo reciso così rudemente; e ancora, quello spaurito fantasma che era Alberto, comunque presente, ad incuriosire, turbare, intenerire me e forse pure il supervisore.

Troppe cose erano accadute, troppe sedute feconde, troppe affermazioni forti: “Io sono pazzo! Ho paura dell’omosessualità. O l’analisi o il lavoro ! Lei si meraviglia che non sono andato a lavorare.... io mi meraviglio di essere vivo!”.

Ed ancora : la mano sotto il naso, il calore che rischia di bruciarlo, ecc., ecc.

E, intanto, non un messaggio telefonico, non una lettera, neppure notizie indirette.

Poiché il lavoro in supervisione su ogni seduta registrata occupava 2-3 incontri, rimaneva da scandagliare l'ultimo mese e mezzo. Il materiale era copioso e sarebbe complicato riferirne i particolari. Preferisco porre l'accento sulle premesse nucleari che indussero me e il supervisore a *trasgredire*.

### Di una supervisione trasgressiva

Il percorso analitico con Alberto (così come ritengo accada per ogni percorso analitico con psicotici) era stato senz'altro caratterizzato da atipie, eterodossie, peculiarità della coppia analitica, deroghe. Si aprirebbe qui un capitolo che vedrebbe crescere in maniera esponenziale le possibilità di lettura e di critica, anche oppositiva. Spero invece vada delineandosi, in questo lavoro, un mio tentativo di proporre riflessioni partendo dall'esperienza. Non intendo attestare la mia posizione come ideologica, in quanto semplicemente contestualizzata ad un rapporto. Se questo rapporto, poi, possa risultare paradigmatico, saranno solo i cambiamenti rilevati e mille altre esperienze di mille altre coppie analitiche a determinarlo ed eventualmente a codificarlo. Reco costantemente dentro di me l'affermazione fatta da Jung al Congresso di Zurigo del 1957:

Sarebbe un errore pensare che esistono metodi di trattamento più o meno adatti. Si eviti dunque di parlare in generale di "metodo". Ciò che importa soprattutto nel trattamento è l'impegno personale, il serio proposito e la dedizione, anzi il sacrificio del terapeuta (17).

17. C. G. Jung (1959), "Psicogenesi delle malattie mentali", *Opere*, vol III, p. 280.

*Sacrificio* ha assunto, nell'accezione più comune, il significato di gesto autolesivo, folle abnegazione. In realtà la radice semantica è altra: rendere sacro e, per estensione, vitale, trasformativo. Qui mi riferisco ai molteplici piani reciprocamente intersecantisi: il mondo esterno, il mondo interno del terapeuta, il controtransfert collaterale del

supervisore, la Relazione (la maiuscola è d'obbligo) tra tutti i soggetti.

Dopo i primi mesi di silenzio assoluto, mi telefonò la sorella, che naturalmente non conoscevo. Era allarmata: Alberto non si recava al lavoro, non usciva di casa, si alimentava pochissimo e necessitava di una certificazione specialistica, poiché rischiava di perdere il lavoro.

Non mi turbò il tono allarmato, bensì un'affermazione che sembrava confermare quanto emerso dalla supervisione: Alberto nel corso della giornata divorava pacchi di gelato (cornetto Algida, per la precisione). Necessità di raffreddare il proprio interno, di rendere algido il calore del rapporto con l'analista e, per estensione, con il mondo esterno. Ricordai che verso la fine dell'anno analitico in seduta erano frequentemente comparsi un ispettore ministeriale affettivo e una cassiera materna, che lo turbavano profondamente e dal calore dei quali veniva "inspiegabilmente attratto". Ricordai ancora che a metà Giugno gli era sfuggito un "le voglio bene", a me rivolto.

Riferii alla sorella che, in quanto suo analista, non ero io lo specialista che avrebbe dovuto certificare la malattia e che, comunque, sarebbe stato opportuno che qualunque comunicazione o richiesta fosse fatta da lui stesso.

Fu così che, come un bambino timido finalmente invitato a giocare, lo "Spalatore" mi telefonò. Ansimava, lunghe pause, la voce ovattata, rumorose espirazioni nasali (immaginavo la sua mano costretta a fare da mascherina). Non mi chiese nulla di concreto. Mi ribadì della compulsione a mangiar gelati. Mi riferì che, nonostante fossimo a Gennaio, era costretto a dormire con la finestra aperta e di aver spostato il letto sotto la stessa finestra. Si scusò per la lettera, dicendo: "troppo brusca, lo so, ma del contenuto sono convinto...sentivo di non poter fare altro".

Mi disse ancora che gli erano rimasti pochi libri ed era un peccato che non potesse portarmeli... Parlò di un ragnetto nero e di un serpente, "piccolo piccolo", che vedeva affacciarsi dal bordo superiore della finestra: erano inoffensivi, per cui la finestra poteva rimanere aperta.

Alla fine, con un filo di voce, mi sussurrò di sentirsi *prigioniero di una sorta di maleficio e che sarebbe occorso qualcosa o qualcuno che lo liberasse.*

Nel lavoro di supervisione, intanto, l'attenzione era polarizzata su alcuni aspetti:

- > L'affermazione riferita ai pochi libri ancora da consegnarmi.
- > La lettera. Lasciava spiragli percorribili o attestava una chiusura definitiva? Le modalità comunicative, benché esplosive, inducevano un vissuto di separazione ponderata e matura, oppure un bisogno compulsivo di distanziarsi da una fonte di eccessivo calore?
- > La singolare contiguità tra il tema caldo/freddo, riferito alla relazione analitica, e la necessità di Alberto di ingurgitare algidi alimenti.
- > La mia risonanza emotiva rispetto alla richiesta d'aiuto (lo psichiatra-medico/l'analista/la necessità di dover poter dire "no"/il mio vissuto rispetto a caldo-freddo).
- > L'opportunità di restituire, in qualche modo, quanto andava emergendo dal lavoro di riascolto delle ultime sedute.
- > Un certo sentimento di incompletezza che sia io che il supervisore, pur considerandolo sano e analitico, sentivamo che dovesse partorire qualcosa.
- > Ipotesi interpretative del mio sogno (in cui il supervisore mi fa visita nella casa natale) riferite ad una sorta di intuiva anticipazione controtransferale verso lo "spalatore".

In una psicosi schizofrenica quali sono i parametri per ipotizzare una conclusione del lavoro analitico?

Attorno e davanti a questa domanda, il lavoro di supervisione conobbe momenti di creatività e altri di sconfortante impasse. La mia memoria, improvvisamente (*strumentalmente?*) ora vacilla. Non ricordo più chi osò avanzare, tra me e il supervisore, la prima proposta: recarsi a casa di Alberto e proporgli una ripresa dell'analisi che contemplasse un contratto a termine, la cui durata andava concordata con lui e da utilizzare come revisione delle ultime sedute precedenti la sospensione. Sarebbero state riascoltate le registrazioni delle sedute stesse. Una sorta di supervisione della supervisione di cui aveva appena fruito l'analista. Una verifica e, principalmente, una restituzione che fosse più equidistante sia dal calore che rischiava di bruciare che dal suo algido alimentarsi.

Appare evidente che la coppia analista-supervisore, con

l'analizzando contumace, aveva deciso di introdurre, in un contesto già multi-rappresentativo, un altro elemento: il *registro rappresentativo uditivo*. Non che esso non fosse stato presente, nel lavoro analitico precedente, ma l'atipia (rivelatasi poi un valore aggiunto) consisteva nell'introduzione sul palcoscenico d'analisi di un'apparecchiatura che rimandava la voce registrata della coppia analitica.

Bene, io andai a casa di Alberto. In realtà prima telefonai e avanzai la proposta. La risposta fu entusiastica, come di chi viene liberato dalla prigionia in cui lo tiene uno spirito maligno.

E vi fu l'incontro: angosciante, esaltante, progettuale, a tratti surreale. Sta di fatto che Alberto sancì i termini del contratto: "due mesi, per poi concludere definitivamente!" mi disse perentorio.

Non avevo mai visto quella luce nei suoi occhi intelligenti. E in effetti accadde di tutto in quei due mesi, poiché continuai la supervisione, recando con me quanto andava emergendo, quasi in tempo reale, nelle sedute del contratto a termine:

*il supervisore e l'analista supervisionano le sedute "supervisionate" da analista e analizzando, riferite a vecchie sedute, già in precedenza supervisionate da analista e supervisore!*

Un po' contorto, forse, ma a posteriori molto ricco.

Il gesto della visita a casa è senz'altro un *atto forte*. Uno di quegli interventi che possono, di per sé, sancire una definitiva uscita dalla terminologia stessa di marca analitica; una scelta meta-paradigmatica che addirittura può rischiare (come proveniente da uno Spirito maligno) di inficiare tutta la faticosa magia dell'opera fin lì costruita.

Non intendo argomentare in maniera più o meno *scientifica* attorno ai motivi di tale scelta. È, si comprenderà, uno di quegli eventi di cui si può raccontare, si può mostrare la trama costitutiva di fondo, si possono lasciar intravedere sfumati legami di consequenzialità. Non si possono trasmettere i mesi di riflessione e di sofferenza, le titubanze vissute in solitudine ed i ripensamenti condivisi col supervisore, il gioco sottile che si instaura tra ipotesi dettate dall'etica professionale e quanto appreso in anni di faticose esperienze analitiche e formative.

In definitiva non si può pretendere di condividere fino in fondo quel momento, esaltante e potenzialmente distruttivo, in cui decidi, scegli, e sai nel tuo profondo che tale scelta è dettata da una spinta energetica che non puoi spiegare.

Ecco, richiamando Jung, quello è forse il momento del *sacrificio*; ma è anche il momento della coniunctio e della *rappresentazione condivisa* col paziente del senso della terapia e della capacità dei singoli e della coppia di abbandonare la *hybris*, facendo un uso creativo (direi individualizzante) del rapporto analitico.

Di sogni simmetrici o della sincronicità

Come da contratto, il 3 marzo del '97 Alberto si presenta in seduta.

Reca sotto il braccio un libro (emblematico, come sempre): *Il Corpo*, di Galimberti (18).

18. U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano, 1983.

Mi porge, inoltre, due sogni: “li ho fatti un mese fa”. Sbirccio; il primo porta la data del 6 Febbraio: il giorno del mio compleanno...

Noto subito un'altra cosa: tutti gli scritti che aveva portato in precedenza erano caratterizzati dalla forma grafica in corsivo, certamente di marca infantile, tondeggiate, ampia. Adesso si esprimeva in uno stampatello più fitto, come se quanto scritto non dovesse lasciar adito a dubbi interpretativi e dovesse rimanere chiaro e indelebile nella mente di chi avrebbe letto.

Giusto per abbondare, rispetto al tema di questo volume, voglio evidenziare questa *ulteriore cifra rappresentativa* nella relazione analitica: lo stampatello, come se Alberto volesse bilanciare il calore del contenuto con i caratteri da burocrate. Il tondo lasciava il posto all'acuto. Frequenti erano le cancellature, in un probabile lavoro di “cancellazione” del conflitto da auto-supervisione.

6/2/94

## SOGNO E FANTASIA

ARRAMPICANDOMI  
STAVO SALENDO SU UN'ALTURA, NON GRANDE,  
AD UNA CERTA ALTEZZA ~~MI~~ RISULTO' MOLTO  
DIFFICILE PROSEGUIRE, NON C'ERANO PUNTI  
BUONI DOVE APPOGGIARMI. MI GUARDAVO  
INTORNO E RESTAVO SOSPESO. LA PRESA  
CHE AVEVO ERA BUONA, MA SE MI POSSI AP-  
-POGGIATO AD ~~PER~~ UN PUNTO NON SICURO,  
PER POTER AVANZARE, SAREI POTUTO CADERE.  
MI SONO SENTITO INCHIODATO E SMARRITO,  
MA NON PERDUTO! MI ACCORSI CHE  
POCO PIU' IN LA', L'ALTURA FINIVA E NON  
ERA ~~NON~~ DIFFICILE RAGGIUNGERE LA  
VETTA, IN DIREZIONE OBLIQUA - CERTO  
CORREVO QUALCHE RISCHIO, MA RAGIONEVOLA,  
~~LA TRONDA DEL~~ ~~PER~~ COMUNQUE, NON  
AVREI POTUTO RESTARE LI' E SCENDERE  
ERA LO STESSO, RISCHIOSO. AVANZAI  
CON UNA CERTA SICUREZZA E RAGGIUN-  
SI LA META. LASSU', IL PERICOLO  
ERA SVANITO, E MI SENTIVO BENE -

CONSIDERAZIONI ED INTERPRETAZIONE MIA:  
SONO RICORRENTI I SOGNI IN CUI LE  
SITUAZIONI SONO RISCHIOSE, SPECIE QUELLE  
DEL TIPO DESCRITTO. A DIFFERENZA DI  
TUTTI GLI ALTRI ~~QUESTA~~ CHE TERMINAVANO  
CON UNA "SOSPENSIONE", QUESTO SOGNO,

HA UN RISULTATO POSITIVO MOLTO CHIARO,  
TERMINA CON UNA CERTEZZA DI BENESSERE.  
IN UN ALTRO SOGNO, INTERPRETATO, C'ERA  
UN'IDENTICA SITUAZIONE, MA SCENDEVO, IN-  
VECE DI SALIRE, TERMINAVA CON UNA  
SOSPENSIONE: NON RIUSCIVO AD ANDA-  
RE AVANTI NE' INDIETRO, COME NEL RAP-  
-PORTO CON L'ANALISTA. QUINDI, IL SOGNO  
POSITIVO DI QUESTO SOGNO, PER ME, CONSIL-  
-STE NEL SUPERAMENTO DELLA PRECEDEN-  
TE SITUAZIONE NEL RAPPORTO CON  
L'ANALISTA; IL MIO VISSUTO HA SEGNA-  
TO UN PASSO AVANTI. QUESTO "SOGNO  
POSITIVO" L'HO FATTO NEL PERIODO DI  
SOSPENSIONE DELL'ANALISI, ~~È~~ QUE-  
-STO EVENTO È STATO FORSE IL MOVEN-  
TE DEL SOGNO. C'ERA STATA QUESTA  
SOSTANZIALE <sup>INNOVAZIONE</sup> ~~MODIFICA~~ NEL RAPPORTO CON  
L'ANALISTA; CREDO CHE IL SOGNO SIA  
NATURATO <sup>NELLO STATO EMOTIVO CREATO DA</sup> ~~IN VIRTU' DI QUESTA SITUA-~~  
~~ZIONE QUESTO STATO EMOTIVO.~~  
L'ANSIA DI NON RIUSCIRE A FREQUENTA-  
-RE LE SEDUTE, SI È <sup>YA</sup> RIDOTTA CON  
QUESTA DECISIONE, HA IL RAPPORTO  
RESTATO SALVO. QUESTE DUE

CONDIZIONI POSITIVE HANNO DETERMINATO  
UN MUTAMENTO <sup>DELLO STESSO SEGNO</sup> ~~POSITIVO~~ NEL VISSUTO ~~RE~~  
QUESTO E' IL <sup>MIO</sup> TERRENO SUL QUALE IL SOGNO E' NATO.  
L'ANALISTA HA MOSTRATO COMPRESIONE  
PER LA MIA ANSIA, NEL MIO VISSUTO  
CIO' E' STATO BENEFICO; ~~IL SOGNO~~  
~~E' L'ESPRESSIONE INCONSCIA DI CIO'~~  
HA SIGNIFICATO UNA REALIZZAZIONE DEL  
LA POSSIBILITA' D'INCONTRO PROFONDO CON  
<sup>LUI:</sup> ~~CON L'ANALISTA~~ IL SOGNO E' L'ES-  
PRESSIONE INCONSCIA DI TUTTO CIO'.

MI E' ~~ANCOA~~ TORNATO IN MENTE IL  
MOMENTO IN CUI NON C'ERA POSSIBILITA'  
DI MOVIMENTO E DAVVERO NON CE  
N'ERA ~~UNA~~ D'UN TRATTO, LA SITUA-  
ZIONE ~~E~~ CAMBIATA, PIU' CHE AVER  
MODIFICAZIONE MORFOLOGICA DELL'ALTURA,  
INTERVENUTA SENZA ~~CHE NE NE~~ ACCOR-  
GERMIENE: PRIMA "STAVO LI' SENZA  
POSSIBILITA'" E POI, INVECE, "NON ERA  
DIFFICILE".



ERA PROPRIO UNA DIVERSA IMMAGINE,  
QUELLA SUCCESSIVA, INTERVENUTA  
DOPO LA PAURA -  
TRA LE DUE IMMAGINI, C'E' LA PAURA

10/2/97

### SOGNO DELL'ASCENSORE

MI AVEVANO DATO UNA CAMERA IN  
UN GRANDISSIMO ALBERGO. AVEVO LA-  
SCIATO LA VALIGIA, ANCORA PIENA ED  
ERO USCITO, ORA CERCavo DI TORNA-  
RE ED ERO IN ASCENSORE.

I PULSANTI ~~PER~~ NELL'ASCENSORE ERA-  
NO TANTI E IL TUTTO, PUR SEMBRAN-  
DO IN ORDINE, <sup>MI</sup> RIUSCIVA COMPLESSO;  
MI VIENE IN MENTE LA TASTIERA DI  
UN COMPUTER. I PIANI ERANO MESSI

IN ORDINE, QUALCHE TASTO ERA LU-  
MINOSO, ROSSO MA NELLA TASTIERA  
MANCAVA IL PIANO DOV'ERA LA MIA  
CAMERA <sup>O NON RUSCIVO A TROVARLO -</sup> PROVAVO A FAR MUOVERE  
L'ASCENSORE <sup>NELLA</sup> ~~IN~~ DIREZIONE ~~DI~~ DOVE  
IMMAGINAVO POTESSE ESSERCI ~~ER~~

IL SOLE, FECE UN TRATTO SOSPESA  
NELL'ARIA, <sup>SU UN TERRAZZO,</sup> CON LA PROPULSIONE DI  
UN'ENERGIA SCONOSCIUTA ~~TORNANDO~~  
ANDO <sup>NELL'ALVEO</sup> ~~DI MONTE~~ E PROSEGUI, AN-  
DANDO GIU' FINCHE' POI TORNÒ  
SU <sup>DI</sup> UN'ALTRA TERRAZZA <sup>PIU' GRANDE,</sup> ~~FERMANDOSI~~ :  
C'ERA GENTE SCONOSCIUTA CHE PARLA-  
VA E CAMMINAVA, C'ERA IL SOLE E  
~~ER~~ VASI CON DELLE PIANTE; UN POSTO  
TRANQUILLO! SCESI DALLA CABINA  
CHE STAVO ANCORA MALE PER LA  
DISAVVENTURA CAPITATAMI. NON ERA  
IL POSTO DOVE AUREI VOLUTO ANDA-  
RE MA ERA TRANQUILLIZZANTE E  
DECISI DI RESTARE. ERO MENO ANSIOSO.

MIA INTERPRETAZIONE :

IL PERCORSO CHE ~~ER~~ HO SEGUITO

MI HA RIPORTATO IN MENTE, IN MODO  
CHIARO <sup>CHE HO SEGUITO NELLA</sup>  
DECISO, IL PERCORSO ~~DELLA~~ ~~MA~~ MA-  
LATTIA. LA STANZA CHE AVEVO ERA  
LA MIA RAGIONE, LA VALIGIA CONTE-  
NEVA LE MIE FACOLTA': ME NE ERO  
ALLONTANATO ED ORA ERO SOLO,  
CHIUSO NELL'ASCENSORE CHE SEMBRA-  
VA, <sup>COMUNQUE</sup> ~~SENZA~~, POTESSI RIPORTARMI IN-  
DIETRO! BASTAVA PREMERE ~~IL~~ BOT-  
TONE! INVECE, ORA, LA MIA STANZA  
ERA IRRAGGIUNGIBILE! L'ASCENSORE  
HA PROSEGUITO IL SUO CAMMINO E  
SI E' FERMATO DOVE NON AUREI PEN-  
SATO; IO SONO SCESO IN QUESTO  
POSTO; NON E' QUELLO DI PRIMA,  
E' UN ALTRO, SCONOSCIUTO! SENZA  
CHIEDERMICI PERCHE' NON <sup>HO</sup> PENSATO  
DI TORNARE NEL POSTO DOV'ERO

Ora sì che diveniva più chiaro il sogno del supervisore nella casa della mia infanzia. L'ermeneutica, come tutte le cose, necessita di tempo, di sedimentazione, di possibilità ricompositive dei frammenti con cui le cose si propongono nell'*hic et nunc*.

E la mia lettura del sogno in termini personali divenne così, di colpo, limitata. Un rapporto così ricco, una triangolazione così empatica, se si include il supervisore come *tertium (non) datur*, non poteva più limitarsi alle mie parti in dinamica relazione, a un padre reale, ad aspetti tipologici d'introversione e a quant'altro aveva partorito la mia prima lettura. Le riflessioni furono (e sarebbero) tante, ma mi limito a enunciarne qualcuna.

Si delineava il senso del contrasto tra parti così fortemente discrepanti che lo "Spalatore" aveva depositato dentro di me e che chiedevano una possibilità di conciliazione. Si chiariva la convergenza tra la visita del supervisore nella mia casa natale e la mia spinta (poi divenuta decisione) a visitare lo "Spalatore" nella sua abitazione (una mediazione a tinte forti ma irrinunciabile). Finalmente un "padre", incarnato da analista e supervisore, decideva di condividere il mondo di Alberto; e lo faceva cercandolo nella propria casa, quindi nella propria terra, sconvolgendo un ordine noto.

Nei suoi sogni si prospettavano letture interscambiabili di aspetti *vetta*, riferiti al nostro percorso analitico, che premevano alla ricerca di un equilibrato confronto tra rischi di *hybris* e acquisite consapevolezza dei limiti ineludibili. La verticalità è dimensione archetipica del paterno. Lo strano andamento in orizzontale dell'ascensore probabilmente corrispondeva al suo bisogno di allontanarsi da me, di mettere distanza, o almeno di avvicinarsi con gradualità e circospezione.

Ora il filo diveniva chiaro, filo non visibile da alcun processo di fisiologia oculare, ma saldo come una corda tra le mani di chi si era, nei fatti, unilateralmente e platealmente separato.

Tale collegamento induceva contestualmente e sinergicamente: un sogno nell'analista, sogni simmetrici nell'analizzando e ipotesi trasgressive della ortodossia nel supervisore. Ma trasgredire, non dimentichiamolo, viene da *trans-*

*grede*re, passare oltre, e fare terapia con lo psicotico non può che significare oltrepassare i confini noti o abituali, senza per questo abbandonare gli interrogativi sul nostro transfert.

Di un *gioco per schizofrenici*...o dello Spirito nella bottiglia

In occasione della seduta del 13 Marzo del concordato contratto a termine, Alberto pone sulla scrivania il solito libro. Stavolta è *Stati dell'lo* (19). E si avvicina alla sabbiera...

19. C. Moiso, M. Novellino, *Stati dell'lo*, Astrolabio, Roma, 1982.

C'era una volta - dice la favola - un povero contadino. Egli aveva un solo figlio e voleva farlo studiare. Ma, poiché aveva potuto mandarlo all'università soltanto con una piccola somma, il denaro fu presto consumato, molto prima di giungere al tempo degli esami. Così il figlio tornò a casa e aiutò il padre a lavorare nel bosco. Una volta, mentre gironzolava durante il riposo di mezzodi, egli giunse presso una grande vecchia quercia. Udi là una voce dal suolo, che gridava: - Liberami, liberami! - Scavò e trovò fra le radici dell'albero una bottiglia ben chiusa, da cui evidentemente era venuta la voce. Egli tolse il tappo, e ne uscì uno spirito, che diventò subito grande come mezza quercia. Questo spirito gli parlò e disse - Ero rinchiuso per castigo. Sono il potentissimo Mercurio. Chi mi libera, devo rompergli il collo -. Il giovane si turbò e svelto immaginò un'astuzia. - Ognuno - egli disse - può affermare di essere stato in una bottiglia, ma deve prima dimostrarlo -. A prova, lo spirito rientrò nella bottiglia. Svelto, il giovane la chiuse; e lo spirito, ancora prigioniero, gli promise un compenso se lo avesse liberato di nuovo. Allora il giovane lo liberò e ne ricevette un pezzo di stoffa. Allorché fregò con lo straccio l'accetta rotta, questa diventò d'argento ed egli poté venderla per quattrocento talleri. Così padre e figlio furono liberi da ogni pena. Il giovane poté continuare gli studi e, grazie al suo straccio, diventò poi un medico famoso (20).

20. C. G. Jung (1957), *Opere*, vol. XIII, Boringhieri, Torino, 1988, p. 229 e seg.

Quale l'arcano della citazione di questo racconto dei Grimm, ripreso da Jung? La madre-terra, l'emblema dell'ambivalenza, l'ossessione dell'infanzia di Alberto, nasconde, coarta, poi ri-movimenta, libera...

Ma vediamo nei dettagli.

Quando avevo annunciato la presenza della sabbiera nello studio, Alberto aveva subito cercato di portarmi sul terreno della ragione, invitandomi a dibattere sulla sua effetti-

va utilità; aveva poi lasciato cadere la cosa, come fosse una eccentrica trovata del terapeuta e di chi condivideva questo gioco con lui. Di fatto, aveva proclamato l'intenzione distaccata di non partecipare "mai!" a quella che aveva definito *una bizzarria*, argomentando che si trattava di una tecnica per bambini o "per schizofrenici cronici"; e lui non si sentiva né l'uno né l'altro.

Aveva commentato che "gli schizofrenici cronici presentano una oggettiva difficoltà nell'esprimere col linguaggio della parola le emozioni, a volte persino semplici concetti. Questa tecnica, pur rappresentando un ottimo canale comunicativo... non è per me, dato che io parlo...e poi scrivo tanto...".

Quel giorno di metà Marzo, però, si concretizza un'ossimorica compulsione-ponderata. Era arrivato in seduta trafelato. Aveva dovuto fare un percorso incredibilmente tortuoso. Avvertiva minacciosi i gruppi di bovani e cavalieri che si allenavano per le campagne, in preparazione della corsa dei carri (caratteristica giostra primaverile dell'enclave albanese che vive in Molise). Aveva vagato per tratturi, alla ricerca della *giusta via*. Era entrato nello studio ancora trafelato e circospetto.

Il tema iniziale della seduta era l'apologia della ragione cui lo aveva costantemente sottoposto il suo vecchio maestro delle elementari. Quasi pontificando, Alberto dissertava sulla necessità di equidistanza tra ragione e sentimento. A lungo, però, le sue affermazioni risuonavano distanti, pregne di ragione, appunto. Poi, improvvisamente, esprimendosi in maniera affettiva e presente, aveva condotto se stesso sul terreno dell'empatia, della vicinanza e della necessità di una salutare distanza. Credo che da quei temi sia partito lo spunto affinché si esprimesse nella scatola azzurra della sabbia. La seduta era stata spesso interrotta da frequentissime risate, cariche di una nuova ironia; sembravano cominciare a cambiar ritmo, a diventare più armoniose, congrue; non più drammatiche fughe verso l'autismo; non più eruzioni catatoniformi.

Intanto, però, notavo che portava la sua mano iterativamente davanti al naso, a mò di mascherina. A un certo punto emerse il tema della necessità di tenere aperta la finestra della propria camera da letto, anche di notte; ben-

ché vi si potesse infilare il nero serpente, "l'aria deve poter circolare, altrimenti soffoco...".

Negli ultimi tempi, nel lavoro d'analisi era stato più volte affrontato il legame tra le varie rappresentazioni interne del persecutore che egli individuava nel mondo esterno, ma tali legami erano ancora difficilmente accessibili. Aveva affermato di aver sentito la necessità, la sera precedente la seduta, di "mettere nel freezer gli abiti", in un bisogno di "proteggere l'analista dai bacilli" (anche da quelli della follia, concludemmo).

All'improvviso esclamò: "la mia follia è nata perché tra avere le idee ed essere ho scelto la ragione".

Si alza; lui che aveva sempre portato nella stanza d'analisi il corpo in movimento ma ancorato alla poltrona, lo aveva contratto, proposto in spasmi, arrotolato su se stesso, rivestito di miasmi e di abiti indecenti, a volte sovrapponendo caoticamente camicie su maglie e maglie su gilet, e calze su calze. Lui, dicevo, non si era mai alzato dalla propria poltrona di pelle marrone, non si era mai mostrato per intero all'analista, in una fisicità finalizzata a gesti che non fossero il saluto e il pagamento.

Quasi si avventa sul Genio di Aladino: "il Genio di Ali Babà", dice accompagnando il gesto con una fragorosa risata. Se lo rigira tra le mani a lungo. Prende dallo scaffale un grosso contenitore di vetro per metà occupato da sassolini colorati...vi colloca dentro il Genio. Poi, con aria molto seria, dice: "adesso va messo il tappo". Afferra deciso un grosso tappo di sughero, lo colloca con fermezza sull'apertura della boccia e pone il tutto perfettamente al centro della sabbiera, con fare delicato.

Come spesso accade, stempera la sacralità del momento con una risata dissacrante, affermando: "Il Genio è Freud...o Jung... o tutti e due".

Ritorna serio (fin troppo).

Poi, tutto d'un fiato, riprende: "Il Genio è uno spirito in cui coesiste la bontà e la cattiveria. È doppio....schizofrenico". Ride fragorosamente. Ricomincia: "Il tappo ci vuole...c'è radioattività... *potrei...scusi, potrebbe* contagiarla, e non voglio. Sento di stare a fare una fatica enorme".

Suda, è molto irrequieto; principalmente tormenta le mani e le guarda con compulsività, come rapito, come a sfor-

zarsi di riconoscerle, a metterne in evidenza la loro appena espressa capacità di svelare, di rappresentare in maniera inequivocabilmente simbolica quanto ragione e parola si affannavano a esprimere da tempo, riuscendo solo a raffazzonare espressioni cosali e gergali.

Poi afferma: “Ma sì...mi sento protetto là dentro, ma anche compresso”. (Tav. 1)

Intervengo io: “ma oggi è proprio necessario che quello Spirito sia lì dentro? Da cosa si difende?”

E lui: “dal nero serpente...dai camionisti...dalla cassiera”.

Esplode in una risata, stavolta chiaramente liberatoria: “ma no, sta diventando quasi un vezzo...”.

Lo sguardo interrogativo, la fronte corrugata, come perso verso luoghi remoti, afferma sibillino: “Lo Spirito può entrare ed uscire...non c'è tanto pericolo...è una parte...no, è terzo. Anzi, no, è quarto... non mi chieda troppo. Credo c'entri lei e il lavoro che abbiamo fatto”.

Poi un lungo, interminabile silenzio. Entrambi, bloccati a guardare quella boccia di vetro. (Tav. 2)

E qui mi accade qualcosa di singolare. Mi pervade una sensazione, che oscilla tra il movimento contro-transferale e nuances contro-identificative: lo spirito, la bottiglia, la sabbiera, la stanza d'analisi, la casa, la città, la terra, l'universo. Lo sperimento come miei stati somato-psichici. Non sono più entità separate, bensì figure di una danza dalla perfetta coreografia e dall'armonioso dinamismo che prendono la mia anima ed il mio corpo e li trasportano in una dimensione a me fin lì ignota. Un'energia centrifuga che si espande a partire dal contenuto di quella boccia e fluttua nell'universo, e poi dall'universo ritorna al particolare.

Ancora una volta il sommovimento accadutomi conferma la salda tenuta della rete virtuale che regge il rapporto. Ma non solo, riesce a stimolare nell'analizzando, seppure io non faccia ricorso alla parola, il vissuto di un contenitore capace, affinché vengano espresse le spinte contro-autistiche di entrambi.

