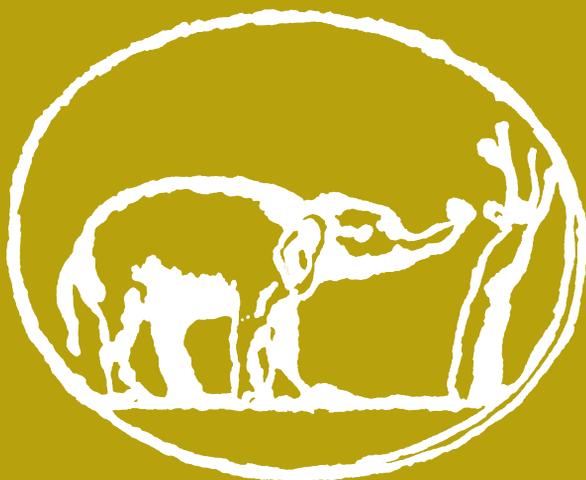


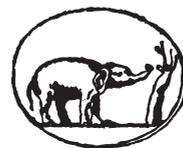
Camilla Albini Bravo
Fabrizio Alfani
Andrea Arrighi
Gaetano Benedetti
Elena Caramazza
Stefano Carta
Maria Teresa Colonna
Pier Claudio Devescovi
Silvia Di Marzo
Elvio Fachinelli
Concetto Gullotta
Franco Livorsi
Romano Màdera
Nicola Malorni
Maria Ilena Marozza
Piergiacomo Migliorati
Gianni Nagliero
Luigi Zoja

a cura della
Redazione

Il Crogiolo Junghiano



rivista di psicologia analitica
nuova serie

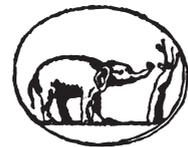


rivista
di psicologia
analitica
Nuova serie n. 30
Volume 82/2010

Rivista
di Psicologia
Analitica
nuova serie

A cura della Redazione

Camilla Albini Bravo
Fabrizio Alfani
Andrea Arrighi
Gaetano Benedetti
Elena Caramazza
Stefano Carta
Maria Teresa Colonna
Pier Claudio Devescovi
Silvia Di Marzo
Elvio Fachinelli
Concetto Gullotta
Franco Livorsi
Romano Màdera
Nicola Malorni
Maria Ilena Marozza
Piergiacomo Migliorati
Gianni Nagliero
Luigi Zoja



Il Crogiolo Junghiano

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.

Direzione

Paolo Aite (Responsabile)
Romano Màdera
Barbara Massimilla

Segretaria di redazione

Roberta Canton

Comitato Scientifico Internazionale

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

*La Rivista di Psicologia Analitica è riconosciuta come pubblicazione di elevato
valore culturale dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali.*

*La rivista di Psicologia Analitica si riceve per abbonamento annuale o biennale;
inoltre è distribuita presso Feltrinelli e le migliori librerie da:
JOO DISTRIBUZIONE - Via F. Argelati, 35 - Milano.*

©2010 Editore Gruppo di Psicologia Analitica
Via dei Giordani 18 - 00199 Roma

redazione@rivistapsicologianalitica.it
www.rivistapsicologianalitica.it

N° iscrizione ROC: 16139

ISSN 0392-9787

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

Periodicità semestrale

INDICE

La Rivista di Psicologia Analitica, quarant'anni a cura della Redazione	pag. >>	9
Narcisismo, Solitudine, Amicizia Note sul rapporto Freud-Jung e la situazione analitica	di Stefano Carta >>	17
<i>Incontro con Jung</i>	di <i>Michele Accettella</i> >>	33
Edipo Re, il complesso di Edipo, il piccolo Hans. Una proposta di lettura junghiana	di Camilla Albini Bravo Pier Claudio Devescovi >>	37
<i>Incontro con Jung</i>	di <i>Chiara Arria</i> >>	53
Note e riflessioni sulle lettere di Jung	di Franco Livorsi >>	55
<i>Incontro con Jung</i>	di <i>Eugenio Borgna</i> >>	73
Liber Novus: la novità dello spirito nell'Opera al Rosso	di <i>Romano Madera</i> >>	75
<i>Incontro con Jung</i>	di <i>Ricardo Carretero Gramage</i> >>	91
I complessi e le cause della dementia praecox Presentazione	di Concetto Gullotta Fabrizio Alfani >>	93
I complessi e le cause della dementia praecox	di Eugene Bleuler Carl Gustav Jung >>	105
<i>Incontro con Jung</i>	di <i>Silvia Di Marzo</i> >>	115
Freud (1966)		

	di Elvio Fachinelli	>>	119
Alcune note all'articolo di Elvio Fachinelli: «Freud (1966)»			
	di Claudio Devescovi	>>	155
<i>Incontro con Jung</i>			
	di Salvatore Martini	>>	159
Jung e la schizofrenia			
	di Gaetano Benedetti	>>	161
C.G. Jung – G. Benedetti tra psicoanalisi e neuroscienze. Riflessioni intorno all'articolo «Jung e la schizofrenia» di Gaetano Benedetti			
	di Nicola Malorni	>>	175
<i>Incontro con Jung</i>			
	di Mario Mastroianni	>>	191
Vecchiaia			
	di Maria Teresa Colonna	>>	193
<i>Incontro con Jung</i>			
	di Clementina Pavoni	>>	201
Jung interculturale? La tipologia psicologica e al valorizzazione delle culture			
	di Andrea Arrighi	>>	203
<i>Incontro con Jung</i>			
	di Riccardo Daniele Pecora	>>	219
La creatività e il male			
	di Luigi Zoja	>>	221
<i>Incontro con Jung</i>			
	di Patrizia Peresso	>>	227
Principianti, disorientati ed esperti di niente: di cosa parliamo quando parliamo di psiche?			
	di Maria Ilena Marozza	>>	231
<i>Incontro con Jung</i>			
	di Elena Pulcini	>>	247
Training dell'AIPA per l'età evolutiva:			

note storiche e teoriche	di Gianni Nagliero	>>	249
<i>Incontro con Jung</i>	di Anna Maria Sassone	>>	269
Riflessioni sull'esperienza analitica	di Piergiacomo Migliorati	>>	273
<i>Incontro con Jung</i>	di Annalisa Simoncini	>>	293
Ricordo di Aldo Carotenuto Dialogo	di Elena Caramazza Silvia di Marzo	>>	297
recensioni			
Domenico Chianese, Andreina Fontana: Immaginando Franco Angeli, Milano, 2010. <i>Stefano Carta</i>		>>	319
Massimo Diana: Figure dell'amore. Percorsi di umanizzazione Moretti e Vitali, Bergamo, 2010. <i>Pier Claudio Devescovi</i>		>>	323
Maria Irmgard Wuel: L'ascolto in analisi. Esperienze e riflessioni psicoanalitiche La biblioteca di Vivarium, Milano, 2009. <i>Giuseppe Maffei</i>		>>	325
AA VV La psicoanalisi e i suoi confini (a cura di Giuseppe Leo) Astrolabio, Roma, 2009. <i>Nicole Janigro</i>		>>	329
Pia De Silvestris, Adamo Vergine: Dio, l'inconscio, l'evoluzione, Franco Angeli, Milano, 2010. <i>Daniela Palliccia</i>		>>	332
C.G. Jung, The Red Book. Liber Novus, Philemon Series & W.W. Norton & Co, New York, London 2009. C.G. Jung, Das Rote Buch. Liber Novus, Vorwort von Ulrich Hoerni, Patmos, Düsseldorf 2009. <i>Giovanni Sorge</i>		>>	337
gli autori		>>	347

La Rivista di Psicologia Analitica, quarant'anni

A cura della Redazione

Con questo numero la Rivista di Psicologia Analitica celebra il suo quarantesimo anno di vita. La Rivista, infatti, fu fondata nel Marzo del 1970 da un gruppo di cinque analisti: Aldo Carotenuto, Antonino Lo Cascio, Silvia Rosselli, Marcello Pignatelli e Paolo Aite. Diretta per molti anni da Aldo Carotenuto, in seguito da Marcello Pignatelli ed oggi da Paolo Aite, si è arricchita della collaborazione fattiva in redazione di molti altri analisti. Tra essi ricordiamo con particolare affetto Bianca Garufi, Mariella Loriga Gambino, Rita Maglione e Fulvia Selinghieri Pes, alle quali va la nostra riconoscenza.

Il fatto che la Rivista sia uscita senza discontinuità per un periodo così lungo di tempo ne fa una sorta di filo storico che attraversa le vicende della psicologia analitica italiana; un luogo identitario che, con i suoi limiti e i suoi pregi, è ormai testimonianza della presenza storica, culturale e finanche sociale del pensiero junghiano nel nostro paese. La Rivista nasceva nove anni dopo la fondazione dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica, costituita attorno ad Ernst Bernhard, e cinque anni dopo il distacco dall'AIPA di un gruppo di analisti che, dopo la morte di Bernhard, avvenuta nel 1965, avevano fondato il Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA). Dal momento della sua fondazione, e per tutta la sua storia, la Rivista non ha mai tenuto conto di questa scissione; mai si è schierata o ha preso posizione nella disputa di allora. Fedele allo spirito junghiano, lo spazio di senso rappre-

sentato dalla Rivista fu, ed è sempre rimasto, fondato sull'*et-et*; uno spazio in cui le differenze di impostazione, di pensiero, di approccio non solo erano attese, ma addirittura sovente *sollecitate*. In questo senso anche le eventuali distinzioni istituzionali non si riprodussero sulla struttura e la natura della Rivista che fu, e da allora è rimasta, un riferimento su ogni piano stabilmente *comune*.

Crediamo che un'articolazione del senso dell'esistenza e della vitalità della Rivista lungo la sua storia sia stata la sua capacità di tenere fermo uno dei principi fondativi della forma mentis junghiana: la natura centrifuga-centripeta di un pensiero affidato alla dialettica degli opposti, in pre-visione di una provvisoria composizione simbolica. Per questo, pur nella mutevolezza dei tempi, delle organizzazioni teoriche e istituzionali, la Rivista ha sempre tenuto fede a questo suo primo mandato fondativo: la comprensione e l'esaltazione positiva delle differenze - coniugandolo con un secondo mandato fondamentale: quello di testimoniare l'esistenza, la forza, la vitalità di un pensiero junghiano *vivo nel presente del tempo* nel nostro paese.

Per quanto riguarda il primo aspetto: dopo tanti anni dalla prima divisione tra le due società maggiori può essere interessante fare un'osservazione che ci auguriamo sia condivisa dai nostri colleghi. A differenza delle scissioni che hanno lacerato in passato i nostri colleghi freudiani o lacaniani, a tanti anni di distanza oggi è difficile *ricordare* per quale ragione ci si sia davvero separati. Questo atteggiamento sereno dinanzi alla divisione consente di depotenziare i vissuti potenzialmente distruttivi di una scissione, per tradurli nell'esperienza di un movimento positivo di libertà dei singoli gruppi, che li vede collaborare costantemente, e non certo da oggi, a tutti i livelli ed in moltissime occasioni. L'ultima tra queste collaborazioni tra AIPA e CIPA è l'organizzazione congiunta della celebrazione dei cinquant'anni dello junghismo in Italia attraverso un Congresso che si svolgerà nel 2011 a Roma.

Nel riportare queste considerazioni la Rivista si riconosce proprio in quella testimonianza storica coerente che, in forza delle idee che animavano i suoi redattori e i suoi tanti autori, ha consentito alla comunità junghiana italiana di

continuare a pensare e discutere *insieme*. Nulla può essere più prezioso di questo.

Una tale capacità è stata, ovviamente, declinata in modi diversi. Specchio dei suoi tempi, lo stile della Rivista è lentamente cambiato, ma sempre tenendo fermi i due aspetti fondativi del suo mandato originario: la comprensione delle differenze e la presenza della cultura psicologico-analitica nel nostro paese. Ora, questi due aspetti sono a loro volta intessuti in un'unica tela coerente, poiché la capacità di aprirsi a discussioni nuove, a punti di vista *altri*, a branche del pensiero diverse da quelle specificatamente junghiane, o finanche psicologiche, hanno declinato la realizzazione del secondo mandato storico della Rivista in una forma del tutto particolare.

Infatti, nel fondare e preservare un pensiero junghiano, la Rivista mai ha tentato di delineare alcun principio di ortodossia. Nonostante le centinaia di articoli che nel tempo ha ospitato esprimessero sempre delle ragioni convinte, mai l'atteggiamento della Rivista è stato dettato da criteri canonici o da parametri stabiliti. E se, nel tempo, questo atteggiamento avrebbe potuto condurre ad un *mélange* caotico, guardando alla ricchezza ed alla natura dei numeri che si sono succeduti possiamo affermare che il risultato globale è stato un altro: quello di tenere vivo un crogiuolo nel quale ragioni diverse potessero confrontarsi e dibattere.

Un solo contenitore, dunque, per una comunità dialettica e plurale. Ancora una volta questa è testimonianza di un meta-pensiero – un contesto – che fa della psicologia junghiana una sfida per un pensare trascendente, che si nutre di conflitti in vista di formazioni potenziali – e transuenti – più vaste e creative.

Entro la sua comunità plurale molte sono state e sono le anime che hanno abitato la Rivista, ognuna con le sue articolazioni diverse: alle volte più *cliniche*, altre più simbolico/culturali, altre ancora più letterarie/narratologiche. Alcune più archetipiche, altre più vicine al pensiero psicoanalitico variamente declinato (pensiamo alla Klein o a Bion). O ancora: alcune vicine all'arte o alle arti, altre invece più affini all'approccio scientifico/scientista.

Insomma: questo universo che desiderava contenere il

pensiero junghiano, crediamo l'abbia fatto nell'unico modo possibile: garantendosi come un pluriverso politeistico nel quale *non esiste una psicologia come scienza* che non sia soltanto *una* tra le tante riflessioni della *psicologia come vita ed esistenza*.

La Rivista, dunque, è sì una casa, ma una casa affatto strana, nella quale ci si può sentire-a-casa senza aspettarcelo, o provare la sensazione opposta: quella di essere spiazzati, dislocati. Una casa in cui il dentro e il fuori si scambiano spesso posto e significato.

La Rivista non è mai stata un bollettino ufficiale, né ha richiesto o garantito appartenenze univoche; al contrario, ha sempre provocato discussioni intorno a temi importanti e interessanti che coinvolgono la persona nelle sue varie declinazioni ed accezioni, nelle sue infinite stratificazioni e contraddizioni: la persona *totus hominem*. Per la Rivista di Psicologia Analitica, dunque, il pensiero di Jung non è stato un contenitore, ma un pro-motore. Per quanto possa sembrare paradossale, la Rivista ha voluto, ed oggi vuole ancora, intendere la psicologia analitica non come un'area entro la quale permanere, ricercare, pensare, ma come un luogo dal quale muovere, pensare, ricercare.

Chi tra i nostri lettori – e sono moltissimi i non *junghiani* – volesse peregrinare tra le annate passate della Rivista, per provare questa sensazione di apertura e destinazione verso altre mete ancora – mete *non sempre* previste dalla teoria – può accedere, attraverso il nostro sito, all'archivio elettronico. E fa piacere, per quanto la sobrietà e una greca ironia – qui non siano mai sufficienti, il fatto che la Rivista sia stata riconosciuta dalle Istituzioni come *patrimonio culturale* per il suo valore storico e scientifico.

Quarant'anni sono tanti; sono due generazioni. Sono un deposito di memorie e di desideri, di attese e di progetti. Immaginarli vissuti giorno dopo giorno, numero dopo numero, sia per i suoi lettori che per i redattori, lascia impresso il senso di aver vissuto biograficamente anche un tratto di vita storica e scientifico-culturale collettiva entro cui tante cose sono mutate, alcune volte lasciando un margine per creare-trovare una qualche coerenza, altre volte, invece, lasciando dietro a sé un senso di smarrimento. Crediamo che la Rivista sia stata un luogo aperto

eppur stabile da cui noi, come spettatori-lettori, abbiamo potuto assistere e partecipare ai molti cambiamenti sopravvenuti, così come pure a qualche naufragio.

Questa caratteristica di apertura e vitalità a *partire dal* pensiero junghiano è presente anche in questo numero quarantennale, immaginato e scritto come un crogiuolo. Infatti, anziché celebrare la Rivista, che ormai ha raggiunto la sua maturità editoriale e la sua rispettabilità storica, facendone un ironico monumento a se stessa, la Redazione ha preferito evitare ogni autocelebrazione e restare al contempo semplice e fedele al compito. Perciò questa introduzione non è che un modo per riflettere su noi stessi, trovarci insieme ai nostri lettori; invecchiati, ma ancora giovani, pieni di sbagli accumulati, ma un po' più saggi. Insomma: ritrovarci insieme *vivi e curiosi*.

Questo numero quarantennale, quindi, non vuole che far questo: entrare ancora un po' nel futuro con temi a volte vecchi, se non antichi.

Data la natura particolare di questo numero, abbiamo voluto intercalare gli articoli con brevi testimonianze biografiche della traccia che ha lasciato in alcuni l'incontro con Jung. Abbiamo infatti pensato che lo spazio di vita della nostra Rivista, che abbraccia quasi tutta la storia dello junghismo in Italia, potesse anche essere immaginato come l'alveo di un tempo in cui le vite di moltissimi di noi si sono incrociate e confrontate, e non solo professionalmente o scientificamente – ma soprattutto biograficamente, emozionalmente, esistenzialmente – con quella di Jung. In questo senso, la Rivista sarebbe un sorta di giornale comune, un focolare di pensieri, attorno al quale molti di noi, autori e lettori, si sono a lungo radunati.

Gli articoli di questo numero sono organizzati in una sorta di tripartizione ideale. La prima parte sarebbe dedicata al cosiddetto passato: si apre con Stefano Carta, che scrive del rapporto tra Jung e Freud con i suoi esiti nella situazione analitica. La riapertura del mito fondativo e del lasciato forse più importante della psicoanalisi – l'Edipo – ad una visione filologicamente perfezionata e clinicamente rinnovata è il tema su cui hanno scritto Camilla Albini e Pier Claudio Devescovi, mentre Franco Livorsi ha trattato del carteggio tra Freud e Jung.

Seguono, sempre in questa prima sezione, Romano Madera con un articolo sull'irruzione del *Libro Rosso* e la sua cifra immaginale nella cultura ufficiale del nostro tempo, e un pezzo di Fabrizio Alfani e Concetto Gullotta dedicato ad una discussione serrata e ancora aperta sull'arché della psichiatria: la schizofrenia, dal quale Jung prese le mosse per una rivoluzione che dura fino ad oggi. Questo articolo è seguito da un testo di Elvio Fachinelli su Freud, commentato da Pier Claudio Devescovi. La prima sezione si chiude idealmente con una riflessione su Jung e la schizofrenia di Gaetano Benedetti.

Una seconda sezione di questo numero potrebbe essere pensata come ospitante scritti su aspetti attuali scaturenti dal lascito junghiano. Il primo scritto si collega naturalmente con il tema della schizofrenia, già trattato nella sezione precedente, ed è una discussione di Nicola Malorni su *Jung, Benedetti e la schizofrenia, tra psicoanalisi e neuroscienze*. A questo segue una riflessione sulla vecchiaia di Maria Teresa Colonna; riflessione, tra l'altro, assai opportuna in una Rivista che si percepisce ormai carica di giorni. A seguire, Andrea Arrighi tratta dell'aspetto cruciale del contatto interculturale: vera sfida soprattutto per gli analisti del prossimo futuro, che lavoreranno in un'Italia assai più multiculturale del passato. Chiude questa sezione una riflessione sul tema del male in rapporto alla creatività a cura di Luigi Zoja.

Una terza parte potrebbe essere pensata come centrata sugli aspetti *istituzionali* che pure sono stati parte dei questi quarant'anni trascorsi: Maria Ilena Marozza apre con una critica serrata e feconda all'*istituzionale* in sé, soprattutto a quello che può informare il pensare in quanto supposta forma di sapere qualcosa di saputo, anziché come attraversamento di un quasi-niente che consente di vivere e pensare ancora. Segue una riflessione di Gianni Nagliero sulla nascita e l'organizzazione della formazione analitica junghiana infantile. Piergiacomo Migliorati di seguito propone una riflessione sull'esperienza dell'analisi come *lavoro in doppio* tra analista e paziente. A questo intervento segue, in chiusura di questo numero, un ricordo di Aldo Carotenuto scritto da Elena Caramazza nel colloquio con Silvia Di

Marzo, che ancora una volta ci riporta al passato ed alla fondazione della Rivista.

Perché nulla di tutto questo vi sarebbe stato se Aldo Carotenuto, insieme ai suoi primi compagni di viaggio, non l'avesse desiderato, voluto e iniziato. Ed è presi ancora entro questo viaggio contraddittorio, periglioso, esaltante, pieno di errori e di sorprese, che ci piace chiudere questa introduzione salutandoci idealmente quell'Aldo Carotenuto visionario e fattivo, che quarant'anni fa diede quell'impercettibile impulso indispensabile perché, come dice Lao Tzu, qualcosa *abbia inizio*, e poi cresca. Cresca nel tempo, e nel mondo.

Narcisismo, Solitudine, Amicizia

Note sul rapporto Freud-Jung e la situazione analitica

Stefano Carta

In queste pagine prenderò spunto dalla relazione che intercorse tra Freud e Jung nei primi anni del '900. Tuttavia, nel leggerla vorrei che si osservasse una sorta di *istruzione per l'uso* di ciò che scriverò.

L'istruzione è questa: vorrei che il mio riferimento alla relazione tra Freud e Jung si considerasse più come un *topos* letterario che come qualcosa di storico, di realmente accaduto. Vorrei insomma, che il lettore si accostasse a questo scritto per il suo spessore psichico, o, in senso laterale: letterario, piuttosto che per un qualche presunto riferimento alla realtà materiale dei fatti. Io parlerò, dunque, di uno Jung e di un Freud come degli *exempla*, dei *tipi* di un evento tragico che si rinnova perpetuamente attraverso spoglie infinite tra protagonisti diversi.

Il rapporto tra Freud e Jung è documentato soprattutto dalla corrispondenza privata che intercorse tra i due a partire dalla prima lettera di Jung a Freud l'11 Aprile 1906, fino all'ultima, del 20 Aprile 1914. Mentre nel 1952 le lettere di Jung a Freud erano già state messe a disposizione di alcuni lettori selezionati, sia appartenenti al versante junghiano (Aniela Jaffè e Carl Maier), che a quello freudiano (Ernest Jones e Kurt Eissler), le lettere di Freud a Jung sembravano ormai essere andate perdute. Fu solo nel 1954 che tutto il carteggio del versante freudiano fu ritrovato da Anna Freud in una cassa.

Ciò che mi ha sempre colpito fu la reazione di Carl Maier

alla lettura del carteggio completo. Mentre leggendo le sole lettere di Jung, Maier aveva condiviso una sensazione di moderato interesse, quando poté leggere lo scambio epistolare completo scrisse ad Eissler una lettera che si apriva con queste parole: «La mia prima impressione è veramente quella di una tragedia devastante».

Ecco. Dobbiamo partire da qui e chiederci: «cosa è davvero successo tra Freud e Jung? Cosa significa la frase di Maier? Perché, insomma, invocare la tragedia, ed una *devastante* tragedia?»

Ho conosciuto bene Carl Maier; è stato uno dei miei supervisori più importanti ed un uomo a cui ho voluto bene. So, e posso garantire, che le sue parole di allora erano del tutto sincere e che Maier non le aveva scelte affatto a caso. Tragedia voleva veramente dire tragedia, e per più di una ragione.

La prima è che, se consideriamo il rapporto Freud Jung dal lato umano – come sto qui facendo – credo vi possano essere pochi dubbi che si trattò di un rapporto profondamente segnato dall'Edipo in cui Freud giocò il ruolo del padre e Jung quello del figlio.

Per Freud, Jung è il figlio prediletto, «l'uomo del futuro» (1). L'intenzione *egoistica* di Freud – sono parole sue – è quella di *insediare* Jung come «continuatore della mia opera».

Come un novello Abramo, Freud vede in Jung colui che ne assicurerà la progenie e il futuro della sua creatura: la psicoanalisi. È universalmente noto che Freud svenne due volte in presenza di Jung e che egli stesso interpretò tali svenimenti come reazioni ai desideri di morte che immaginava che il suo figlio prediletto nutrisse nei suoi confronti. Tuttavia non basta che uno solo dei due attori desideri partecipare alla tragedia edipica affinché questa si compia: Laio ed Edipo si chiamano e si rispondono. Se immaginassimo che solo Freud avesse interpretato in un'enorme *enactment* il ruolo del Grande Padre castratore, e che Jung fosse immune dal ruolo complementare, nulla sarebbe accaduto: il rapporto si sarebbe spento come materia emotivamente inerte. Freud sviene perché, *in quanto Laio*, riconosce il proprio figlio che effettivamente lo aspetta, in fondo al bivio. L'angoscia persecutoria di morte dominerà Freud sia in quanto persona che in quanto ebreo. Per que-

(1) P. Gay, *Freud*, CDE, Milano, 1988, p. 183.

sto, vedrà in Jung prima il figlio che salverà la Tebe psicoanalitica dalla peste dell'irrisione scientifica e dell'isolamento, e poi il rinnegato divenuto violento e folle. Gli esempi che si potrebbero fare per mostrare l'identificazione di Freud nel ruolo del padre edipico sarebbero moltissimi, non ultimo il fatto che egli solesse scrivere a Jung chiamandolo alle volte «figliolo».