La visibilità del fenomeno nella scena di gioco offre nuove metafore alla comprensione del mondo intrapsichico del giocatore e dell'atmosfera affettiva che coinvolge entram-

21. P. Aite, *Paesaggi della Psiche, Il Gioco della Sabbia nell'analisi junghiana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 96.

22. T. H. Odgen (1989), *Il limite primigenio dell'esperienza*, Astrolabio, Roma, 1992.

bi... l'accento posto sullo sguardo non implica solo un'attenzione rivolta all'esterno, all'azione di gioco attuata dal paziente, ma anche al teatro interno dell'analista stesso, dove si formano immagini in risonanza al suo ascolto (21). La mia reazione, infatti, in uno spazio senza limiti e senza forma (22).

(peraltro frequente vissuto dello schizofrenico) media l'inequivocabile certezza che l'energia c'è, il contenitore regge, lo Spirito può uscire.

Forse qui torna ancora il gesto della mia visita a casa, atto inequivocabilmente umile (*terra*). L'analista, il surrogato di Jung per Alberto, esce dall'ampolla-studio e lo visita a casa. Ancora l'analista-Jung sperimenta all'unisono con Alberto la possibilità di uscita dall'ampolla nella sabbiera. Il suo intervento, puntuale al limite del non credibile, mi evoca oggi l'immagine dei vasi comunicanti. Addirittura Alberto interrompe il mio fluttuare e afferma con tono deciso: "Ma sì, togliamolo quel tappo... sento di poterlo fare... lo spirito deve poter circolare nell'universo". Non riesce a dire altro; si catapultava sulla poltrona, stremato.

Mentre ero intento a scattare le foto alla scena appena costruita nel vassoio, fa un gesto per mostrarmi l'opera. Il risultato è suggestivo: le mani, la sua e quella dello Spirito, sembrano protese l'una verso l'altra.

L'una è intenta a supportare l'altra, affinché *lo Spirito venga fuori*, circoli nel cosmo, come poco prima avevo personalmente saggiato.

La rappresentazione nella sabbiera è stata una ghiotta opportunità affinché l'amplificazione accorresse, sollecita, a supportare l'analista. Il nume tutelare, nello specifico, è proprio Jung. Mi fa capire che è tutto lì dentro, in quella scena dinamica, doppia, aperta all'evoluzione. Alberto è lì dentro, con la sua storia; è lì il rapporto con l'analista e il rapporto tra questi ed il supervisore; è lì la sintesi della tragedia e della lirica della sua esistenza.

Jung ci dice:

...il dio dai mille mutamenti e raggiri non è morto, né col tramonto dell'età antica né dopo. Ma è sopravvissuto, stranamente travestito, per molti secoli fino all'età moderna e con le sue arti ingannevoli e i suoi doni

salutari ha tenuto in sospeso lo spirito dell'uomo. Anzi, si racconta ancora ai bambini la favola dei Grimm dello Spirito nella bottiglia; e in essa, eternamente viva come sono le favole, son conservati anche la quintessenza e il senso più profondo del mistero ermetico, come giunse fino ai nostri tardi giorni (23).

23. C. G. Jung (1957), *op. cit.*, p. 229 e seg.

Provo a giocare con una sorta di esegesi del particolare, anche se noi analisti del Laboratorio Analitico delle Immagini siamo attenti a non svilire le scene proposte dall'analizzando con una sorta di interpretazione segnica, da dizionario dei simboli, un fraintendimento della profonda concezione junghiana del *Simbolo*, appunto. Ma l'occasione è troppo invitante, e i particolari che prendo in considerazione sono *semplicemente* snodi di una fitta rete di relazioni e rappresentazioni, epifanie a più livelli.

Di *sassolini colorati* su cui poggia lo Spirito. Contenuti vivi dell'inconscio, elementi-terra che reggono lo Spirito stesso, ma necessitano di un ulteriore spazio contenitivo (oltre la sabbia della sabbiera, quindi, il vetro della boccia). Lo Spirito affonda i propri piedi in quei sassolini, ben saldo, radicato.

È ancora Jung a parlare:

Le radici si affondano nel mondo dell'inanimato, nel regno minerale. Tradotto in termini psicologici, questo significherebbe che il Selbst è radicato nel corpo (= terra) e precisamente negli elementi chimici di quest'ultimo (24).

24. *Ibidem.*

Rammento, allora, un'affermazione di Alberto: "lo manco alla seduta per impossibilità psicosomatica".

Ancora Jung:

Secondo la nostra favola il male naturale è confinato nelle "radici", cioè nella terra, nel corpo (25).

25. *Ibidem.*

Come non richiamare questa radice corporea a proposito del senso di persecuzione, a partire da quella maledetta profanazione dell'occhio da parte di una scheggia?

Di un *vaso*. Alberto, inconsapevolmente, si è posto il problema di come attirare lo Spirito all'interno di un contenitore che fosse capace di accoglierlo. Questa è un'immagine e una ricca metafora dell'analisi e delle sue esperien-

ze, esaltanti e al contempo disarmanti. Il problema se lo posero i vecchi alchimisti:

26. A. Aromatico (1996), *op. cit.*, pag. 41.

Il vaso di Ermete è divino, nascosto e proviene dalla Sagghezza del padrone del Mondo, e coloro che lo ignorano, non sanno il regime di verità... (26). Ma Alberto, certosino, ossessivo amanuense, ha cercato e trovato un vaso idoneo.

La boccia è di vetro trasparente: consente di *tenere* ma anche di essere scrutata nel proprio contenuto e di scrutare, a chi vi è inserito. Gli permette quell'interazione dello sguardo che è premessa al dinamismo che attiverà con l'asportazione del tappo.

La boccia è corpo solido, ma è anche sottile e fragile come una membrana. Il vetro è materia particolare, sembrerebbe proprio una traduzione "animistica" della schizofrenia: è il rapporto possibile, un contatto-non contatto.

Il lavoro d'analisi, ed in special modo ciò che stava accadendo in quel periodo di breve ripresa, aveva rappresentato un lento processo di assottigliamento dell'usbergo di cui Alberto si rivestiva, pur nella consapevolezza della necessità di preservare uno spessore da lui, e solo da lui, ritenuto inamovibile.

Anche la collocazione della boccia nello spazio della sabbiera ha una sua significanza: occupa il centro, e ciò che mostra è centrale ed espressione del tentativo di concentrazione psichica. È collocazione di marca archetipica, di forma mandalica, di vettorialità tridimensionale. Un forte rimando a un Sé allucinato come potenzialmente strutturabile e mostrabile.

*Di cecità e visione.*

Jung afferma:

L'eroe della favola è in sommo grado inconscio di se stesso. Egli appartiene ai "dormienti" o ai "ciechi" o a quelli con "occhi bendati", come li troviamo nelle illustrazioni di certi trattati d'alchimia. Sono i "non risvegliati", ancora inconsci di se stessi, cioè quelli che non hanno ancora integrato la loro futura più vasta personalità, la loro "totalità"; o, secondo il linguaggio mistico, son quelli ancora "non illuminati". (27).

27. C. G. Jung (1957), *op. cit.*, p. 229 e seg.

Lo Spirito di Alberto e la non consapevolezza dell'analista appartengono al mondo dei dormienti, dei non vedenti: la

boccia è chiusa, tappata; il contatto con l'esterno è impedito; c'è pericolo. Alberto, rammento, fa un lapsus: "Il tappo ci vuole...c'è radioattività...potrei...scusi, potrebbe contagiarla, e non voglio".

Nel campo c'è ancora la parte distruttiva ed egli intende proteggere l'analista.

Tornano alla mente due elementi.

Il primo: il dato storico della parziale cecità (la scheggia nell'occhio, partita dalla terra, che coincide con lo scompenso psicotico e quindi con la contestuale alterata percezione della realtà). La radice archetipica è corporea e fa germogliare deliri persecutori: oltre al nero serpente, il direttore dell'ufficio, il medico fiscale, la polizia, il camionista.

Il secondo: il naso tappato è, alternativamente e contemporaneamente, un gesto finalizzato a proteggere se stesso da contaminazioni e l'analista dai suoi "germi", quelli della follia.

Qui prende forma una grande lezione di cui mi ha fatto dono Alberto, quando afferma: "Se non mi fossi ammalato avrei vissuto, in parte, da cieco". Il grande paradosso della follia.

Dell'eroe liberatore e delle voci. Ma chi è l'eroe della favola? L'analista. Ma anche lo stesso Alberto. Forse, in definitiva, la coppia, la *coniunctio*, che dal vas dello studio analitico sposta la propria attenzione sulla sabbiera, fruisce dell'apporto immaginale per vedere.

Jung:

Presumibilmente un mago, cioè un alchimista, ha catturato e rinchiuso lo spirito. Come principio vitale...si potrebbe anche designare come principium individuationis. (Quest'ultimo) si svilupperebbe liberamente in circostanze naturali: ma da una violenza esterna intenzionale viene privato della sua libertà, imprigionato ad arte e confinato come uno spirito maligno (28).

28. *Ibidem*, p. 229 e seg.

Lo Spirito è stato relegato da un mago, un maligno: il persecutore. Ha impedito ad Alberto, di fatto, il libero svilupparsi del suo processo di individuazione.

E poi le voci: della madre: "cane"; del padre: "Spalatore"; del maestro: "tu! tu!...la ragione"; della cassiera ammiccante: "cosa vorrà?" (29 – 30).

Ancora Jung:

29. A. Malinconico (2006), *op. cit.*, pp. 57 - 76.

30. A. Malinconico (2007), *op. cit.*, pp. 171 - 199.

Un albero di oji chiamò un ascaro, che tentò disperatamente di evadere dalla caserma e di correre presso l'albero. Interrogato, egli dichiarò che tutti quelli che portavano il nome dell'albero udivano di quando in quando la sua voce. In questo caso la voce è *indubbiamente identica con l'albero*. Considerando questi fenomeni psichici, *si può supporre che originariamente albero e demone siano una sola e medesima cosa* e che la loro divisione rappresenti un fenomeno secondario, che corrisponde a un grado superiore di civiltà, cioè di coscienza. Il fenomeno primitivo è natura divinizzata, un tremendum, e moralmente indifferente; ma il fenomeno secondario fa una distinzione, scinde quel che è naturale, e con ciò appunto si mostra come una coscienza più altamente differenziata. Inoltre si aggiunge, forse come fenomeno terziario e quindi come un grado di coscienza anche più alto, una qualificazione morale, che afferma essere la voce quella di uno spirito malvagio, proscritto. Questo terzo grado è manifestamente caratterizzato dalla credenza in un dio superiore, buono che, pur non avendo annientato completamente il suo antagonista, lo ha reso innocuo per qualche tempo, imprigionandolo. Poiché l'attuale livello della coscienza non può ammettere che ci siano demoni dell'albero, siamo costretti ad affermare che il primitivo sia allucinato, e cioè *oda il suo inconscio*, proiettato nell'albero...; la distinzione di *bene* e *male* improvvisamente non è più antiquata, ma sommamente attuale e necessaria; e il colmo sta in ciò: se mai non riuscissimo a constatare il cattivo spirito nell'ambito dell'esperienza psichica soggettiva, persino gli alberi od altri oggetti idonei tornerebbero seriamente in questione (31).

31. C. G. Jung (1957), *op. cit.*, p. 229 e seg.

Di un addio (che in realtà non si rivelerà tale)

La clinica reclama ancora spazio. Il periodo finale del più volte citato contratto a termine riserva ancora sorprese e spunti di riflessione.

In effetti, all'avvicinarsi della conclusione del concordato bimestre di lavoro analitico, ancora una volta Alberto rende pleonastica una illustrazione meticolosa di quanto va accadendo, depositando nel campo il senso ed il contenuto di un'evoluzione.

L'ultimo sogno d'analisi e l'ultima seduta di quella tranche d'analisi riescono a *dire* con una chiarezza disarmante.

Nel sogno è condensata tutta la rabbia, l'ambivalenza, la poliedricità del serpente.

(Il serpente) è il simbolo più frequentemente usato per rappresentare il mondo oscuro, ctonio, degli istinti. Come spesso accade, può essere sostituito da un equivalente animale a sangue freddo: drago, coccodrillo o pesce (32).

32. C. G. Jung (1957), *ibidem*.

Traspare la dura battaglia fin qui combattuta, così come la dissoluzione dell'onnipotenza che è andata sostituita dall'umile rapporto interiore con difese accettabili, condivise, ineludibili.

Alberto, infatti, riposti pennelli e tavolozza da Trikster, appollaiato sulla seggiola, esclama con occhi vivacissimi: "Dottore, ma questa hybris non ha per caso a che fare con quelle volte che io mi credevo un padreterno?".

Nell'ultima seduta c'è tutta la sofferenza dell'addio (che poi non si rivelerà tale, nemmeno stavolta) e la sua inevitabilità (33); il contatto con l'affettività autentica, che definirei finalmente termoregolata.

33. A. Malinconico (2006), *op. cit.*, pp. 57 - 76.

C'è l'iconoclastia del primato della ragione.

Infine: di una schizofrenia e dei suoi teatri

Non ho esposto una storia clinica in maniera lineare ed esaustiva. Ho descritto, ancora una volta ed ancora una volta circoscrivendo, riflessioni evinte dalla pratica, forse offrendo a chi legge spunti per ricerche future.

Il nucleo potrebbe essere così sintetizzato: il rinvenimento con l'analizzando di una giusta distanza, tra il calore che rischia di bruciare e il freddo che cristallizza.

Spero di aver reso palpabile la lacerante sofferenza dello "Spalatore" e mia, di fronte a una relazione così calda, i suoi tentativi di fuga, il mio percorso di forme possibili di rappresentabilità, pur nel lavoro interiore per tollerare la stagnazione dell'irrapresentabile. Anche qui la lettura psicopatologica ritorna in tutta la sua pregnanza.

Ciò che cambia è quello a cui l'incomprensibile si riferisce: per il paziente tutta la realtà, sia interna che esterna, per noi il suo modo di essere al mondo. Il terreno su cui si può costituire l'intesa, una intesa antropologico-ermeneutica basilare che privilegia canali extraverbali, è dunque proprio quello della incomprendibilità, o meglio, con terminologia che repu-

to decisamente più idonea e meno fonte di equivoci, della irrepresentabilità... Il terapeuta dovrebbe tentare di (ri)costruire incessantemente i pezzi di questa dialettica mancante: non ridurre ingenuamente l'irrepresentabile a rappresentabile (34).

34. G. Martini, "Incontrarsi senza comprendersi", in *Rivista di Psicologia Analitica*, (a cura di) A. Malinconico, nuova serie n. 22, Magi, Roma, 2006, pp. 42 - 51.

### E ancora Martini:

Nel controtransfert, sappiamo come il terapeuta debba riuscire a tollerare non solo la violenta proiezione di materiali e fantasie a carattere psicotico... ma anche, soprattutto, "la paralisi e l'ibernazione dell'apparato psichico". Se, infatti, la fantasia psicotica può consentire di ravvivare la temperatura e l'atmosfera dell'incontro, le "iniezioni di vuoto" trasmesse dal paziente possono tradursi in un'atmosfera di noia glaciale o peggio di non pensabilità.

Nella mia prospettiva, la psicoterapia dello schizofrenico si gioca proprio nella possibilità di un passaggio continuo dal livello della irrepresentabilità, ove i processi ristrutturanti sono espressi dal contenimento, dalla *revêrie*, dalla comunicazione sensoriale e dalla fusionalità, ad un altro livello in cui le rappresentazioni prendono forma attraverso una paziente, prudente e progressiva attivazione delle capacità simboliche (35).

35. *Ibidem*, pp. 54 - 55.

Nel percorso di Alberto, egli procede dalla *Wahnstimmung* iniziale, alla strutturazione della psicosi, al delirio; poi lentamente era emerso il significato difensivo del riso, il tema della omosessualità (come dato psichico), la necessità di cercare un tutore interno che ne limitasse il calore, l'affettività dai contenuti contestuali di germe-radioattività e di elemento fecondante, la realtà che avvelena, il corpo *morcelé* come contenitore dello stridente contrasto tra ragione e affettività.

L'assunto junghiano del processo alchemico mi rimanda l'immagine finale di un contenitore capace e caldo, anzi della giusta temperatura, come mi ha insegnato lo stesso Alberto. In quel contenitore egli ha iniziato a riconoscersi come individuo capace di contemplare il relazionarsi transitivo, dopo avermi provocato in mille modi per mandarmi in confusione. Devo dire che in questo caso non ho attinto tanto ai miei percorsi formativi, quanto sono stato semplicemente me stesso, addirittura esaltando le mie attitudini ludiche ed ironiche (anche auto-ironiche, ovviamente; e ovviamente anche difensive). Ho giocato. Mi sono lascia-

to trasportare dal gioco anche quando lo “Spalatore” mi spingeva verso la confusione. Poi, constatato il mio esserci, egli finiva per sentirsi rassicurato (forse anche un po’ canaglia) e si ricomponeva, ricomponendomi.

Il percorso esistenziale e analitico di Alberto sembra essersi svolto nel milieu della contrapposizione vita/morte: nel persecutore, nel nero serpente, nel riso esorcizzante, nel tentativo di suicidio, nelle angosce ipocondriache, nel rapporto con i mastodontici camion, nell’eloquio forbito, nello stridere del contrasto tra ragione e sentimento. E il serpente, in questo marasma, sembra assumere il ruolo di apportatore di angoscia ma anche di mediatore del contatto con l’Altro.

Nella Genesi il contrasto tra vita e morte è traducibile con il conflitto tra la congiunzione e la disgiunzione. E la creatura, negando l’assolutezza di un ordine divino, consente il passaggio dalla vita alla morte. Il luogo metaforico è quello della tentazione: un albero centrale, come nella favola dei Grimm, attorno a cui si attorciglia il serpente-tentatore, il mediatore, quindi.

Il nero serpente di Alberto fungeva, in un apparente paradosso, da deterrente rispetto alla congiunzione (vita/morte, analisi/non analisi) ma anche da stimolo ed, infine, da Psicopompo, determinando ciò che è centrale in analisi, ciò che regola i tempi interni rispetto all’analisi, ciò che è vivo ma non troppo caldo. *A sangue freddo*, appunto.

Jung:

con il serpente, infatti, il rapporto psichico che può essere instaurato per così dire con tutti gli animali a sangue caldo, cessa. Che il serpente, contro ogni altra aspettativa, rappresenti un equivalente dell’Anthropos, è confermato dal fatto, particolarmente significativo per il Medioevo, che esso è da un lato una nota allegoria di Cristo, dall’altro appare fornito del dono della saggezza e della più alta spiritualità (36).

Ancora Jung:

Poiché già l’Ombra è di per sé inconscia nella maggior parte degli uomini, il serpente corrisponde all’elemento integralmente inconscio, incapace di coscienza, che però, in quanto inconscio collettivo e istinto, sem-

36. C. G. Jung (1955), “Fenomenologia dello spirito nella fiaba”, *Opere*, vol IX, Boringhieri, Torino, 1984, p. 221.

bra possedere una sua peculiare saggezza e un sapere spesso avvertito come soprannaturale. È questo il “tesoro” custodito dal serpente (o dal drago), questa la ragione per cui il serpente denota da un lato il male e l'oscurità, dall'altro la saggezza (37).

37. *Ibidem*, p. 222.

E poi, il Gioco della Sabbia. Ha assunto una centralità nel processo e ha espresso le grandi potenzialità di comunicazione col potere dell'immagine. In questo senso il gioco è fortemente simbolico, nell'accezione più autenticamente junghiana di Simbolo prolettico, anticipatorio, e di metodo che offre alla coppia analitica l'opportunità di aggiungere ai registri comunicativi ordinari una comunicazione per immagini, le quali vengono proposte dall'analizzando come oggetti reali nel vassoio d'alluminio.

Il Gioco della Sabbia, così come applicato da noi analisti del Laboratorio Analitico delle Immagini (38 – 39 – 40 – 41), persegue l'obiettivo esplicitato di amplificare ulteriormente i luoghi d'esperienza condivisibili nel setting analitico, offrendo un palcoscenico che restituisca vitalità e visibilità all'evento psichico.

L'analista, attraverso l'uso del gioco nella sabbiera, può posizionarsi in uno spazio intermedio, abbandonandosi a registri rappresentativi concreti e variegati. Gli stimoli gli provengono anche da gesti, oggetti, scelte di cose, contiguità spaziali, distanziamenti, opposizione tra cose. In definitiva, interpreta l'attenzione fluttuante a più livelli, attraverso una palcoscenizzazione delle dinamiche interne dell'analizzando, nonché dei sommovimenti transferali-controtransferali, sempre attento alla semeiotica della relazione analitica, al contempo complessa e semplice.

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 consistente in una comparazione di 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 (42).

38. A. Malinconico, “Giochi antichi e parole nuove per uomini senza ricordi”, in *Giochi antichi parole nuove*, (a cura di) F. Castellana, A. Malinconico, Vivarium, Milano, 2002, p. 223 - 252.

39. A. Malinconico, «Gioco della sabbia e gruppo di schizofrenici (riflessioni intorno ad epistemologia e prassi)», (in) A. Malinconico, M. Peciccia, *Al di là della parola, vie nuove per la terapia analitica delle psicosi*, Magi, Roma, 2006.

40. P. Aite (2002), *op. cit.*

41. A. Donfrancesco, M. A. Venier, *Il Gesto che racconta, Setting analitico e gioco della Sabbia*, Magi, Roma, 2007.

42. C. G. Jung (1935), “Principi di psicoterapia pratica” *Opere*, vol XVI, Boringhieri, Torino, p. 79.

Il Gioco della Sabbia può fungere, allora, anche da sollecitazione per impasses che a volte riguardano l'analista, determinando quella transitiva reattività bi-personale che fa dell'analisi e del suo spazio il contenitore di alchimie personologiche. Penso, ad esempio, ad una possibilità di uscita consensuale dallo spazio, a volte vuoto, della seduta-parola; o al mio fluttuare in seduta, in occasione della costruzione della scena del Genio, come trasportato proprio dallo Spirito posto nella boccia. Lì si poneva il tema della chiusura, attraverso la compressione del tappo o, viceversa, l'immanenza della sortita nell'universo, alla ricerca di *forme di vita compatibili*.

Un'attenzione peculiare va posta all'insight (appunto bi-personale) mediato dal gioco, che è qui prima di tutto una sorta di insight pre-verbale. Dal punto di vista fenomenico: un gesto inatteso, una percezione visiva concreta, un affetto che irrompe improvvisamente nel campo analitico e coinvolge profondamente, in maniera somato-psichica, analista e paziente.

L'immagine nella sabbia struttura e dà forma alla eccedenza residuale, allo scarto che c'è tra la completa corrispondenza tra parola e cosa, a quell'impossibile da dire che insegna l'umiltà al linguaggio che crede nella completa dicibilità dell'esperienza, linguaggio-etichetta, che pure rappresenta un aspetto funzionale e non trascurabile del nostro rapporto con il mondo (43).

L'esperienza clinica mi insegna che esiste un *insight progressivo*, in cui non è possibile individuare un elemento o un evento di improvvisa consapevolezza, ben collocabili spazio-temporalmente; la consapevolezza è piuttosto apprezzabile in una esclusiva visione diacronica, quindi di tipo processuale. Ed esiste un insight epifanico, frequente nelle psicosi, dove l'illuminazione improvvisa squarcia, come un lampo, anni di buio e di accartocciamento autistico. È il corrispondente della esplosione iniziale della psicopatologia, una emersione improvvisa, come da eruzione vulcanica, che Giuseppe Martini definisce l'*apofania* di un episodio schizofrenico (44). Un equivalente, insomma, della *Wahnstimmung*, intesa come rappresentazione a livello somato-psichico di nuclei complessuali devastan-

43. L. Tarantini, *Lo sguardo che ascolta*, Magi, Roma, 2006, p. 103.

44. G. Martini (2006), *op. cit.*, p. 45.

ti, intollerabili, riconosciuti improvvisamente nella loro ambivalenza di estraneità e appartenenza.

Nelle schizofrenie il noto, benché gonfio d'angoscia, rassicura in quanto apportatore di una sofferenza appunto conosciuta, seppur inenarrabile. In terapia dovremmo riuscire a trasmettere una interrogatività, ad attivare curiosità verso l'allusione a una possibilità di epifania potenzialmente osservabile e condivisibile nella coesione della relazione, finalmente presente e rassicurante. Ciò che l'analizzando ha costruito nella sabbiera ci pone davanti a un doppio registro: da una parte l'immagine che egli ha appena reso concretamente visibile; dall'altra ciò che ci indica implicitamente, ed è visibile solo se la relazione è solida e l'immagine stessa è interfacciata con tutte le altre *gestalt* della terapia. Solo allora lasciamo spazio nell'analizzando all'irruzione di una interrogatività che trascende la monotonia del "cosa è successo?" per dinamizzarsi nella evolutività del "come e perché è successo proprio a me?".

Una opportunità di *co-conoscenza* o, per dirla con Lidia Tarantini, una *co-nascenza*:

Nella sabbiera il rapporto tra soggetto e mondo, interno e esterno, anziché venire spiegato, viene visto in una sorta di continua scoperta e di stupore di fronte a ciò che appare e in cui forse si riattiva l'originario rapporto tra il corpo proprio, vissuto e irriflesso all'origine, e il suo legame, ambiguo e inesauribile con l'altro da sé, rapporto che è più che una conoscenza, una *co-nascenza* (45).

45. L. Tarantini (2006), *op. cit.*, p. 101.

L'attenzione al corpo, nel caso di Alberto, è risultata fondamentale. Le sue valenze catatoniche incarnavano un'altra forma estrema di *rappresentazione*. Egli ostentava un corpo a volte immobile, a volte iperattivo (contorto, schiaffeggiato, stereotipato), altre volte nauseabondo. Son dovuto entrare e uscire da quel corpo. In una prima fase osservarlo, poi immedesimarmi in esso, poi ancora assumerne a pieni polmoni i fetidi miasmi dei periodi di crisi più profonda: le mani sudaticce, gli scarponi d'estate, residui alimentari dappertutto, come pittura per un clown.

Penso che egli abbia dapprima cinicamente goduto di mie espressioni perplesse e della evidente difficoltà ad

avvicinarmi; poi che abbia gioito del mio appressarmi e abbia cominciato a camminare con me.

Insomma, è risultato evidente che la relazione non poteva non passare attraverso il corpo; dai suoi numerosi scritti, cui posso qui solo alludere, emerge chiaro come riesca, nel tempo, a cogliere in maniera impressionante la indifferibilità dell'*hòlos*, almeno concettualmente e come sofferto anelito.

La sabbiera è stata, di fatto, un "altro luogo", il luogo-corpo della transizione, che gli ha consentito di transitare dalla spazializzazione reificante allo spazio vissuto. Attraverso l'immagine che *si è fatta* si sono ri-movimentate le esperienze catastrofiche, in un milieu di continuità spazio-temporale affettiva.

Quel corpo (anzi, quei corpi, se doverosamente si include l'analista) è stato ri-animato, attraverso la teatralizzazione di un corpo-ectoplasma, il Genio, che kairologicamente ha potuto mostrarsi.

Il corpo era finalmente là, ben in vista, ben rappresentato, mentre la psiche poteva continuare a frequentare degli "altrove", iterativi e rassicuranti al contempo.

Questa particolare esperienza del tempo-corpo nella sabbia, rende il tempo reversibile e circolare, perché è nel futuro che si dispiegheranno le potenzialità dell'azione costruttiva presente, il quale presente si realizzerà pienamente nel momento in cui diventerà passato, nella compiutezza del gesto, mentre il corpo esprime la sintesi e il luogo di incontro dei tre momenti. Il corpo proprio che agisce nella sabbia porta alla visibilità il formarsi di una "temporalità incarnata". Di qui lo stupore e l'inquietante estraneità degli oggetti scelti, significanti personificati che in quel momento ritrovano una significatività nuova, quasi aurorale, pur restando noti e familiari (46).

46. *Ibidem*, p. 102.

Sarebbe operazione ingenuamente letterale il voler identificare, sic et simpliciter, la teatralizzazione nella sabbiera con la rappresentazione psichica per eccellenza. Ma, riferendomi all'esperienza dell'oggetto-attore di questo mio scritto, è evidente che in quella produzione nel vassoio è praticamente tutto.

Lo Spirito trasmuta la propria iterazione onnipotente in una possibilità di contatto con il mondo. Se ci riferiamo

alla favola di Aladino, il Genio è l'emblema stesso del paradosso. Finché è nella lampada conserva una propria possibilità onnipotente; ma intanto è prigioniero e, quindi, impotente. Una volta realizzatasi, con la liberazione, l'immanenza onnipotente, ogni energia viene esaurita nel classico *tre desideri*, per cui diventa impotente. E forse la psicosi è tutta in questo tragico e paradossale gioco: non si vive per il terrore della morte, e così si è prigionieri di una morte costante; si procrastina il vivere in un'attesa onnipotente ed irrealizzabile del tempo giusto per poterlo fare; ai timidi tentativi di contatto col vivere, inteso come relazione significativa col mondo, corrisponde spesso un maniacale spreco di tre desideri, cioè delle potenzialità di autentica interazione. Quale espressione immaginale più appropriata dell'autismo, quindi, se non quella dello Spirito nella bottiglia (o nella lampada) ?

Alberto ha potuto fare uscire lo Spirito dalla bottiglia condividendo l'operazione con l'analista, nume tutelare-eroe. E il premio, il tesoro della favola dei Grimm, è lì, nello stesso vissuto di potersi concedere di far fuoriuscire lo Spirito, e con esso i germi, la radioattività, il pericolo.

Un'ambiguità apparentemente banale mi appare illuminante: germe significa bacillo ma anche seme. Rappresenta un pericolo ma può contenere un'immanenza fecondante. È vita, in definitiva è congiunzione. I libri e gli abiti non necessitano più del freezer, prima di essere portati in seduta. La semplice grandiosità del processo è lì: lo Spirito, come nella favola, una volta uscito potrebbe assumere un atteggiamento spocchioso e pericoloso, potrebbe non stare ai patti, tradire chi lo libera, esprimere disordinatamente la propria rabbiosa aggressività, esaltata dalla conquistata libertà. Ha anche il potere per farlo. Eppure lo "Spalatore" crede ad una potenzialità positiva; crede che con l'esperienza fatta in analisi possa lasciare intravedere un'energia latente.

L'analista, lo Psicopompo, gli può consentire di giocarsi la partita con lo Spirito, quasi ad armi pari e percepire come attuabile l'Opera.

E l'azzardo lo premia: come nella favola, egli *si laurea*, nel senso che acquisisce una forte consapevolezza del proprio stato psichico e comincia a guardare un po' più dal-

l'esterno ai propri sintomi. Insomma *diventa medico... di se stesso*. Ciò rappresenta, in ultima analisi, l'espressione più autentica della terapeutica junghiana.

Un percorso di inglobamento, sintetizzato, a mio avviso, in quel riferimento allo spirito che sarebbe "terzo, anzi no, quarto", come afferma, criptico, Alberto.

Si propongono alla mente tante possibilità. Il quarto come completezza, centrazione psichica, espressione immaginale del Sé, non definibile verbalmente, continuità nel tempo attestata dalla conquistata rigorosa frequentazione delle sedute. Certamente ipotesi affascinanti e percorribili. Emerge dalla foschia del furore ermeneutico un vissuto inequivocabile. Penso, così, ad un suo inconscio riferimento al quarto elemento ora percepibile nel processo di auto-definizione di sé come essere relazionabile: il supervisore, *Mentore del Mentore*, presenza intuita ed allucinata, investita contumace.