Jung, a sua volta, tratta Freud in modo assolutamente idealizzato. Nel 1908 scrive: Questo «dono immeritato della sua amicizia assume nella mia vita il significato di una vetta raggiunta, che non riesco a celebrare con parole altisonanti» (2), e prosegue dicendosi costretto a chiedere a Freud di: «fargli godere della sua amicizia non come un'amicizia tra pari, bensì tra un padre e figlio».

Nel 1909, nonostante i temi scientifici che avrebbero segnato la separazione – i problemi relativi alle psicosi e il ruolo della sessualità – fossero sempre presenti nell'epistolario (3), Jung professa nei confronti delle teorie di Freud una «devozione incondizionata», ed a Freud stesso «una non meno incondizionata venerazione», fino a collegare tale venerazione con un'aggressione omosessuale di cui era stato vittima da bambino, cosa che non può non risuonare nell'esperienza parallela – anch'essa a tratti omosessuale – di Freud con Fliess.

Vorrei sottolineare che qui la cosa importante non è il fatto che Jung sia stato vittima di seduzione infantile da parte di un maschio adulto, ma che egli assimili il suo rapporto con questo Freud reso padre con tale ricordo. È, insomma, sempre il mitologema edipico che sta tessendo a perfezione la propria tela, facendo di Freud un Laio e di Jung un Edipo perfetti.

Come scrive Peter Gay, sino al 1908 Freud:

[...] non dubita della saldezza della fede di Jung. E Jung lo ripete abbastanza spesso: 'Sia pur certo' scrive a Freud nel 1907, 'che non abbandonerò mai alcun aspetto della sua teoria che mi risulti essenziale: sono troppo coinvolto per poterlo fare'. Due anni dopo rassicura nuovamente Freud: 'Non solo adesso, ma nemmeno in futuro potrà accadere qualcosa come con Fliess' (4).

(2) *Ibidem*.

(3) Che dal punto di vista dei contenuti scientifici Jung fosse già Jung prima di Freud è reso evidente, per esempio, da Pier Claudio Devescovi in: *Il giovane Jung e il periodo Universitario*, Moretti e Vitali, Milano, 2000.

(4) P. Gay, *op. cit.*, p. 187.

Non è certo il caso di attendere il saggio su *La Negazione*

per comprendere il significato reale di questo riferimento a Fliess, in cui Jung già presenta la distruzione del padre edipico. Lo stesso Jung che scriverà fiumi di parole sulle caratteristiche dell'affettività complessuale mostra ripetutamente un'incredibile suscettibilità nei momenti in cui *crede* che Freud lo critichi o non lo apprezzi abbastanza. Ancora una volta: qui non si parla di Jung, ma di Edipo, dinanzi al venerato Padre castratore.

L'epitome di tutto ciò è la reazione di Jung ad una mancata visita di Freud a Kusunacht, quando, nell'Aprile 1912, questi si reca vicino alla cittadina in cui vive Jung – a Kreuzlingen – per una visita riservata a Biswanger, che rischiava la vita per un tumore, e non va a trovare l'amatissimo e ammiratissimo principe ereditario. Jung farà costanti riferimenti, piccati e feriti, a quello che chiamerà «il gesto di Kreuzlingen» per più di sei mesi, fino al momento in cui Freud, in una conversazione privata a margine del convegno di Monaco, gli spiega la ragione della mancata visita. Jung si scuserà e, in apparenza, i timori di una scissione anche scientifica e istituzionale vengono momentaneamente fuggiti. Le questioni scientifiche, insomma, sono assimilate ai conflitti emozionali interpersonali.

Se cambiassimo i cognomi, la reazione di Jung sarebbe da chiunque interpretabile come una invasione complessuale derivata da una tremenda ferita narcisistica. Il fatto è che Freud non *sottovalutò mai Jung*, né questi *mai* smise di considerare Freud come un riferimento indispensabile per la propria crescita personale.

Verso la fine della loro relazione personale, estremamente irritato a causa dell'interpretazione (peraltro corretta) da parte di Freud di un suo *lapsus* calami, Jung gli scriverà queste parole:

«Vorrei richiamare la sua attenzione sul fatto che la sua tecnica di trattare gli allievi come pazienti è un *errore marchiano*. In questo modo lei crea figli servili o bricconi impudenti [...]» (5).

(5) *Ibidem*, p. 213.

Sebbene alla luce dei dati storici la critica di Jung mi paia obiettivamente fondata, il tono è quello di qualcuno che è decisamente parte dello stesso quadro emotivo che sta criticando.

Ancora una volta, gli esempi della natura edipica della

relazione tra Freud e Jung sarebbero troppi, ma qui mi devo fermare. È indispensabile soltanto aggiungere una notazione apparentemente poco rilevante. In tutto il carteggio Jung non andrà mai oltre l'*Herr Professor*, mentre Freud si spingerà – negli anni centrali della reciproca infatuazione – ad appellare Jung con un *Liebe Freund*. Se questa asimmetria ancora una volta dà adito a qualche sospetto, la domanda ora è: i due, sono mai stati amici? La mia risposta è *no*. La relazione tra Freud e Jung non ha nulla dell'amicizia. È impregnata di quell'Eros acquisitivo, di quella passione, che in un certo modo è l'*opposto* dell'amicizia. Qui il punto interessante è che il medesimo legame che ha vincolato, ma anche irretito i due grandi maestri, lo stesso tipo di eros, o, se volete, lo stesso investimento libidico, ha una natura sovrapponibile a quel legame che nell'analisi dei derivati inconsci infantili è chiamato nevrosi di transfert. Ma, se i due non sono stati amici, per quale ragione non lo sono stati?

Innanzitutto perché entrambi erano mossi da un amore predatorio nei confronti dell'altro: ognuno si aspettava che l'altro fosse ciò che il desiderio dettava. Ognuno desiderava vincolarsi all'altro, e questo desiderio era articolato dal testo edipico, che un'entità ben superiore ai due maestri aveva riservato per loro, quella che i greci chiamavano *Ananke*.

Freud si sentì tradito da Jung, ed effettivamente questi lo tradì, come, d'altra parte, accadde anche per il versante reciproco. Nell'intenso amore edipico il tradimento, controparte ambivalente dell'amore, fa parte del copione, sebbene vi appaia troppo spesso sotto forma di pura distruzione.

La frase di Maier adesso può essere commentata: la tragedia devastante fu tale innanzitutto per il fatto che, come è consustanziale al tragico l'eroe – qui sono due – si caccia volontariamente nella vicenda destinale che lo distruggerà; in secondo luogo perché tale vicenda è già di per sé una tragedia già scritta, riscoperta e reinventata da Freud; in terzo luogo, perché la sua mancata trasformazione, il suo fallito trascendimento, ha comportato degli esiti importanti all'interno della situazione analitica, esiti che tra poco vedremo. È vero: Freud si distaccò da Jung e consolidò la sua crea-

tura psicoanalitica. Jung si staccò da Freud e divenne compiutamente Jung (6). Tuttavia, sul piano umano, la loro vicenda fu tragica, perché nella dialettica tra salvezza ed annientamento, consustanziale al tragico, la salvezza venne diretta verso l'elaborazione delle rispettive teorie e pratiche cliniche, mentre la relazione umana ne uscì distrutta.

Io sono del parere che i miti che governano la vita psichica siano molteplici, forse innumerevoli, e che, dunque, non si possa riservare un ruolo centrale ad un mito soltanto, come, in questo caso a quello di Edipo. Questa mia opinione ha senso rispetto alla domanda: «Se Freud e Jung interpretarono appieno una vicenda edipica, sarebbe immaginabile una alternativa? O per meglio dire: al *télos* edipico che ne intesse segretamente la relazione avrebbe potuto seguire una trasformazione, un trascendimento? Credo che questa domanda sia centrale, destinale. E non solo per Freud e Jung, ma anche per i nostri pazienti e noi stessi. L'alternativa all'Edipo cos'è? Solo un suo *sfracellarsi*? Una rinuncia eroica o dolente? Insomma: solo una perdita fino alla castrazione? Oppure, nella vita psichica c'è veramente dell'altro, del *completamente altro*?»

Penso che l'Edipo, insieme alla costellazione di altre tragedie di impronta mitica, in primis quella di Laio, ma anche Clitemnestra, Agamennone, Oreste o Antigone, ricopra una funzione importante per quello che si potrebbe chiamare il processo di svezzamento dall'infantilismo. Sicuramente, insomma, il complesso edipico, così come è stato inteso per più di un secolo, rappresenta una cifra fondamentale che svela la tessitura sottostante – direi archetipica – della vicenda del figlio nei confronti dei genitori. E poiché l'infantilismo è probabilmente la causa della stragrande maggioranza dell'infelicità nevrotica, è chiaro che l'Edipo-Laio con le sue variazioni abbia un peso centrale. Già questo – la scoperta della struttura mitica dello psichismo e la reinvenzione psichico-mitica dell'Edipo – farebbero di Freud una figura scientifica e umana assolutamente enorme. Ma se parliamo dell'uscita dal Regno delle Madri, della perdita della dipendenza e dell'onnipotenza/impotenza infantili, è legittimo domandarsi se questa uscita condurrà in qualche luogo psichico *altro*.

(6) La specularità – la segreta simmetria – della vicenda tra Jung e Freud risalta nel periodo subito seguente al loro distacco. Infatti, mentre, su un fronte, l'istituzione psicoanalitica ne esce definitivamente rafforzata, Jung si dimette dalla Redazione dello *Jahrbuch* (1913) e dalla presidenza della Società Psicoanalitica Internazionale (20 Aprile 1914), fuoriuscendo così dalla casa del Padre, la comunità psicoanalitica, in più si dimette dall'Università e dal Bùrgolzi, quasi alla ricerca di un'uscita da un universo scientifico-culturale (e quindi un universo paterno) per una rinascita in un mondo rinnovato.

Permettetemi di sottolineare questo passaggio. Qui la vicenda edipica non è approcciata in merito alle sue cause o alle particolari vicissitudini, *ma ai suoi scopi latenti*. Attraverso questa prospettiva la questione non verte intorno al perché Freud e Jung furono attori perfetti di una tragedia già scritta e rappresentata infinite volte, ma si interroga su quale ne sia stato *lo scopo*. Dobbiamo, insomma, domandarci ciò che né Freud né Jung ebbero la forza di domandarsi: «qual è la ragione, qual è lo scopo di questa nostra vicenda? È, questa, l'unica forma di relazione possibile, oppure può trascendersi in altro?»

Né Freud né Jung si posero davvero questa domanda, né furono in grado di trascendere la cifra del loro rapporto. E ciò ha forse prodotto effetti rilevanti nella successiva riflessione e pratica analitiche, così come nella storia dei movimenti analitici. Si pensi soltanto alle dinamiche transgenerazionali degli analisti, formati a loro volta dai loro analisti quasi a divenire per sempre dei figli spirituali fedeli, o, talvolta, degli oppositori scismatici.

Può darsi che anche la scissionalità delle comunità analitiche sia proprio un derivato della mancata trasformazione della relazione tra i due maestri in un'una compiuta amicizia. D'altra parte, adesso potremmo rispondere alla domanda intorno a quale fosse il *télos* del conflitto edipico freudiano. Si potrebbe pensare che fu proprio grazie alla vicenda con Jung, così come con quelle precedenti che coinvolsero Breuer, Fliess, Stekel ed Adler, che Freud poté fissare in una teoria estremamente potente la propria equazione psichica edipica, attraverso l'allestimento della peculiare situazione psicoanalitica rivolta verso il passato infantile e la sua manifestazione nella nevrosi da transfert. D'altra parte, lasciatemi essere equanime: la notissima frase di Jung: «fortunatamente sono Jung e non uno junghiano» sotto questa luce suona cinica e beffarda, come se il fantasma del Padre edipico contro il quale egli aveva combattuto non si fosse mai dileguato, e Jung non sia stato in grado di accettare la componente positiva del poter essere anche un padre, se non un seguace. D'altronde anche per Jung possiamo domandarci quale possa essere stato lo *scopo* per il quale l'inconscio aveva approntato la sua vicenda con Freud (7). Una possibile

(7) Questo modo di intendere la nevrosi, in quanto frutto di un *arrangement* dell'inconscio deriva da A. Adler ed è assai bene discussa in E. Giegerich, *Il concetto di nevrosi secondo Jung*, Vivarium, Milano, 2004.

risposta è la seguente: come sappiamo Jung considerava la situazione transferale edipico-infantile come una prima fase dell'analisi prodromica alla possibilità di una fase *ulteriore*, in cui il senso della regressione non può essere inteso nei termini di una riattivazione di strutture complessuali infantili, ma di un'attivazione di modelli completamente nuovi di potenziale riorientamento individuativo. È per questo che Jung può considerare il transfert tanto come «l'alfa e l'omega del metodo analitico» quanto come impedimento.

Ecco: mi pare possibile che una certa quota dell'enfasi che Jung pose sul concetto di individuazione, opposto al rischio dell'assorbimento regressivo nel collettivo, rappresenti la quota costruttiva del retaggio dell'antica lotta contro un padre mai divenuto amico. Come i suoi pazienti, anche Jung lottò per differenziarsi dall'eziologia infantile edipica e riaprire la vita psichica al finalismo che indica la via verso il non-già-dato.

Dunque, a questo punto la domanda è la seguente: l'Edipo ha uno scopo? Può trasformare e trascendere se stesso a causa di se stesso? Io credo che ciò sia possibile. Credo che l'elaborazione dei conflitti edipici e il loro trascendimento conducano alla trasformazione dell'amore in amicizia.

Per comprendere questa osservazione ritorniamo al tema del tradimento: Jung sentì che Freud voleva che egli fosse e continuasse ad essere figlio per sempre: per sempre *secondo*, e si sentì tradito. Freud non poteva accettare che la sua creatura psicoanalitica subisse attacchi o defezioni e si sentì tradito anche lui. Tutto il lessico usato in quegli anni era un lessico militare o religioso: conquistare nuovi seguaci; distruggere gli avversari; convertire nuovi adepti. Insomma, nulla di simile ad un atteggiamento obiettivo e scientifico (8).

Ora, nel 1910, dopo le prime avvisaglie di crisi tra i due, Jung scrisse a Freud una lettera nella quale citava Nietzsche:

«Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari. E perché non volete sfrondare la mia corona? Voi mi venerate; ma che avverrà, se un giorno la vostra venerazione *crollerà*? Badate che una statua non vi schiacci!» (9)

Questa frase è completamente condivisibile, sebbene,

(8) Ma qui sono d'accordo con l'acuta posizione di M. Polanyi, quando questi sostiene che sia *normale* che lo scienziato che avanza una nuova *visione* del mondo attraverso un paradigma nuovo non possa *non* viverci come un eroe fondatore dal cui regno sono esclusi coloro che non ne accettano i fondamenti. M. Polanyi, *Personal knowledge*, The university of Chicago press, Chicago, 1958.

(9) F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Adelphi, Milano, 2010, p. 14. Cfr. lo stesso passaggio anche in: *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1982.

ancora una volta, dimostri come Jung proiettasse su Freud l'immagine del padre.

A questo punto sarà proprio Nietzsche a indicarci la strada per una definizione dell'amicizia e per illuminare la via che né Freud né Jung riuscirono a percorrere.

Credo che sia Freud che Jung avrebbero accettato di ripensare alla natura della loro relazione confrontandosi con Nietzsche. Quel Nietzsche che Freud evitava di leggere per non rimanerne troppo influenzato (E. Jones), o Jung, per il quale il grande filosofo ebbe un influsso assolutamente pervasivo.

Mentre nell'amore libidico, centrale nella teorizzazione e nella pratica psicoanalitiche, l'oggetto è desiderato come possesso – sia esso anaclitico o narcisistico – pena la perdita ineluttabile, nell'amicizia l'oggetto è desiderato per il destino che esso stesso è chiamato a compiere per se stesso.

Ne *La Gaia Scienza*, Nietzsche scrive:

Cupidigia e amore: come sentiamo diversamente ognuna di queste parole! E tuttavia potrebbe essere lo stesso istinto che riceve due volte un nome, la prima volta diffamato dal punto di vista di coloro che già posseggono, nei quali l'istinto s'è un po' pacificato e che ora sono in timore per il loro 'possesso': la seconda, dal punto di vista degli inappagati, degli assetati ed è quindi glorificato come 'buono'. Il nostro amore per il prossimo... non è un anelito verso una nuova *proprietà*? [...] C'è sì, qua e là sulla terra, una specie di proscuzione dell'amore in cui quell'avidità bramosa che hanno due persone l'una dell'altra cede ad un nuovo desiderio e avidità di possesso, ad un'altra sete *comune* per un ideale che li trascende: ma chi conosce quest'amore, chi lo ha profondamente vissuto? Il suo vero nome è *amicizia* (10).

(10) F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Einaudi, Milano, 1967, p. 14.

Nell'identificazione proiettiva edipica tra Freud e Jung sembra chiaro che ciascuno dei due fosse preminentemente preoccupato per se stesso e accettasse l'altro nella misura in cui questi corrispondeva al proprio progetto. Il figlio e il padre si trovarono l'uno *contro* l'altro e l'intenso amore dell'uno per l'altro fu in verità l'amore verso uno stato dipendente del sé.

Al contrario, nel *Zarathustra* Nietzsche può scrivere che «[...] l'amicizia è un mezzo per l'autotrascendimento

(über) di due esseri umani» (11). Per Nietzsche «l'amore per il vicino» (cfr. *L'Anticristo*), che qui potremmo ridefinire come l'investimento proiettivo idealizzante (ambivalente) dell'oggetto – quell'amore che Freud e Jung condivisero prima della catastrofe – è la via di fuga per due esseri umani immaturi, nessuno dei quali ha imparato a stare da solo o a trovare il proprio significato in se stesso. Mentre, infatti, l'amore anela all'altro perché ne desidera il possesso, l'amicizia libera l'altro desiderando che *divenga* se stesso, promuovendone, paradossalmente, proprio il distacco e la solitudine. Perché nel primo caso ci si ammala, come ancora disse Nietzsche, non di solitudine, ma di *moltitudine*.

Freud desiderava da Jung fedeltà. Sognò e creò un figlio che ne avrebbe dovuto prolungare l'opera e la vita, superando così il rapporto ambivalente col proprio padre Jacob. Jung inventò un padre che lo idealizzasse e lo sostenesse nel suo percorso di distacco, quasi accordandogliene il permesso. Ma nulla che valga davvero si può avere in concessione: tutto ciò che c'è di più prezioso deve essere preso, ermeticamente e prometeicamente *rubato*. La catastrofe non fu data dalla fine del loro rapporto, ma dall'intrasformabilità della sua natura.

Ma in che modo si può trasformare, trascendere, il rapporto erotico mimetico ed acquisitivo edipico? Per cercare una risposta, ritorniamo a Nietzsche, che scrive:

Se però hai un amico che soffre, sii un asilo di pace al suo affanno, ma simile a un letto duro, un lettino da campo: così egli ti gioverà al massimo. E se un amico ti fa male, devi dire: 'Io ti perdono ciò che hai fatto a me; ma come potrei perdonarti di aver fatto ciò – a te stesso!' (12)

(11) F. Nietzsche, 1982, *op. cit.*, p. 16.

(12) *Ibidem*, vol. 2, p. 106.

Ora, il letto duro a cui Nietzsche si riferisce è proprio ciò che né Freud né Jung seppero accettare, anzi, pretendere: il *tradimento volontario* dell'amico per indurlo a rimanere da solo, e quindi a realizzare se stesso.

In questo senso è profondamente vero ciò che Nietzsche scrisse in *Zarathustra* e che poi riprese in *Ecce Homo*, il suo ultimo libro, quasi un testamento prima della follia:

«L'uomo della conoscenza non soltanto deve saper amare i propri nemici, ma anche saper odiare i suoi amici» (13).

(13) F. Nietzsche, 2010, *op. cit.*, p. 14.

Ritengo centrale questa frase. È la chiave per comprendere quanto l'amicizia sia diversa dall'amore, in fondo sempre centrato sul possesso dell'oggetto. L'amicizia trascende l'amore perché, attraverso il tradimento, promuove e presuppone la necessaria solitudine entro la quale il soggetto si radica in se stesso per divenir se stesso.

È chiaro che stiamo qui parlando di un uso del tradimento opposto a quello che avvenne tra Freud e Jung, così come opposto ne fu l'esito. Freud non garantì, non *costrinse* Jung a lasciarlo; né Jung accettò che Freud potesse essere qualcosa d'altro che un Padre edipico idealizzato da cui pretendere idealizzazione.

A questo punto siamo pronti per trasferirci definitivamente nella situazione analitica. Così come per Freud, anche per Jung, in essa il paziente dovrebbe trovare un *temenos* adeguato, uno spazio di *holding* in grado di sostenere la fiducia originale della relazione analitica. È evidente che in ogni analisi sia indispensabile una condizione fondativa di sicurezza. In questo spazio di sicurezza e fiducia assolute il paziente non potrà che regredire e prestarsi alla riattivazione di configurazioni che appartengono alla galassia mitica dell'Infantile.

Ma questa relazione è, in realtà, una semi-relazione; i fantasmi che la governano impediscono al paziente l'accesso ad una relazione compiuta con l'oggetto; una relazione opposta all'investimento libidico, in cui l'amore sia diretto non verso il possesso, ma verso la *liberazione* dell'oggetto da sé. Credo che lo stesso dispositivo della situazione analitica, costituita dall'anonimato, dall'astinenza e dalla neutralità dell'analista, promuova nella nevrosi di transfert una configurazione vincolata alla natura dell'Edipo. Quella di un Figlio ambivalente che dipende ed invidia il Padre da spodestare, e non di un Figlio che si identifica nella capacità paterna di promuoverne la differenza, ovvero di sostenere quella funzione trascendente l'amore che rende compiutamente *umani*.

Ora, io credo che questa situazione edipica, connaturata al dispositivo tecnico della situazione analitica, non abbia solo una *causa* (mitico-infantile), ma possieda anche uno scopo: quello di preparare, dopo la fiducia primaria, lo spazio per il *tradimento*. Una condizione, cioè, in cui il

paziente sia finalmente *abbandonato a se stesso*. È chiaro che qui prefiguriamo due tipi diversi di solitudine: quella negativa, piena di *ressentiment*, e quella positiva, nella quale il tradimento segna l'uscita definitiva del paziente dalla sua condizione infantile e «l'iniziazione alla tragedia dell'adulto» (14).

Crescere non basta: ci vuole una cesura, uno iato. C'è bisogno del tradimento delle illusioni, delle teorie fantasmatiche – dei deliri – che governano il cocente desiderio infantile per la madre, per il quale tutti esistono per soddisfare i nostri bisogni. All'apice della sua parabola, Cristo grida il suo grido più alto: «Eloì, Eloì, lamà sabactani?», e subito diviene uomo. Improvvisamente è solo e lo è per promuovere lo stesso destino in ciascuno: il destino potenziale dell'autotrascendenza, dell'appropriazione della propria vita e dell'amore supremo per il quale l'amore per il *proprio* Sé, come per quello dell'Altro per il proprio Sé, è oggettivamente più forte del mio desiderio di possesso. Questo amore più forte dell'amore, che non vuole l'oggetto ma ne pretende la libertà, si chiama, appunto, *amicizia*.

Queste riflessioni credo conducano a nobilitare in senso assolutamente centrale il ruolo e il valore dell'alleanza terapeutica. Infatti, lungi dal rappresentare una relazione negoziata tra i consci – da cui quest'accezione di alleanza si distingue al massimo grado (15) – la capacità dell'analista di mantenere salda in se stesso l'alleanza terapeutica (l'amicizia) per il Sé centrale del paziente, adesso si rivela come la stessa condizione fondativa dell'analisi, nonché la cifra della differenza essenziale che intercorre tra paziente ed analista. Come radicata nel centro tranquillo dell'uragano ambivalente – attraversato da passioni talvolta furiose, svianti, distruttive – è la capacità psicologica dell'analista di garantire l'alleanza terapeutica che dà all'analista la possibilità di permanere entro uno spazio psichico di calma e di «auto-centratura» *da cui si irradia la relazione con il paziente*.

Nell'infuriare dell'ambivalenza dell'odio e dell'amore, alle prese con l'impatto dionisiaco che comportano tali moti nel paziente (ma anche, nell'ordalia del co- e contro-trasfert, nell'analista stesso), è proprio la capacità analitica di

(14) J. Hillman, *Puer Aeternus*, Adelphi, Milano, 1999, p. 23.

(15) Secondo l'accezione che qui propongo, l'alleanza terapeutica rappresenta l'aspetto più profondo e la competenza più raffinata dell'analista, senza la quale nessuna abilità tecnica o erudizione scientifica *palia est*.

non distogliere dal Sé centrale del paziente uno sguardo *amico*, tranquillo e saldo, che può redimere il senso *individuativo* del percorso.

L'analisi si può davvero concludere solo grazie al costellarsi della risoluzione di quella essenziale differenza che distingue il paziente dall'analista a cui ho fatto riferimento poc'anzi. La possibilità, cioè, che l'asimmetria tra l'amicizia del secondo e l'amore acquisitivo ambivalente del primo si trasformino in un'amicizia comune. Ma ciò potrà accadere soltanto attraverso il tradimento delle illusioni onnipotenti e la *fine* dell'analisi.

Io credo che nella relazione analitica siamo chiamati a fare ciò che Jung e Freud non riuscirono a fare. Siamo chiamati a preparare il tradimento delle idealizzazioni del paziente per poterlo abbandonare tra le braccia della sua vita. È un compito tragico che costituisce, in effetti, la cifra dell'atto conclusivo di ogni analisi; dell'atto che *compie* l'analisi: la sua *fine*.