Saggio, con fare solenne, la consistenza del vas. Avverto, ora, finalmente, una certa solidità, che rassicura il primo (l'analizzando), il secondo (l'analista), il terzo (la sabbiera e lo spirito in essa contenuto), il quarto (il supervisore).

Dall'esperienza con Alberto credo sia emerso chiaramente quanto i differenti livelli rappresentazionali siano stati capaci di offrire nuove metafore, nonché nuove opportunità di elicitazione dell'atmosfera affettiva bi-personale che, per funzionare in analisi, deve caratterizzarne il campo, in una costante amplificazione condivisa di senso. La scena costruita nella sabbiera aveva consentito, come ho più volte mostrato, di far dialogare la mimesi, il gesto, con la diegesi, la parola: "*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*" (47).

Ha potuto prender forma nel campo, così, quella funzione trasformativa (trascendente) degli spettri cui dava corpo Alberto. La sua drammatica attitudine a concretizzare fatti psichici andava sgretolandosi, con l'acquisita possibilità di *nominarli*.

Così *serpente - inganno - mediazione* diventano termini e contenuti che possono disvelarsi nella loro continuità-contiguità. Il serpente (il tentatore e l'ingannatore) per Alberto assume caratteristiche certe. Inganna con la favel-

47. U. Eco, *Il nome della Rosa*, Bompiani, Milano, 1981, p. 503.

la, con il bel parlare (o il bello scrivere), oltre che con il suo contiguo polisemico, il riso.

...un riso che ora ti fa sentire schernito o odiato, ora ti fa venire voglia di piangere, ora ti fa intravedere per un attimo le lande vuote e desolate della disperazione umana, e, soprattutto, ti comunica un groviglio di sentimenti che nessuna parola al mondo potrebbe esprimere, perché, le parole, che per la loro natura sono qualcosa di definito e differenziato, sono quanto di più dissimile vi possa essere da questa massa informe (48).

48. H. F. Searles, *Scritti sulla schizofrenia*, Boringhieri, Torino, 1974, p. 381.

Alberto che usa e abusa della parola, quindi. Fecondo, ciarliero, acrobata dell'iperbole, sempre cadenzata dalla risata. *Capta benevolentia*. Del resto, il linguaggio retorico è serpentino: "lo stile è il diavolo", come dice Valéry (49). E Alberto ha un'iterazione: l'arguzia della ragione, che egli porta nel mondo come violento innesto paterno in un'Anima pronunciata, e lo rende commediante consumato.

49. P. Valéry, "Disegno di un serpente", *Poesie*, Feltrinelli, Milano, 1969.

In fondo è un mentitore, un occultatore coatto, come il Mefistofele di Madàch, "lo spirito che sempre nega". Un mentitore-seduttore-gabbatore: Don Giovanni, Marchese De Sade o...emulo di Masoch?

Alberto mente e seduce. Con la parola, con gli scritti, così come con il riso.

Ma la risata, calata finalmente in una relazione significativa, finisce per tradirlo e fargli rappresentare parti più autentiche. Da gabbatore a gabbato, quindi; quel riso, il primo riso, infine mi è più chiaro.

Alberto dirà alla fine di quella tranche di analisi: "Posso dire che il persecutore a volte mi fa sorridere...interrogo il mio inconscio ed una qualche spiegazione la ottengo, tanto da non dovermi più chiudere in casa così spesso. La finestra è aperta: l'aria, lo spirito positivo, deve poter entrare, sempre, anche d'inverno; il nero ragnetto oggi è solo uno scuro ragnetto... e serpenti neri non ne vedo in giro.

Io sento, percepisco chiaramente la mia esistenza oscillante, instabile; ora esaltata, ora fin quasi annullata da un vento, come da uno spirito, appunto, che a tratti mi spinge in alto ed esalta la mia solitudine come fosse beatitudine ed a tratti mi trascina in un abisso. E devo tappare ancora il naso; e devo, devo assolutamente saggiare come una piccola morte. A volte addirittura sperimento

contemporaneamente queste due sensazioni e ho appreso a tollerare che convivono in me pezzi in dissociazione. Spesso mi irrita, perché in fondo l'autismo mi consentiva quella cinica distanza dalle mie parti in dissonanza, offrendomi un approdo rassicurante ed a volte esaltante. L'autismo, in fondo, fa guardare il mondo dall'alto in basso.

Ma il vero miracolo consiste nell'essere riuscito a sperimentare possibile il contatto con l'altro, con lui apprendere ad amare il mio dolore e prendere le distanze dalla protervia della ragione”.

Per lui era stato naturale sentirsi contemporaneamente qua e là. E il senso finiva sempre per essere custodito in un altrove prossimo e contemporaneamente remoto, sfiorabile dalla ragione e distanziato dalle proprie *inquisite* capacità di emozionarsi.

Un fluttuare in una zona vuota, prima del percorso analitico, di rappresentazione in rappresentazione, come su di un vascello sgangherato, in navigazione a vista e rigorosamente solitaria.

Un *ectoplasma*, come egli stesso si era definito, raggomitato nella tautologia del reale e nell'opacità dell'ovvio.

# Il suono nella stanza d' analisi: una funzione di riconoscimento (1)

(1) Il presente contributo riprende il tema di ricerca dell'A. sull'ascolto analitico e sul suono. Cfr. A.M. Sassone, "Il suono che non risuona: l'Eco di Narciso e le campane autistiche", *Studi Junghiani*, 2005, nonché la relazione presentata nel 2007 al Seminario residenziale di Pistoia dell'A.I.P.A.: *E si trasformò in un orecchio: il corpo sonoro e la riflessione d'onda*, atti in corso di pubblicazione.

*Anna Maria Sassone*

“Ho un problema con la vista, l'immagine per me non è mai tridimensionale. È piatta. È superficie... invece con il suono diventa tutto diverso...il suono mi fa entrare nella profondità. *È il suono, per me, che dà profondità all'immagine.* La sordità è buio, non la cecità”.

*È il suono che dà profondità all'immagine.*

Maria nella seduta sembrava consegnarmi la sua esperienza nella solitudine di un vissuto che riteneva esclusivamente personale. Ne coglieva il solo lato tragico, rendendomi, nel contesto della sua narrazione, partecipe delle limitazioni provate a causa delle sue difficoltà visive. Per Maria il ridimensionamento del potere dell'immagine era dovuto solo alla sua “tragica necessità”.

La dolorosa condizione di cui mi rendeva partecipe le aveva all'opposto permesso, per compensazione, di esperire il valore e il senso dell'udito: il senso dell'udito sta proprio nell'apertura ad una dimensione verticale dell'esistere. Non a caso il verbo *udire* trova nel verbo *sentire* il proprio sinonimo, una sorta di legittimazione semantica dello stretto legame tra il corpo e la mente: udire, quale possi-

bilità biologica si va significativamente a correlare al sentire, quale possibilità psichica.

La declinazione su più piani del verbo *sentire* - sentire sul piano uditivo/sonoro, sentire sul piano emotivo e sentire sul piano sensoriale/tattile - oltre ad esprimere nei rimanenti la relazione tra l'esperienza corporea e quella psicoaffettiva, ci porta a percorrere le strade della *pratica* analitica nella direzione segnata da Jung (2): solo ciò che è stato sperimentato nella realtà può essere posseduto psicologicamente.

È necessario sentire, toccare con mano, sentirsi toccati - anche dal tono delle parole dell'analista - affinché la conoscenza da sterile possa divenire feconda per i processi di sviluppo e trasformazione della realtà psichica.

La conoscenza del mondo interno richiede infatti che l'affetto si renda *dato sensibile* per essere esperito, in modo analogo a quanto avviene nelle prime fasi dello sviluppo, allorché l'esperienza sensoriale è veicolo, oltreché fondamento, per la conoscenza del mondo esterno.

E fintanto che l'accesso al sentire resta precluso, la conoscenza non può darsi nei termini di un riconoscimento del soggetto e dell'oggetto, della realtà interna come di quella esterna.

In questo senso la sordità, che rimanda al versante organico e a quello psichico, nel compromettere lo sviluppo del linguaggio, ostacola l'articolazione della parola come quella degli affetti.

*L'affetto, tuttavia, quando non trova né voce né espressione, rivela comunque il suo portato comunicativo poiché, seppur tacitamente, ci parla della sordità di un'anima.*

L'affetto, quale funzione globale capace, come scrive Gullotta (3), di penetrare la vita fin dalle sue radici, è infatti radicato nell'essere tanto che nella concezione di Jung, come sarà in quella di Bion, il corpo si va a configurare come il luogo radicale dell'emozione. Il fondamento della vita psichica sembra dunque essere costituito da un tessuto connettivo asimbolico, di natura affettiva, un sostrato sul quale possono poi radicarsi le funzioni mentali simboliche (4).

Pertanto non è rappresentabile un *corpo in essere* privo della motilità degli affetti, e in questo senso va sottolineato che, nel rispetto della prospettiva analitica, sarebbe

(2) C.G. Jung (1951), "Il Sé", in: *Aion, Opere*, vol. 9 \*\*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982, p. 32.

(3) C. Gullotta, "Gli antecedenti psichiatrici", in Carotenuto A. (a cura di), *Trattato di psicologia analitica*, vol. I, UTET, Torino, 1992.

(4) A. Di Benedetto, "L'ascolto del pre-verbale come principio degli affetti", in *Rivista di Psicoanalisi*, 3, 1991, pp. 401-427.

opportuno prendere distanza dall'uso del termine *anaffettivo* che sembra voler rimandare ad un orizzonte psichico caratterizzato dall'assenza dell'affetto.

Al contrario dovremmo rivolgere la nostra attenzione alla *presenza dell'affetto*, se pur inespresso, congelato, mummificato, a causa dei difensivi meccanismi di scissione che consentono ad un Io minacciato di annientamento di *non sentire*.

Un simile registro interpretativo consente a noi analisti sia di farci contenitori consapevoli degli affetti scissi del paziente, sia di accordarci - più che con l'apparente stonata disumanità dei sé grandiosi, superbi al proprio sentire - con quell'umano che il paziente sembra aver *scordato* nel racconto della sua storia e in quel che narra di sé. L'ascolto dell'affetto scisso si rivela il più delle volte prestando ascolto al suono della voce. Di Benedetto (5) parla di una sorta di reverie sonora che può attivarsi allorché l'analista riesce a lasciare sullo sfondo i contenuti del messaggio.

È dunque la sostanza fonica delle parole, più che la loro valenza semantica, a narrarci delle vicissitudini degli affetti. *Il corpo sonoro*, se ascoltato, può sempre parlarci di un affetto inascoltato.

E nel seguire il registro uditivo, *l'orecchio analitico* ci permette di cogliere le distonie tra le narrazioni e le emozioni dissociate, così come ci consente di prestare ascolto al *monotono*, al sovratono, o al sottotono pressoché sempre indicativi di uno *spartito emotivo* sottostante. Lo spartito infatti rimanda sia alla musicalità del fraseggio, sia ad un vissuto emozionale spartito, ovvero diviso, scisso, dal proprio sentire.

Il *monotono* di Marco, rivelatore del narcisistico ripiegamento su sé stesso, per quanto rischiasse di indurre in me, quasi per contagio, *monotonia* e sonnolenza, non aveva alcun valore relazionale, bensì sembrava perseguire lo scopo di tenere sopito il suo *spartito* emotivo. Si trattava di tutte quelle emozioni che sembravano non potersi tra noi né spartire, né con-dividere.

Di lui mi colpiva la solitudine: era il solo, poiché gli era unico compagno il suo sé grandioso, ma era anche pro-

(5) A. Di Benedetto, "Reverie Sonora", *Rivista di psicoanalisi*, 3, 1991, pp. 401-427.

fondamente solo. E Marco sembrava essersi modellato su tale ingigantimento: si poneva sempre fuori, nel ruolo di un osservatore esterno che ridicolizza, critica, analizza. Ma a parte i dati di realtà che ogni tanto giungevano - per lo più drammatici se pur esibiti senza le sonorità del dolore - per il resto venivo costantemente investita d'aria, da roboanti parole vuote.

Le sue cose: tutte dentro, mai aperte, mai toccate; giocava invece con i pensieri degli altri, con parole non esperite, e in questo modo inconsapevolmente sembrava giocare l'autenticità del suo Sé.

Per il primo periodo d'analisi la mia scelta fu quella di tentare, attraverso interventi decisi e concisi, di destabilizzare la sua logica. Mi sembrava questa una possibile strada perché potesse emergere qualcosa di vivo, un'emozione, tra la quantità di parole morte che Marco mi proponeva. Era anche evidente al mio sentire che tutte le volte che costruivo in modo più articolato un pensiero, Marco entrava in uno stato di angoscia profonda tanto che doveva subito interrompermi per riprendere un cammino solitario segnato dalle sue impervie costruzioni interpretative della realtà. Il mio pensiero si configurava già come un movimento autonomo, che andava a definirmi come separata e differenziata da lui. L'interruzione aveva uno scopo: attraverso di essa Marco bloccava la percezione dell'esistenza di altro al fine di perpetuare l'illusorietà di un sé che si autoalimenta. In tal modo restava in lui sopita la rappresentazione di sé come bisognoso nonché i sentimenti di invidia nei confronti di un seno, altro da sé, che lo avrebbe potuto nutrire.

Particolare ossimoro la con-divisione, eppure per *stare con* è prima necessario sentirsi divisi, uscire dalla dimensione uroborica per aprirsi alla dualità, anche alla dualità che caratterizza l'ambivalente sentire.

A titolo esemplificativo propongo un breve scambio, scelto tra i tanti interventi che hanno contribuito a destabilizzare l'ordine-disordinato di Marco.

Avevo dovuto eccezionalmente disdire per telefono alcune sedute, tra cui la sua, nell'incontro successivo ... :

P.: Quando l'ho sentita al telefono ho pensato che mi faceva comodo non venire perché questo mese ho molte

spese. Le confesso che sono stato contento. Ieri invece mi sono sentito irascibile tutto il giorno. Ho letto un libro che mi ha molto aiutato perché ho capito che la cura consiste nella riconciliazione col padre, ora so di dovermi riconciliare con mio padre.

Va detto, per inciso, che le ultime parole espresse dal paziente permettono di ascoltare il *flatus vocis* di cui parla Jung (6), concetti che derivano dalla sola conoscenza intellettuale di un fatto psicologico.

(6) C.G. Jung (1951), "Il Sé",  
*op.cit.*, p.32.

A.: E se fossimo noi due a doverci riconciliare? Forse non si è sentito solo contento per la seduta mancata. Risentire di non poter fare affidamento, è questo che può aver generato il suo risentimento. E quando sente di non poter ricevere aiuto ritorna sempre là, a dirsi che non ne ha bisogno.

Al di là delle diverse strade, tutte possibili, che avrei potuto prendere - restituendo elaborato questo o quel contenuto espresso dal paziente - il mio intervento era comunque volto a favorire in Marco la messa in gioco del proprio sentire.

Nello scambio era stato possibile circoscrivere ed evidenziare il campo affettivo, nonché contenere un vissuto emotivo opposto a quello narrato (le confesso sono stato contento), per andare a destabilizzare il presupposto sapere di Marco.

Dopo qualche giorno è arrivato, al pari di un dono, questo sogno:

"C'era una mummia che iniziava a muoversi. Si toglie le bende e si mette a sedere, come se si stesse svegliando, sono spaventatissimo, il torace è coperto da una pelle sottile e riesco a vedere i polmoni e il cuore che batte".

Gli affetti che iniziano a muoversi, la possibilità che si apre di poterli vedere - poiché hanno trovato una forma se pur ancora esile di contenimento - all'inizio non può che spaventare. Il terrore per Marco sta nel riconoscere che può esservi una possibilità di appagamento della vitalità del desiderio, ma aprirsi al mondo degli affetti equivaleva alla caduta della sua vitale difesa onnipotente.

L'integrazione di quanto è stato scisso si rivela un compito estremamente complesso e delicato in ogni analisi, la posizione difensiva deve aver prima lasciato spazio all'accoglimento di altro e dell'altro.

Il *sovratono* costante di Lavinia, una giovane donna con me in analisi da alcuni anni, mi permetteva di avvertire come le note della sua vita venissero da lei vocalizzate in modo sempre stonato. Ma il suo *sovratono* rappresentava al mio sentire il modo di porsi alla massima distanza da quel *sottotono* depressivo che percepivo presente nel suo *spartito emotivo*.

Ero talmente sedotta dal rigore della sua logica, che rischiavo di sintonizzare il mio ascolto solo sulle trasmissioni ad *alta frequenza*, fino a darle al mio interno ragione sulle sue ragioni. La sua logica sembrava venire guidata dal bisogno di depistarmi affinché non individuassi i preclusi sentieri del dolore nascosti dietro quell'animosità di facciata.

Tempo dopo, nell'immagine di un sogno, il pericolo del dilagare del sentimento depressivo, il rischio di venire sommersa nell'impossibilità di una modulazione. Per quanto i miei interventi fossero stati fatti col contagocce sembravano aver scavato la pietra, avevano aperto una falla nella pietrificazione del suo sentire: "Vedo la facciata di una casa di pietra, dalle finestre dell'ultimo piano scende dell'acqua. Vedo prima solo delle gocce, ma poi l'acqua aumenta e aumenta, come un fiume, fino a venire giù a cascata e ho paura di venire sommersa".

Il *sottotono* della voce di Emilia mi portava a non sentire buona parte di quanto mi diceva. A volte erano solo bisbigli, profonde espirazioni, spalle che cadevano giù al pari delle mie braccia. Invece di entrare nella reiterata, quanto inutile, richiesta di ripetere le parole alzando il tono della voce, iniziai a chiedermi quale bisogno la guidasse nel voler farmi divenire sorda. Iniziai a chiedermi cosa è che non dovevo ascoltare di lei. Troppo dimessa, troppo umile per essere *vera*, troppa rabbia mi induceva la sua apparente passività. Forse troppo facile ipotizzare che mi stesse facendo vivere la sua rabbia, come dovessi sentirla per lei ma non in lei.

Ma la flebile voce emessa sembrava essere in contrasto con l'intensità e la forza con cui il respiro usciva dalla sua bocca.

La riflessione sul rapporto tra un espresso *sottotono*

vocalico e un sovratono silente mi portò a fare la fantasia di una sovraeccitazione interna, soffocata e soffocante, che doveva trovare vie di scarico. Ancora un troppo che non poteva giungere a modulazione. Si trattava di un sentimento d'angoscia non udibile generato dall'introversione della libido?

“È giocoforza ammettere una certa propensione a porgere ascolto alle sommesse voci notturne, altrimenti esperienze interiori di questo genere, così tenue e appena percettibili, passerebbero inosservate. In questo stare in ascolto noi riconosciamo una corrente di libido diretta verso l'interno (pag.174)” (7). Il sottotono in sintonia con questo passo di Jung, sembrerebbe allora rivelare una comunicazione non più rivolta all'esterno, all'oggetto, per parlarmi di una regressione della libido attirata da un misterioso oggetto interno, fonte dell'angoscia: “Questo mondo è vuoto solo per colui che non sa dirigere la sua libido sulle cose e sugli uomini... Ciò che dunque ci costringe a creare, traendolo da noi stessi, un surrogato, non è una carenza esterna di oggetti, ma la nostra incapacità di abbracciare con amore una cosa che stia al di fuori di noi” (8).

(7) C.G. Jung (1912/54), “Simboli della Trasformazione”, in: *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1984, p.174.

(8) *Ibidem*, p.175.

Il contagio della rabbia poteva dunque essere considerato come l'epifenomeno di quella resistenza che, “considerata dinamicamente...rassomiglia ... a una corrente che procede a ritroso, invece che verso la foce, verso la sorgente”(9). Di lì a poco *L'urlo* di Munch si venne a rappresentare per via associativa nell'immagine di un sogno di Emilia, aiutandomi nel trovare in me stessa e nella paziente quell'umana angoscia che rischiava di rimanere coperta dal rabbioso sentire.

(9) *Ibidem*.

Andare ad orecchio per un analista diventa così la possibilità di cogliere, nel rumore caotico delle parole, nello stridio delle incongruenze o nel canto delle sirene, le sonorità dello *spartito* emotivo sottostante per riuscire ad intonarsi con il mondo privato, privato anche a sé stesso, del paziente.

(10) Aristotele, *De Anima*, III, 426, a27-b9.

Come scrive Aristotele nel *De Anima* (10): “La voce è una specie di accordo (*simphonia*) e l'accordo è una proporzione (*logos*). È per questo motivo che ogni eccesso, sia

l'acuto che il grave, distrugge l'udito... Ciò avviene perché il senso è una specie di proporzione e gli eccessi lo dissolvono e lo distruggono”.

Per cui è il *timbro* del suono (11) a dare quel nulla osta in grado di legittimare, nell'attribuzione di senso, il coro delle voci interiori.

Il suono è prevalentemente sensazione: sensazione generata dalla vibrazione prodotta da un corpo in oscillazione. Possiamo pertanto ascoltare un suono solo se esiste un mezzo attraverso cui la vibrazione può propagarsi e generalmente il mezzo è l'aria.

Ma un suono, a differenza della luce, può propagarsi in qualsiasi tipo di mezzo: solido, liquido o gassoso, anche se con velocità diverse.

Non a caso *per misurare le profondità* marine viene usato il *sonar*, poiché la luce non può raggiungere le profondità, ma solo attraversare la superficie. Al pari di come per scandagliare le umane profondità si rende possibile ricorrere alla sonorità della voce.

La luce, che pur evoca i lumi della ragione, la conoscenza e la coscienza, sembrerebbe rimandare dunque alla sola dimensione orizzontale: è il suono, e con esso il sentire, che apre alle profondità. E nella pratica clinica ne troviamo continuamente conferma: se non raggiungiamo il sentire del paziente, se non entriamo con lui in risonanza, l'interpretazione per quanto illuminata non illumina il mondo delle ombre.

“La sordità è buio non la cecità”, come mi diceva Maria.

La privazione della vista acutizza ogni altra sensorialità: olfattiva, tattile, uditiva. Non preclude pertanto l'accesso al sentire, al contrario lo facilita: la cecità di Tiresia non si dava come limite bensì come condizione per volgere lo sguardo all'interno. L'analista si trova con il buio nella mente non tanto quando non vede, ma quando non riesce a sentire e a riconoscere le voci di dentro, molto spesso celate dal vociare esteriore.

Lo spartito affettivo può essere udito se primariamente c'è un orecchio disposto ad ascoltarlo e riconoscerlo, per poi giungere a una restituzione vocale filtrata da quegli eccessi (come il sovratono, il sottotono, il monotono) che, invece di favorirlo, lo avrebbero potuto danneggiare.

(11) D. Spati, *Il corpo sonoro, oralità e scrittura nel jazz*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 92-93.

L'orecchio è l'unico organo del corpo umano che nella sua struttura presenta sia il labirinto che la chiocciola, immagini fortemente evocative: l'una dei tortuosi percorsi della mente, l'altra del divenire della processualità psichica.

Anche l'orecchio musicale suggerisce significative trasposizioni: comunemente viene definita *stonata* la persona che non risponde a tono, oppure *suonata* quella che, suo malgrado, si rende strumento delle orchestrazioni inconse. All'interno delle relazioni ci si può invece trovare in sintonia, consonanza, dissonanza, risonanza. Dipende dalla frequenza e dall'intensità delle vibrazioni delle corde dell'anima. È come se il comportamento umano e la realtà stessa della psiche trovassero nel canto, come nella musica, rappresentazioni di forme accessibili di significato.

I dinamismi della psiche non sono visibili ma esperibili e il linguaggio musicale sembra possedere la capacità di tradurre in parole l'esperienza psicoaffettiva.

(12) I. Calvino, "Un re in ascolto", in *Sotto il sole giaguaro*, Mondadori, Milano, 2001, pp. 51-77.

In una novella di Calvino (12) - pubblicata dopo la sua morte all'interno di una raccolta dedicata ai sensi - viene tratteggiata la figura di un re - Un re in ascolto - che vive in un palazzo con "padiglioni, trombe, timpani, chiocciole e labirinti" e il re tende l'orecchio per decifrare e interpretare i suoni che lo circondano in modo da controllare acusticamente il suo regno. Ogni suono diviene indizio di fedeltà o di congiura, ma "ogni voce che sa d'essere ascoltata dal re acquista uno smalto freddo, una vitrea compiacenza... non tanto per quel che dice, ma proprio nella sua materialità sonora" (13).

(13) A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 7.

La Cavarero parlando di *materialità sonora* di fatto sembrerebbe consegnare al suono una forma e uno spessore, che rendono in chi ascolta *tangibile* la materia emotiva veicolata dalle onde sonore.

Il suono infatti ci tocca, ci invade, ci penetra: le palpebre possono divenire all'occorrenza coltri capaci di coprire la visione, dai suoni invece non è naturalmente possibile sottrarsi. Anche dai nostri stessi suoni per la proprietà autofonica della voce, l'emissione vocalica è un *projecto*, ma al contempo attraverso l'udito si fa *introjecto*. Il gesto del bambino autistico che, urlando, si chiude con le mani le orecchie è come se potesse segnalare, oltre al tentativo di un autocontenimento, anche l'estremo, drammatico,

tentativo di pre-cludersi l'ascolto di sé. Questa sorta di estensione all'esterno e di riflessione verso l'interno della voce evoca la proprietà ri-flessiva delle onde sonore. E la proprietà riflessiva è rintracciabile in ogni elemento del creato: la superficie dell'acqua, la luce, il suono, la mente umana trovano nella riflessione il loro comune denominatore.

Tuttavia per lungo tempo il linguaggio analitico ha assegnato un primato alla funzione visiva. Ne è esempio l'elaborazione della funzione materna di rispecchiamento che, nel rimandare alla proprietà riflessiva della sola luce, e quindi dello specchio, di fatto andava ad evocare la centralità del solo registro visivo.

Va però esplicitato che la madre, al pari di un analista, per vedere e dunque per poter rispecchiare deve primariamente *sentire* e in questo senso sembra paradossale che proprio il suono nel termine *rispecchiamento* non avesse trovato un suo spazio di rappresentanza.

Forse oggi sarebbe più opportuno parlare di *riflessività* e di *funzione riflessiva*, includendo con tale terminologia non solo la proprietà riflessiva della mente, come ampiamente sottolineato dai teorici dell'attaccamento, ma anche la funzione riflessiva del suono.

L'ipotesi per cui lo sviluppo dell'identità sia da mettere in relazione con i diversi piani della riflessività permette di restituire al suono un ruolo prioritario nella genesi identitaria.

Recenti studi hanno infatti confermato che la chiocciola nel feto si forma intorno alle otto settimane. La chiocciola situata nell'orecchio interno consente di convertire le vibrazioni in impulsi elettrici che verranno inviati al cervello per mezzo del nervo uditivo. Il suono viene scomposto in una somma di armoniche ed è la scomposizione armonica che noi ascoltiamo. Il sistema di conversione è dunque una funzione dell'apparato uditivo, ma la percezione del suono è individuale.

A livello embrionale, la embrionale percezione di sé potrebbe dunque darsi dalla rilevazione del proprio movimento tramite la possibilità di sentire le vibrazioni e le variazioni pressorie presenti nel liquido amniotico.

L'io arcaico, frammentato, caotico, indifferenziato, in linea in parte con la concezione di Fordham sul sé primario o originario, potrebbe avere già in sé una potenzialità di

autoriconoscimento attraverso una funzione che potremmo definire di *riflessività sonora*.

Accanto all'esperienza del riconoscimento di sé attraverso la riflessione dell'oggetto potrebbe pertanto tracciarsi un percorso di autoriconoscimento del soggetto a partire da una tale forma embrionale di riflessività sonora. Una esperienza che sembrerebbe permanere senza frattura alcuna anche dopo la nascita per la proprietà autofonica del suono della voce. Il bambino che strilla non è più solo sorgente del suono, o corpo sonoro, ma si apre all'esperienza del sentirsi gridare che potrebbe considerarsi come un ulteriore passo verso un'autoriflessione che si va a giocare, per la natura stessa dell'essere, tra processi di dipendenza e di autonomia.

In sintonia con tale universo percettivo primario, soprattutto i pazienti più gravi ci conducono ad attivare una forma di *riflessività sonora* e ci inducono a dare corpo al nostro sentire affinché il loro sentire prenda corpo.

Per il riconoscimento dello spartito emotivo è il *corpo dell'analista* che deve rendersi, oltretutto contenitore, cassa armonica di risonanza. Secondo le leggi del suono, la *risonanza* si verifica quando vengono trasmessi impulsi con una frequenza uguale alla frequenza di vibrazioni dell'intero sistema. Ovvero quando l'analista si trova sulla stessa lunghezza d'onda del paziente per cui le vibrazioni emotive risultano sintoniche all'interno di un sistema a *matrice simbiotica*.

Questo apre alla possibilità per l'analista di farsi eco dell'individualità e dell'autenticità della voce del paziente.

Il fenomeno dell'eco si verifica infatti allorché un osservatore emette un suono trovandosi davanti ad un ostacolo in grado di *riflettere onde* accidentali. È pertanto necessario che nella relazione primaria, così come in alcune relazioni analitiche, sia la madre che l'analista si costituiscano quali figure riflettenti in grado di ostacolare la dispersione delle onde sonore.

Quando l'analista entra nella parte del *Re in ascolto*, teso a individuare gli indizi di fedeltà (alleanza terapeutica) o di congiura (reazione terapeutica negativa), rischia di riproporre nella relazione di affidamento una madre presa unicamente da sé e dai propri pensieri e pertanto impossibi-

litata ad ostacolare la dispersione delle onde. Lo sguardo che trapassa senza vedere, che va oltre, indica sia l'assenza emotiva sia l'impossibilità di assorbire il suono emesso dal neonato (corpo sonoro). La ferita provocata dallo sguardo è inscindibile dalla ferita del sentire offeso. Nelle leggi della fisica, infatti, una parte dell'energia trasportata dall'onda sonora viene assorbita dall'ostacolo e si trasforma in calore.

Se l'assorbimento dell'onda sonora è la condizione indispensabile perché si sviluppi calore, la madre *anassorbente* sarà una madre irraggiungibile, assente, intimamente fredda e distaccata. In un'ipotesi di passaggio transgenerazionale si potrebbe dire che aver assorbito calore nella relazione primaria è una delle condizioni affinché lo si possa poi restituire.

Va detto che come analisti ormai da tempo abbiamo posto al centro del nostro lavoro l'ascolto analitico, rischiando però di perderlo ogni qualvolta annaspiano alla ricerca dei rassicuranti parametri della teoria della tecnica per modellare il paziente ai nostri modelli. Sono i momenti in cui la presenza dell'analista si declina nell'assenza, andando di conseguenza a costellare le precoci esperienze di vuoto e di svuotamento del senso possibile. Lasciamo cadere il paziente al pari di braccia incapaci di reggerlo, al pari di una mente impossibilitata a contenerlo perché presa da sé e chiusa in sé.

In questo senso si potrebbe dire che il bisogno dell'analista di capire oltreché verbalizzare, si va a declinare entro il solo registro paterno; l'accesso a tale dimensione resta però precluso fintanto che il corpo fusionale non ha potuto trovare una sua forma di appagamento. La consunzione del corpo fusionale è il preludio del passaggio dalla assonanza alla risonanza, dall'indifferenziato al differenziato.

Sono questi i momenti in cui le rappresentanze del principio paterno, quali il logos, la parola, la concettualizzazione, la cultura, che a volte difensivamente mettiamo in scena, dovrebbero fiduciosamente restare sullo sfondo affinché la coppia analitica possa riparare nell'universo pre-verbale.