Se invece evitiamo questo sacrificio, se posponiamo la fine, se la edulcoriamo, se la frammentiamo, se non consentiamo al paziente di entrare nell'ultima stanza che è quella della solitudine, in cui l'analista – colui di cui ci si è massimamente fidati – finalmente ci abbandona, rimarremo narcisisticamente bambini: il paziente al pari dell'analista. Perché, quando la relazione transferale idealizzata è pronta per la propria fine, se questa non viene promossa, *sacrificando alla vita l'inalizzato*, allora il processo analitico si impantana; marcisce in un tempo destinato alla durata interminabile. È l'accettazione della solitudine che segna la vera fine dell'analisi: la sua terminabilità. È attraverso l'accettazione della definitiva assenza dell'analista dalla vita del paziente, che l'analista potrà scomparire come padre per trasformarsi in un garante, una sorta di amico *in absentia*. Come con l'oggetto transizionale, anche la funzione analitica potrà allora venire diffusa nell'ambiente come ricerca etica della verità; come metodo e atteggiamento di vita rispetto all'inconscio. Se il percorso sarà stato compiuto, consumato il tradimento, il paziente non potrà più tornare indietro verso una fiducia infantile fondata su proiezioni materne. Se invece indulgeremo nelle proiezioni infantili del paziente e ci consegneremo ad

esse, il mancato tradimento del desiderio di presenza del paziente si trasformerà in un agito per il quale nel momento in cui il paziente saprà, cesserà di sapere.

Nell'ora suprema della fine e del tradimento continuare ad accondiscendere al desiderio di possesso dell'oggetto, al soddisfacimento del desiderio di ritorno ad una fiducia incondizionata, segnerebbe l'annientamento del senso dello stesso processo analitico. Viceversa, solo attraverso la fine dell'analisi l'analista e l'analisi stessa, ora de-idealizzati, potranno occupare uno spazio potenziale. Non verranno affatto distrutti per il solo fatto di essersi sottratti! Al contrario, potranno autotrascendere la propria natura, dato che il paziente sarà chiamato a divenire consapevole che l'analista non lo acquisirà mai per sé, proprio *perché* ora gli *impone* di realizzare i suoi desideri *senza di lui*: vincolato ormai nel suo spazio di solitudine. «Non me desideravi, ma qualcosa di più difficile e necessario: diventare te stesso vivendo».

Questa è la più alta tra le funzioni analitiche: quella di essere *amico* – assente – del proprio paziente, così come né Freud né Jung riuscirono ad essere davvero. E quest'amicizia che sacrifica la presenza apre il paziente alla possibilità di entrare dentro il mondo, in questa vita *terrestre* – questa vita temporalizzata e transeunte che ci è data – proprio grazie al trascendimento in una amicizia *stellare* della relazione appassionata ed acquisitiva con l'analista:

Eravamo amici e ci siamo diventati estranei. Ma è giusto così e non vogliamo dissimularci e mettere in ombra questo come se dovessimo vergognarcene. Noi siamo due navi, ognuna delle quali ha la sua meta e la sua strada; possiamo benissimo incrociarci e celebrare una festa tra di noi, come abbiamo fatto: allora i due bravi vascelli se ne stavano così placidamente all'ancora in uno stesso porto e sotto uno stesso sole, che avevano l'aria di essere già alla meta, una meta che era stata la stessa per tutti e due. Ma proprio allora l'onnipotente violenza del nostro compito ci spinse di nuovo l'uno lontano dall'altro, in diversi mari e zone di sole e forse non ci rivedremo mai – forse potrà anche darsi che ci si veda, ma senza riconoscerci: i diversi mari e soli ci hanno mutati! Che ci dovessimo divenire estranei è la legge *incombente* su noi: ma appunto per questo dobbiamo diventare più degni di noi! Appunto per questo il

pensiero della nostra trascorsa amicizia deve diventare più sacro! Esiste verosimilmente un'immensa invisibile curva e orbita siderale, in cui potrebbero essere *ricomprese*, quasi tratti esigui di strada, le nostre diverse vie e mete, – innalziamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve, troppo scarsa la nostra facoltà visiva per poter esser più che degli amici nel senso di quella nobile possibilità. E così vogliamo *credere* alla nostra amicizia *stellare*, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro (16).

(16) F. Nietzsche, 1967, *op. cit.*, pp. 156-157.

Solo attraverso la solitudine e il tradimento – odiando, quindi, il proprio amico – è possibile trasformare la relazione transferale in quella relazione compiutamente umana – simbolica perché garantita dall'assenza e dalla solitudine – che è l'amicizia.

Allora il paziente sarà finalmente pronto per uscire dalle proprie fantasie, incarnarsi e vivere *là fuori*: nel mondo. Là dove gli altri, al pari di lui, sono reali e soli. E nel momento in cui l'accettazione della carenza si rivela come condizione stessa dell'esistenza compiuta, si potrà dire dell'analisi ciò che scrisse Goethe in chiusura al Faust:

Uns bleibt ein Erdenrest,
zu tragen peinlich (17).

(17) Ma in noi qualcosa di terrestre sempre rimane, dura cosa il portarlo (Goethe, *Faust*, I,V).

Al di fuori dello spazio illusorio dell'amore acquisitivo l'altro sarà diventato ormai diverso da quell'oggetto dell'amore edipico che il bambino immagina essere un proprio possesso di diritto. Perché nello spazio potenziale dell'amicizia nessuno deve a nessuno alcunché, e tutto è un dono. A causa del tradimento dell'amore edenico materno, in cui la fiducia era assoluta e intatta, l'amore acquisitivo si potrà trasformare in un vero sentimento animico, impastato delle difficoltà e delle durezza del vivere, ma anche dell'ammirazione per colui che, anche grazie alla fermezza con la quale io, suo amico, lo costringo, cerca di vivere con responsabilità e pienezza il senso unico, insieme incoercibile e fragile, della propria esistenza, fattasi ora, *necessariamente*, libera.

Incontro con Jung

Michele Accettella

psicologo analista CIPA

Dell'irrazionale fu l'inizio. Poi, la misura. Un sentore di *vocazione*, un nesso estremamente potente attivato al semplice suono pronunciato, quasi per caso, da qualcuno durante una cena di famiglia, di quella psicologia che suonò come un potente attrattore, e che diede mutamento alla linea della mia esistenza. Poco meno che vent'enne, partii dall'inizio, dalle definizioni, di quella che era lo *studio dell'anima*. Quest'ultima, seppur camuffata, si perse per strada, in parte, quando l'Università non rispose a pieno al mio interesse per lo psichico. Di lì, ugualmente, passò il nesso di una nuova possibilità: un seminario sulla psicologia analitica per il corso di psicologia dinamica del prof. Marasco: junghiano di formazione, pensatore senza dipendenze. Il fascino irriverente della sua figura, il sottile acume delle sue riflessioni, mi avvicinarono alle prime parole dei testi e del pensiero della psicologia analitica. Avevo trovato un luogo comprensivo, un linguaggio familiare che dava riparo e ristoro alla mia ricerca di significato e di senso. Una genuina complicità emotiva legavano le parole dei testi di Jung con il tipo di linguaggio che usava la mia mente per pronunciarsi a se stessa. Ancora oggi, dopo dieci anni, è la stessa sensazione che mi attraversa nel rileggere i testi di Jung: un senso di pacificazione emotiva; la modalità espressiva delle frasi, la metrica e i periodi a volte poetici, a volte disordinati, a volte illuminati, a volte banali, mi hanno avvicinato alla mia umanità, alla contraddizione mia e dell'uo-

mo, all'aulico e all'abisso che lo abitano. Fu lì, in quegli anni, che si verificò un terzo nesso: trovai un collegamento significativo tra le teorie di Jung e l'impianto profetico-immaginario di William Blake. Altro *tormento* della mia vita emotiva, Blake, accompagnatore poetico della mia adolescenza, mi aveva sempre dato un certo senso di fascinosa *sgradevolezza*: una potenza del linguaggio profetico e dell'immagine eterna che entra nelle viscere, sbattendo l'uomo dinanzi alla pochezza della sua statura cosciente, nudo dinanzi all'universo dell'immaginale. Con buona fiducia, quello stesso professore che anni prima mi aveva offerto, senza volerlo, le coordinate di senso del mio peregrinare, mi fu concessa la tesi di ricerca sul tema dell'immaginale, archetipico e mitopoietico, dell'opera profetica di Blake sviluppata attraverso una lettura junghiana. Mi attese un anno e mezzo al limite della sopportazione dell'immagine: tra santi, rocce, druidi, terre di Urlo, il neoplatonismo, lo gnosticismo, il catarismo, la mistica ebraica, Swedenborg, la Bibbia, le Emanazioni, i fiori del giglio, la comunione dell'Uomo con Dio, la salvezza dell'immaginazione, la «quadruplici visione». La mia mente, nella sua perseveranza, andò dritta alla sostanza, al divenire. Da me stesso frenata, a volte, per paura del *diavolo*, e di tutti quei malefici che mia nonna leggeva dall'estendersi dell'olio nell'acqua. E poi le immagini d'emozione e del mio abbandono degli anni a venire: i serpenti, gli alberi di ulivo, il sangue, la carne, il sesso, le urla d'orrore, la morte, la croce; e poi il Cristo, e con esso il diavolo, le tigri bianche e le gabbie, l'uomo di nero vestito, le tzigane, la terra rossa, i veleni, i fiori dorati, il blues, i muri plastici della mente, i regni esotici e le scimmie; i pazzi, i re e i giullari; gli angeli scolpiti, e le tele dipinte ad olio; il rosso cremisi della carne viva, e il bianco dell'astratta pacificazione.

Venne un sogno a simbolizzare il rinnovamento che di lì a poco avrebbe subito la mia vita: «In una meravigliosa giornata di sole primaverile, mi trovavo dinanzi la casa paterna, in campagna; ero intento a togliere la corteccia da un vecchio albero di ulivo grazie all'aiuto di mia nonna. Ne scorgevo le nuove venature dai colori caldi, teneri e lucenti.»

Mi diede ristoro e serenità. Fu la strada della mia trasfor-

mazione e con essa del mio albero familiare. Di Jung mi rimane viva l'idea che esiste una lettura della vita densa di un profondo significato individuale, che spesso sfugge all'umano sentire. Tutte le *coincidenze significative* e i nessi fondamentali della mia vita, sono stati, e restano, nessi simbolici densi di significato che hanno fondato l'intero sistema di riferimento su cui poggia la mia *arte* di vivere, e che oggi, definisce la base fondante del mio personale modo di lavorare come psicologo. A Jung, in fondo, devo tutto questo.

Il fato guida i volenti, trascina i nolenti
(Seneca, Epistole di Lucilio)

Edipo Re, il complesso di Edipo, il piccolo Hans. Una proposta di lettura junghiana

Camilla Albini Bravo e Pier Claudio Devescovi

(1) M. Innamorati, «La diagnosi di Sofocle. Edipo e le contraddizioni ermeneutiche», *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, n. 30, 1991, p. 143.

È stato detto che: «Nonostante le centinaia di pagine già scritte, [...] i saggi che propongono un'interpretazione nuova di Edipo continuano ad essere pubblicati» (1). Non stupirà quindi il nostro desiderio di aggiungerci agli Autori che ci hanno preceduto, proponendo uno sguardo junghiano sul mito e sul complesso di Edipo, così come Freud l'ha formulato basandosi esclusivamente sul testo di Sofocle *Edipo Re*.

L'assunto di base di Jung è che l'io si deve porre nei confronti delle immagini dell'inconscio (miti, sogni, fantasie ecc.) con un atteggiamento che interroghi e osservi senza nulla togliere o aggiungere alle immagini. È questa una posizione etica dell'io che non censura alcuna parte e che riesce a tenere, a reggere le contraddizioni interne all'immagine. È con questo metodo che vogliamo accostarci al mito di Edipo, al complesso edipico e al saggio forse più famoso di Freud, dove le sue formulazioni trovano una prima applicazione clinica, il caso del piccolo Hans.

Del mito di Edipo Freud comincia a parlare nel 1899, ne *L'interpretazione dei sogni*:

«Amore per l'uno, odio per l'altro dei genitori fanno parte di quella riserva inalienabile di impulsi psichici che si forma in quel periodo ed è così significativa per la semio-

logia della futura nevrosi. [...] A sostegno di questa conoscenza, l'antichità ci ha tramandato un materiale leggendario, la cui energica e universale efficacia riesce comprensibile soltanto ammettendo un'analoga validità delle premesse anzidette tratte dalla psicologia infantile. Intendo la leggenda del re Edipo e l'omonimo dramma di Sofocle. [...] Il re Edipo, che ha ucciso suo padre Laio e sposato sua madre Giocasta, è soltanto l'appagamento di un desiderio della nostra infanzia» (2).

Quest'ultima affermazione, in particolare, annuncia il ruolo centrale che avrà nella costruzione freudiana quello che da lì a poco verrà definito come complesso edipico. Nel saggio *Contributi alla vita amorosa* Freud afferma, riferendosi al bambino, che: «Egli comincia a desiderare la madre nel senso or ora venuto a conoscere, e torna a odiare il padre come rivale che ostacola questo desiderio; egli finisce col ricadere, come siamo soliti dire, sotto il dominio del complesso edipico» (3).

In una nota aggiunta nel 1920 a *Tre saggi sulla teoria sessuale* Freud ribadisce la centralità del complesso edipico nella psicoanalisi: «Il progresso del lavoro psicoanalitico ha delineato con sempre maggiore chiarezza questa importanza del complesso edipico; riconoscere questo complesso è diventato lo scibboleth (criterio discriminante) che contraddistingue i partigiani della psicoanalisi dai suoi avversari» (4).

Proponiamo di rileggere *l'Edipo Re* sospendendo l'analisi degli altri testi, che pure sarebbero necessari (come ad esempio gli altri due della trilogia sofoclea, *Antigone* ed *Edipo a Colono*) perché desideriamo guardare quello che Freud ha guardato. La domanda di partenza può essere così espressa: utilizzando un approccio junghiano per guardare quello che Freud ha guardato, cosa appare.

Inizieremo sviluppando alcune analisi e riflessioni sui personaggi che si muovono sulla scena. Nel terzo episodio della tragedia sofoclea un messo, giunto da Corinto per annunciare a Edipo la morte del re Pòlibo e la sua prossima elezione a re, svela gradualmente la storia del bambino trovato sul monte Citerone:

(2) S. Freud (1899), «L'interpretazione dei sogni», *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino, 1966, pp. 242-244.

(3) S. Freud (1910-1917), «Contributi alla psicologia della vita amorosa», *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1974, p. 416.

(4) S. Freud (1905), «Tre saggi sulla teoria sessuale», *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino, 1970, p. 531, n. 3.

Edipo: «mi hai trovato in pericolo di vita?»
Messo: «le giunture dei tuoi piedi lo sanno»
E.: «ahimè tu accenni a un antico male»
M.: «ti sciolsi le caviglie traforate»
E.: «che grave oltraggio m'ebbi ancora in fasce » (5).

(5) Sofocle, *Il mito di Edipo. Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone* (traduzione e note di Domenico Ricci), Rizzoli Editore, Milano, 1951, p. 72.

Il messo sembra essere il portatore di quell'elemento di verità che scardina la prima realtà che si era costituita; accade un evento, la morte di Pòlibo, e inizia a crollare la costruzione basata sul segreto e sul falso.

Nel quarto episodio il servo di Laio, che aveva dato il bambino al messo (a quel tempo entrambi erano pastori sul Citerone), sotto le domande di Edipo che lo aveva fatto chiamare dopo il racconto del messo, completa la ricostruzione:

Servo: «apparteneva a Laio, ecco, il bambino»
Edipo: «era suo schiavo? O proprio figlio suo? »
S.: «ahimé questa è cosa orrenda a dirsi»
E.: «e per me a udire! Ma bisogna udirla»
S.: «dicevano che fosse un suo figliolo»
però nessuno meglio della sua
consorte, che ora è in casa, può saperlo»
E.: «forse ella te lo ha dato? »
S.: «ora tu l'hai detto»
E.: «con quale ordine? »
S.: «farlo scomparire! »
E.: «snaturata»
S.: «temeva infausti oracoli»
E.: «quali? »
S.: «egli avrebbe ucciso i suoi genitori»
E.: «e perché lo hai consegnato a questo vecchio? »
S.: «per pietà mio signore» (6)

(6) *Ibidem*, p. 81.

Anche il servo di Laio, come il messo, è portatore di verità ed è anche colui che ha incarnato la pietà materna e la responsabilità paterna che i genitori non si erano assunti. Egli è anche il depositario del segreto.

Il dialogo fra Edipo e Giocasta, successivo all'affermazione del messo che fu un pastore di Laio a dargli il bambino sul Citerone e alla richiesta di Edipo di far chiamare l'or-

mai vecchio pastore di Laio, permette di definire con maggiore chiarezza i due personaggi centrali del dramma. Il terzo, Laio, è l'ucciso dal figlio.

Edipo: «Giocasta, senti? L'uomo che ti feci chiamare è l'uomo di cui parla il messo? »

Giocasta: «che? Di chi hai detto? Non te ne occupare tempo perduto! Vane ciance! Scordale»

E: «ti sbagli! Io non trascurerò, con tali indizi, di conoscere la mia origine»

G: «nel nome degli dei non fare ricerche se ami la vita basta il mio dolore»

E: «tranquillizzati! Anche se i miei bisavoli fossero stati dei servi tu sei nobile! »

G: «non fare ricerche! Ascoltami! Ti prego»

E: «non posso! È necessario vedere chiaro»

G: «ti amo e ti suggerisco ciò che è meglio»

E: «è un meglio che mi affligge da gran tempo»

G: «miserò! Oh tu non sappia mai chi sei! »

E: «e il pastore? Nessuno lo conduce? ella intanto gioisca di sua stirpe

G: «ahi ahi! Oh sciagurato! È questo il nome che ti si addice, e non ne avrai più un altro

Coro: «Edipo perché Giocasta, spinta da un immenso dolore, se n'è andata?

E: «non me ne curo affatto. È giunta l'ora di conoscere a chi debbo la vita.

Certo costei, superba come tutte le donne si vergogna dei miei poveri natali! E che perciò? Non sarà mai

ch'io stimando me stesso figlio della Fortuna, che dà il bene, mi ritenga

disonorato. Ecco mia madre! I mesi e gli anni che con me sono cresciuti,

mi hanno fatto ora piccolo ora grande. Ecco da chi sono nato! E poi che questa

è l'origine mia, né potrebbe essere alcun'altra, perché non indagare?» (7)

(7) *Ibidem*, p. 73- 75.

Edipo appare disperatamente bisognoso di sapere, c'è in lui un'istanza di verità delle origini più che un desiderio

incestuoso, che del resto non compare in alcun luogo nel testo sofocleo. Giocasta sembra rappresentare un materno ferito nell'accoglimento del figlio che non ha saputo proteggere né quando lo ha consegnato al servo di Laio, né ora davanti alle rivelazioni del messo e a quelle del servo.

Nel dialogo con Edipo ella mostra il desiderio di trattenerlo il figlio presso di sé mantenendolo in una situazione di inconscietà ed esprime un'istanza di non verità nel tentativo di sanare la ferita di non essere stata accogliente al momento giusto. Ma il seno che non ha potuto dare all'inizio diventa incestuoso se dato fuori tempo. Laio è colui che non si è fatto conoscere, che non ha voluto conoscersi né conoscere il figlio, è il portatore di un'istanza di disconoscimento e di nascondimento della verità, oltre che di un atteggiamento figlicida.

Il dramma che si svolge sulla scena ruota attorno ad un nucleo centrale che possiamo descrivere come giocato da un lato sulla ricerca della verità delle origini e dall'altro sull'occultamento di questa verità. Edipo, guardato nella trama della storia familiare, appare come il figlio che drammaticamente e incoscientemente si fa carico del segreto dei genitori: agisce il terrore del padre di poter essere ucciso e agisce il tremendo desiderio della madre di avere il figlio al suo seno. Se dovessimo parlare alla luce di quanto abbiamo visto parleremmo di un quadro che descrive la disperata ricerca di verità di un figlio che è costretto, attraverso la manipolazione e il segreto a mettere in scena il destino irrisolto dei genitori, Edipo sembra essere colui che cerca di sciogliere l'ambivalenza paterna e l'incestualità materna nella sua persona affrontando una verità *accecante*.

Non è possibile, stando al testo di Sofocle, parlare di Edipo senza Giocasta e Laio; astrarlo da questa trama di relazioni fa perdere il senso di ciò che accade. L'operazione che Freud ha eseguito sul testo è stata quella, come è noto, di sostituire le relazioni familiari e il loro ruolo nella vita di Edipo con le fantasie inconsce del figlio che, dal nostro assunto, significa aggiungere qualcosa che nell'immagine dell'Edipo Re non c'è. Questa opera-

zione di Freud costituisce un esempio del passaggio dalla teoria della seduzione e del trauma reali all'ipotesi delle fantasie inconse, passaggio che ha caratterizzato, anche se in modo non esclusivo, la teoria psicoanalitica fino ai lavori di Melanie Klein e di molti suoi allievi.

Noi crediamo che a questa lettura di Freud, che pure ha permesso alcune importanti formulazioni della psicoanalisi, possa essere affiancata una lettura diversa, per certi versi complementare, e che si avvicina ad alcune riflessioni della psicoanalisi contemporanea. Questa nostra lettura ci porta a dire che quando il padre non si assume le sue responsabilità e rifiuta il figlio viene a mancare al figlio stesso il contrappeso che gli permette di resistere all'attrazione materna. In termini intrapsichici si può dire che quando il logos paterno, portatore di un'istanza di verità e di responsabilità, manca, rimane, come unica possibilità di sviluppo la via naturale dell'incesto fra l'lo e il complesso materno che parla di vicinanza, di nutrimento, di felicità, non di verità né di separazione. In questa chiave di lettura potremmo dire che non è tanto il desiderio di possedere la madre che spinge ad uccidere il padre ma che l'uccisione (o l'eclissi) del padre lascia aperta la strada alla regressione della libido a un rapporto incestuoso con la madre.

Nel sostenere questo facciamo riferimento anche a quanto afferma Jung in *Simboli della trasformazione*, di poco successivo al lavoro sul piccolo Hans. Come è noto il saggio fu l'occasione della rottura del rapporto tra Freud e Jung e ciò si può comprendere anche ricordando come nel 1905 Freud avesse definito l'adesione alla teoria del complesso edipico come lo scibboleth che contraddistingueva i partigiani della psicoanalisi dai suoi avversari.

Jung scriveva nel 1911:

Il mondo ha origine quando l'uomo lo scopre. Ma egli lo scopre solo nel momento in cui sacrifica il suo avvolgimento nella madre primigenia, cioè lo stato inconscio iniziale. Ciò che lo spinge verso questa scoperta è stato inteso da Freud come "barriera dell'incesto". [...] Ma – **prosegue Jung** – non può dunque essere stato il tabù dell'incesto a costringere gli uomini a uscire dallo stato psichico originario di non differenzia-

zione bensì l'istinto evolutivo proprio dell'uomo, che lo distingue radicalmente dagli animali, a imporgli innumerevoli tabù tra i quali il tabù dell'incesto. [...] La teoria freudiana dell'incesto descrive determinate fantasie che accompagnano la regressione della libido [...]. Si tratta fino ad un certo punto di fantasie sessuali infantili [...]. Il cosiddetto complesso edipico con la sua tendenza incestuosa si trasforma a questo livello nel complesso di "Giona e la Balena" che ha molte varianti come ad esempio la strega che mangia i bambini, l'orco, il drago ecc. La libido in regressione perde in apparenza il carattere sessuale ripiegando gradualmente verso fasi pre-sessuali della prima infanzia (8).

(8) C.G. Jung (1911), «Simboli della trasformazione», *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1970, pp. 406, 407, 408.

Ma torniamo all'*Edipo Re*, è quasi impossibile chiudere il testo di Sofocle senza chiedersi chi era Laio e chi era Giocasta e senza cercare nel tremendo peccato di pedofilia di Laio, seguito dal suicidio del giovane figlio del suo ospite Pelope, e nella rassegnazione di Giocasta le ragioni di un dramma che oggi potremmo definire familiare, se non transgenerazionale. Rimane aperta la domanda di come sia stato possibile che Freud abbia visto in questo quadro il desiderio di uccidere il padre per tornare alla madre, anche questo è quello che ci sorprende nella lettura del caso del piccolo Hans perchè ciò che colpisce fin dalle prime righe del saggio è uno spiccato desiderio di conoscenza del bambino, sottolineato dallo stesso Freud che racconta:

Le prime comunicazioni di Hans risalgono all'epoca in cui il piccolo non aveva ancora compiuto i 3 anni. nei suoi discorsi e nelle domande egli mostrava allora un interesse particolarmente vivo per quella parte del corpo che era abituato a chiamare il 'fapipi' (9).

E ancora:

La curiosità sessuale del nostro Hans è indubbia; ma essa ne fa anche un indagatore, gli consente di farsi vere e proprie nozioni astratte (10). Il desiderio di sapere viene accentuato dalla nascita della sorellina, quando Hans ha 3 anni e mezzo, e non si limita alla curiosità sessuale, infatti il padre annota: Adesso che ha una sorellina e che è evidentemente assorto nel problema dell'origine dei bambini chiama sempre Berta e Olga 'le mie bambine' (11).

(9) S. Freud (1908), «Analisi della fobia di un bambino di 5 anni (Caso clinico del piccolo Hans)», *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972, p. 482.
(10) *Ibidem*, p. 484.

(11) *Ibidem*, p. 486.

Nel suo desiderio di sapere Hans è esposto a dati contraddittori: la spiegazione datagli dai genitori sulla cicogna e la presenza della bacinella con l'acqua insanguinata nella camera della mamma.