Il procedimento dialettico, segnato dai dinamismi degli aspetti sia regressivi che progressivi, può trovare nella

riparazione, più che nella restituzione, una delle proprie finalità. Riparare è infatti un termine che al contempo evoca il movimento regressivo, la possibilità di trovare riparo in un alveo sicuro, e il movimento progressivo, la possibilità di attraversare un' esperienza riparatrice del tessuto psichico lacerato.

Forse più di qualsiasi altra relazione quella analitica può raccontarsi nelle metafore del linguaggio musicale, poiché la sonorità appartiene al mondo esterno come a quello interno. È la relazione lo strumento con cui analista e paziente possono accordarsi e intonarsi. E ancora il tempo. Il ritmo delle sedute. Le pause. I suoni delle parole e i suoni dei silenzi. Il coro delle voci di dentro e la voce solista, a volte solipsistica. La musica si radica nel corpo, nei suoni del mondo prenatale. È suono, viscerale e arcaico. Linguaggio pre-verbale universale che contribuisce a sviluppare le fondamenta della relazionalità. È lo strumento di mediazione tra il caos originario delle emozioni ed il linguaggio articolato dell'intelletto (14). È preesistente alla separazione (15). È come una sorta di realizzazione allucinatoria del desiderio di un Eden in cui non c'è distanza tra parole e cose (16). Ed è seguendo le sonorità che analista e paziente possono individuare quel passaggio verso il futuro che resta precluso fintanto che la musica della nostalgia, quale via di fuga dal conflitto tra natura e cultura, cattura l'io rendendolo sordo alla realtà.

- (14) A. Romano, "Musica e psiche", in R. Carollo (a cura di), *Le forme dell'immaginario. Psicoanalisi e musica*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1998, p. 95.  
(15) S. Maiello, "Il corpo di risonanza", in *Psicoanalisi e metodo*, 1, 1993, p. 97.  
(16) G. Maffei, Introduzione, *Psicoanalisi e metodo*, 1993, p.12.

# Giacopode e il bambino verde

*Lella Ravasi*

Era come un roseo fiorellino, ma d'acciaio.

Come d'acciaio?

D'acciaio temperato. Quello che, ardente, viene gettato nell'acqua perché acquisti durezza.

Aveva davvero acquistato durezza quel fiorellino quando l'avevano gettato?

Sì.

Vivian Lamarque

Un nome misterioso è la pietra che sta a fondamento di una storia misteriosa di bambino, il nome inventato che dà a una immagine che lo rappresenta al primo incontro, alla prima sabbia. La costruzione del romanzo familiare di un bambino la cui storia è cancellata dagli eventi della vita si nutre di fantasia per inventare un mondo senza il quale non può essere nato. Ma dove? E da chi? Quali braccia lo hanno tenuto, e come?

La nascita sociale di Giacopode è collocata in un Istituto per l'infanzia abbandonata, in Ucraina, dove all'età di quattro anni e mezzo viene adottato da una coppia di genitori italiani, senza figli, insieme al fratello maggiore di lui di due anni e mezzo. Arrivano in Italia. I bambini parlano solo la loro lingua. Hanno per qualche tempo al loro arrivo una *tata* connazionale, ma molto rapidamente si impadroniscono della lingua italiana.

Molti problemi, sfide, provocazioni, assieme al bisogno sconfinato di essere accettati e alla paura della inadeguatezza, al terrore di essere abbandonati ma anche alla tensione di non essere all'altezza; e ancora il tema di fondo della impossibilità di deludere e assieme il bisogno di affermarsi a rovescio, come accade nel faticoso rapporto d'amore tra figli e genitori, ancora più radicale nelle storie di adozione in genere. Fin dall'inizio è duro l'apprendimento di regole di comportamento sociale ("non si fa la caccia in giardino" oppure "non si picchia selvaggiamente un altro bambino") e l'impegno della coppia, con la presenza comunque di babysitter e di aiutanti, è enorme. I bambini sono molto legati tra loro, ma ciascuno ha un tempo di crescita suo, una sua storia, intrecciata, solidale ma anche antagonista rispetto all'altro.

Quando incontro Giacomode vedo un bambino di quasi otto anni, molto più piccolo fisicamente della sua età, con uno sguardo mobilissimo, in cui c'è un misto di curiosità e inquietudine, un doppio che mi colpisce e che si confermerà poi in molti comportamenti, come se da subito si consegnasse con un'ambivalenza, una scatola nell'altra. È uno sguardo che conosco, diretto ma con un che di periferico, è il bambino ferito dalla scheggia del male nella *Regina della neve* di Andersen (e in alcuni momenti ne riproduce la siderale assenza, lo sguardo ghiacciato) ma allo stesso tempo è anche il piccolo, quasi un cucciolo di cane, con un occhio altrove perché cerca di garantirsi comunque sempre da qualche parte una fuga, una sopravvivenza solo sua, in cui nessuno può entrare, perché non ci si può affidare per intero. Meglio sapere la strada per un luogo segreto, in solitudine, qualcosa che non fa parte del mondo delle relazioni con gli altri.

L'affettività e la fiducia di base in un bambino cresciuto per lunghi anni in una istituzione sono probabilmente disturbate all'origine. Per qualcuno più che per un altro, dipende da incontri e intrecci impossibili da definire con chiarezza. Si procede per intuizioni e racconti interiori, c'è poco a cui attaccarsi. Mancano le immagini, oltre alle parole. Nessuna foto da piccolo. Nessuna traccia del tempo. Manca anche il luogo in cui riconoscere il dolore come qualcosa che fa parte della vita, che non annienta.

Se il vuoto all'origine è stato tanto minaccioso, la difesa dal sentimento ha creato una parete formale dietro la quale nascondersi, come succede a Giacobode, irrigidito e sigillato in sé ogni volta che viene sgridato o punito. Mi ricorda una poesia che mi è molto cara di Emily Dickinson:

Dopo un grande dolore  
viene un sentimento formale –  
i nervi, siedono cerimoniosi come tombe –  
il cuore irrigidito si chiede se proprio lui ha sopportato,  
e se fu ieri, o secoli fa.

.....

Questa è l'ora di piombo –  
ricordata da chi sopravvive,  
come gli assiderati ricordano la neve:  
prima il gelo - poi lo stupore  
poi l'abbandono.

La funzione riparativa dei genitori richiede una forza e una costanza che vanno al di là del normale rapporto con i figli, nel processo di crescita; tutti quanti vanno aiutati a conoscersi reciprocamente con le luci e le ombre nella costruzione di un romanzo familiare le cui prime pagine sono strappate e sepolte in una terra lontana, in un luogo dell'anima individuale ma anche collettiva, in una terra che si è incarnata in questi piccoli viventi, poiché niente -come sappiamo bene- è *tabula rasa*, nell'arte del mondo come nella storia di ciascuno di noi, nella scienza delle tracce da cui proveniamo.

Imparo dai genitori il poco di quadro anamnestico con cui i bambini sono stati loro consegnati: genitori biologici molto giovani e totalmente incapaci di accudimento, grande miseria, non risultano problemi di alcolismo quanto piuttosto di marginalità borderline, ma quanto fidarsi della consegna? Pare che i bambini siano stati collocati in istituto immediatamente alla nascita, non c'è stata una cura materna personale, anche se parziale e provvisoria, da subito l'istituzionalizzazione è stata totale. D'altra parte i genitori adottivi erano solo preoccupati di togliere i bambini al più presto dalla condizione in cui li avevano visti, dalla prima visita fatta loro in istituto all'affidamento defi-

nitivo qualche mese dopo, e le informazioni già scarse erano mediate dall'interprete.

Emergono brandelli della storia che i bambini raccontano, ma sono davvero lampi di memoria che a volte affiorano, o memorie ricostruite, pochi frammenti che a un certo punto Giacobbe consegnerà anche a me: il mangiare cattivo ("da schifo"), una *sorvegliante* ("era bruttissima, tutta bitorzoluta"), le punizioni ("ci picchiavano con la cinghia se ci bagnavamo le calze nella neve"), un paesaggio dickensiano quasi difficile da credere tanto sembra stereotipato, ma cosa possiamo immaginare di diverso, perché non credere? Più ancora, se queste sono le violenze che il cervello ha immagazzinato nella stanza dei ricordi che cosa si conserverà di quella *memoria* del corpo senza parola, a cui non abbiamo accesso, quella che si radica entro i primi due-tre anni, prima della possibilità biologica di rimuovere-ricordare?

Il nostro incontro faceva seguito alla richiesta dei genitori di un parere sul comportamento sociale del bambino, sulla relazione difficile che si manifestava soprattutto a scuola con i compagni e le maestre, e non prevedeva una presa in carico di tipo terapeutico, ma il bambino ha afferrato l'incontro come un'occasione e non l'ha più mollata. Credo sia significativo riportare esattamente dal mio diario la seduta e rimandare a dopo i pensieri e i racconti.

"Entra nello studio e si dirige immediatamente alla sabbiera, chiedendo se può giocare con la sabbia. Certo che sì. Gli mostro gli oggetti, ma lui in una rapida ricognizione ha già individuato quello che gli interessa. Chiede se può prendere i soldati e inizia a sinistra dalla sabbia asciutta. Trova via via tutti i personaggi maschili nei vari scaffali. Non vuole neanche una donna, sceglie con cura. Poi, soddisfatto, cerca anche qualche animale -cavallo, dromedario, un piccolo serpente- e mette i personaggi nella sabbiera: uno schieramento contro l'altro (a caso, soldati antichi e moderni, pompieri, guardie della Regina, soldati a cavallo) anche un carro armato. Lancia dei sassi ma è attento a non colpire i personaggi. È animato da una frenesia che va al di là del gioco. E mentre conficca gli uomini nella sabbia a volte mi chiede aiuto per cercare un per-

sonaggio e ogni volta dice “grazie”. Mentre prepara la sua guerra è comunque compito.

Poi passa alla sabbia bagnata e lì mette un unico personaggio (un piccolo bambino con i capelli a caschetto e uno zaino in spalla, simile a come è lui in realtà) e lancia a pioggia dietro di lui le perle di vetro che trova -nessun personaggio, solo perle di vetro- e dice “queste sono le sue truppe schierate, le truppe di Giacopode”.

Sembra aver finito il gioco. Comincia a girare per la stanza e a chiedere conto delle fotografie “è una tua amica?” -foto della Callas- rispondo “in un certo senso, è una grande cantante morta”. Guarda solo le immagini femminili e di loro chiede, una foto di Lou Salomé, una della mia bambina piccola, mentre aveva espulso le femmine dalla sabbia. E poi chiede “dov’è la tua cucina?”. “Non c’è, non è la mia casa, qui lavoro. Vengono le persone e ci sediamo a parlare.” “Ah grazie”, chiede se può togliersi le scarpe -si- “grazie”. Si siede sul lettino. Dopo questa perlustrazione gli dico che possiamo fotografare. Guardo la sabbiera a sinistra con tutti questi personaggi in lotta e dico “quanta rabbia, che fa questa rabbia?” e lui “fa male al cuore”, “e allora?” dico io, e lui “si butta via”.

Sono emozionata. Mi consegna nella semplicità più totale tutto il senso del dolore e della rimozione, il *perché* del suo essere. Il suo male di vivere. Al primo incontro. Non mi era mai successo. Non ha ancora otto anni e mi dice “la rabbia fa male al cuore e allora si butta via”. (Tavv. 3,4,5)

Torna alla sabbiera. Trova altri oggetti negli scaffali aperti. Sale su una sedia per prenderli perché è troppo piccolo ma vuole fare da solo. Vede le case e le userà poi. Comincia la guerra nella sabbiera, anche con l’uso del carro armato, ma soprattutto con furiosi corpo a corpo, un sacco di morti. Dopo aver ammesso la rabbia, accetta di metterla in scena dunque, senza buttarla, ma trova modo di trasformare qualcosa. Trova i lettini dell’ospedale, con medico e infermiere, e ci mette i *feriti*. Davanti c’è il mucchio dei morti. Quasi tutti. Chiede una *croce*. Gli indico il Pope. Lo mette davanti ai morti. Vede su uno scaffale in alto la donna con la tuta verde e i raggi verdi malefici: la

chiede con forza e precisione; è la prima figura femminile che usa e resta l'unica. E che fa? La uccide e la seppellisce con cura e prima di dire *la seppelliamo* dice *la seminiamo*. Accanto seppellisce anche un uomo normale. A quel punto prende le case del villaggio e sulla destra in basso colloca il paese, ci sposta il bambino Giacopode e i *salvati*, quelli che non sono né morti né feriti e che fanno compagnia al bambino: due uomini a cavallo, altri due uomini bianchi e uno nero, e Tarzan (fuori però dalle case) è vivo in piedi. Dice "ora si torna a casa".

Nel rivedere a distanza di un anno la prima sabbia, nel ripensare al primo incontro, mi accorgo che tutto il processo (del passato e del futuro) era lì tracciato. La prima sabbia gonfia di rabbia e distruttività davanti all'ascolto, nient'altro che ascolto, si umanizza mostrando una possibile strada di parziale riparazione nella seconda scena rappresentata. E *la salvazione* ha luogo nello spostamento del personaggio di Giacopode dal piano totalmente simbolico astratto (le *truppe* sono perle di vetro) a un simbolismo più concreto, in cui ci sono figure a cui dare nome, uomini a piedi e a cavallo, e Tarzan, il primitivo. Poi c'è la donna cattiva con la tuta verde *seminata-seppellita* preludio di fecondazione/vita e di seppellimento/morte, tema che verrà sviluppato nel corso del tempo. Nell'intervallo tra le prime due sabbie e l'ultima una perlustrazione della mia stanza, cioè del mio modo di stare, di essere nel mondo, il mio albero genealogico fotografico, un abbraccio visivo circolare alla mia casa interiore, e infine un affidamento alla riparazione, e così, con le parti salvate e Giacopode umanizzato, *si torna a casa*.

Ma chi è Giacopode? E che cosa vuole da me? A quale casa tornare? L'ora dell'incontro muove una circolarità di sentimenti transferali e controtransferali, tanto che mi pare siano inadeguati gli schemi di riferimento abituali. Devo lasciar andare i miei ricordi per poter attivare in qualche modo i suoi. Di quando a quattro anni dico *grazie dottore* al medico che mi ha appena operato di tonsillectomia e mentre soffro orribilmente non mi arrabbio e ringrazio. E questo bambino così piccolo e così cresciuto da parlarmi

della rabbia con tanta competenza perché inonda la mia stanza di *grazie*? Sento riaffiorare i momenti di dolore da bambina, quelli che non si potevano ammettere perché *indecenti*, inappropriati, ma come? Con tutto quello che i genitori facevano per me come potevo non essere la brava bambina perfetta che loro amavano in quanto restituiva loro una speranza di vita bella e con gli occhi grandi? Leggo in Amos Oz *Una storia di amore e di tenebra* gli stessi sentimenti, raccontati in molti momenti del romanzo, ad esempio così:

Ero figlio unico, ed entrambi i miei genitori riversavano sulle mie piccole spalle tutto il peso delle loro delusioni: prima di tutto dovevo mangiare bene e dormire molto e lavarmi con cura, senza compromessi, perché solo così si sarebbero moltiplicate le probabilità di crescere e osare e realizzare finalmente almeno alcune delle promesse covate nella giovinezza dei miei genitori...Quando iniziai a leggere, a cinque anni, i due si premurarono di fornirmi un assortimento di letture sapido e nutritivo, ricco di vitamine culturali (p.309).

Giacopode non può permettersi il rifiuto, ha paura di essere rifiutato, e tutti i suoi ripetuti *grazie* durante la seduta mi turbano, si intrecciano ai giri che fa la mia mente. La mente dell'analista è il contenitore dell'impensabile e irraggiungibile della memoria perduta di chi si affida, e questa è una realtà ancora più radicale quando si ha a che fare con i bambini; mi chiedo a che punto inizia la vita di Giacopode, quale distanza lo abita tra il vuoto dei primi anni e il senso della realtà affettiva che si va strutturando nella famiglia adottiva. Il primo incontro mi apre dentro uno spazio in cui poter accogliere le sue immagini interne, e sono immagini in cerca d'autore, luoghi archetipici privi di corpo e che pure parlano corpo.

C'è il tempo pedagogico e psichico, solidamente affettivo della sua realtà esistenziale attuale, ma c'è anche il mistero dei primi anni, il tempo delle braccia non abbracciate, della mente-corpo ferita. Il bambino ha una brutta ferita sul petto (a un certo punto, più avanti nei mesi, si scoprirà per mostrarmela) e dice di essersi versato a tre anni il

thè bollente e di essere stato lasciato tutta la notte senza che nessuno facesse niente per curarlo. È possibile. È la traccia di una ustione. Che cosa avrà bruciato nel corpo e nella psiche quella tazza di tè nella notte di solitudine nel letto della camerata? E come mai - pochi mesi dopo l'adozione - una forma di alopecia gli ha creato uno scalpo da mohicano? È guarita con mesi di crema applicata dalla mamma, una coccola solo per lui, tutte le sere, quella l'ha guarito, non la crema.

Giacopode ha alle spalle una profonda esperienza del male, un'esperienza adulta, in un corpo di bambino piccolo e non ha ancora - chissà se le avrà mai - le parole per dirlo.

O forse nell'inconscio sono le parole poetiche di Sylvia Plath a occupare il vuoto dell'origine: allarme, paura, rabbia, stati emotivi incapsulati e che forse chiedono un modo di uscire che non sia di totale distruttività appresa e repressa nei primi anni:

...giorno e notte, al mio capo, ai fianchi, ai piedi  
Stanno e vegliano in abiti di pietra  
I volti vuoti come il giorno che nacqui  
Le loro ombre lunghe nel sole calante  
Che mai rifulge e tramonta  
E questo è il regno dove mi hai condotto  
Madre, madre. Ma nessuna smorfia  
Tradirà mai quale compagnia frequento.

Poche sono le parole e i gesti si misurano nel campo sconosciuto della sabbiera che diventa il *corpo* in cui esercitare il conflitto, spostandolo da sé e dalle relazioni difficili con gli altri. Le donne non sono ammesse, fanno paura e vanno *seminate-seppellite*. Ma di quale donna si tratta, quale Madre lo perseguita? Non la mamma di ora, quella che si occupa di lui e della sua realtà, che pur nelle provocazioni lui ama e da cui vuole essere amato e toccato (l'alopecia come somatizzazione racconta col corpo una richiesta e la risposta positiva materna ha attivato la guarigione); sembra che mi voglia mostrare una immagine materna archetipica, forse anche un'esperienza di anaffettività realmente vissuta nei primi anni con una figura femminile persecutiva. E il mio femminile-materno che spazio

avrà dentro di lui? Al momento non si sa, ma al primo incontro i dadi sono gettati, come *le perle di vetro*, le truppe di Giacobode, i simboli a cui fare riferimento. Devo solo seguire. E così decido di proporre un percorso ai genitori, una alleanza terapeutica in cui ci confronteremo tra piani di realtà diversi, quella pedagogica e quella psichica del profondo. Forse un azzardo, ma in quel momento non mi si presenta altra strada. Naturalmente la premessa che mi muove è che ogni incontro è una storia a sé, che va seguita e inventata in libertà e rigore, e con i bambini si muovono emozioni ancora più radicali nell'inconscio perché vanno a toccare aree mai totalmente esplorate di sé e dei primi anni, della struttura affettiva e corporea di base, di una sorta di *metamemoria*. So che devo muovermi con una *cautela rivoluzionaria* nel senso paradossale di essere *candidi come colombi e astuti come serpenti*, come suggerisce Jung quando detta le impossibili magiche coordinate della psicologia del transfert. Se a queste conoscenze e grandi intuizioni di Jung si aggiungono le scoperte relativamente recenti delle neuroscienze, ecco che si presenta un campo d'indagine in cui la storia dell'analista, la vicenda dei suoi primi anni, si viene ad intrecciare nel mistero dell'inconscio a quella dell'analizzato.

Ma, anche se in misura diversa e soprattutto con modalità diverse, affettive e educative, questo processo riguarda fortemente i genitori adottivi: il loro fare spazio nell'inconscio alla storia sconosciuta del bambino tocca aree segrete e misteriose del loro personale radicamento nel mondo. Nel caso di un bambino adottato del cui romanzo familiare non si sappia nulla, ancora più potente è la traccia inconscia da seguire con grande intuizione affettiva ed emozionale, perché la costruzione del suo racconto di vita pesca negli archetipi in modo diretto, non mediato da filtri del reale: la mancanza di riferimento ai genitori che ti hanno messo comunque al mondo e a una struttura affettiva che contenga, che dia un senso all'impensato e al pensabile, lascia campo sia alla fantasia che al vuoto, e nasce il bisogno di una famiglia interna che si allarghi dai genitori adottivi a chi viene prima di loro, alla *famiglia* come senso, in cui ritrovare traccia di sé, un mondo in cui rinascere.

Soprattutto in Giacopode questa è un'esigenza molto forte. In lui il radicamento volge verso il padre, con una passione per lui e per la sua vita, come se cogliesse delle affinità inconse, e comunque forse il *maschile-paterno* è stato meno compromesso dalla presenza di figure di riferimento nei primi anni in istituto, dove aveva a che fare sostanzialmente con donne. È il padre il centro del suo interesse, è a lui che fa riferimento nella costruzione del romanzo familiare interiore, e io gli rappresento, come imparero dalla sua definizione, la *maga* dei segreti, la sua complice nel gioco, qualcuno che gli garantisce la fantasia di appartenenza, perché "sapevo che lui sarebbe entrato nella mia vita e nella mia stanza, lo avevo pensato prima che lui ci fosse". Come fa la madre del *bambino della notte*, il cui figlio nasce nel sogno prima che nella vita. Così se la racconta il bambino, dopo un mese circa e dopo essersi sciolto dai vincoli dei ripetuti *grazie* del primo incontro: "Mette subito le mani nella sabbia bagnata e fa una grande montagna. Seppellisce lì sotto Robin (il figlio-amico di Batman, così lui lo definisce) iniziando la saga del rapporto padre-figlio: "è stato fatto prigioniero". Poi getta e nasconde nella sabbia le perle di vetro, quelle usate nella prima sabbia come truppe di Giacopode, e dice "sono le guardie di Robin, nascoste per fare sorprese ai nemici". (Sembra che il misterioso Giacopode si sia trasformato nel più noto e collettivamente riconoscibile e nominabile Robin). Poi decide di liberare Robin, e lo toglie dalla sabbia mettendolo di lato, altrove. Cerca gli *animali carnivori*, prende tutte le bestie feroci che trova, anche serpenti e dinosauri, e sulla destra -isolato- il canguro col marsupio, un canguro che è sia madre che padre, opposto alla ferocia primitiva, una tasca che contiene e protegge. (Tavv. 6,7)

Scopre la scatola con i piccoli indiani con la sagoma di legno. Gli piacciono molto, dove li ho trovati? Gli dico "tanti anni fa a Zurigo e sono contenta di averli trovati perché vedo che li usi e ti piacciono". "Ma come facevi a sapere che ci sarei stato io?". "Non lo sapevo, ma tante cose non si fanno". "Eh già, sai io indovino il futuro" mi dice "Ah sì?". "Sì, e anche tu se sapevi che io le avrei

usate. Io sono un mago, anche tu sei una maga”. “Non lo so, davvero sono tante le cose che non sappiamo”. “Già - dice lui - i segreti. Vorrei che venisse qui anche mio fratello con me. Quante volte posso venire?”. “Quanto vorrai”. “Verrò da te sempre”.

Mentre mi racconta e fa domande colloca tutti gli animali sulla montagna e in basso le figurine indiane. Poi inizia a buttarne alcune come per ricominciare il gioco della guerra. Ma si interrompe e dice “cambio gioco. Voglio fare il gioco della pace”.

Cambia sabbiera, va a quella asciutta e comincia a raccontarmi la storia del gatto con gli stivali, inventando un po' a modo suo, e proclamando “non c'è più guerra” prende tutte le figure femminili (non più tabù come per tutto il periodo precedente): fate, ballerine, sirene, moglie di Tarzan, farfalle e anche “uno scimpanzè che fa ridere la gente”, e infine babbo natale. Trova una figura che rappresenta il papà, gli mette accanto i bambini, e li mette seduti sul bordo della sabbiera a sinistra, in osservazione. E mentre costruisce questo *paradiso* opposto al precedente *inferno* della guerra, mi chiede di punto in bianco “ti manca qualcuno?” Dico la verità, e neanche mi sfiora l'idea di tacere o ribattere con la formula *perché me lo chiedi?* La verità: “sì, la mia mamma che non c'è più”. E lui “a me manca mio nonno, il papà del papà che non ho mai conosciuto. E adesso mi viene da piangere perché mi manca Filo, un mio compagno di scuola dell'anno scorso che è andato a vivere in America, compie gli anni a febbraio, mi manca tanto.” Io non so se parla di un bambino vero o di una fantasia e gli dico “ma è il tuo amico immaginario?”. E lui risponde “sì, me lo immagino perché non posso vederlo, adesso mi immagino che sta vedendo i cartoni.”

Quando ho la conferma dai genitori che Filo non è *l'amico immaginario* ma un suo amichetto veramente trasferitosi con la madre in America mi sento per prima cosa un po' stupida, poi mi diverto perché con i bambini la formula *per finta/per davvero* è uno dei trucchi preferiti, ma poi capisco che mi sono messa nel gioco del vero-finto per rintarnarmi nella parte adulta in una seduta che mi aveva molto emozionato, e che aveva stanato una mia verità di senti-

mento. Ora vedo che contiene un mondo di informazioni sul rapporto tra vero e inventato, tra realtà e fantasia. Per far parte della sua vita devo essere prima di tutto una persona che conosce la perdita, che sa la mancanza. E la sua perdita? È quella di un nonno che non ha mai conosciuto, ma che manca a suo padre: crea una sua radice di appartenenza anche nella perdita. È il padre a cui lui è legato a vivere la mancanza e Giacopode è un po' il Piccolo Principe che segue il *gigante* negli altri mondi, mentre cerca il suo mondo. Poi passa alla vita reale e allora gli manca l'amichetto andato via. Ma stanno insieme le mancanze, una nell'altra: la reale fa seguito a quella empatica nella direzione del padre, che prima ancora era autorizzata a esistere da una mia mancanza. I dolori hanno bisogno di essere legati assieme per essere sopportabili. E quando la realtà dell'abbandono può essere trasformata in una fantasia che contiene una sufficiente speranza che non si ripeta la catastrofe, nasce la parola *per sempre*, nasce una sufficiente garanzia di potersi lasciar andare al sentimento: *verrà per sempre*. Cioè chiedo di radicarmi, di esserci per/con qualcuno di cui mi fido perché mi è *parente* nel modo di sentire, di afferrare il senso dell'esistenza, dell'anima mundi che non è mai tabula rasa appunto.

Un giorno mi comunica di essere vicino al compleanno, compirà otto anni, e mi dice "farò nella sabbia i quattro anni": mette i soliti Batman e Robin, poi colloca un bambino piccolo con un cappellino in testa, il papà e altri bambini. Gli chiedo "e la mamma?". "Non c'è". "Ma dai! Sempre senza donne! Semmai trova un animale se non vuoi mettere una donna". So di aver fatto un intervento forse troppo diretto, ma il prodotto è stato interessante: prontamente il bambino mette una piccola tigre, ma non feroce, divertente, "ma come? - gli dico - una tigre?", si mette a ridere di gusto confermando. Mi sembra il momento di chiedergli che cosa ricorda dei suoi quattro anni: "non ricordo niente...ma le persone che si mettono qui sul lettino cosa fanno?". "Mi raccontano i loro sogni". E lui, serio "io non sogno, ho solo incubi". Poi rapidamente mette un bambino più grande nell'altra sabbiera e dice "questo sono io a otto anni", e davanti a lui una figura femminile in piedi "e questa sei tu", e tranquillamente mi

chiede “mi dai una tua foto da ragazza?”.

Il femminile c'è allora, ma non può essere materno, forse per non entrare in concorrenza con la madre adottiva, ma penso che, più a fondo, il bambino ha paura della madre negativa dell'origine, quella che lo ha abbandonato nel bosco delle favole. E cerca altrove un femminile mai vissuto in cui proiettare l'eros. Inventa per me uno spazio nella sua famiglia interna, per cui sono una ragazza solo per lui; mi dirà “tu sei la Lella e sei la dottoressa”, risolverò al momento la richiesta della foto da ragazza con una mia foto a cinque anni. Più avanti nel tempo inventerà storie di dame e cavalieri, a me darà la parte di Ginevra e lui sarà Lancillotto. Perché sono storie d'amore, sempre, anche se si hanno otto anni da una parte e un imprecisato numero di decenni dall'altra; ci penso mentre leggo in Amos Oz una poesia dedicata alla maestra Zelda, amata in seconda elementare, poesia trascritta da *Lo stesso mare*:

Ancora ricordo la sua stanza:  
via Sofonia. Ingresso in cortile.  
Sette anni e un quarto, frenetico,  
un bambino verboso. Spasimante.

“La mia stanza mai domanda,” scriveva lei  
“di un tramonto o di un'alba.  
Le basta che il sole porti una lama d'oro  
e la luna d'argento.” Come mi ricordo.

Uva e una mela mi dava  
durante le vacanze estive 1946.  
Mi accucciavo sulla stuoia,  
bambino di frottole. Innamorato.

Ritagliavo per lei fiori e  
foglie di carta. Portava una gonna  
scura, simile a lei  
campanule e profumo di gelsomino.

Una donna taciturna. A sfiorare

per caso l'orlo del suo vestito,  
quel che volevo non sapevo  
ciò che sapevo ancora mi scotta.

*Una storia di amore e di tenebra* (pag.367-68)

Ma passano i mesi e nasce la complessità, con la scoperta in lui di quello che gli insegnanti e i genitori avevano colto: una sorta di doppio modo di essere, come di due parti che lottano in campo avverso (le sabbie l'avevano già mostrato).

A scuola e a casa il comportamento è discontinuo: la cosiddetta disciplina, con un viso educato e angelico, si oppone a un'aria inquieta, allo sguardo assente, perso in un suo mondo, a strappi di disordine (nei quaderni come nelle relazioni). Fa una firma falsa sul quaderno, imitando la scrittura della madre, per nascondere una nota; in combutta col fratello ruba delle gomme al supermercato, si picchia con i compagni. Fa un'aria da duro.

Anche noi usciamo dalla luna di miele dell'inizio, e finalmente si comincia a intravedere la famosa *rabbia* del primo incontro. Soprattutto c'è una frenesia, una fatica a contenere tutto quanto vorrebbe in un'unica seduta e dunque si butta quasi sugli oggetti, si lamenta di non avere abbastanza tempo, pretende insomma, a partire dalla sicurezza di essere accettato, una dedizione totale e unica, che peraltro io gli do, ma è come se niente bastasse mai, come se, una volta conquistato il campo, si permettesse anche con me la sfida e la provocazione.

È allora che torna in campo Giacomode. C'è una seduta tesa, in cui racconta a modo suo di uno scontro con un suo compagno di classe (in realtà aveva ricevuto una nota perché - pare - l'aveva preso per il collo). Nel suo racconto "c'è stato un combattimento, abbiamo vinto tutti e due", e poi c'è una compagna che gli ha fatto venire un livido con un pugno sul braccio, ma la maestra mette tutti in castigo. Si scatena nella messa in scena di un supereroe. Rabbia e paura oltre il gioco, intense, quasi vere. Si dimentica di me, parla da solo, è violento, ruggisce quasi "questa potenza mi ha dato la forza di diventare super-

eroe, salverò io la terra!”. Ma mette i confini: tre pietre da una parte e dall’altra della sabbiera, questo mi ricorda i *guardiani* di Racamier.