Anche durante il periodo della fobia, insorta all'età di 4 anni e 9 mesi, Hans più volte manifesta il desiderio di conoscenza, in particolare sull'origine dei bambini. Il padre riferisce a Freud:

Verso mezzogiorno apprendo che Hans ha giocato tutta la mattina con una bambola di gomma che ha battezzato Grete. Ha infilato un temperino nella fessura in cui un tempo era fissato il fischietto di latta e poi le ha squarciato le gambe per far cadere fuori il temperino. Mostrando la bambola alla bambinaia e indicando fra le gambe ha detto: guarda, ecco il fapipi! (12) Hans – commenta Freud – con mosca audace si è assunto la direzione dell'analisi giacché i genitori evitavano di dargli le spiegazioni da tempo dovutegli e con uno splendido atto sintomatico dice loro: guardate, così immagino la nascita (13).

(12) *Ibidem*, p. 541.

(13) *Ibidem*, p. 543.

Altro tema importante di questa storia clinica, parallelo al desiderio di conoscenza, è quello della tenerezza di Hans verso la madre e del suo attaccamento nei suoi confronti ai quali risponde da un lato l'accoglienza della madre e, dall'altro, l'opposizione del padre. È su questa dinamica, soprattutto, che si centra l'attenzione di Freud e nella quale egli trova conferma della sua teoria del complesso edipico.

Il padre scrive a Freud:

A preparare il terreno (si riferisce alla fobia, n.d.a.) è stato probabilmente un sovra eccitamento sessuale dovuto alla tenerezza della madre (14). E riferisce che: «La mattina Hans viene sempre in camera nostra e mia moglie non può fare a meno di prenderlo a letto per qualche minuto. Al che comincio sempre a dirle che non deve farlo [...] e lei di quando in quando ribatte, un po' irritata, che è una sciocchezza, che qualche minuto non può far niente, eccetera, eccetera (15).

(14) *Ibidem*, p. 494.

(15) *Ibidem*, p. 506.

Freud commenta:

L'insieme peraltro costituisce una fantasia di sfida connessa alla soddisfazione di aver trionfato sull'opposizione del padre: grida quanto vuoi,

la mamma mi prende a letto ed essa mi appartiene [...]. Hans sospetta che sia proibito prendere possesso della madre: si è imbattuto nella barriera contro l'incesto (16).

(16) *Ibidem*, p. 507-508.

Durante l'incontro per una consultazione presso il suo studio, Freud fornisce ad Hans l'interpretazione che si rivelerà molto importante per la svolta della *cura*:

Gli rivelai che egli aveva paura del suo papà perché lui, Hans, voleva tanto bene alla sua mamma. Credeva perciò che il babbo fosse arrabbiato con lui, ma non era vero, il babbo gli voleva bene lo stesso e lui poteva confessare tutto senza paura. [...] Sappiamo – **prosegue Freud** – che questa parte dell'angoscia di Hans ha due componenti: paura del padre e paura per il padre. La prima proviene dall'ostilità verso il padre, la seconda dal conflitto fra tenerezza, che qui è esagerata per reazione, e l'ostilità» (17).

(17) *Ibidem*, p. 508 e 511.

L'interpretazione sull'ambivalenza emotiva verso il padre ha aperto la strada alla risoluzione della nevrosi che avviene, secondo Freud, attraverso le due fantasie dello stagnaio e quella dei bambini da avere dalla mamma. Il padre riferisce la prima fantasia:

La mattina dell'11 aprile Hans viene nuovamente in camera nostra e, come sempre in questi giorni, viene rimandato via. Più tardi racconta: sai ho pensato una cosa, io sto nella vasca da bagno e poi viene lo stagnaio e la svita. Poi lui prende un grosso trivello e mi colpisce sulla pancia. Il padre traduce così questa fantasia: io sto nel letto con la mamma. Viene il babbo e mi scaccia. Col suo grosso pene mi spinge via dalla mamma (18).

(18) *Ibidem*, p. 527.

La seconda fantasia si sviluppa in un dialogo, aperto dal padre, il 30 aprile:

«Poiché Hans gioca ancora con i suoi bambini immaginari gli dico: come mai? I tuoi bambini vivono ancora? Eppure adesso sai che un bambino non può avere bambini.

H: «Io so ma prima ero la mamma e adesso sono il papà»

Io: «e chi è la mamma dei bambini? »

H: «eh la mamma, e tu sei il nonno»

Io. «Allora tu vorresti essere grande come me, essere sposato con la

mamma e così lei potrebbe avere dei bambini»

H: «Sì, vorrei così e la nonna di Lainz (mia madre) sarebbe la nonna».

Tutto finisce bene» – commenta Freud – «il piccolo Edipo ha trovato una soluzione più felice di quella descritta dal destino. Invece di togliere il padre di mezzo, gli accorda la stessa felicità che ambisce per sé: lo nomina nonno e fa sposare anche a lui sua madre» (19).

(19) *Ibidem*, p. 551.

La terza fantasia riferita dal padre è formulata da Hans alcuni giorni dopo, il 2 maggio, e appare come la conclusione dell'elaborazione del bambino:

È venuto lo stagnaio con le tenaglie, prima ha portato via il papà e poi me ne ha dato un altro, e poi lo stesso col papà. [...] «Il padre» – commenta Freud – «intuisce subito il carattere di questa fantasia e non esita un istante a dare l'unica interpretazione possibile:

lo: «lui ti ha dato un papà più grande e un papà più grande»

H: «Sì»

lo: «sono come quelli del papà perché vorresti essere come il papà? »

H: «sì vorrei avere i baffi come te e i peli come te (indicando i peli del mio petto)» (20).

(20) *Ibidem*, p. 552.

Il commento di Freud su queste fantasie sottovaluta la prima in ordine cronologico, egli afferma:

Abbiamo esaminato le due fantasie finali di Hans con cui si compie la sua guarigione. La prima (in effetti la terza, n.d.a.), quella dello stagnaio che gli applica un papà nuovo e, come indovina il padre, più grande non costituisce una ripetizione pura e semplice della fantasia precedente riguardante lo stagnaio e la vasca da bagno (la prima, n.d.a.) si tratta di una trionfante fantasia di desiderio che contiene la vittoria di Hans sulla paura dell'evirazione. La seconda fantasia, la quale conferma il desiderio di essere sposato con la madre e di avere molti bambini da lei, non soltanto esaurisce il contenuto di questi processi inconsci che erano stati ridestati dalla visione del cavallo caduto e avevano generato angoscia, ma corregge anche quanto vi era di assolutamente inaccettabile in quei pensieri: invece di uccidere il padre, infatti, essa lo rende innocuo promuovendolo sposo della nonna. Con questa fantasia hanno giustamente termine sia la malattia che l'analisi (21).

(21) *Ibidem*, p. 577.

Freud conclude poi dicendo:

Nei suoi rapporti col padre e con la madre Hans conferma nel modo più lampante tutto quanto ho sostenuto sia ne *L'interpretazione dei sogni* che nei tre saggi sulle relazioni sessuali che legano i figli ai genitori. Hans è veramente un piccolo Edipo che vorrebbe togliere di mezzo, sopprimere il padre per essere solo con la bella madre per dormire con lei (22).

(22) *Ibidem*, p. 562.

Crediamo che Freud abbia ragione nell'affermare che Hans è veramente un piccolo Edipo, ma soprattutto nel senso che come Edipo cerca la verità delle sue origini così Hans cerca la verità sulla nascita dei bambini e sul ruolo del padre in questo processo ed entrambi sono ostacolati nella loro ricerca.

Appare interessante notare che nel commento finale a questo caso Freud si renda conto che

i carri da trasloco o da carico presentano interesse per il bambino solo in quanto simbolici alla gravidanza [...]. Dunque il cavallo che cade non era soltanto il padre che muore, ma anche la madre che partorisce (23). Le pagine finali appaiono interessanti perché restituiscono importanza al bisogno di conoscenza di Hans. Riferendosi al bambino Freud sottolinea che: Gli si presentava infatti il grande enigma: donde vengono i bambini? Forse il primo problema che metta a prova le forze intellettuali del bambino e di cui l'indovinello della sfinge tebana probabilmente non è che una versione deformata (24). **E aggiunge:** Raccontandogli la frottola della cicogna il padre l'aveva messo nell'impossibilità di chiedere spiegazioni su queste cose. Non soltanto gli impediva di stare a letto con la mamma ma gli negava anche le conoscenze da lui tanto ambite. Insomma lo danneggiava in tutti e due i sensi e ciò evidentemente per suo vantaggio. Il padre, tuttavia, non soltanto sapeva donde venissero i bambini, faceva anche qualcosa per farli venire, quella cosa che Hans poteva solo oscuramente intuire. Il fapipi doveva averci a che vedere perché quello di Hans si eccitava ogni volta che gli venivano di questi pensieri; doveva essere anzi un fapipi più grande del suo. Seguendo le tracce delle sensazioni che egli provava, c'era da ritenere che si trattasse di qualche atto di violenza da eseguire sulla madre, un rompere, un aprire, un penetrare in uno spazio chiuso, tutti impulsi che Hans sentiva in sé (25).

(23) *Ibidem*, p. 575.

(24) *Ibidem*, p. 578.

(25) *Ibidem*, p. 579.

Queste ipotesi di Freud derivano da una sua interpretazione successiva, diversa da quella data dal padre, della prima fantasia:

Solo più tardi potremo capire che questo è il lavoro deformato dall'angoscia attorno a una *fantasia di procreazione*. La grande vasca in cui Hans è seduto nell'acqua è l'alvo materno; il trivello (*Bohrer*) che il padre ha già riconosciuto come un grande pene, deve la sua comparsa alla connessione con l'"essere nato" (*geboren*). L'interpretazione che dobbiamo dare di questa fantasia appare ovviamente molto singolare: col tuo grande pene mi hai perforato (*gebohrt*), ossia fatto nascere, e mi hai messo nel ventre materno (26).

(26) *Ibidem*, p. 574.

La *singularità* dell'interpretazione che Freud, giustamente, sente di dover dare è legata alla centralità che egli attribuisce al desiderio incestuoso di Hans, sottovalutando il suo desiderio di conoscenza che, nell'ottica junghiana con cui abbiamo provato a leggere l'Edipo Re e il caso del piccolo Hans, assume un ruolo fondante:

Il mondo ha origine quando l'uomo lo scopre. Ma egli lo scopre solo nel momento in cui sacrifica il suo avvolgimento nella madre primigenia, cioè lo stato inconscio iniziale» (27). In questa chiave di lettura appare centrale il ruolo del padre nell'ostacolare la regressione della libido del bambino verso la madre e nel sostenere il suo istinto evolutivo, anche attraverso la soddisfazione del suo bisogno di conoscenza, cosa che il padre di Hans trascura fino a un certo punto, considerando le domande del figlio come un «residuo della malattia (28).

(27) C.G. Jung, 1911, *op. cit.*, p. 406.

(28) S. Freud, 1908, *op. cit.* p. 553.

D'altra parte – sottolinea Sergio Benvenuto – Freud, tenendo il suo *parti pris* di vedere il padre di Hans come sempre e comunque un rivale, sottovaluta sistematicamente tutti gli aspetti di complice *camaraderie* nella relazione figlio-padre, e che di per sé non sono affatto scontati. E pensare che d'altronde Hans aveva corretto con una chiarezza stupefacente il rigido edipismo del suo padre-analista: "Perché mi hai detto che voglio bene alla mamma e che per questo ho paura, mentre io voglio bene a te?" (29)

(29) S. Benvenuto, «Glosse al piccolo Hans», *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, n. 8, 1980, p. 64.

In realtà – come ci fa notare Lacan – tutto mostra che Hans ha

(30) *Ibidem*, p. 64-65.

(31) *Ibidem*, p. 70.

soprattutto paura della madre, proprio in quanto non riesce a staccarsene, ad uscire dal suo circuito (30). Il meno che si possa dire è che qui la madre gioca sull'equivoco. Quanto alla sua relazione vischiosa con Hans, il marito ha ben poca voce in capitolo (31).

Un altro elemento in gioco nell'impressione di *singularità*, trascurato da Freud, è quello del contesto familiare del piccolo Hans, operazione che aveva già fatto nella lettura dell'*Edipo Re*. Franco Borgogno afferma in un suo articolo:

Voglio in concreto mettere in evidenza l'esclusione che nella disamina del caso compie Freud – non dissimilmente da quanto farà in generale per molto tempo la maggioranza dei suoi allievi – della specificità del contesto familiare in cui i pazienti sono calati e si trovino a crescere, contesto familiare che, per quanto pertiene ad Hans, da quel che oggi ci è possibile sapere da diversi studi e ricerche, era caratterizzato da una coppia genitoriale invischiata in un rapporto profondamente conflittuale e verosimilmente permeato da difficoltà a livello sessuale e a livello comunicativo: da una coppia – cioè – francamente in crisi e prossima alla separazione (32).