“Arriva il Super Sayan di IV livello, che fa tremare la terra di tutti i cattivi. Giacopode è diventato Power Ranger. Ma poi Giacopode è morto. Finisce che sono tutti tristi perché Giacopode è morto. Un giorno lo trovano a letto vivo. Tutti i sassi (equivalente delle perle di vetro?) sono le persone felici perché Giacopode è vivo. Riceve una coppa e poi scompare. Rimangono sulla terra i suoi pezzi... Addio per sempre...non tornerò più...(fa le vocine come lontane)... Ma poi torna e ancora e ancora.”

Compie un rito di morte e rinascita, più volte ripetuto. Giacopode torna tra onnipotenza - morte - rinascita. E mi si presenta il ricordo di quel seminare-seppellire della prima seduta. È il suo mondo interno che va e torna, si frantuma e si ricompone. Mi colpisce molto che *rimangono sulla terra i suoi pezzi*, come Dioniso, come se compisse un rito dionisiaco, di confine, e ancora e ancora. O come nel mito di Iside e Osiride in cui al femminile tocca ricomporre i pezzi scompagnati del maschile ucciso perché avvenga la trasformazione da morte a vita. O ancora come nel mito di Demetra e Core, in cui il seminare di Demetra, il seppellire di Ade, il rinascere di Core danno il ritmo all’ esistere. Giacopode è il protagonista vivente dell’archetipo, è in lui la possibilità di morire e rinascere, andare e tornare.

Forse sono le mille storie di Sheherazade che si è raccontato da solo o al fratello, per non morire, per salvarsi, per differire la pena in quei lunghi anni di istituto in attesa che qualcuno venisse a portarlo via. Quali le fantasie, quali le speranze, quali le delusioni? I silenzi, le violenze, i conflitti, le paure? Non ci saranno stati proprio mai momenti di gioia? O forse c’è nel tentativo di azzeramento del negativo anche la perdita di un soffio di vento gentile? A differenza del fratello più grande, Giacopode esplora il mondo immaginario come se fosse reale e sono difficili i confini (nella sabbia li ha messi), difficile è pronunciare il proprio nome, raccontare. Mi vengono in mente due versi di Rilke

che mi accompagnano come promessa di qualcosa (il Sé? Il suo, ma anche il mio rapporto con il Sé, ponte tra il mondo reale e il trascendente?) che entra nel mistero e ci si muove, mentre l'io guarda da terra la barca inoltrarsi nel fiume:

...Dagli una solitudine di stella,  
e non lo infamino gli occhi allibiti  
quando il suo volto muterà, disfatto.

...Fa che sappia l'infanzia un'altra volta:  
l'inconscio come il meraviglioso,  
e il ciclo di leggende oscuro e immenso... (Tav. 8)

La storia si va svolgendo, e il racconto si arricchisce di mille angoli di stella, entrano in scena i neonati e i *bambini verdi*, aiutanti e protettori del suo Robin: in una sabbia li si vede a corona attorno a lui, e ai quattro angoli della sabbiera le perle di vetro di Giacomode. Ma è tempo, per ora, di concludere una parte della narrazione, successiva all'entrata in campo degli omini verdi che qui diventano la chiave di lettura fondamentale, dopo la morte-rinascita di Giacomode. La premessa è nell'incontro nella sala d'aspetto con la bambina che ho visto nell'ora precedente; come già era successo un'altra volta la presenza di Cecilia lo ingentilisce e inserisce nella sabbia le figure femminili. Prima però trova tra gli oggetti uno scheletro col mantello che rappresenta la morte: comincia un combattimento tra le guardie inglesi e la morte, entra Spiderman che lancia invano i raggi-ragnatela per imprigionare la morte. Si vede che gli fa paura da come la tocca, e infatti dice "io ho un po' paura della morte, e tu?" "eh, anch'io un pò", e lui "ma io tantissima, ho fatto una fantasia di scheletri, ho avuto molta paura, avevo visto il film *La sposa cadavere*." Mi racconta la trama, ho visto anch'io il film - un cartone animato molto raffinato - e gli aggiungo dei particolari divertenti. Ammette. Gli dico "ma tu hai conosciuto qualcuno che è morto? Sei piccolo per questo!". "È morto mio nonno, il papà del papà". Torna questo frammento del romanzo familiare, di cui già aveva detto, ma è ancora più carico di senso perché so che il

nonno è morto prima del suo arrivo in famiglia, prima dell'adozione, eppure è una morte viva ancora, è la *morte* probabilmente per come è sentita dal padre, e per come il bambino la avverte attraverso la profonda identificazione con lui. Mi consegna la figura della morte e mi chiede di metterla via perché gli fa paura. E inizia un gioco totalmente diverso: prende l'immagine di Pegaso e decide per le nozze tra Red Lyon/Ercole e...cerca con cura e tocca diversi personaggi femminili, e quando soddisfatto trova Elena mi annuncia "questa è la sposa". Sotto gli occhi di Spiderman che da lontano sa guardare. Fa volare il cavallo alato e la coppia; gli tocca lasciare a terra Elena perché non sta a cavallo, ma idealmente è lì sopra; ritrova le figure dei neonati e degli alieni, decide che saranno i testimoni-aiutanti delle nozze. Seppellisce tutti i piccoli -neonati e alieni, specie di minuscoli omini verdi- e poi li scava fuori e dice: "i bambini nascono sotto terra, nella pancia della terra". "Non nella pancia della mamma?" - gli dico - "Sì, la mamma tigre ma questi no".

Allontana i neonati modello bambini e tiene solo i quattro alieni, li mette in fila (un po' sopra e un po' sotto come se fossero in ordine di grandezza) e dice solennemente "IO SONO IL BAMBINO VERDE: I BAMBINI VERDI sono gli aiutanti di Ercole che NASCONO DALLA PANCIA DELLA TERRA. Ercole e Elena si sposano e hanno quattro figli-aiutanti, che hanno anche le ali". Mette i quattro *bambini verdi* sulle ali di Pegaso e li fa un po' volare. La morte-rinascita della sabbia precedente di Giacobode-Dioniso qui ha un percorso compiuto. Le due sabbie hanno un diverso sguardo sullo stesso tema: nascita e rinascita. Attraverso il gioco il bambino può nominare il segreto dell'origine, in lui motivo di conflitto, può raccontarsi nato da una pancia sì, ma della terra, da una fecondazione in cui la semina dà un raccolto, rimosso, *seminato-seppellito* fino a quando finalmente può essere pronunciato. I bambini normali, quelli sì, nascono dalla pancia della mamma-tigre. Il suo mito personale dell'origine trova modo di dirsi nell'invenzione della storia degli alieni-bambini verdi. (Mi viene in mente che anche la donna seminata-seppellita

era verde). Ecco allora che la fantasia trova il luogo e il nome della diversità: il suo essere nato nella pancia della terra e rappresentarsi come alieno, ha una sua numinosità, quella del bambino sopravvissuto, o quella di E.T. che chiede “da dove vengo?”. Come Giacobode l’alieno viene dal cielo e solo attraverso una storia, nella possibilità del racconto, viene ripartorito dalla terra-sabbia. Dalla pancia biologica nascono i figli della mamma tigre, ma i bambini verdi nascono dalla pancia della terra, che contiene sia la vita sia la morte, sia la semina sia il seppellimento, la loro è una nascita archetipica.

Mi si ripresenta alla mente l’immagine per me preziosa dell’affresco della chiesa di S. Maria Foris Portas, a Castelseprio, una chiesa del VII secolo con affreschi della stessa epoca, che illustrano episodi del Protovangelo di Giacomo. A destra, nell’abside, c’è una donna inginocchiata davanti a Maria; ha la mano destra inferma; più sotto la stessa donna, risanata, che insieme a un’altra donna lava il bambino. Il racconto di Giacomo dice che, quando Maria deve partorire, Giuseppe va a cercare una levatrice, ma mentre è via il bambino nasce. Quando arrivano alla grotta la levatrice non vuol credere al parto miracoloso di Maria, vuole mettere il dito per verificare, ma la mano le si paralizza, o brucia. Si risana quando lava, assieme a un’altra donna che l’accompagna, il bambino. Quando si assiste al mistero di una nascita, di una rinascita psichica, non si deve essere tentati dall’arroganza del mestiere e *metter mano*: è solo un ascolto attento, unico, una qualità amorosa speciale, che permette a ciascuno, bambino o adulto, di fidarsi a inventare la strada per uscire alla luce, dal buio della pancia che lo contiene.

E se lui stesso, il piccolo Giacobode, si definisce un bambino verde che nasce dalla pancia della terra-madre-sabbia, a me tocca contenere l’emozione di essere ancora una volta la levatrice, che ha imparato sulla propria pelle ad assistere senza mettere mano alla nascita misteriosa dell’umano. (Tav. 9)

# Il mondo interno di Aldo fra essere maschio ed essere femmina. Identità di genere e travestitismo in un bambino di 7 anni

*Pier Claudio Devescovi*

Il pensiero junghiano, in particolare la teoria degli archetipi, ci permette di immaginare la psiche del bambino come un continuo movimento teso a sviluppare le proprie potenzialità e le proprie caratteristiche attraverso il rapporto con l'ambiente. Questo può costituire lo spazio che facilita o attiva l'espressione e la progressiva realizzazione della propria unicità personale o, al contrario, può costituire un ostacolo a questa realizzazione, spesso attraverso l'intrusione di desideri e fantasie delle figure genitoriali.

Fra le caratteristiche personali, particolarmente importante è l'acquisizione dell'identità di genere in sintonia con il proprio sesso biologico. Questa identità, in un corpo sessuato, costituisce un elemento fondamentale del processo di Individuazione e della costituzione dell'asse Io-Sé.

L'acquisizione di questo aspetto della personalità non avviene attraverso un processo lineare che si sviluppa naturalmente, sul piano psichico, a partire dall'assetto anatomico, "Genere e identità di genere maschile e femminile non sono sinonimi di sesso maschile o femminile

ma connotano un senso soggettivo di essere uomini o donne mentre sesso maschile e femminile si riferiscono alla realtà biologica (...) Non c'è necessariamente una diretta connessione tra sesso e identità di genere e quest'ultima dimensione sembra essere essenzialmente il risultato di fattori ambientali e intrapsichici. (...) per lo sviluppo dell'identità di genere sono importanti, nel primo anno di vita, le proiezioni inconscie della madre: ogni madre dà, attraverso l'accudimento, un tema di identità al suo bambino (...) in questo processo è cruciale il posto che ha il padre nella mente e nella vita della madre. Se il padre è svalutato come persona o come partner sessuale, se è poco interessato alla prole, o accetta di essere escluso c'è il rischio che condanni il figlio al ruolo imposto dai problemi inconsci materni" (1).

Queste dinamiche non sono facilmente osservabili anche perché sono per lo più inconscie, ciò che emerge più spesso è un sintomo o un'insieme di sintomi che indicano una difficoltà nel processo di realizzazione di sé. Talvolta è possibile intravedere o intuire una scissione fra una parte che ha creato un legame con l'oggetto, oggetto indispensabile per la propria sopravvivenza anche se ostacola, non ascolta o nega la capacità desiderante del bambino, e una parte per così dire più fedele al progetto di realizzazione del proprio sé autentico.

Il materiale clinico presentato riguarda il lavoro di psicoterapia analitica con un bambino di 7 anni e mezzo, svolto nel servizio di Salute Mentale Infanzia e Adolescenza per un anno, alla fine del quale il bambino ha deciso di interrompere la terapia e il lavoro è proseguito con incontri con i genitori.

Aldo ha 7 anni e mezzo e frequenta la seconda elementare, siamo verso la fine dell'anno e non ha ancora imparato a leggere e a scrivere, ha una balbuzie accentuata che, assieme al parlare veloce, rende difficile la comprensione, i genitori mi dicono che lo capisce solo la sorella, che ha 7 anni più di lui. Mi è stato inviato per un'osservazione e un'eventuale psicoterapia dal neuropsichiatra infantile del nostro Servizio che lo segue per le gravi difficoltà di adat-

(1) M. Freschi (2007), *Identità di genere e transessualismo*, relazione tenuta al XXIII Convegno della Rivista Psicoanalisi e Metodo sul tema "Modelli della perversione", Lucca 10.11.2007, in corso di pubblicazione sul numero VIII, 2008 della rivista.

tamento scolastico e che desidera approfondire la situazione psicologica del bambino oltre la diagnosi di deficit dell'attenzione e iperattività, diagnosi che ha consigliato la presenza di un'insegnante di sostegno.

Mentre parlo con i genitori Aldo va ai giochi e annuncia che prepara da mangiare. Durante tutto il colloquio cucina, apparecchia la tavola sulla scrivania e versa il cibo nei piatti. I genitori si soffermano sui problemi scolastici iniziati all'età di tre anni con l'ingresso alla scuola materna, le insegnanti dicevano che era tremendo, a casa invece era tranquillo.

È stato allattato al seno per 4 mesi e la mamma ricorda che non era mai sazio, dice che era buonissimo: mangiava e dormiva. Ha dormito nella sua camerina per un anno poi ha avuto una broncopolmonite a 15 mesi e i genitori lo hanno portato nel lettone per tre notti e non è più voluto tornare nella sua camera, se provavano a metterlo nel suo lettino piangeva disperatamente, la madre non se la sentiva di lasciarlo piangere e il padre non diceva niente, la madre aggiunge che, comunque, il marito è disponibile e presente. Lo svezzamento non ha presentato difficoltà per Aldo che mangiava tutto quello che gli veniva proposto. Ha iniziato a dire le prime parole poco dopo l'anno e nello stesso periodo ha iniziato a camminare. Alla fine del colloquio Aldo dice un bel "sì" quando gli propongo di vederci qualche volta a fare dei giochi per conoscerci meglio.

Nella prima seduta di osservazione non vuole entrare nella stanza senza la mamma, cerco di convincerlo a venire da solo e dopo poco accetta. Mentre riprende il gioco con i pentolini penso di aver fatto un errore perché forse la richiesta di Aldo voleva sottolineare che il problema è anche della madre, mi riprometto di farla entrare la prossima volta, se lo chiede, ma non lo farà. Durante la seduta passa abbastanza freneticamente da un gioco all'altro, parla fra sé e sé con tono sommesso e molto velocemente tanto che non riesco a capire niente.

Nella seduta successiva entra da solo tranquillamente e riprende il gioco dei pentolini, prende poi le costruzioni del play-mobil parlando fra sé e sé. Mi sembra molto bravo

sul piano dell'intelligenza pratica e delle competenze spaziali. Gli dico che sembra essere da solo qui nella stanza, parla da solo e fa finta che io non ci sia.

A: ho un amico che è trasparente

Io: ah, e come si chiama?

A: trasparente....fantasmino

Io: e che gli racconti?

A: di tutto, è testone, caprone, non vuole capire, se gli dico: rifà i letti non li rifà, questo è il problema, mi tocca sempre farlo fare alla mamma, quel deficiente!

Io: mi piacerebbe conoscerlo questo tuo amico

A: è trasparente, tutte le volte che gli parlo sparisce

Penso a una dissociazione, ho un po' d'ansia, resto in silenzio.

Spoglia la Barbie e usa il suo vestito per Ken che poi mette a letto. Dico qualcosa sulla curiosità per il corpo femminile e per le differenze con quello maschile ma, annoto nei miei appunti, non è quello il problema!

Poi decide di andare via: ora vado via, ciao Claudio.

Io: ciao Aldo, è proprio l'ora giusta, abbiamo finito la seduta (tentando di ribadire la mia autorità, anche se mi aveva anticipato di qualche secondo). Quando usciamo la madre mi dice che ha episodi di sonnambulismo.

Nella terza seduta gli propongo di fare qualche disegno prima di andare a giocare, accetta. Alla richiesta di disegnare una persona di sua fantasia disegna una bambina di 6-7 anni, senza le braccia, che: "è uscita a prendere un po' d'aria ed è contenta molto molto". Nel disegno della famiglia fa solo due personaggi: la mamma e la zia, poi riprende il gioco parlando fra sé e sé in modo veloce e poco articolato da risultare incomprensibile salvo quando decide di dirmi qualcosa, come ad esempio quando suona il telefono, A: "vai a rispondere!" O quando gli chiedo che sta costruendo, A: "una casa, non lo vedi? Sei cieco?".

L'impressione dopo queste 3 sedute di osservazione è quella, sul piano cognitivo, di una pseudo-insufficienza

mentale legata ad un'alterazione precoce dei rapporti affettivi. Sul piano psicologico vi è un rapporto molto stretto con la madre e un'assenza del padre nelle sue funzioni di separazione e in quelle normative tanto che vi sono aspetti di inversione generazionale. Il mondo interno del figlio non sembra ben separato da quello della madre e si osserva una scissione con la presenza dell'amico trasparente.

Nel successivo incontro con i genitori il padre dice che ora Aldo è più tranquillo ma bisogna stare attenti a come si parla perché se non gli va bene non accetta e si ribella, diventa polemico. Dico che sembra accettare poco di fare il figlio e che a volte sembra lui un genitore, il padre resta in silenzio mentre la madre dice che loro due hanno avuto un'infanzia travagliata, non hanno avuto una guida e non sapevano come fare con Aldo, restavano spiazzati dalle sue reazioni. Sono stati aiutati dal lavoro di terapia di sostegno che hanno svolto con una psicologa nel nostro Servizio di Salute Mentale. Accettano volentieri la mia proposta di iniziare un lavoro di psicoterapia con Aldo.

La psicoterapia si è svolta per un anno con cadenza settimanale. Le sedute sono state molto ripetitive riproponendo uno schema ricorrente: pur arrivando quasi sempre in anticipo, al momento di entrare nella stanza la mamma gli chiedeva se voleva la merenda o cosa voleva per merenda dopo la seduta, come a sottolineare a lui e a me chi era la nutrice. Appena entrato Aldo si sedeva al tavolo dove tengo fogli e matite e molto velocemente, un po' tirato via, faceva un disegno ed elencava quello che aveva disegnato: casa, albero, scala, altalena, fiore, fumo; erano questi i disegni che, alternati, ripeteva ogni volta, poi mi dava il foglio, avevo l'impressione che dicesse: ecco, questo è per te, ora basta. E andava sul tappeto a giocare parlottando fra sé e sé in maniera per me incomprensibile alternando giochi con i pentolini, con le costruzioni, le automobiline, i personaggi, ogni tanto spogliava la Barbie. Era molto veloce accennando appena a un principio di gioco per passare subito a un altro. Le mie osservazioni e i miei commenti venivano accolti con un "siiii" o un "nooo" cantilenati in falsetto con un tono di accondiscendenza.

Le mie interpretazioni, relative soprattutto a una sua difficoltà di separazione dalla madre e da una sorta di confusione con lei, erano accolte da silenzio e (apparente) indifferenza.

Verso la fine del primo anno di psicoterapia Aldo fa, all'inizio della seduta, un disegno diverso dal solito e dice che è un asino un po' strano, ha una gobba. Mette via il disegno, invece di darmelo come al solito, e va a giocare sul tappeto.

Io: sai a che assomiglia, secondo me, questo disegno?

A: a cosa?

Io: a una persona che si mette un mantello con la testa di asino e fa finta di essere un asino, spuntano anche due piedi qui sotto

A: proprio quello

Io: non sarà per caso che Aldo si nasconde e fa finta di essere un asino?

A: no...sì...forse...ci posso un po' credere

Io: e perché fa così?

A: forse perché si vergogna dei suoi compagni e si maschera da asino

Io: chissà se poi se lo leverà questo mantello...

A: sì, può darsi... fra un pochino si leverà la coda.

In queste sedute Aldo parla più chiaramente con me, anche se per poche battute.

Alla fine della seduta la mamma mi chiede un colloquio, Aldo, che è lì presente, dice: sì, sì. (Negli accordi iniziali erano previsti colloqui ogni 2-3 mesi se richiesti dai genitori che fino ad allora, però, non avevano mai chiesto di incontrarci).

Al colloquio la mamma viene da sola, mi dice che Aldo è venuto alla seduta scorsa ma le ha detto che non voleva più venire perché stava benino e stava superando i suoi problemi e ha aggiunto: "il dottore mi fa delle domande strane e mi brontola, non è mica tanto normale, non ci vado più".

"Dopo che è stato alla seduta – prosegue la mamma – a casa non si tiene, è agitato, bisogna calmarlo, risponde

male, è una furia. A scuola va meglio, ha cominciato a leggere e ha fatto molti progressi, qualcosa si sta smuovendo. Non riesce a fare le cose della sua età mentre fa e dice cose da età superiore: ha occhio, ad esempio, nel sistemare le bottiglie nel bar dove lavoro, meglio di me. A casa spolvera, sistema il bagno dopo che si è lavato, prepara da mangiare, prepara l'asse per stirare e stirerebbe se non glielo impedissi, cambia i soprammobili in casa. Se gli dico di non farlo si arrabbia. È un bambino un po' adulto, sembra volerci assicurare e proteggere”.

Il racconto della mamma da un lato mi faceva osservare un inizio di fuoriuscita dalla situazione di pseudo insufficienza mentale, ma dall'altro ampliava la percezione di questa fusionalità con la madre introducendo elementi che facevano pensare a un'identificazione con un ruolo femminile e a un problema più profondo di disturbo dell'identità di genere. Nella mia mente cominciavano ad andare a posto molti tasselli che fino ad allora non ero riuscito a vedere da questo vertice. È da tenere presente che spesso i genitori tendono a negare queste situazioni che vanno a costituire una sorta di segreto familiare.

Nelle sedute successive, oltre a riprendere il tema della difficoltà di separazione dalla madre, ma anche della madre da lui, riprendendo il dialogo sulla merenda che si ripeteva ad ogni inizio di seduta, aggiungo che sembra avere il desiderio di essere uguale a lei. Nella seduta successiva disegna una cosa informe e dice che è un albero che sta cadendo perché un fulmine ha rotto un ramo. Collego il suo disegno alla mia interpretazione della seduta precedente dicendogli che l'ha sentita come un fulmine pericoloso. Aggiungo che lui cerca di restare piccolo, anche non imparando le cose della scuola e travestendosi da asino, perché se cresce diventa un ragazzo mentre lui vuole essere come la mamma, una femmina, e allora ha molta confusione (sto pensando alla cosa informe che non riesce ancora a differenziarsi più chiaramente e che è stata colpita dal fulmine della mia interpretazione) ed è sempre frenetico nei movimenti e nei giochi

A: sì

Il clima è, credo per la prima volta, sereno e rilassato. Gli dico che forse è passato il momento di crisi quando non voleva più venire alle sedute.

Io: oggi sembra che tu sia venuto volentieri

A: sì, non so perché ma sono venuto volentieri.

Nelle sedute successive non viene e la mamma mi telefona dicendomi che non vuole più venire. Decidiamo un incontro per fare il punto della situazione. Mi dicono che Aldo non vuole più venire alle sedute e che loro sono in crisi perché non sono più seguiti dalla psicologa che è andata via alla scadenza del suo incarico. Soprattutto la mamma chiede un sostegno perché, dice, non ce la fa anche per i problemi con i suoi genitori. Emergono dal suo discorso difficoltà di separazione fra lei e sua madre: “da quando sono uscita di casa ogni anno a mia madre è successo qualcosa che mi obbligava a tornare lì per un periodo, sembra impossibile!”

Si chiedono che fare con Aldo. Faccio presente il rischio di un’alterazione dell’identità di genere e che lui forse è scappato di fronte alle mie interpretazioni. Aggiungo che se lui non vuole riprendere le sedute potremmo lavorare noi tre per affrontare il problema partendo dai genitori. Accettano volentieri. Aggiungo che bisogna cominciare a riportarlo ad essere un bambino riducendo gli atteggiamenti adultizzati, impedirgli di fare le cose che fa la mamma, permettendogli solo di dare un aiuto a casa, come fanno tutti, ad esempio tenendo in ordine la sua camera (dove, da qualche mese, è tornato a dormire).

Il padre, forse sostenuto dalle mie indicazioni, mi dice che ha anche atteggiamenti da travestito: “Si mette le scarpe da donna e viene da me e mi dice: e ora che fai? Come una sfida. Si mette i vestiti da donna, il pareo della sorella, però non vuole essere considerato una femmina. Verso di me ha amore e odio”. Vengo così a conoscenza, dopo un anno, di questo segreto.

È probabile che Aldo abbia deciso di interrompere la psi-

coterapia quando, gradualmente, ci siamo avvicinati a questo segreto o lo ha fatto per lasciare il posto alla madre o, ancora, la madre ha fatto in modo di prendere lei il suo posto. Forse entrambi sentono che la madre ha bisogno di essere aiutata.

Mentre parla di Aldo la madre fa un lapsus usando *lei* invece che *lui* e diventa rossa. Il padre si aggancia a questo dicendo: “e la figlia invece è un maschio, sta tutta coperta, non vuole far vedere niente neanche una caviglia, è tutta infagottata, ci sono stati problemi quando le è cresciuto il seno, si copriva stretta per non farlo vedere”.

Questi colloqui con i genitori, a cavallo fra l'interruzione della psicoterapia di Aldo e l'inizio del lavoro psicoterapico con loro, aprono allo sguardo aspetti dell'interazione familiare e transgenerazionale che ci permettono alcune riflessioni sul mondo interno di Aldo, sulla sua confusione dell'identità di genere con il comportamento di travestitismo nei suoi esordi.

La relazione primaria con la madre non sembra aver costituito per Aldo uno spazio dove egli potesse sviluppare una identità di genere in sintonia con il proprio sesso biologico sostenuta dal desiderio materno che egli si manifestasse come maschio. Il mondo interno della madre era abitato da una consistente difficoltà di separarsi dalla propria madre, difficoltà che l'aveva portata a cambiare abitazione allontanandosi fisicamente da lei. Ciononostante la madre la chiamava per ogni minima necessità obbligandola ad andare lì da lei anche se al piano sopra di lei abitava l'altro figlio, che non veniva mai chiamato in causa. Durante i colloqui successivi all'interruzione della psicoterapia di Aldo è emersa in lei una rabbia via via più chiara per questa situazione di disparità col fratello.

Un altro elemento del suo mondo interno era l'immagine di un marito debole, incapace di imporre la separazione madre/bambino e di proporsi come modello per le identificazioni del figlio. Il marito, comunque, forse anche sostenuto dalla mia presenza, è riuscito a raccontare alcuni segreti della famiglia, in particolare i comportamenti di travestitismo di Aldo e le difficoltà di costruzione della propria immagine femminile della figlia più grande.

L'incontro con questi aspetti inconsci della madre ha alterato profondamente il mondo interno di Aldo che appariva scisso fra una parte fedele alle richieste materne e un amico fantasmico che non voleva sottostare a questo e conservava gli aspetti autentici del Sé con il loro progetto di sviluppo e il desiderio di conservare la propria identità maschile. Questa parte flebile ma tenace nel non voler "rifare i letti", era maltrattata dall'altra, portatrice delle istanze materne.

Questa scissione, che ricorda la scissione che si determina nel Sé in seguito a un grave trauma, descritta da Donald Kalshed (2), determinava sentimenti di confusione, di angoscia e modalità di rappresentazione del mondo alterate, con sentimenti di onnipotenza e di inversione generazionale. Sul piano comportamentale si manifestava un deficit dell'attenzione, ipercinesia e disadattamento scolastico con difficoltà di acquisire competenze relative alla sua età tanto che era stato affiancato da un'insegnante di sostegno a scuola. Domenico di Ceglie, in un suo lavoro sull'argomento, afferma che: "Bambini con disordini dell'identità di genere presentano ansie di separazione, depressione, difficoltà emotive e comportamentali. In un certo numero di casi sono presenti anche difficoltà di apprendimento e rifiuto scolastico"(3).

Possiamo forse sostenere che il rapporto che la madre ha instaurato con il piccolo Aldo abbia caratteristiche di una relazione perversa, non tanto nel senso classico di parafilia quanto piuttosto nel senso più moderno di perversione, che considera il ruolo che ha l'Altro nella mente del Soggetto. Là dove vi è una squalifica dell'altro o dove l'altro appare uno strumento, un mezzo e non un fine, spesso per medicare le proprie ferite o per allontanare da sé la sofferenza, siamo nel terreno della perversione che, come tale, ha bisogno del segreto. Probabilmente è per questo motivo che quando il segreto è stato svelato Aldo non ha più voluto proseguire la psicoterapia e ha, per così dire, lasciato lo spazio ai suoi genitori. In una delle sedute del lavoro con loro la madre ha raccontato che ha convinto la figlia ad andare con lei dal parrucchiere e dall'estetista mentre il padre notava che Aldo non ha più usato i vestiti e le scarpe della sorella. È interessante notare che i due

(2) D. Kalshed (1996), "The Inner World of Trauma. Archetipal Defences of Personal Spirit", tr. It. *Il mondo interiore del trauma: difese archetipiche dello spirito personale*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2001.

(3) D. di Ceglie (1997), "I disturbi dell'Identità di Genere in bambini e adolescenti", Quaderni di Psicoterapia Infantile, n.s. n. 35, 61-80, p. 65.

genitori riferiscono novità ciascuno relative al figlio del proprio genere, come a cercare di recuperare identificazioni fino ad allora confuse.

La rappresentazione che Aldo aveva di sé e della madre all'inizio della psicoterapia era quella di una madre stressata che ha bisogno di aiuto nelle faccende domestiche, come rifare i letti e, da una posizione generazionale parzialmente invertita, chiamava a raccolta la parte refrattaria che, se non collaborava, egli era costretto a far fare alla mamma questo lavoro. Il dialogo iniziale, che ho capito solo più tardi, quando la maggior parte dei tasselli del quadro sono andati al loro posto nella mia mente, descrive il mondo interno rappresentazionale di Aldo a seguito dell'irruzione materna, irruzione che non appare come un processo di identificazione proiettiva quanto piuttosto come una comunicazione / prescrizione inconscia.

Jung, nel saggio *Psicologia della traslazione* del 1946 descrive un modello di relazione utilizzando un'immagine alchemica. Se alla terminologia alchemica sostituiamo a Adepto e Soror i due soggetti della relazione e a Anima ed Animus i loro inconsci la freccia bidirezionale alla base dello schema descrive la comunicazione fra i due inconsci (4). Già in precedenza Sándor Ferenczi, in un breve saggio del 1915 dal titolo *Anomalie psicogene del timbro della voce*, analizzava le modalità di comunicazione inconscia fra una madre e il figlio concludendo: "Si tratta, a mio parere, di uno di quei casi tutt'altro che rari che uso definire di 'dialogo degli inconsci', dove di fatto gli inconsci di due persone si capiscono e si lasciano capire reciprocamente a fondo senza che la coscienza di entrambi ne abbia sentore" (5).

Nell'articolo, che raccoglie le ricerche e la bibliografia sull'argomento, soprattutto quella anglosassone, Domenico di Ceglie afferma che: "Nessuna singola causa è stata individuata essere con certezza alla base dello sviluppo di un disordine dell'identità di genere (...) Per i maschi vi sarebbe una relazione troppo stretta con la madre ed un padre distante (...) Il desiderio di un genitore di un figlio dell'altro sesso o una pressione genitoriale diretta nell'allevare il bambino nel ruolo di genere opposto al sesso bio-

(4) C.G. Jung (1946), "Die Psychologie der Übertragung erläutert anhand einer alchemischen Bildserie", tr.it. "Psicologia della Traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di immagini alchemiche", *Opere*, vol. XVI, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, p.228.

(5) S. Ferenczi (1915), "Anomalie psicogene del timbro della voce", *Opere*, vol. II (1913-1919), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1990, p. 151.

logico, non è sufficiente da solo a produrre un marcato disordine dell'identità di genere" (6).

(6) D. di Ceglie, *op. cit.*, pp. 65-66.

Rispetto a queste conclusioni, derivate da analisi statistiche ed epidemiologiche, credo che l'osservazione del mondo rappresentazionale interno possa aiutarci a comprendere come il bambino vede e decodifica il mondo esterno. Le immagini interne possono essere viste come una rappresentazione del gioco dei complessi attivi in quel momento ma anche, in una prospettiva diversa, come una rappresentazione del modo in cui il bambino legge il mondo esterno. Il fatto che in Aldo il portatore dell'istanza autentica del suo sviluppo fosse il fantasma, può farci pensare che il mondo era da lui decodificato in questi termini: il primo valore è il desiderio materno al quale bisogna aderire anche a costo di far quasi scomparire il proprio progetto autentico, la madre è più importante del bambino, se il bambino vuole rimanere con la madre.

Ma questo vale anche per l'analista, nel senso che l'attenzione alle proprie modalità di rappresentazione del mondo, che ritengo siano legate anche alla tipologia, può essere un'utile esercizio di relativizzazione delle proprie percezioni, del proprio stile di lavoro e delle proprie verità. La mia comprensione del dialogo iniziale di Aldo è arrivata dopo che molti tasselli della situazione erano andati al loro posto e parla della mia rappresentazione del mondo come di un insieme ordinato, legato prevalentemente da rapporti di causa ed effetto, dove emergono *gestalten* man mano che si compongono gli elementi del quadro. Va da sé che non sempre il mondo è un insieme ordinato e che i rapporti che legano fra loro gli elementi non sono solo quelli di causa ed effetto ma per pensare a questo devo attingere al contributo della percezione e dell'esperienza. È quasi certo che un analista con una tipologia marcatamente intuitiva avrebbe colto subito il senso e l'importanza di quel primo dialogo immaginandone gli sviluppi futuri.

Ovviamente non solo la tipologia determina nell'analista la rappresentazione del mondo, anche la sua formazione ha un ruolo importante. Le immagini interne di Aldo sembrano essere il sintomo di una scissione e questo suscita-

va preoccupazione e ansietà nell'analista con una precedente formazione a orientamento kleiniano. Il lavoro mentale teso a tenere assieme anche la successiva formazione junghiana mi ha permesso di immaginare, in un primo momento, che il *fantasmino*, più che il sintomo preoccupante di una scissione, fosse una garanzia della salute mentale di Aldo perché sembrava rappresentare quella parte di sé che si faceva carico del suo progetto autentico proteggendolo dal desiderio di essere come la madre lo voleva. Il *fantasmino* era l'oppositore interno che impediva ad Aldo, come individuo in nuce e con un suo progetto, di scomparire.

Successivamente sono arrivato a immaginare la salute mentale di Aldo come legata, piuttosto, al dialogo fra due complessi, quello dell'Io, portavoce delle istanze materne, indispensabile per la sopravvivenza, e quello del gemello-fantasma, portatore di un'istanza di autenticità. Per riequilibrare il dialogo fra i due complessi era necessario alleggerire il peso che gravava sul complesso dell'Io lavorando con i genitori, soprattutto con la madre. Su questa strada

# La scatola nera dell'analista: *unimagine*

*Intervista a Leonardo Albrigo*

*A cura di Stefano Carta*

SC: Vorrei iniziare questa intervista come si deve. Ti voglio dire, quindi, che il tuo lavoro -il dvd che hai creato in occasione dell'uscita di questo numero della Rivista- è *davvero bellissimo*. Dopo averlo visto e rivisto tante volte ne sono rimasto ancora mesmerizzato, come se vi fosse sempre altro da vedere, mentre qualcosa sempre torna all'invisibile. Le immagini che sono contenute nel dvd sono un'infinitesima parte di quelle che tu hai raccolto negli anni di lavoro psicoanalitico. Si potrebbe dire che sono una forma assai particolare di prendere appunti?

LA: Credo di sì.

SC: Bene. Allora questa è davvero un'occasione unica, poiché mi sembra che ci sia un'enorme distanza tra gli appunti scritti, che poi, levigati e ben lucidati possono anche diventare articolo o caso clinico, e questi tuoi, che sono *immagini*. E in un certo senso sono anche opere d'arte. Forse potremmo iniziare da qui.

LA: Il punto di partenza potrebbe essere una riflessione di Agamben, quando scrive che: "L'opera d'arte non è né un

valore culturale né un oggetto privilegiato per la aistesis degli spettatori e neppure l'assoluta potenza creativa del principio formale, ma si situa in una posizione più essenziale, perché fa accedere ogni volta l'uomo alla sua statura originale nella storia e nel tempo" (G.Agamben, *L'uomo senza contenuto*). Quindi, la tesi rispetto alle immagini, all'opera d'arte, sembra essere quella per cui c'è una determinazione della struttura stessa dell'essere: *del venir fuori della cosa*. Direi che a metà strada una rappresentazione incontra, nell'inconsapevolezza, la struttura originale dell'uomo e non l'insistenza e l'operatività del segno che poi diventa opera. Anche l'analista al lavoro raccoglie come dentro una rete quello che gli viene offerto dal paziente, quello che il paziente presenta e rappresenta. L'incontro di solito genera scrittura. Nel mio caso avviene una trascrittura che usa segni, trame, immagini non finite. Questa modalità contemporaneamente mi appartiene e non mi appartiene; il parlare, lo stare zitto del paziente trasportano qualche altra cosa che riguarda il suo corpo; quello che sta comunicando è *corpo e l'analista recepisce questa corporeità del paziente*. Per me il segno o il disegno sono le maglie della rete, che inconsapevolmente, trattengono la corporeità del paziente. Ho fatto montare questo mio lavoro nel Dvd senza interruzioni e commenti perché possa essere fruito con un'attenzione libera e perché ciascuno possa eventualmente cogliere un attimo di verità.

SC: La tua opera non ha quindi una struttura sistematica?

LA: In effetti non vuole essere un discorso compiuto. Questo mio lavoro può essere seguito senza ricorrere necessariamente all'interpretazione, bensì accogliendo il flusso delle immagini che scorrono e si dissolvono. Penso che, volendo fissare un singolo aspetto, si perderebbe l'hic et nunc dell'immagine. È l'attenzione fluttuante che è coinvolta in questo processo e mi auguro che la stessa possa rinnovarsi nella visione dello spettatore. Il discorso dell'attenzione fluttuante è una situazione ancora oggi misteriosa: quell'intuizione freudiana dello stare dentro e stare fuori, del cogliere e del perdere, trattenerne e lasciare andare, che ancora oggi permette la cura.

SC: Qui vorrei dire una cosa. Questa faccenda dell'attenzione fluttuante e di ciò che tu fai è molto interessante, perché Freud, in qualche modo, con la teoria dell'attenzione fluttuante ci dice qualcosa che mi sembra non fosse veramente iscritta nel suo modello implicito e cioè il fatto che il processo primario potesse cogliere e interpretare addirittura meglio della coscienza i processi che avvengono nell'altra persona. Questo è un punto in cui il Freud clinico supera la teoria, teoria che resta talvolta imbrigliata nelle esigenze sistematiche epistemologiche dell'epoca. Qui il Freud clinico ci dice una cosa molto interessante: che in realtà noi accediamo al paziente attraverso il nostro processo primario, non attraverso il nostro processo secondario. Il quale processo primario dovrà essere elaborato e, qualora questo sia possibile e necessario, reso in parola. Mi sembra che quello che fai tu sia proprio una testimonianza, un documento di un modo attraverso il quale ogni analista, se tale, funziona davanti al paziente; cioè un analista che accede alla propria percezione e interpretazione al livello dei processi primari, che sono immagini attive, plastiche, affettive, automatiche, spontanee e corporee.

LA: Il tema del corporeo è importante. Ad esempio emerge quando un candidato espone il caso clinico le prime volte. Vorrebbe riferire il più fedelmente possibile cosa è successo in quel momento in seduta ma avverte una difficoltà nel restituire la profondità, la verità dell'accaduto. È come se subisse uno scacco, perché riferisce un vissuto, ma non rende nuovamente presente quella esperienza che è stata immediatamente corporea.

SC: D'altra parte gli appunti scritti, così come anche i resoconti, sono affidati in gran parte a quei processi secondari che nella mente non si svolgono in parallelo, ma in sequenza, per cui sono lenti e lineari, mentre l'esperienza immediata, corporea, è sostanzialmente immaginale e globale.

LA: Ci si può chiedere perché Freud abbia evitato di esplorare a fondo il discorso sull'immagine, anche se il sogno ha rappresentato il discorso privilegiato per tratta-

re le immagini: "(Le fantasie) si comportano con le cose udite come i sogni con le cose viste. Infatti nei sogni non sentiamo nulla, ma vediamo" (Minuta L, 1897, vol.2, pag.58).

SC: Certamente. Il sogno è un'affermazione irrazionale; non è spiegabile, né logica ma affettiva.

LA: È la forza dell'affetto dell'immagine: Freud e la visione della madre nuda; non è la nudità in sé che crea un turbamento in Freud, è la *madre nuda* che quasi lo impietrisce tanto da costringerlo ad usare il latino, come se volesse stendere un velo su un'immagine troppo potente.

SC: Anche questo è un punto molto interessante perché ciò che stai dicendo adesso si collega al fatto che per Freud, ma anche per gli junghiani, o per molti junghiani, il destino di qualsiasi processo deve, alla fine, pur sempre essere la parola. Il destino deve essere la dicibilità, almeno per una volta, della cosa: il riuscire a dirla. Tuttavia, prima della cosa, ciò che rende la dicibilità dotata di senso, è l'immagine: è la cosa che precede la sua dicibilità. Se non accediamo alla cosa, di che cosa staremmo parlando? Sostituiremmo la cosa con il suo nome, non la esprimeremmo organizzata secondo il processo secondario attraverso il nome. Mi sembra che la teoria di Freud fu effettivamente basata sul principio della Immacolata percezione, per cui esisterebbe un'epoca nella vita in cui io ero in grado di fare un esame di realtà e percepire le immagini come esse realmente erano, prima che il processo primario le distorcesse. A questo punto l'immagine, quella che accade, l'immagine vera, diventerebbe un'immagine realistica. Ma l'immagine realistica non interessa a nessuno, proprio perché il reale, come dice Lacan, è già successo, è già finito. Al contrario, l'immagine simbolica sarebbe un'immagine distorta, non significativa.

Allora io mi domando se Freud, e alle volte anche noi con lui non abbiamo timore dell'immagine proprio perché l'immagine, lungi dall'essere distorta, circonda il linguaggio e ci rende, in realtà, non controllanti ma, al massimo, ricettivi. Le immagini *ci accadono*.

LA: Questi segni, questa trama nel Dvd sono la mia modalità di trascrivere le immagini quando accadono, è una sorta di scrittura automatica il cui contenuto è inserito in una *scatola nera*. Nel senso che l'aeroplano che incamera immagini, non le cataloga, non le seleziona. È solo dopo il crash che andremo a cercare la scatola nera per capire che cosa sia successo in quel punto, in quel momento. Non diremmo mai: "Questo aereo ha una scatola nera con immagini molto belle". Il senso di questa analogia consiste nello stare in seduta e lavorare a partire dall'ascolto dell'immagine. Ascoltare l'immagine significa, innanzitutto non averne paura. Non aver paura del fatto originario ossia che l'immagine non appoggi da nessuna parte.

Non posso interpretare la mia opera, i suoi passaggi, le sue figure: posso dire questo è *ciò che rappresenta me stesso quando lavoro e i pazienti mentre lavorano con me*, "sono immagini che vengono dal profondo, che fluttuano, che hanno un ritmo, un loro spessore, un loro statuto essenziale" (Bill Viola) - nel senso che la loro essenzialità sta ad indicare *il dentro del dentro, e segnala cosa c'è proprio in quel momento, che verità c'è in quel punto*.

SC: Ti riferisci ad uno spazio fondativo fatto di non-sapere e di emergenze originarie. Tuttavia, dopo cento anni di psicoanalisi credo che almeno una cosa oggi la sappiamo, ed è che *non ci siamo noi*, che non c'è un soggetto; che se c'è un punto non lo facciamo noi. E se c'è mai un punto di verità è che il soggetto è costituito da questo punto, e non viceversa. Mi sembra che quando dici che l'immagine non ha fondamento...

LA: L'immagine non ha un sostegno, non è collocata, non è come questo piatto qui davanti a noi, che è appoggiato su un piano, l'immagine non necessita di essere appoggiata. In tal senso la costruzione di questo Dvd consiste, con l'aiuto della tecnologia, nel permettere che un occhio virtuale vaghi, esplori le trame, i dettagli, gli interstizi di un segno o di una figura fino a perdersi nella figura successiva.

SC: Sognare l'immagine?

LA: Sì, un'immagine come sognata e rimasta sospesa. A questo proposito potrebbe aiutarci un video di Bill Viola: "Jacopo Carlucci, detto il Pontormo, dipinge la Visitazione nel 1528. Bill Viola raccontando l'origine di questo suo lavoro video, afferma che il tutto è scaturito un giorno che era in strada a Long Beach e, vicino ad una cabina telefonica, ha visto due donne che parlavano. Ma dato che lui era in macchina con i finestrini chiusi non poteva sentire che cosa si dicevano. Poi d'un tratto una delle due spalancò le braccia e si strinsero con affetto. Dunque un episodio visto in strada si sedimenta come immagine nella memoria di Viola, che poi ritrova quel gesto, quell'evento, nella Visitazione del Pontormo. *Greeting* è un episodio girato in 45 secondi, e poi dimostrato in una dilatazione temporale che lo trasforma in un'azione di 10 minuti. Ciascun attimo infinito di quello sviluppo è una monumentalizzazione dell'incontro. Viola non racconta Pontormo, né raffigura le due donne di Long Beach, ma converte una sua intima, personale irrepresentabile sensazione facendo appello a quella memoria collettiva, quel luogo comune visivo e riconduce un occidentale a ricordare la Visitazione di Maria ed Elisabetta come immagine emblematica di qualsiasi incontro (V.Gravano, *Visioni anadiomene*).

SC: Mi pare che qui Viola ci sta dicendo che l'immagine è esperienza condensata; che per poter vivere a livello umano un'esperienza condensata bisogna distribuirla e dipanarla nel tempo. Un po' come diceva Vigotsky per il quale il pensiero prima era affetto, poi linguaggio interno, infine linguaggio. Un dipanarsi nel tempo per ogni passaggio ulteriore. E poi mi pare che Viola ci indichi ancora una cosa: il ricorrere ad una forma, non so se sia un archetipo, ma mi pare sia una forma significativa nel tempo per molti. E lui va a ricostruirla proponendola come opera, come immagine.

LA: A mio avviso non c'è mai un'emozione originale. L'inconscio del folle, dell'uomo, della donna, del bambino, del morente, ricorre a qualcosa che preesiste nel magma istintuale.

Il bambino che nasce è sempre unico ma mai esclusivo ed originale. Il rapporto madre-bambino è una comunicazione costante ed unica ma mai esclusiva ed originale. Il senso dell'immagine è quello per cui non c'è un'artista che abbia creato qualche cosa di totalmente originale, che non si era mai visto prima.

I primitivi, gli uomini delle caverne che disegnano, sono stati oggetto di molte interpretazioni. Accolgo quella che descrive i primitivi come coloro che trovandosi a combattere per la sopravvivenza e vivendo degli eventi inspiegabili, quando riuscivano a ritornare la sera nelle caverne non potevano non disegnare, dovevano raffigurare per mezzo di un graffito quel leone o quell' elefante senza pensarci. Circondati dal fuoco e dalle ombre e dalle sporgenze della roccia non dovevano inventarsi nulla. Ognuno, semplicemente disegnando, non poteva non richiamare la corporeità dell'immagine e dell'emozione fattasi immagine.

SC: Emergono due punti molto interessanti. Il primo è quando affermi che le immagini non hanno una base, un fondamento. Mi sembra che tu voglia dire che un'immagine non ha una causa, perché ogni immagine è sempre e comunque originaria di per sé: esprimendo cioè una creazione vera e non metaforica. L'immagine, dunque, ricrea e rigenera, come allo stato sorgivo, qualche cosa che rimanda sempre la sua appartenenza ad un altrove.

Rispetto, inoltre, all'uomo primitivo mi viene da pensare che, tornati a casa, si disponessero attivamente a rappresentare sulle pareti della caverna quelle immagini che poi facevano sì che essi fossero proprio ciò che erano. Forse oggi quelle immagini, noi che non dipingiamo più nelle caverne, le sogniamo. Forse il sogno rappresenta quella stessa attività volta a rielaborare ed esprimere le immagini, per poi farle nostre al risveglio.

LA: Mi viene in mente Platone. È la caverna, le ombre e la Verità, perché fuori c'è qualcosa di luminoso che forse capovolgerà tutto. Dalla profondità oscura quando si accede alla luminosità, si viene accecati, si ha difficoltà ad aprire gli occhi alla verità. È ciò che dicevamo prima a proposito delle immagini, che sono di per sé tutte cariche

d'energia. Se ci trasferiamo nella contemporaneità, assistiamo all'anestesia delle immagini, vedere ad esempio tutte le sere sequenze di bambini uccisi che non ti fanno più effetto, perché le difese rispetto a queste immagini ormai sono totali; altrimenti non potresti sopportarle.

Il problema di oggi, di questa nostra "civiltà delle immagini", è esattamente questo: che cosa può rimanere dentro e costruirti, nel senso dell'immagine.

L'immagine, quando viene fissata e diventa opera d'arte, viene colta nella sua verità, nella sua essenza, poi potrà offrire un gradimento o meno ma se diventa un patrimonio comune c'è qualcosa che rimarrà sempre.

SC: Si potrebbe allora dire, con Pannikar, che la conoscenza umana è sempre contingente; che possiamo avere accesso, toccare, cum-tangere, soltanto una parte della realtà per volta, ma mai tutte insieme. Quindi la nostra coscienza resta sempre parziale e contingente ma esiste sempre la conoscenza di una cosa.

LA: Mi interessa, in questo punto specificare il rapporto tra il discorso parziale e contingente e il discorso unitario e sistematico delle immagini. Il mio lavoro si colloca sul versante della contingenza delle immagini, del non finito, del pre-simbolico, in tal senso questa opera non vuole offrire un modello ma semplicemente uno stimolo, un dono.

SC: Vorrei farti un'ultima domanda relativa all'aspetto clinico. Quando tu disegni, o per meglio dire, quando il disegno esce dalle tue mani, alla fine, quando tu guardi il disegno, che cosa vedi? Quando lo riguardi, vedi te stesso, vedi il paziente, vedi un misto? Cosa vedi?

LA: Vedo, come dice Deleuze, "il sorgere di un altro mondo. Poiché questi segni, questi tratti sono irrazionali, involontari, accidentali, liberi, casuali. Sono non rappresentativi, non illustrativi, non narrativi. Ma non sono né più significativi né più significanti: sono tratti asignificanti. Sono tratti di sensazione, ma di sensazioni confuse (le sensazioni confuse che ci portiamo dalla nascita, diceva

Cézanne). E soprattutto sono tratti manuali” (G.Deleuze, Francis Bacon. *Logica della sensazione*).

SC: Rivedendo un disegno che hai fatto un anno fa, per esempio, cosa vedi?

LA: La maggior parte delle volte sensazioni ed emozioni confuse. Poi ci sono degli appunti, dei disegni che come un laser, mi costringono a ricordare quel sogno esattamente come lo aveva raccontato il paziente in quel preciso momento. Ma i contenuti riaffiorano casualmente, qui si riscontra il limite di questo tipo di scrittura.

SC: Ma come è *casuale* il 99% delle interpretazioni co-transferali, nel senso che queste non sono mai pianificate a tavolino attraverso un processo consapevole di ipotesi e verifiche. Noi possiamo immaginare di fare un'analisi del co-transfert durante il flusso dell'interazione, ma in realtà la maggior parte del coinvolgimento intersoggettivo e inter-psichico, *avviene*. Il fatto che poi un disegno ti ricordi così tanto plasticamente un certo punto di una certa seduta, mentre altri non lo facciano affatto, per me sta semplicemente a significare che i tuoi disegni sono frutto di un processo largamente inconscio. I tuoi disegni accadono perché un senso che appartiene un po' a te e un po' al paziente lavora senza avere accesso diretto alla coscienza. Poi alcuni disegni possono divenire riflessivamente consapevoli nel momento in cui tu li guardi. Il Leonardo che disegna non è lo stesso che guarda il disegno.

LA: L'immagine è pre-simbolica. Il capezzolo nella bocca del neonato e la sua beatitudine - l'immagine è tutto - è il latte caldo che lo pervade, è la morbidezza, è un'immagine-sensazione che impasta il pensiero. E l'infante allucina, sbatte gli occhi perché vede e non vede, sente e non sente, capisce e non capisce: è sospeso.

SC: Quindi si può dire che l'attenzione fluttuante, questo bambino sospeso, tu, con queste immagini che crei, descrivete la stessa area di funzionamento psichico che forse è la stessa area che consente il nostro lavoro di ana-

lisi: il ritornare dentro un punto di emergenza in cui si formano le immagini. Io credo che tu stia facendo vedere davvero come si formano in analisi le immagini. Non ne stai facendo una trattazione metapsicologica, né stai scrivendo un rapporto rifinito e levigato. Sei più come il Freud che dava da mangiare a Ferenczi, piuttosto che quello che scrive L'Io e l'Es. Mi sembra, insomma, che ci mostri ciò che accade mentre accade.

LA: Se questa mia opera può restituire delle emozioni con immediatezza sono soddisfatto. Come ho detto questo lavoro è un dono ed una proposta per quel discorso relativo all'emergenza delle immagini che cercano come alla fine del Dvd un loro esito in una misteriosa calligrafia, promessa di una scrittura compiuta.

SC: Mi sembra che nel disegno riconosci una seconda forma del pensare, come direbbe Jung. Mentre interagiamo, parliamo e interpretiamo, infatti, utilizziamo una prima forma del pensare: il processo primario; mentre vi è una seconda forma del pensare - il processo secondario - che, naturalmente, si può collegare alla prima e che ci apre ad altre esperienze. Il processo primario, come lo intendeva Jung, ha a che vedere con le emozioni, la relazione, il corpo e l'immagine. Attraverso il processo primario, l'attenzione fluttuante, la *réverie*, siamo situati emotivamente entro la relazione profonda tra noi e i nostri pazienti. I tuoi appunti, così speciali sono la testimonianza di questa seconda forma del pensare, che raramente è possibile vedere in azione, fuori dalla stanza dell'analisi, nei rapporti e nelle discussioni cliniche, che, spesso filtrati profondamente dal pensiero primario, allontanano la presenza del lettore dalla scena dell'analisi.

Ecco: quando ho visto il tuo filmato per la prima volta, ho sentito questo: che venivo portato dentro una presenza. E di questo ti ringrazio.

# OPINIONI

## Sogno e architettura come rappresentazioni oniriche del sonno e della veglia: tracce di futuro

*Patrizia Peresso*

Il sogno è l'infinita ombra del vero.  
G.Pascoli, *Poemi conviviali*, Alexandros.  
L'architettura è la più spirituale delle arti...  
R. Piano, *Comunicazione personale*

(1) Questo articolo rappresenta la versione modificata di un mio lavoro presentato il 14 agosto 2007 al XVII Congresso internazionale di Psicologia Analitica a Cape Town, in corso di pubblicazione.

Questo lavoro (I), prendendo spunto dalle riflessioni di Jung sul sogno come autorappresentazione dell'inconscio e insieme narrazione della vita della coscienza in forma di metafora, metterà in luce come tutta la nostra esistenza possa considerarsi un intreccio di sentieri onirici (rappresentazioni, processi narrativi che collegano passato, presente e futuro) del sonno e della veglia. Proprio all'interno di questa trama onirica *notturna e diurna*, grazie all'attività simbolica e in particolare ai simboli vivi possono venire alla luce quegli affascinanti fenomeni creativi che possiamo denominare artistici; come esemplificazione di tutto ciò verranno presi in esame un'opera di architettura ed alcuni *manufatti onirici* di una paziente. Sulla base delle riflessioni nate da questi prodotti, infine, verrà messo in rilievo come nel sogno e nell'architettura, concepibili come rappresentazioni oniriche del sonno e della veglia, si manifestino tracce della futura individuazione.

Maffei ritiene che: "La capacità rappresentativa della psiche tende a rappresentare ciò che non è rappresentato.

La speranza che il non rappresentabile... possa essere almeno in parte rappresentato, fonda la possibilità stessa di una vita psichica [ciò sarebbe basato sul desiderio degli analisti] sia di comprendere i pazienti... non del tutto comprensibili, sia di conoscere ciò che in loro sanno esistere come ancora sconosciuto ...questo desiderio comunque appoggiato su una profonda speranza –certezza di una possibilità di rappresentarsi ciò che sino a quel momento era apparso impossibile...”(2)

La centralità psichica dei processi rappresentativi è sottolineata da Jung proprio nello studio del fenomeno onirico. Quest'ultimo, considerato come essenza della psiche, organo di informazione e di controllo (3), viene descritto infatti come un'autorappresentazione (4) spontanea della situazione attuale dell'inconscio in forma simbolica (5) e la narrazione della condizione attuale della vita della coscienza in forma di metafora (6). Jung, come noto, ritiene che, analizzando sequenze di sogni, essi sembrano esprimere un processo di sviluppo a tappe, denominato "individuazione" (7). *Il materiale onirico, quindi, viene concepito come il fulcro della vita psichica, un processo rappresentazionale, un testo narrativo* nel quale si può scorgere non solo un valore metaforico e simbolico, ma anche il percorso individuativo.

Tale narrazione si può dispiegare in senso analiticamente efficace all'interno di una relazione di contenimento, e sarebbe proprio tale relazione a permettere di sognare l'insognabile come presupposto della capacità di pensare l'impensabile e quindi di poter accedere alla rappresentabilità. Queste conclusioni stanno ricevendo convalide anche da altre aree di conoscenza quali le neuroscienze (8). Alla luce di queste riflessioni è possibile considerare i sogni come processi rappresentazionali, fenomeni narrativi connettenti passato, presente e futuro che delineano, attraverso "tracce del processo individuativi", particolari itinerari emergenti dal sonno. Si analizzerà la modalità secondo cui tali itinerari si intrecciano con quelli della veglia, creando a loro volta percorsi differenti.

La fondamentale importanza del *fattore onirico* nella veglia, basata su una concezione di sostanziale identità

(2) G. Maffei, "Considerazioni sull'irrapresentabilità", *Studi Jungiani* vol. 4 n° 2, Luglio-Dicembre 1998, F. Angeli, Milano, p. 7/8/9.

(3) C. G. Jung, (1934), "L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni", *Opere*, vol. XVI, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.

(4) Per Jung "Un'entità psichica può essere, naturalmente, un contenuto di coscienza solo quando può essere rappresentata sotto forma di immagine. Perciò chiamo immagini tutti i contenuti di coscienza, perché sono immagini dei processi cerebrali", C.G. Jung (1926), "Spirito e vita", *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 348.

(5) C.G. Jung (1916/48), "Considerazioni generali sulla psicologia del sogno", *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 282.

(6) P. F. Pieri, *Dizionario Jungiano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 444/5.

(7) C.G. Jung (1945/48), "L'essenza dei sogni", *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

(8) Vedi D. J. Siegel (1999), *La Mente Relazionale*, Raffaello Cortina, Milano, 2001.

tra sogno e vita psichica , è già stata evidenziata sin dai primordi della storia dell'umanità soprattutto, anche se non solo, in ambito letterario. Ricordiamo,tra gli altri, Shakespeare, che ne *La Tempesta* fa pronunciare a Prospero: "Siamo fatti della stessa sostanza dei sogni"; e ancora Borges che scrive: "Sono...colui che ha gettato uno sguardo su quell'altro sogno, il mio stato di veglia". In ambito psico-dinamico Bion (9), in particolare, teorizza la continuità dell'attività onirica anche nella veglia. Riprendendo l'idea bioniana Ferro crede che: "Il pensiero onirico della veglia rimane per noi inattuabile, se non nelle reverie... e nei cosiddetti flash visivi . È invece possibile conoscere i *derivati narrativi* di tale pellicola di elementi alfa. Il narrativo è dunque un derivazione comunicativa, con i gradi minimi o massimi di distorsione di quanto viene continuamente *pittografato* dalla mente in tempo reale" (10).

(9) W. R. Bion (1959), *Analisi degli schizofrenici e pensiero psicoanalitico*, Armando, Roma, 1970.

(10) A. Ferro, *Fattori di malattia, fattori di guarigione*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, p. 60/1.

(11) H. Dieckmann (1980), "On the Methodology of dream interpretation", I. Baker, *Method of treatment in Analytical Psychology*, Fellbach, Bonz.

(12) M. Fordham, (1978), *La psicoterapia junghiana*, Astrolabio, Roma, 1981.

(13) C.G. Jung (1939), "Prefazione a T.D. Suzuki, 'La grande liberazione. Introduzione al buddismo Zen'" *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.

(14) C. G. Jung (1937), "Determinanti psicologiche del comportamento umano", *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

Di una concezione di continuità tra onirico nel sonno e nella veglia si sono fatti portatori anche Dickman (11) e Fordham (12). Quest'ultimo, in particolare, avrebbe visto proprio nel transfert una modalità di sognare in seduta. È fondamentale, a tale proposito, esaminare la posizione di Jung. In primo luogo egli ritiene che, al principio, ogni evento psichico è un'immagine (una rappresentazione) o un immaginare (13) entrambi influenzati dal bisogno di creare. Tale bisogno è una delle cinque forze istintuali fondamentali come la fame, la sessualità, l'attività, la riflessione, tutte finalizzate all'individuazione (14). Quest'ultima, intesa come ottica di guardare al mondo, diviene sinonimo di funzione simbolica. Proprio in tal senso sembra cruciale la differenziazione junghiana tra simboli vivi e morti discussa da Pieri. Questi afferma che, per Jung, la coscienza si nutre di quei simboli che nel loro perire hanno fatto nascere il reale: i simboli morti. L'inconscio, o meglio la psiche creativa, invece, si esprime mediante la costante tendenza a comporre gli opposti derivati dalla coscienza. Pieri continua sostenendo come *la cosiddetta immaginazione inconscia*, durante i sogni, produrrebbe simboli che, per divenire fattori di cambiamento, dovrebbero necessariamente essere elaborati

dalla coscienza, trasformandosi in simboli vivi: cioè opportunità generative di tensione creativa e mutativa (15). Solo quel basilare processo rappresentativo costituito dall'elaborazione onirica nel sonno e nella veglia, quindi, renderebbe possibile la nascita di simboli vivi. Essi, sia etimologicamente come elementi rappresentativi di una realtà piu' vasta, sia in quanto fenomeni derivanti dal *duplice onirico*, sono concepibili come processi rappresentativi, narrazioni insature che si possono esprimere in *trasformati simbolici narrativi* di tipo *letterario* quali racconti di sogni, poesie, etc., oppure *trasformati simbolici narrativi* di genere diverso, per esempio *sensoriale, grafico-pittorico, architettonico*, etc.. (16). Si può affermare che Jung, quindi, concepisse una continuità significativa tra onirico del sonno e della veglia, che trovava la sua piena manifestazione nella centralità riservata alla vita simbolica. Quest'ultima, costituendo una modalità di rappresentare quanto non sarebbe raffigurabile altrimenti, faciliterebbe il processo individuativo grazie all'emersione dei fenomeni creativi. Essi prenderebbero vita nello spazio simbolico che nasce dal punto di incontro degli itinerari onirici del sonno e della veglia, lo spazio che Ogden colloca "al confine del sogno" (17).

In base a tali riflessioni si avanza l'ipotesi che, dall'intreccio di tali processi rappresentativi, dei prodotti onirici del sonno e della veglia, possano emergere tipi differenti di *trasformati simbolici narrativi* come espressione della creatività artistica: poesie, danze, musiche, sculture, pitture, architetture. Verrà presa in esame in modo specifico l'architettura. La ragione prima di questa scelta deriva dal fatto che, proprio in considerazione del 'principium individuationis', non possiamo evitare di essere in sintonia con alcune riflessioni di Hillman (18).

Egli ritiene che, tanto piu' in momenti storici come l'attuale, la psicologia analitica non possa esimersi dal rivolgere la sua attenzione alla politica, all'ambiente, all'arte e all'architettura in modo da contribuire al *risanamento* della nostra società. È importante sottolineare, inoltre, come fa lo studioso americano, che uno dei principali arché è il riparo: fonte di calore, nutrimento, sopravvivenza, ma anche utero, seno materno, personalità, tempio, città. In

(15) P. F. Pieri (1998), *op. cit.*, p. 679/80.

(16) A. Ferro (2002), *op. cit.*

(17) T. H. Ogden (2001), *Conversazioni al confine del sogno*, *Astrolabio*, Roma, 2003.

(18) J. Hillman (1992), *Cento anni di psicoanalisi e il mondo va sempre peggio*, Rizzoli, Milano, 2005.

accordo con tali affermazioni si pone anche un eminente architetto italiano: Renzo Piano.

Egli sostiene che l'architettura, essendo l'arte di dare rifugio ad attività umane quali abitare, lavorare, curare, stare insieme, etc. risulta non solo una visione dell'universo ma anche la più spirituale tra le arti perché cambia il mondo, cambia le vite (19). A tale proposito sembra interessante proporre le riflessioni di Jung nello scritto: *Anima e Terra* (20). In esso viene teorizzato uno stretto legame tra materia e psiche. Uno dei componenti di quest'ultima, infatti, l'archetipo dell'anima, rivela la sua parte sotterranea come la parte per cui essa è legata alla natura o in cui almeno appare chiaramente la sua relazione col mondo. Da ciò deriva che un'analisi, in termini di processi narrativi, degli effetti della loro reciproca connessione mostra come da questa prendono vita quelle infinite trame oniriche del sonno e della veglia che possono trovare innumerevoli modi simbolici di espressione e che includono impronte di futuro. Uno dei modi in cui si manifesta questo dialogo può essere costituito dalle variegate forme in cui si esprime l'architettura (21), che analizzeremo alla luce di come in essa si articolino specificamente:

- 1) il rapporto tra psiche e materia (anima e terra);
- 2) la possibilità di usufruire di un autentico spazio di incontro con sé e con l'altro.

Questa scelta nasce dalla consapevolezza che esistono *luoghi* fisici e/o psichici, oggetti, etc. che sembrano recare talora conforto, talora energia, talora entrambi (Neri, 22). Si può senz'altro affermare che questi rivelino, quasi sempre, qualità e caratteristiche favorevoli possibilità di sperimentazione di un armonico rapporto tra psiche e materia, di un'equilibrata relazione tra sé e altro da sé, tra prevedibile e sorprendente etc. Si può inoltre ipotizzare che, laddove esistano *posti emotivi e/o fisici* (23) promotori di tali condizioni, ci troveremo in presenza di potenzialità sananti o risananti della psiche e della terramadre in quanto favorevoli il processo di individuazione. Tale analisi sarà effettuata osservando come è intervenuta la mano dell'uomo in spazi naturali e in alcune opere di *architettura onirica del sonno e della veglia* (24) all'interno di un per-

(19) R. Piano (2007), Comunicazione personale.

(20) C.G. Jung (1927/31), "Anima e terra", *Opere*, vol.X, Bollati Boringhieri, Torino.

(21) Per ulteriori delucidazioni vedi P. Peresso, relazione tenuta al XVIII Congresso Internazionale di Psicologia Analitica a Cape Town nell'agosto 2007, in corso di pubblicazione.

(22) C. Neri, Comunicazione personale, 2006.

(23) C. Day (1990), *La casa come luogo dell'anima*, Boroli Editore, Milano, 2005.

(24) F. Petri, *Stili nell'arte. Le forme interpretate alla luce della tipologia junghiana*, Magi, Roma, 2006.

corso clinico, al fine di analizzare il tipo di comunicazione veicolata riguardo un'eventuale promozione del processo individuativo. In primo luogo si esaminerà una delle opere di Renzo Piano: il Centro culturale J. Marie Tjibaou in Nuova Caledonia Melanesia, Oceania (Tavv. 10, 11). Questo prende il nome del leader indipendentista della comunità kanak, morto nel 1989 in seguito ad un attentato. Nel 1990 il presidente francese Mitterand riconobbe il movimento che chiedeva l'indipendenza statale e amministrativa e celebrò questa decisione con la realizzazione di quest'opera, inaugurata nel 1998. Il complesso è formato da dieci *capanne* di varie dimensioni, orientate verso la baia di Nouméa, divise in tre aree e collegate da un percorso pedonale che si snoda tra i giardini, lungo l'asse attrezzato dei servizi. Non sono state impiegate tecnologie occidentali. Si sono studiate le abitudini e i costumi così come i procedimenti costruttivi locali, in modo da rispettare le tradizioni del posto sia per ciò che concerne il livello simbolico-formale sia per i materiali usati. Le *capanne* di listelli di legno ricurvi sono ideate per armonizzarsi con gli alti pini del posto. La loro conformazione è in doghe di iroko che, all'arrivo dei monsoni oceanici vibrano, creando un suono simile a quello degli alberi percorsi dal vento. L'opera sembra simbolicamente alludere ad una molteplicità di significati: l'innovazione che si inserisce armonicamente nella tradizione, la relazione equilibrata degli elementi acqua, aria, terra e fuoco (il sole), la coesistenza pacifica tra culture diverse, la celebrazione di valori quali la libertà e l'indipendenza, la possibilità di usufruire di spazi in condivisione, ma anche in solitudine, per citare solo alcuni pensabili da menti europee; più, ovviamente, tutti quelli strettamente legati alle culture autoctone. Non è necessario aggiungere altro per decidere se, in questo tipo di architettura, si avverta un rapporto equilibrato tra psiche e materia e se l'opera, così concepita, favorisca un buon incontro con sé e con l'altro. È importante sottolineare che, quando questo duplice compito riesce, come in questi casi, si può affermare che vengono lasciate *impronte di futuro* in cui si può verosimilmente intravedere un percorso per la promozione di quel processo in cui l'uomo, come singolo e come membro di una

collettività, può intrattenere un colloquio proficuo con gli aspetti per così dire naturali e culturali di sé stesso e dell'altro e avviarsi quindi nel percorso individuativo.

Analizzeremo ora, brevemente, due sogni di una giovane donna in relazione a due sue *architetture*, come lei stessa le ha definite, ideate in diverse fasi della sua analisi.

Silvia arriva in consultazione, per la prima volta, in un momento di seria depressione. Vive isolata da tutti trascorrendo il tempo in casa, stesa su un divano, piena di angoscia e di dubbi su di sé e sul suo matrimonio, non sapendo se riuscirà mai ad avere figli e a lavorare. Questo è il suo primo sogno:

"Sono in una casa al buio e mi sposto lentamente. Mi sento colpire dall'alto da gocce sempre piu' grandi. Si fa un po' di luce. Mi sta piovendo sangue addosso. Guardo il soffitto . Ci sono cadaveri inchiodati. Vorrei fuggire, ma non riesco a muovermi...".

In tale contesto si forniranno solo alcuni brevi spunti di riflessione clinica. Il materiale onirico, tra i molti significati, esprime l'origine dell'angoscia mortifera che pervade la donna e che la blocca: le recenti, drammatiche ed inelaborate perdite di entrambi i genitori. Dopo una fase analitica molto faticosa, la paziente ricomincia a disegnare e a scolpire. Dopo poco presenta il primo di questi lavori, il cui nome è *Uscita?* (Tav. 12), dipinta in un significativo grigiolilla. La composizione pare alludere ad una pianta in un vaso i cui rami, dopo un'iniziale apertura, si ripiegano su se stessi. La disponibilità della paziente ad avvicinarsi alla cura di sé si esprime in un'apertura all'esterno che diventa occasione di riflessione-ripiegamento sulla propria sofferenza negata, uno stare intimamente in contatto con il proprio mondo affettivo-emotivo sino ad allora trascurato. Dopo un lungo periodo di analisi un sogno, in particolare, segnala l'inizio del cambiamento:

"Sono al mare in un giorno assolato d'estate. Ci sono i miei fratelli, mio marito, alcuni amici. Mentre ci facciamo il bagno, qualcuno comincia a fare scherzi ... Nuotando sott'acqua, trovo bellissime conchiglie. Penso che mi serviranno per fare quel totem a cui sto pensando da tempo...".

Il materiale onirico, relativamente sia alla dinamica transfert-controtransfert come alla situazione di vita extratransferale, segnala l'arrivo della luce, la presenza di persone significative con cui ora ha un buon rapporto, una proficua relazione con l'inconscio, la riemersione della sua creatività. Dopo non molto tempo, la paziente viene invitata ad una mostra d'arte in cui presenta un lavoro che sottolinea aver realizzato pensando a questa fase di analisi. L'opera intitolata: *Possibilità*' (Tav. 13) è dipinta in un colore molto caldo, oro-rame e sembra rappresentare un grande bocciolo di fiore da cui sono in gran parte usciti ovuli di varie dimensioni. Pur se entrambe le opere sono realizzate in terracotta, un materiale molto amato dalla donna proprio per la possibilità di contatto diretto con la 'madre-terra', si può osservare una vistosa differenza proprio come nei sogni. Si può riscontrare come il movimento esterno-interno, rappresentato in entrambe le composizioni, subisca una significativa modificazione. Infatti i rami di *Uscita?*, dopo l'iniziale proiezione esterna, si rivolgono poi all'indietro, verso la base - vaso. In *Possibilità*, invece, le sfere, partite dall'interno, sono in gran parte già fuori. Il movimento, che nella prima 'architettura' procede secondo la successione apertura-ripiegamento-regressione, nella seconda è stato sostituito dalla sequenza apertura-avanzamento-progressione. Questo nuovo tipo di flusso si registra anche nei sogni. Nel primo si nota un movimento e poi un blocco, mentre nel secondo le esplorazioni marine dentro, sopra e sotto l'acqua fanno presagire, come infatti poi è avvenuto, un percorso di apertura alla vita: una gravidanza, precedentemente rifiutata, e un nuovo lavoro. Simbolicamente si è passati da un iniziare un'apertura seguita da un ripiegarsi ad un avanzare e proliferare. Le prime immagini oniriche riferite a luoghi chiusi, oscuri e pieni di morte, infatti, si sono modificate mostrando esterni soleggiati, lussureggianti e popolati; l'impossibilità di muoversi è stata superata con l'inizio di attività quali il disegno e la scultura e poco dopo con un nuovo lavoro.

Dall'analisi del materiale onirico riportato emerge quindi, inequivocabilmente, il superamento di un periodo molto travagliato della vita della donna, il nascente ed armonio-

so legame che inizia a prendere forma nelle relazioni intra ed intersichiche tra i suoi aspetti anima-terra, psiche-materia. È pure innegabile, in lei, la presenza di un'altrettanto evolutiva relazione tra gli *aspetti-sé* e quelli *altro-da-sé*, molto differente da quella che si manifestava all'inizio della terapia.

È possibile, in conclusione, considerare queste *esemplificazioni cliniche* solo come alcune delle innumerevoli rappresentazioni oniriche del sonno e della veglia, particolari trasformati simbolici narrativi, insieme frutto dell'incessante attività simbolico-onirica della psiche ma anche seme di proficui sviluppi portatori di rilevanti tracce del processo individuativo, di un futuro fecondo di speranze. A tale proposito il favorire, individualmente e collettivamente, l'attività onirica del sonno e della veglia significa mettere le basi per coltivare una relazione proficua con la terramadre, con l'ambiente interno ed esterno, per realizzare sogni fertilizzanti. Da questo dipende la qualità del nostro presente e del nostro futuro.

In tal senso il modo in cui trattiamo la nostra madre terra è un riflesso del modo in cui trattiamo la parte materna interna in noi stessi e negli altri. Prestare attenzione alle comunicazioni oniriche del sonno e della veglia, in ogni modalità creativa in cui si possano manifestare (e l'architettura è solo una di queste), risulta una necessità fondamentale. Significa, infatti, realizzare, in qualche modo, la speranza che il non rappresentabile possa essere, almeno in parte rappresentato, cioè rifondare la possibilità di ricostituire l'integrità della vita psichica ogniqualevolta essa venga danneggiata e dare quindi spazio ad un futuro di sogni.

# TAVOLE

TAV. 1



TAV. 2



TAV. 3



TAV. 4



TAV. 5



TAV. 6



TAV. 7



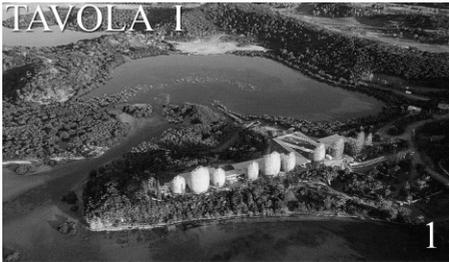
TAV. 8



TAV. 9



TAV. 10/11



TAV. 12



TAV. 13



# RECENSIONI

P. F. Pieri (a cura di), "Il presente", *Atque - Materiali tra filosofia e psicoterapia*, Moretti&Vitali, Milano, 02/08

Per molto tempo, a partire dalle prime teorizzazioni freudiane, il passato ha rappresentato il territorio privilegiato della prassi psicoanalitica. Nelle vicissitudini, ad impatto traumatico, rimosse, del mondo interno ed esterno del paziente, che avevano punteggiato la biografia individuale, è stata individuata la causa delle nevrosi. Conseguentemente, nella ricostruzione puntuale e realistica delle lacune, lasciate nella memoria dalla rimozione, è stata identificata la possibilità di cura e di guarigione, essendo tale concezione sottesa da un'idea di memoria quale archivio di fedeli riproduzioni degli eventi occorsi, disponibili ad essere elicitati attraverso i richiami esercitati da sogni e libere associazioni.

La moderna ricerca ha messo in discussione il modello di memoria come deposito di esperienze intatte, per sostituirlo con l'ipotesi, supportata da prove sperimentali e dall'osservazione dei disturbi amnestici, che essa consista in realtà in un processo dinamico di continuo rimodellamento delle esperienze passate a partire dagli stati emozionali e cognitivi presenti. Pertanto, il presente non si limiterebbe a rappresentare l'esito deterministico di una successione di eventi trascorsi ma, al contrario, esso stesso contribuirebbe attivamente a ridefinire le vicende accadute,

stabilendo in tal modo una circolarità fra le esperienze passate che gettano le basi dell'identità dell'individuo; questo, a sua volta, a partire dall'impatto con le evenienze presenti, riscrive la propria storia. Da questo punto di vista, il racconto del paziente nella relazione analitica non costituirebbe il resoconto puntuale di una serie di vicissitudini ma una continua rielaborazione della propria biografia.

Se dunque i risultati prodotti dalle neuroscienze sollecitano gli psicoanalisti ad avviare una riflessione sulla dimensione temporale del presente, quale miglior guida di quella offerta dall'edizione monografica di Atque, *Il presente*, curata da Paolo Francesco Pieri.

L'Autore ci introduce efficacemente alla lettura di una serie di saggi, suddivisi in sezioni, che rinviano alle differenti declinazioni di significato del termine presente, proposte da disparate discipline (psicoanalisi, sociologia, filosofia e neuroscienze), in un confronto serrato e proficuo, che offre abbondante materia di approfondimento allo psicanalista nell'esercizio della propria professione.

Il saggio di Trapanese, ad esempio, ci fa vedere come la concezione del tempo socialmente condivisa, modellando le forme dei rapporti sociali, contribuisce a plasmare il sentimento dell'identità personale. Egli, conducendoci in un viaggio attraverso il tempo, ci mostra la relazione di circolarità intercorrente fra le strutture delle società, concezione della temporalità e senso di sé dell'individuo. La rappresentazione del tempo ciclico ha dominato le società arcaiche, quella del tempo lineare e finalistico, ancora misurato dai ritmi naturali dell'alternanza nictemerale e stagionale, si è affermata con l'avvento della cultura giudaico-cristiana, l'idea di tempo *oggettivo*, misurato dagli strumenti tecnologici, si è imposta con l'industrializzazione e la nascita del capitalismo, avvenendo il passaggio attraverso *rotture* che hanno modificato le relazioni sociali e, con esse, la percezione di sé individuale. L'era Contemporanea è contrassegnata invece dal venir meno della fede nel progresso infinito dell'umanità. L'istantaneità, derivante dalla scissione dei legami con il passato e dalla perdita di fiducia nel futuro come realizzazione prevedibile delle potenzialità indivi-

duali, costituisce la misura del *nostro* tempo. Il senso del presente tende dunque a coartarsi nel puro attimo discontinuo, e l'individuo, che ha perso i legami col proprio passato e non trova riferimenti collettivi nella strutturazione dell'identità personale, appare sovrastato da sentimenti di incertezza e precarietà.

Come non pensare, sollecitati da tali riflessioni, ai nostri pazienti e ad una forma particolare del loro malessere, che sembra negli ultimi decenni aver raggiunto una frequenza così elevata da far pensare ad una forma epidemica, come il Disturbo da Attacchi di Panico? La soggettività sembra collassare sul vissuto corporeo, che non lascia spazio alla possibilità di mentalizzazione, in un tempo apparentemente privo di rapporti di senso con la storia individuale, mentre l'emozione dominante è quella del terrore, dell'esposizione ad una minaccia senza nome e senza volto la cui imprevedibilità lascia senza difese e senza scampo.

Desideri, nel suo scritto, riprende il tema delle forme culturali attualmente prevalenti, sottolineandone però gli aspetti costruttivi; in particolare ci ricorda come il modello teorico che la parcellizzazione del tempo e della storia assumono sia quello del relativismo, criticato perché trascina con sé l'assenza di ancoraggi etici *forti*. Tuttavia, proprio la mancanza di fondamenti certi e verità assolute può permettere l'apertura al diverso, che sostiene l'etica del rispetto e del confronto fra culture, religioni e mondi differenti.

Di cultura del rispetto ci parla anche Roberta De Monticelli, nel suo saggio sull'attenzione fenomenologica, mostrandoci come, per il filosofo, la conoscenza si fonda sulla capacità di interrogare le cose stesse partendo dalla loro apparenza, dal loro mostrarsi così come sono, sapendo che nel modo in cui le cose si mostrano è presente il rinvio a ciò che di loro non si mostra: "Lasciati guidare oltre le apparenze della cose dalle apparenze stesse, ovvero segui il profilo nascosto della cosa, quale te lo suggerisce il profilo apparente" ( p. 224).

Il presente in questo caso è l'essere presente *delle* cose e il nostro essere presenti *alle* cose, che possiamo conoscere solo se siamo in grado di guardarle con l'attenzione

e l'umiltà di chi non presume di sapere già quello che le cose stesse possono offrire di loro.

Questa sembra essere la lezione che ci consegna anche il concetto di *momento presente* nella terapia di Stern analizzato da Lingiardi e De Bei. Gli Autori ci raccontano come Stern indichi con il termine di *momento presente* l'esperienza soggettivamente e consapevolmente vissuta in un dato momento che, come tale, appare al soggetto ricca di significato. Pertanto, il vissuto in cui si concretizza il momento presente appare atto a produrre trasformazioni in grado di modificare la percezione di sé del paziente. L'idea su cui si fonda l'ipotesi della potenzialità trasformativa di tale vissuto è che la psicopatologia attuale non sia da attribuire ad una catena causale di eventi rimossi, rintracciabili a partire dal materiale onirico e delle associazioni libere. Essa sarebbe bensì connessa all'effetto esercitato dall'inconscio implicito, ossia dagli stili di relazione appresi attraverso i primi scambi con la madre e costituiti come patrimonio di una memoria operativa fatta di reazioni affettive ai gesti e alle espressioni dell'altro, non pensabile né verbalizzabile. Ne consegue che il processo di cura può realizzarsi solo attraverso l'attenzione a ciò che accade nel qui e ora della relazione col paziente, durante la quale la soggettività del terapeuta, la sua personalità, il suo stile relazionale, sollecitano risposte specifiche da parte del paziente. Nella capacità di produrre insieme al paziente, cogliere e accogliere modificazioni affettive dotate di significato profondo risiede la possibilità di produrre trasformazioni attraverso l'intervento terapeutico. Tutto ciò presuppone (e qui ritorna l'insegnamento della De Monticelli) di non poter conoscere a priori, nemmeno in via ipotetica, la concatenazione di motivi che hanno determinato la situazione attuale. La possibilità che l'evento trasformativo abbia luogo richiede piuttosto l'atteggiamento di attenzione e di umiltà di chi attende che il paziente stesso indichi le proprie difficoltà, rispetto alle quali non esistono soluzioni che la tecnica possa determinare, ma che possono essere individuate soltanto attraverso la costruzione di significati realizzati dalla specifica interazione in corso. L'indeterminatezza e l'approssimazione derivanti dall'assenza di una teoria psicopatologica

*forte*, mirata alla scoperta di una verità data, accaduta, offrono la possibilità alla coppia terapeutica di mantenere un'apertura alla novità e all'imprevedibile e all'analista in particolare di conservare la capacità di prestare l'attenzione empatica nel senso indicato dalla fenomenologia; con le parole di Roberta de Monticelli : " ...la capacità di accogliere *veramente* la realtà nella sua individualità e nelle sue esigenze." (p. 234). L'attenzione a ciò che accade nel presente della relazione analitica determina il prevalere in analisi della temporalità circolare e oscillante della relazione primaria madre-bambino, fatta di sincronizzazioni e sintonizzazioni di sguardi, gesti e risposte reciproche, piuttosto che il tempo lineare della successione seriale prodotta dalle concatenazioni ordinate dal pensiero logico.

E la relazione fra temporalità lineare e temporalità circolare è esaminata da un'altra prospettiva da Daniela Palliccia, nella sua analisi degli scritti di Bachelard sull'immaginale e sull'influenza esercitata su quest'Autore dall'opera junghiana. In questo caso l'accento cade sul rapporto fra la linearità temporale che contraddistingue il linguaggio della razionalità e della scienza e la temporalità istantanea, puntiforme e ciclica del linguaggio poetico, che, rompendo l'ordine del sapere costituito, produce conoscenza. La gravidanza e la capacità innovativa dell'arte risiedono nel fatto che essa si esprime attraverso le immagini che, grazie alla propria indeterminatezza e potenziale polisemia, dischiudono nuovi significati. Nell'immagine poetica il passato, il presente e il futuro non sono ordinati in una successione lineare e causativa ma si nutrono di rimandi reciproci, aggregandosi analogicamente a partire dal richiamo esercitato dalla suggestione del presente carico affettivamente. E così pensiero logico e pensiero fantastico svelano la loro complementarità: il primo ordinando, il secondo scompaginando l'assetto costituito per produrre il non ancora conosciuto.

Non è possibile, nel breve spazio destinato alla presentazione di un testo, citare l'apporto di tutti gli Autori che vi hanno contribuito, né trasmettere tutta la ricchezza e la profondità racchiusa in ciascuno dei saggi. È stato possibile soltanto fare intravedere, attraverso un accenno a pochi contributi, solo una delle molteplici e possibili chia-

vi di lettura di questo lavoro. Appare rilevante, soprattutto, un suggerimento che sembra percorrere tutti gli scritti e che ci fa vedere come, per permettere alla *verità* dei nostri pazienti di venire alla luce, sia necessario *stare nel presente*. Stare nel presente significa sia attenzione a cogliere ciò che avviene nel *momento presente* della relazione terapeutica, sia capacità di mettere tra parentesi i pregiudizi teorici che possono impedirci l'accesso a informazioni non previste dai codici a nostra disposizione, sia sensibilità al clima socio-culturale attuale all'interno del quale noi e i nostri pazienti siamo immersi e dal quale siamo inevitabilmente influenzati.

In particolare la capacità di *stare nel presente* dischiude la possibilità di percepire il medesimo non tanto come il segmento temporale che nelle misurazioni oggettive si interpone fra il passato e il futuro, quanto di coglierne la qualità di tempo vivo, esistente e come tale realmente creatore di senso.

Se dunque il presente è la dimensione temporale in cui l'uomo può davvero abitare e se sul presente, come terapeuti, dobbiamo appuntare la nostra attenzione, è anche vero che tutto ciò ci porta a concepire un grande rispetto per la facoltà, acquisita nel corso della nostra evoluzione, di pensarci come esseri dotati di una storia personale e collettiva, alla quale ancoriamo la nostra identità, e a partire dalla quale possiamo progettarci e proiettarci nel futuro. Ma passato e futuro devono la loro consistenza alla nostra attitudine a sentire il presente carico di significato e alla nostra disposizione ad essere presenti a ciò che vi dimora, alla ricchezza che esso può offrirci e indubbiamente questo testo può aiutarci a cogliere la problematilità ma anche le opportunità che il tempo in cui esistiamo ci porge.

*Fiorina Meligrana*

Questo è un grande libro. Come nei confronti di tutti i libri di questo genere, il lavoro del recensore assomiglia a una specie di scelta infelice obbligatoria: parlare della struttura e quindi del pensiero, puntare all'essenziale, penalizza proprio l'essenziale, poiché la caratteristica essenziale di un grande libro è quella di articolare una cellula strutturale, o un tema portante, in una fioritura meravigliosa di variazioni che la esaltano, proprio mentre la sottraggono alla sua enunciazione; scegliere, rapsodicamente, fior da fiore, esemplifica invece la brillante tessitura del grande libro, ma ne tradisce lo spirito guida fino a proporre una lettura estetizzante, come se l'autore avesse indugiato a mostrare la sua bravura.

Tenterò la prima via, con l'avvertenza già data che, per apprezzare veramente anche solo un tratto del disegno strutturale, è, in questi casi, indispensabile accedere al testo integrale. Questa peraltro è la funzione di una recensione: spingere al testo.

Prima ancora, però, di iniziare a indicare gli elementi portanti, voglio liberarmi di un'altra avvertenza per il lettore (o almeno per i lettori che mi assomiglino) : il primo capitolo, *Per una storia del concetto di passione* è, per il mio gusto, il meno riuscito, salvo nella parte dedicata alla psicoanalisi. Gli autori sono elencati in modo quasi enciclopedico, così che di ciascuno si dice troppo poco e nell'insieme si è detto di troppi, senza peraltro poter argomentare – come necessariamente accade alle enciclopedie, anche alle migliori – i motivi delle esclusioni.

Veniamo adesso al tema e alla sua circoscrizione. Alla radice del testo sta una tesi – già raggiunta e argomentata dall'autore nei suoi precedenti lavori, soprattutto in *La psicoanalisi e i suoi miti*, edito nel 1997 da Borla – che la psicoanalisi è anzitutto una relazione e che relazione è un concetto “primariamente esistenziale, antropologico” (p. 237) nel quale sono coinvolti “due o più elementi di cui almeno uno qualificabile come *soggetto*”. In quella analitica il soggetto è il paziente, portatore di bisogni, deside-

ri, sofferenze, domande, progetti... ma non consapevole del suo essere soggetto (cioè “supporto fenomenicamente unitario di attività ed esperienze che variamente lo qualificano e lo individuano” pp. 236-7); l’oggetto (consapevole di esserlo) è l’analista, a disposizione del paziente entro la misura della specificità della relazione stessa, cioè del campo definito dalla dinamica transferale-controtransferale. Solo che questa dinamica dipende dal campo relazionale e il campo relazionale (ecco qui la funzione della priorità della qualità antropologica della relazione) non si può ridurre a una modalità unica e predefinita. Al contrario, si devono ormai riconoscere – anche e proprio dal confronto con la pluralità delle organizzazioni esistenziali delle esperienze che la storia della psicoanalisi, attraverso i suoi autori principali, ha dovuto pensare come plurali e non riducibili le une alle altre – diversi campi relazionali: quello empatico o di attaccamento, quello narcisistico e quello pulsionale (a sua volta distinto in edipico-normativo e in isterico-passionale). Tuttavia “premessa a qualsiasi intervento psicoanalitico è...la capacità di sintonizzarsi sul campo relazionale richiesto dal paziente” (p. 242). Quindi nell’atto di entrare in una relazione analitica bisogna attivare una capacità di *cognizione empatica* che consenta di differenziare il campo per ogni paziente (qui sta l’essere oggetto a disposizione da parte dell’analista), per ogni trattamento e per singole fasi, a volte, di una stessa seduta. In questo senso la psicoanalisi si configura come “relazione oggettuale plurima”(p. 237). Come si vede l’autore riesce ad articolare tesi generali, come quella della precedenza dell’antropologico sull’analitico, nelle condizioni concrete dell’analisi, offrendo una lezione di teoria della tecnica che vive nel e del suo contesto, non di pseudoscientifiche e pseudopratiche aspirazioni a trovare un astratto punto di superamento delle differenze dell’umano. Esse, al contrario, devono essere tradotte, nella teoria, in campi relazionali specifici che precedono ogni scelta analitica vera e propria. È ed anche chiaro come, in questa tesi di Sassanelli, prenda forma la sua conoscenza dei diversi dialetti analitici e il suo utilizzo critico delle teorie kohutiane. Ma nell’insieme questo è anche il suo approccio generale: l’attraversare diverse concezioni teo-

riche e saperne ricontestualizzare i risultati selezionati entro una sua, complessa e unitaria, sistemazione teorica. Ho scritto di proposito *sistemazione* perché questo è sì un libro sulla passione, ma è anche una sintesi del lavoro teorico e dell'esercizio analitico di una vita, evidentemente giocati in un confronto a tutto campo con le diverse correnti postfreudiane, e però non solo con queste. Peraltro il compito che Sassanelli esegue a suo modo è comunque ormai inevitabile : la babilonia delle lingue sta soffocando il campo analitico e non serve a nulla credere di evitarla rifugiandosi in una sempre più asfittica chiusura di scuola. Un esempio folgorante ce lo offre proprio in questo testo, a conclusione del capitolo dedicato all'isteria, nel paragrafo intitolato *l'isteria della teoria* (pp. 183-89). Eccone un esempio: "...mi limiterò a una sorta di elenco di questi fantasmi, colti spigolando qua e là nella corrispondente letteratura dove si passa dalla madre seduttiva, eccitante e intrusiva con il suo amore sessuale inconscio, a una figura materna arcaica, idealizzata e persecutoria; dal fantasma di un pene che incorpora una vagina divenendo un organo che ingerisce, all'imgo di un pene idealizzato al fine di celarne gli aspetti di oggetto persecutorio...da una figura di madre fallica che, impossessandosi del pene del padre, lo castra, a quella di un padre sbiadito; dalla rappresentazione di un seno-bocca-vagina che morde, a una immagine frammentata della propria corporeità..." (p. 185 ). Pagine scritte, queste sull'isteria della teoria, con sagacia critica ma frutto, mi sembra, di un quasi disperato bisogno di non arrendersi alla confusività gratuita per la quale, al di là di ogni meditato confronto e di ogni sofferto tentativo di offrire un quadro generale, ognuno sentenzia in un gergo da conventicola.

Le differenze di campo, per Sassanelli, sono rintracciate secondo intrecci di diverse dimensioni. Così la relazione empatica si può comprendere esemplarmente nel mito di Telemaco e si può esprimere con la metafora dell'uomo patetico; quella narcisistica nel mito di Narciso e con la metafora dell'uomo tragico; quella edipico-normativa nel mito di Edipo e con la metafora dell'uomo colpevole; quella isterico-passionale nel mito di Fedra e con la metafora dell'uomo drammatico (pp. 239-40). Solo una volta che

l'analista avrà empaticamente riconosciuto e contribuito a realizzare, con il paziente, il campo relazionale specifico da questi richiesto per via del "semplice fatto di essere al mondo con una sua specifica modalità di esistenza", si potrà passare al contenuto dinamico "transferale-contro-transferale del rapporto, e cioè le vicende conscie e inconscie, storicamente determinate, con cui il paziente andrà via via investendolo nel corso della terapia" (p. 241).

Per quanto riguarda le passioni, delle quali Sassanelli ci offre nel testo tanto una presentazione fenomenologica nella dimensione mitico-letteraria, quanto una metapsicologia, innanzitutto ne individua la base desiderante (pur distinguendone poi la forma di elaborazione da quella edipica o da quella consumistico-comportamentale, come scrive alle pagine 276-280) in "un desiderio al massimo grado di intensità e, precisamente, un desiderio incestuoso" (p. 278). Ora questo è un vertice osservativo specifico, che non vuole sottovalutare "l'area relazionale più complessa e articolata, nella quale svolgono un ruolo di primo piano le risposte sia empatiche sia di sicurezza narcisistica dell'ambiente" (p. 64, nota). Anche in questo caso l'autore, pur criticando la frequente desessualizzazione della psicoanalisi, sulla scorta di Laplanche, articola il suo discorso nella contraddizione fra il corpo come *luogo di godimento* e il corpo come *luogo di coesione e di sicurezza* (p. 64) e quindi pensa che "lo sviluppo del mondo rappresentazionale" sia "profondamente condizionato dall'intreccio di esperienze lipidiche, empatiche e narcisistiche" (p. 70). Senza trascurare che, ancor più originariamente, anche qui riprendendo Laplanche, la fondazione stessa dei concetti di inconscio e pulsione è connotata *in senso non solo decisamente sessuale ma anche relazionale e fortemente destrutturante*, dove l'esperienza di frammentazione che è il portato dell'aspetto destrutturante sarebbe, per Sassanelli, da riportare al trauma della nascita (p.173, nota). Sarà allora il modo di elaborazione del desiderio incestuoso a differenziare lo sviluppo isterico-passionale da quello edipico e da quello narcisistico-ideale. Con la precisazione, rafforzata dal lavoro di Racamier, che l'Edipo non solo non è l'unico modo di elaborare l'esperienza incestuosa ma è "esattamente il con-

trario” ( p. 168 ) dell’incesto. Lo schema proposto – ma qui bisogna perdonare al recensore la sua funzione: niente è più lontano dallo schematismo del libro di Sassanelli, ricchissimo invece di racconti, di immagini, di intermezzi musicali e letterari – riguarda il destino del desiderio incestuoso: rimosso nel caso dello sviluppo edipico; autosacrificato nel caso dello sviluppo narcisistico ideale. Lo sviluppo isterico-passionale comporta invece quattro varianti di “forme di esistenza accomunate dall’operare di un fattore affettivo portato al massimo grado d’intensità e utilizzato quale carica energetica per organizzare contenuti mentali conflittuali, a impronta incestuosa e scarsamente rimossi, in un insieme stabile e stabilizzante. Caratteristico di questo insieme è il suo manifestarsi in specifiche *scene* o *strutture di azione* per la cui costruzione è necessario l’attivo coinvolgimento...di un potenziale *altro*.” ( p. 162 ). Il desiderio per questo altro è rivolto a un oggetto immaginario (dove per immaginario l’autore intende “un insieme di immagini capaci di fondare direttamente il sentimento di coesione e di stabilità e il valore esistenziale di un soggetto o di un gruppo che in tali immagini vengono per così dire a rispecchiarsi”, p. 99) nella passione mistica; è rivolto, invece, a un oggetto reale nella passione amorosa. Viceversa, nella ritualità orgiastica e nell’isteria, non troviamo un vero oggetto d’amore che, al contempo, funzioni anche da stabilizzatore narcisistico, la sua mancanza è invece sostituita da una partecipazione a una qualche forma, culturalmente condivisibile, di ritualità, nel caso dell’orgiasmo, mentre, nel caso dell’isteria, il soggetto coinvolge un potenziale *altro* riducendolo al ruolo di attore inconsapevole (p. 163). Perché si dia un’esperienza passionale, l’oggetto del desiderio deve poter essere investito di una dimensione narcisistica capace di dare unità a vissuti fortemente discordanti, ma deve, al tempo stesso, essere portatore parziale di un divieto normativo superegoico, in modo da permettere quel continuo trapassare fra il senso di colpa e il desiderio trasgressivo che è caratteristico della passione, infine, l’oggetto deve poter costituirsi come soggetto desiderante, in una condizione di reciprocità. La mancanza di queste condizioni orienterà il soggetto verso una patologia o una forma di esistenza

isterica, oppure verso una condizione perversa.” (p. 171). Tutto il libro di Sassanelli gravita in direzione del capitolo dedicato a *L'esperienza passionale nella relazione psicoanalitica* e di interesse estremo è la sua proposta di sintonizzare, attraverso una cognizione empatica, il campo analitico sul tipo di relazione che chiede di essere ospitata e ascoltata in esso. L'idea di una qualche univoca organizzazione normativa del setting è qui motivatamente – da tutto lo svolgimento del libro – criticata. Il che, ovviamente, non significa affatto assenza di regole, ma solo regole sentite e pensate perché il soggetto possa individuarsi: “Sappiamo che due sono gli sbocchi dello sviluppo isterico-passionale: la passione e l'isteria. Di conseguenza anche queste due forme di esperienza erotica potranno trovare accoglimento nello spazio psicoanalitico solo se verranno riconosciute e rispettate le condizioni del loro manifestarsi, le loro strutture d'azione; condizioni che, oltre a corrispondere naturalmente a quelle dell'esperienza infantile isterico-passionale, dovranno comportare per la passione il fondamentale equilibrio fra desiderio trasgressivo e divieto normativo; per l'isteria, il misconoscimento dell'altro quale oggetto di un desiderio amoroso e il suo simultaneo investimento recriminatorio e polemico: il tutto su un piano intermedio fra il verbale e l'agito. Si tratta cioè di strutture d'azione alle quali l'analista dovrà di necessità partecipare, entro i già ricordati limiti socioculturali, prima di poterle verbalizzare al paziente rendendole pienamente coscienti” (p. 255). A questo punto Sassanelli delinea la sua proposta, per questi casi, di *campo trasgressivo psicoanalitico*, cioè di un'area intermedia fra il setting istituzionalizzato dalla tradizione analitica e i punti di non ritorno, oltre i quali un'esperienza non è più analitica e deve essere interrotta. Si tratta quindi di un difficile equilibrio fra norma e vigilante trasgressività. Il nodo più difficile da affrontare diventa inevitabilmente quello del caso di un controtransfert passionale da parte dell'analista. Dopo aver notato che, sostanzialmente, la letteratura analitica in materia tace – e non per caso e non senza corresponsabilità istituzionali, per via della oscillazione fra sanzione e omertà – Sassanelli osa il passo che varca la soglia del vissuto controtransferale passionale del tera-

peuta. Lo fa consapevole di dover guardarsi sia dalle tentazioni del nascondimento di qualcosa che l'affettività in gioco e la trasgressività possono far vivere come colpa, sia dalle tentazioni opposte di esibizione di coraggio e innovazione. Lo fa con la delicatezza e l'ironia di poesie sue – scritte più di venti anni fa e non pensate per la pubblicazione – raccolte nel titolo *Lo specchio di uno psicoanalista*. Ne sceglierò una, per la sua brevità e perché riapre il campo analitico all'alfa e all'omega del suo destino:

*Nel segreto di una stanza  
l'analisi non svela misteri  
Ne crea di nuovi (p. 271).*

*Romano Màdera.*

F. Donfrancesco: *Pensare l'anima*  
Moretti & Vitali Editori, Bergamo, 2008.

Questo libro è la testimonianza di chi ha dedicato la propria esistenza alla ricerca dell'*anima*, narrata in pagine che mostrano i segni di un'esperienza analitica viva e pervasiva, da sempre affidata all'inquietudine di domande che confluiscono, dopo essere state vissute e meditate a lungo, nella stesura di quest'opera. L'autore dà voce in queste pagine a riflessioni e interrogativi che scorrono vivacemente in un gradevole connubio di intensa biografia, esperienza psicoanalitica, conoscenze che spaziano dalla psicologia analitica alla psicopatologia, all'arte, alla fenomenologia, alla letteratura.

L'esplorazione dell'autore muove dagli *scottanti interrogativi* che avvicinarono sin dal 1909 lo sguardo di C.G. Jung alla *memoria immaginale* e fondarono il pensiero ermeneutico della psicologia analitica. Nella prima parte, in dense pagine dedicate alla fenomenologia delle immagini, Donfrancesco mostra la *vocazione fenomenologica* di Jung e rivela le profonde implicazioni terapeutiche del pensiero di Jaspers, il quale riconobbe gli *atti creativi della*

*comprensione* nei miti e nelle testimonianze di poeti e artisti. La seconda parte del libro restituisce il carattere distintivo della cura analitica dell'anima al pensiero del cuore, una forma del pensare metaforica e immaginale che nel 1912 Jung aveva già mirabilmente descritto e da cui si fece guidare nel suo *confronto con l'inconscio*; un pensiero vicino a quello di Maria Zambrano che, con la *metafora del cuore*, ha evocato per la filosofia le parole intense, calde e metaforiche, pronunciate dalle viscere che ella considera "più nobile...un *dentro* oscuro, segreto e misterioso": con il linguaggio poetico la filosofia può riscoprire la propria vocazione dimenticata di *cura delle anime* esprimendosi pienamente. Una tematica, quella affrontata in questo libro, che, grazie alla capacità penetrativa dell'autore, dischiude orizzonti insondabili dell'esperienza emozionale e immaginativa dell'uomo, attraverso un'analisi trasversale che lascia dialogare in grandi pagine le molteplici voci della vita, dell'analisi, della fenomenologia, dell'arte e della poesia.

Altro grande valore di quest'opera è nello stile narrativo col quale riesce ad attrarre l'interesse di chi legge: è un diario animato dal desiderio dell'autore di rivisitare i passi cruciali della propria vita, quelli che hanno segnato, all'interno e all'esterno, i momenti più importanti della formazione e della ricerca; ma, inaspettatamente, la varietà delle voci e dei temi in campo, la discontinuità nello svolgimento temporale della narrazione, le immagini che rimandano l'una all'altra in un movimento che attrae lo sguardo su un punto per poi volgerlo altrove verso luoghi abitabili della memoria, generano anche nel lettore un'emozione di sorpresa, meraviglia, di continua scoperta fino all'ultima pagina, al riaccendersi improvviso di ricordi e vissuti propri, come inseguendo immagini che si susseguono e si fondono, tra interno ed esterno. Nel seguire i passi di Donfrancesco in queste pagine nutrite di ampie esplorazioni culturali, al lettore potrà accadere, infatti, di imbattersi in nuovi pensieri e interrogativi sull'anima, poiché i racconti autobiografici, le narrazioni dell'analista, le visioni poetiche di Orazio, di Fernando Pessoa e di Federico García Lorca o i ritratti di artisti come Cézanne e Picasso, conducono in luoghi dove l'anima penetra nelle

cose del mondo, sui paesaggi, sulle case, sugli dèi e i dèmoni, sulle labbra dei vecchi maestri. Potremmo accorgerci, sfogliando le pagine di questo libro, che le immagini descritte filtrano e s'intrecciano continuamente alle nostre, sorprendendoci: esse attraggono con forza la nostra attenzione spingendoci a ripensare e a ripensar-ci continuamente.

È questa la vocazione dell'analisi: le immagini spingono a cercare instancabilmente un luogo in cui poter riscoprire le radici profonde dell'essere, ma le parole del poeta, lo sguardo dell'artista o le narrazioni nelle stanze d'analisi di maestri e pazienti, abilmente interpretate in questo libro, svelano anche che la *nostalgia* che anima le immagini dell'inconscio ha il sapore di un dolore acre che spinge verso un luogo da cui tutti gli uomini sono stati esiliati, talvolta anche con brutale sofferenza; non è indolore frequentare quella regione che è anche la terra delle origini, ove regnano il silenzio, l'oblio o il frastuono e le ombre della storia, il tempo e l'eterno, un territorio dell'anima che chiamiamo memoria immaginale, ambientazione di tragedie e talvolta pure di felici trasformazioni.

Ci sono passi del libro che sorprendono per la loro capacità di evocazione: "È difficile descrivere il senso di quella improvvisa, violenta emozione, che rivela l'attimo in cui un'immagine si affaccia alla coscienza dal buio dove era nascosta, dal quale dava segno di sé forse soltanto attraverso la sofferenza"(p.99). E tutto ciò credo possa avvenire, come afferma l'autore ricordando l'inno di Proco alle Muse, ad "opera dei libri che risvegliano le menti con antiche storie", o di immagini che ci guidano "a seguire un cammino che superi l'oblio", rianimando il rapporto originario e inesauribile con le cose del mondo e con l'altro Sconosciuto, della realtà interna ed esterna.

Diverse pagine del libro possono anche dialogare abilmente con voci nuove della psicologia analitica contemporanea, come quelle che assegnano un'importante valenza terapeutica al farsi dell'immagine nella stanza d'analisi con il Gioco della Sabbia:

"Nella sabbiera il rapporto tra soggetto e mondo, interno e esterno, anziché venire spiegato, viene visto in una sorta di continua scoperta e di stupore di fronte a ciò che appa-

re e in cui forse si riattiva l'originario rapporto tra il corpo proprio, vissuto e irriflesso all'origine, e il suo legame, ambiguo e inesauribile con l'altro da sé, rapporto che è più che una conoscenza, una co-nascenza" (Lidia Tarantini, *Lo sguardo che ascolta*, Magi Ed., Roma, 2006, p.101). Questi pensieri fanno da eco, infatti, alle riflessioni filosofiche che Donfrancesco riporta di Maria Zambrano, quando dice (p.130) che ciascuno "deve incessantemente partorire se stesso e la realtà che lo ospita".

*Pensare l'anima* nasce da una scoperta continua, da un'attitudine analitica piena che ha saputo far dialogare l'anima con le cose del mondo e la vita con la memoria delle immagini; è un libro che non spiega, non definisce e non decodifica con amplificazioni di marca *narcisistica-intellettuale* poiché l'anima mostra con vigore tutta la propria refrattarietà allo spirito accademico: essa partorisce incessantemente sé stessa. Lo stile narrativo del libro, fedele agli indirizzi fenomenologici e rigoroso nell'interpretazione analitica dell'inconscio, non si modella ad un linguaggio tecnico-specialistico ma è costantemente immaginale. E credo che Donfrancesco interpreti junghianamente in questo modo anche il pensiero di Jaspers, rinunciando a raccattare pezzi di anima in un sistema esplicativo definitivo, e considerando il pensiero ad essa rivolto come una *continua scoperta*.

La memoria immaginale di cui siamo custodi nel cuore, ci insegna Donfrancesco, non è scomponibile né replicabile, è un complesso di voci autonome come lo sono dèmoni e dèi, come lo è Babele; il pensiero dell'anima non si esplicita in una teoria del pensiero perché vive e svanisce in *Kairos*, che è il tempo dell'apparizione. L'analista devoto, infatti, che ha un *amore filiale* per l'anima, sa che l'ascolto delle sue molteplici voci non partorisce spiegazioni definitive, non può irrigidirsi in un significato univoco qual è quello delle interpretazioni del linguaggio psicologico; egli rivolge la sua attenzione all'immagine con la stessa disposizione di quell'artista che non sa dove condurranno i gesti delle proprie mani e i colori sulla tela: "Ciò che avviene sulla tela, pensava Cézanne, raggiunge il suo scopo, inizialmente ignoto, soltanto se può dispiegarsi senza essere disturbato da un qualunque progetto del pit-

tore, il quale deve piuttosto assecondare il processo di trasposizione; mentre se interferisce aggiunge soltanto un'assenza di significato" (p. 112).

L'analista, con il *pensiero del cuore*, lascia che *un'immagine si affacci alla coscienza dal buio dove era nascosta*, senza trascurare che lo spostamento anche minimo dello sguardo ne indebolirà presto la visione d'insieme; l'analista deve essere disponibile al paradosso e umilmente confessare che ogni sua affermazione, pur veritiera sull'anima, evoca un'antinomia non meno veritiera.

Solo in questo modo potrà avvicinarsi agli *atti creativi della comprensione* scorgendo le particolari relazioni fra l'essere e le cose della realtà, dove la memoria ricongiunge l'uomo al mondo e il tempo personale all'eterno.

È all'insegnamento di Jung e di Hillman, ma anche ai gesti arditi di artisti come Cézanne e Picasso, che l'autore attinge in questo libro per sottolineare con vigore il rischio smisurato che la psicologia confini l'anima in un rapporto letteralistico, scolastico, nel convincimento che le parole e i gesti si riferiscano a cose e pertanto possano essere spiegate e classificate come Verità. È questa la via règia che conduce al delirio, in realtà, col quale è negata la cacciata dal Paradiso, la separazione dell'essere dalla realtà. Ai più sfortunati, quelli che la psicopatologia definisce *psicotici*, infatti, ma anche a queglii *invisibili e inascoltati* che popolano il nostro mondo interno, è accaduto che a causa del primato e della permanenza della separazione, talvolta anche di natura *intellettualistica* o scolastica, la *nostalgia* abbia assunto la forma di angoscia soverchiante, poi mitigata con l'annullamento della percezione stessa della separazione. In questo modo la memoria immaginale è stata resa inaccessibile, è stata persa la relazione col popolo interiore, sacrificata la componente immaginale dell'io, sostituita dalla delirante o idealistica assimilazione di una cosa nell'altra; è nato, di conseguenza, l'anelito all'ideale. In questo modo può essere smarrito il senso profondo delle cose, talvolta pure nell'analisi.

*Nicola Malorni*

# Gli autori

Leonardo Albrigo

Psicologo, psicoanalista della Società Psicoanalitica Italiana. Ha lavorato per venti anni presso i Servizi di igiene mentale di Perugia specializzandosi nella cura di soggetti psicotici ed in particolare nel trattamento dell'autismo e dell'anoressia mentale. Ha collaborato al libro: *La ferita dello sguardo* (Franco Angeli, 2002). Si interessa da molti anni alla relazione tra Psicoanalisi ed Arte Contemporanea. Vive e lavora a Roma.

Stefano Carta

Psicologo analista, professore associato di Psicologia dinamica presso l'Università di Cagliari; membro ordinario dell'AIPA e dell'IAAP. Già Presidente dell'AIPA e Direttore della Rivista *Studi Junghiani*. È didatta della Società Italiana Gestalt e si è formato in psicoterapia sistemico-relazionale. Ha fatto parte per due mandati della Commissione nazionale per la valutazione delle psicoterapie presso il Ministero dell'Università e della Ricerca. Ha fondato e diretto la collana (S)nodì, presso l'editore Vivarium, Milano. È stato consulente per l'Unesco ed è consulente del *Centre for Trauma, Asylum and Refugees*, presso l'Università di Essex. È co-fondatore dell'Associazione ETNa – Etnopsicologia analitica. Insegna Psicologia analitica presso diverse scuole di spe-

cializzazione e lavora come supervisore. Ha oltre sessanta pubblicazioni, tra le quali *Psychology* (Eolss, Oxford, 2002), *La vita familiare. Processi, strutture, conflitti*, (Giuffré, 1997), *Cosa muove il mondo? Sulla motivazione* (a cura di, Magi, Roma 2007).

Vive a Roma e lavora tra Roma e Cagliari.

Via Cavour 325, 00184 Roma

cartast@unica.it

Mario Ciminale

Psicologo analista. Membro della International Association for Analytical Psychology (IAAP) e del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA).

I suoi interessi oltre a territori di confine tra psicologia e filosofia, sono rivolti alle varie forme di espressività nel lavoro analitico. È docente di "Teorie e tecniche interpretative delle produzioni inconsce non oniriche" nella scuola di specializzazione del CIPA. Vive e lavora a Roma.

Via Vulci 9 00183, Roma

e mail ciminalemario@tiscali.it

Pier Claudio Devescovi

Laureato in Sociologia all'Università di Trento e in Psicologia all'Università di Padova, è membro ordinario dell'A.I.P.A. con funzioni didattiche e membro della I.A.A.P. È inoltre membro della Società Italiana di Psicologia della Religione. Fa parte della Redazione della Rivista *Psicoanalisi e metodo*. È autore del saggio storico *Il giovane Jung e il periodo universitario. Documenti inediti della Zofingia* (Moretti e Vitali, 2000), coautore del libro *Maria e il terapeuta. Un ascolto plurale* (Vivarium, (S)nodi, 2005) e del saggio *Jung e le sacre scritture. Clinica e teologia* (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

Anna Gianni

Psichiatra e psicologa analista. È membro della IAAP e delCIPA presso cui svolge funzione di training e attività di docenza. È co-autrice di volumi collettanei: *Il sesso*, (a cura del CIPA) Raffaello Cortina, 2004; *La conoscenza sensibile*, (a cura di M.Laforgia e M.I. Marozza) Moretti & Vitali, 2008. Ha scritto sui temi della corporeità, della fenomenologia del sensibile e della immaginazione attiva. Lavora privatamente come psicologa analista.

Via Laurina, 40, 00187 Roma

tel. studio: 063613580 cell. 3486939571

e-mail: agianni@pelagus.it

David Le Breton

Professore di sociologia presso l'Università Marc Bloch di Strasburgo. Membro dell'*Institut Universitaire de France*. Autore di numerosi lavori intorno all'antropologia del corpo o delle condotte a rischio dei giovani. Opere tradotte in italiano: *Passione del rischio* (Gruppo Abele), *La pelle e la trascia*. *Sulle ferite del se* (Meltemi), *Il mondo a piedi*. *Elogio della marcia* (Feltrinelli), *Il sapore del mondo*. *Un'antropologia dei sensi* (Raffaello Cortina), *Antropologia del corpo e modernità* (Giuffré).

Angelo Malinconico

Medico Chirurgo, Psichiatra e Criminologo. Psicologo Analista, membro ordinario dell'AIPA e dell'IAAP. Vice-presidente dell'Associazione analitica a partecipazione internazionale LAI (Laboratorio Analitico delle Immagini). Presidente dell'AIRSaM (Associazione Italiana Residenze per la Salute Mentale). Direttore di un Centro di Salute Mentale, è professore incaricato di Psicologia Clinica e di Psichiatria presso i corsi di laurea in Fisioterapia e Scienze Infermieristiche della Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica di Campobasso.

Formatore e supervisore di operatori della Riabilitazione Psicosociale in varie regioni italiane.

Autore di oltre 80 lavori scientifici. Curatore, con Franco Castellana, di *Giochi antichi parole nuove*, 2002, Vivarium

Editore, Milano. Co-autore, con Maurizio Peciccia (e la partecipazione di altri ricercatori) di *Al di là della parola: vie nuove per la terapia analitica delle psicosi*, 2006, Edizioni MAGI, Roma. Curatore di *Cure analitiche e psicosi: polifonia per Ofelia*, 2007, Rivista di Psicologia Analitica, nuova serie, n. 22.

Corrispondenza: 86039, Termoli (CB), via del Molinello 68  
e-mail: tmalinco@tin.it    angelomalinconico@yahoo.it

Nina Papadopoulos

*Senior Dance Movement Psychotherapist* presso il *National Health Service*. Nella professione privata lavora come psicoterapeuta e supervisore in Gran Bretagna. È attiva, sia a livello nazionale che internazionale nell'educazione e nella formazione di terapeuti in danzaterapia. Da oltre dieci anni partecipa a progetti di ricerca promossi dal National Health Service volti ad estendere le applicazioni della danzaterapia alla schizofrenia e ai disturbi somatoformi.

Renos K. Papadopoulos, Ph.D.,

Professore di Psicologia analitica presso il *Centre for Psychoanalytic Studies*, Direttore del *Centre for Trauma, Asylum and Refugees*, e membro dell'*Human Rights Centre*, presso l'Università di Essex, nonché *Consultant Clinical Psychologist* presso la Tavistock Clinic di Londra. È psicoterapeuta e didatta sistemico-familiare, nonché psicologo analitico. Come consulente per le Nazioni Unite e altre Organizzazioni ha lavorato in molti paesi con rifugiati e sopravvissuti dalla violenza politica. È il fondatore dei programmi Masters and PhD presso il *Refugee Care*, offerti dall'Università di Essex e dalla Tavistock Clinic. I suoi lavori sono stati pubblicati in dieci lingue ed è il curatore di 'The International Series of Psychosocial Perspectives on Trauma, Displaced People and Political Violence' (pubblicata da Karnac Books, Londra).

Patrizia Peresso

Ha lavorato circa trenta anni in un Centro di Salute Mentale di Roma prendendosi cura di adolescenti, adulti, coppie e famiglie, lavoro che continua ora privatamente. Si occupa della prevenzione del fenomeno del *burn-out* nei 'gruppi di lavoro a rischio' in special modo in ambito sanitario e scolastico. Ha collaborato all'attività della cattedra di Psicologia Clinica dell'Università di Roma e attualmente è docente in un Istituto per la specializzazione in Psicoterapia Psicodinamica Breve (IAF). Si interessa particolarmente allo studio del sogno in ambito clinico e in relazione a fenomeni quali la poesia, la danza e l'architettura. Vive e lavora a Roma.

indirizzo mail: [patrizia.peresso@virgilio.it](mailto:patrizia.peresso@virgilio.it)

Lella Ravasi Bellocchio

Psicologa analista, è 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 *Eidos – Cinema, psiche, arti visive*. Vive e lavora a Milano.

Indirizzo: via Orti 35 – 20122 Milano

Anna Maria Sassone

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 i volumi *Psiche e guerra. Immagini dall'interno*, Manifestolibri, 2002 e (in coll.) *Alchimie e formazione analitica*, Vivarium, Milano, 2004. È attualmente Segretario nazionale del comitato di training dell'A.I.P.A.; è stato

membro del Comitato di Redazione della rivista *Studi Junghiani* e tra i fondatori dello Spazio di Consultazione Analitica dell'A.I.P.A. Vive e lavora a Roma, dove svolge la libera professione.

Indirizzo: via Cavour 325, B/4 – 00184 Roma

Maria Irmgard Wuehl

Psicologa analista, è membro del C.I.P.A e della I.A.A.P. Esercita l'attività privata a Milano e a Laveno sul lago Maggiore, dove vive. Svolge da anni la funzione di docente presso l'Istituto di Milano del CIPA; è abilitata alle seconde analisi e supervisioni. È presidente della casa editrice la biblioteca di VIVARIUM, per la quale ha curato e/o tradotto vari testi di psicologia analitica.

Marco Zanasi

È laureato in Medicina e Chirurgia e specializzato in Neurologia ed in Psichiatria. È membro della Associazione Italiana di Psicologia Analitica, con funzione didattica, e dalla International Association of Analytical Psychology. È membro dell'International Association for the study of the Dreams. È Socio Fondatore del Centro Italiano di Gruppoanalisi

È autore di 170 pubblicazioni scientifiche ed ha curato due libri sulla psicoterapia gruppoanalitica. L'attività scientifica di Marco Zanasi si è esplicata in vari campi di interesse psicofisiologico e psicoterapeutico. In particolare si è occupato di Reattività Cerebrale Superiore con studi sui Potenziali Lenti Cerebrali e sul Neuromagnetismo in collaborazione con l'Istituto di Fisica dello Stato Solido del CNR.

Collabora con il Lessico Intellettuale Europeo ad una ricerca sull'Attività Onirica utilizzando in maniera originale l'analisi testuale.

In campo psicoterapeutico si è occupato in particolare di psicoterapia Gruppoanalitica, interessandosi soprattutto dei rapporti tra Psicologia di gruppo e Psicologia Analitica, di formazione degli operatori e di gruppi di sensibilizzazione.

I risultati di questi studi sono stati pubblicati su numerose riviste nazionali e straniere e comunicati, dietro invito, a numerosi Congressi Nazionali ed Internazionali.



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) Bonifico Bancario presso Banca Carige, IBAN: IT54G061750504500000159880.

NEL CASO DI BONIFICO BANCARIO È INDISPENSABILE INVIARE UNA MAIL ALLA REDAZIONE CON ESTREMI DEL PAGAMENTO E INDIRIZZO POSTALE A CUI SPEDIRE LA RIVISTA, LA REDAZIONE DECLINA OGNI RESPONSABILITÀ DI MANCATO RECAPITO SE NON VERRÀ ESEGUITA DALL'UTENTE TALE PROCEDURA.

Nel prossimo futuro sarà possibile sottoscrivere l'abbonamento on line sul sito.

Le tariffe per il 2008/09 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 dicembre 2008*

*Dallo Stabilimento Tipolitografico UGO QUINTILY S.p.A.*

*Via E. Ortolani, 149/151 Acilia (Rm) – Italia*

Come abbiamo già detto parlando della quadratura del circolo, questo era uno dei metodi miranti alla produzione del *Lapis*; un altro era l'uso della *imaginatio*, come risulta in modo inequivocabile dal testo seguente:

E sta bene attento che la tua porta sia fermamente chiusa affinché colui che è dentro non possa fuggire; e -se Dio vorrà- giungerai in questo modo alla meta. La natura esegue gradatamente le sue operazioni; io però voglio che così si faccia anche tu, che la tua immaginazione si orienti secondo natura. E osserva conformemente alla natura, i corpi della quale si generano nelle viscere della terra. E immagina ciò con vera immaginazione, e non con immaginazione fantastica.

Il *vas bene clausum*, questa regola precauzionali alchimistica che si incontra così frequentemente, equivale al circolo magico. In tutti e due i casi si tratta di proteggere l'interno contro l'irruzione e l'ingerenza dell'esterno, così come si tratta di impedirne la fuga. L'*imaginatio* va intesa in questo caso alla lettera come "forza di immaginazione" vera e propria, in conformità all'uso classico della parola, e in contrapposizione a *phantasia*, la quale indica al massimo l'idea che passa per la mente, un pensiero senza sostanza. Nel *Satyricon* di Petronio questo significato è ulteriormente rafforzato nel senso di ridicolaggine, inezia: "Phantasia non homo". L'*imaginatio* è un'evocazione attiva di immagini (interne) "secundum naturam", un'opera vera e propria di pensiero o di rappresentazione, che non "fantastica" per caso, nel vuoto e senza un fondamento, che non gioca con i suoi oggetti, ma che tenta invece di comprendere i fatti interni e di rappresentarli con immagini fedeli alla loro natura. Questa attività viene chiamata *opus*, opera. Così anche il modo col quale il sognatore tratta gli oggetti della sua esperienza interiore non può venir caratterizzato se non come vero e proprio lavoro, in considerazione del modo preciso e accurato con cui egli registra ed elabora i contenuti che dall'inconscio si fanno strada verso la coscienza.

C.G. Jung



ISSN 0392-9787



€ 20,00

Poste Italiane S.p.A.  
Spedizione in abbonamento  
postale - D.L. 353/2003  
(conv. in L. 27/02/2004 n.46)  
art. 1, comma 1, Roma/Aut. N 56/2007<sup>o</sup>