(32) F. Borgogno, «Little Hans updated: omaggio a an invisible man», *Rivista di Psicoanalisi*, anno LII, n. 4, ottobre dicembre 2006, pp. 954-955.

In un post-scriptum del 2010, Franco Borgogno riferisce sulla desecretazione di materiale biografico riguardante il piccolo Hans e la sua famiglia. Si tratta delle interviste complete del 1952 e del 1959 rispettivamente al padre di Hans, Max Graf e ad Hans stesso, Herbert Graf. Il materiale biografico, finora inedito, contiene anche un appunto del 1953 in cui Olga König, la madre di Hans, rifiuta l'invito ad essere intervistata e l'intervista del 1960 a Eissler Lise, la prima moglie di Hans (33).

(33) F. Borgogno, «Post scriptum a Little Hans updated: omaggio a an invisible man», *Rivista di Psicoanalisi*, anno LVI, n. 1, gennaio/marzo 2010, p. 192.

Il clima familiare di Hans era caratterizzato, da quanto emerge da questi documenti, da:

Comportamenti di abuso [...] collegati primariamente a sadismo, esplosività passionale e seduttività materna, ma anche copioso evitamento e diniego paterni e, gioco-forza, a un esteso clima familiare disturbato e disturbante che, esacerbando le fisiologiche paure di quell'età collegate alla separazione e alla castrazione, ha inesorabilmente favorito una configurazione edipica traumatica, e in qualche modo perversita [...] in quanto non riconducibile alla forma classica che assume nella crescita cosiddetta normale bensì all'intero dramma intergenerazionale di Edipo nella

tragedia greca che porta il suo nome e che esordisce per l'appunto con la descrizione dei genitori non appropriati e con la totale assenza di un ambiente primario sufficientemente buono (34).

(34) *Ibidem*, p. 195.

Hans – prosegue Borgogno – fu infatti un bambino spettatore (suo malgrado) di una vera e propria “guerra dei Roses” fra i suoi genitori (una guerra dalle tinte foscamente sadiche e masochistiche) un bambino, fra l'altro, spesso chiamato in causa e manovrato ora dall'una ora dall'altra parte, sia un bambino spettatore (sempre suo malgrado) di frequenti comportamenti impropri e lesivi commessi specialmente nei confronti della sorellina Hanna [...]. La madre fu in realtà una paziente molto più grave, sofferente di un cospicuo disordine affettivo che forse oggi classificheremmo borderline. Cresciuta in una famiglia priva di padre (il padre morì quando aveva 11 mesi) in cui il suicidio si mostrerà essere una ricorrente “soluzione” ai drammi della vita [...]. Fu sì una persona sostanzialmente depressa e molto volubile, una persona isterica, fobica, socialmente ritirata (non usciva di casa, stava a letto e, totalmente assorta nei suoi pensieri, usava Hans come sorta di partner-surrogato narcisistico per le sue angosce) [...]. Ma più che tutto fu una madre che per via del suo dolore psichico giungeva a “maltrattare” i figli e talvolta a picchiarli senza controllo [...]. Quanto a Max Graf, anch'egli non si viene a configurare attraverso questi documenti come un modello di padre “affezionato” e “affettuoso”, completamente solido e affidabile. Era lui stesso sovente violento e autoritario, in particolare con i figli [...]. Teneva, per come rileva il figlio Herbert (Hans), a negare in blocco e a mettere da parte gli aspetti dolorosi, negativi e conflittuali, giungendo a mistificare i propri e gli altrui sentimenti e le cose che accadevano in famiglia» (35).

(35) *Ibidem*, p. 198-199.

Borgogno annota che Hans: definisce la propria vita a Vienna in casa sua come anni pieni di “spavento” per il “fuoco” che divampava fra le mura domestiche confessando che era rimasto in lui inalterato il desiderio di non far più ritorno a casa e a Vienna (36).

(36) *Ibidem*, p. 201.

Relativamente all'amnesia di Hans sulle cose descritte nel caso clinico da Freud Borgogno si chiede se più che un'amnesia fisiologica dell'infanzia e della latenza non si tratti piuttosto dell'indice «di una dissociazione determinata dalla traumaticità delle vicende vissute da Hans in quel periodo della vita, traumaticità magari alimentata dal diniego d'essa che regnava sovrano nella sua famiglia» (37).

(37) *Ibidem*, p. 201.

La descrizione di questi aspetti della famiglia di Hans lo accostano, oltre che per il desiderio di verità sulle origini, cui abbiamo già fatto cenno, in maniera impressionante

alla figura di Edipo della tragedia greca che prende il suo nome.

I motivi per cui Freud non ha tenuto in considerazione la situazione familiare nella quale viveva il piccolo Hans sono molteplici e descritti da numerosi lavori, in larga parte raccolti nella bibliografia degli articoli di Borgogno. Fra i più importanti ci sembrano «l'ipercoinvolgimento di Freud, dovuto a una spiccata somiglianza fra i personaggi e i conflitti della storia edipica di Hans e quelli presenti nella propria storia [...] che lo resero parzialmente cieco nel discernere ed enucleare che cosa si celava dietro alla nevrosi e alla fobia di Hans» (38).

(38) *Ibidem*, p. 196.

Inoltre non va dimenticato il fatto che l'area della realtà storica «a lungo nell'evoluzione della psicoanalisi è stata sottostimata a favore della rilevanza dei 'demoni interni' e che puntualmente risulta trascurata e non messa abbastanza a fuoco nell'analisi di Hans» (39). Vi era anche, agli inizi della psicoanalisi, una scarsa conoscenza del mondo interno del bambino, dei suoi bisogni e del ruolo della trasmissione generazionale e transgenerazionale, concetti teorici e clinici di acquisizione più recente, si pensi ad esempio ai lavori sull'*infant* e la *baby observation* da un lato e alla *terorizzazione* di Paul Claude Racamier dall'altro. Freud infine era figlio del suo tempo, sia per quanto riguarda l'educazione dei bambini che per quanto riguarda la figura del padre, la cui autorità difficilmente poteva essere messa in discussione.

(39) *Ibidem*, p. 202.

Utilizzando il metodo che abbiamo proposto per rileggere il lavoro di Freud, ci sembra di poter dire che il contributo junghiano al concetto di Edipo capovolga l'interpretazione classica freudiana: è quando uccidiamo il padre, cioè la legge, la separazione, la cultura, la polis che diventiamo Edipo e cadiamo nella seduzione della madre. In questo concordiamo con James Hillman quando afferma che: «Secondo la leggenda noi cadiamo nelle braccia della madre solo dopo aver ucciso il padre: la seduzione della mater e i materialismi di ogni sorta vengono dopo l'uccisione del padre sconosciuto. È quando uccidiamo il padre che siamo Edipo» (40).

(40) K. Kerényi, J. Hillman (1991), *Variazioni su Edipo*, Raffaello Cortina, Milano, 1992, p. 81.

Ma, aggiungiamo noi, anche quando il padre si eclissa e abdica al suo ruolo di traghettatore del figlio dall'avvolgi-

mento nella madre verso il mondo, o quando il suo egocentrismo, la sua brutalità e la violenza nei confronti del figlio impediscono al piccolo gli indispensabili processi di identificazione e fanno del figlio «potenzialmente amovole e rispettoso, uno straniero e un nemico» (41).

Cercando di rispettare la regola di non togliere né aggiungere nulla alla scena, non possiamo che ammettere che la vicenda di Edipo sia in realtà la vicenda di Laio, di Giocasta e di Edipo e che nessun personaggio possa essere compreso se non in relazione agli altri due. Edipo sembra rappresentare la vittima predestinata, quel figlio su cui ricadranno le colpe dei padri quando i padri non vorranno o non potranno portarle.

(41) C. Schinaia, *Pedofilia-pedofillie*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 73.

Lo sguardo di Freud, che ha eliminato dalla scena Laio e Giocasta, ha eliminato dal racconto clinico i genitori di Hans alterando il quadro di cui si perde il profondo significato. La nostra lettura propone uno sguardo che tenga assieme padre, madre e figlio o, se vogliamo, logos, materno e il nuovo. Edipo è quell'istanza di verità e di conoscenza che ci spinge oltre la natura e la vita puramente materiale che pure perennemente ci chiama.

La nostra proposta di lettura del complesso edipico sembra prendere partito per la teoria del trauma e della seduzione reale più che per la teoria pulsionale che dà maggiore rilevanza alle fantasie e ai desideri inconsci. Ma riteniamo che questa dicotomia che ha caratterizzato gli inizi della psicoanalisi sia attualmente superata poiché è largamente condivisa l'idea che l'individuo non viva nel vuoto delle relazioni e che ciò che arriva alla sua percezione sia elaborato in qualche modo dalla psiche costellando determinati aspetti complessuali fra i quali la regressione incestuale alla madre se manca l'esperienza di un padre che sostenga la spinta del bambino verso il mondo.

Incontro con Jung

Chiara Arria

psicologo analista in formazione LISTA

Un'occasione. Certi incontri sono occasioni, come tante ne capitano nella vita. E quando capitano e si riesce a riconoscerle e coglierle, le chiamiamo destino. Ma il destino non è che una strada fatta di scelte possibili tra più possibilità.

Incontrare Jung, allora, è stato il mio destino. Un'occasione scelta. E le scelte che hanno il sapore della vita avvengono per ispirazione, non discendono dalla mente ma salgono dal basso, nascono dalla carne senza spiegazioni. Quindi non posso dare spiegazioni alla mia scelta, ma solo osservarla, mentre cresce e si consolida dentro di me, anno dopo anno.

La conoscenza di Jung non fu un derivato della didattica universitaria, bandito da tale luogo quale eretico, qui non fu mai ne nominato ne citato. Fu invece un caso, perso nella memoria. Vive di quell'incontro esclusivamente la forte impressione del momento, come un respiro profondo dopo un'apnea. Che si mostri come un vento gentile o un ciclone, che si insinui o travolga, Lui apre strade che parevano chiuse, che invece di portare via, riportano. E d'improvviso davanti ad occhi a lungo chiusi riaffiorarono sogni e aspirazioni, antiche passioni e malie fatte a lungo credere da se stessi e dal mondo costruito intorno, futili ed inutili. Così riiniziò il viaggio, quando fui pronta a partire, probabilmente, quando la mia valigia fu carica del minimo indispensabile per affrontare le insidie e le luci del cammino, quando sincronicità volle.

Per me Jung non è un uomo, non più, non è un'idea o un metodo, è una possibilità, offerta per iniziare la ricerca. È energia vivente. Junghiana è la forza di chi vuole provare a vedersi anche sapendo che non è dato riuscirvi mai del tutto. Junghiano per me è il coraggio del tentativo continuo di creare e cercare e capire, di fallire e continuare. Del resto non siamo che «tentativi, siamo ipotesi e futuro, aspirazioni della natura a nuove forme di possibilità».

Note e riflessioni sulle lettere di Jung

Franco Livorsi

È noto che Carl Gustav Jung era un grande *épistolier*. Molte tra le sue lettere sono però andate perdute. E innumerevoli altre, come quelle inviate all'amatissima amica-amante, per lui assai *animica*, Antonia (Tony) Wolff per un quarantennio (e restituite a lui, ormai quasi ottantenne, dopo la morte di lei), furono distrutte da lui stesso, secondo la figlia Marianne Niehus-Jung. Oltre a tutto solo negli ultimi anni della sua lunga vita, quando la psicologa analitica Aniela Jaffé fu divenuta sua segretaria, le sue lettere presero ad essere duplicate. Ma quando sorse l'idea di pubblicare un vero epistolario di Jung, e si prese a recuperare lettere di Jung stesso chiedendole ai conoscenti e anche a ignoti corrispondenti tramite annunci sulla stampa svizzera e internazionale, le lettere di Jung risultarono essere, alla fine, nel loro insieme, trentacinquemila circa. Jung, infatti, non solo amava il genere epistolare ma si faceva un dovere di rispondere a chiunque, noto o ignoto, si rivolgesse a lui da qualunque parte del mondo, evidenziando uno spirito dialogico tanto semplice quanto straordinario. Spesso le risposte erano a misura di veri articoli, però con l'immediatezza e *disinibizione* dei testi inviati a singoli individui senza i limiti che ci si impone fatalmente nei testi destinati a pubblicazione, sicché per noi innumerevoli lettere costituiscono uno straordinario, e spesso illuminante, commento alle opere vere e proprie. Gran parte tra queste trentacinquemila lettere giace ora presso la Philemon Foundation di cui è curatore Sono Shamdasani

(lo stesso che ha curato recentemente - a circa cinquant'anni dalla morte di Jung - il famoso *Liber novus*. "*The Red Book*" di Jung nel 2010, a Londra-New York, per la Norton & Co.). Nel 1970 però, dopo amichevole accordo tra i figli di Freud e Jung - Ernst Freud e Franz Jung - furono sbloccate le lettere tra Freud e Jung (edite con la collaborazione di W. Sauerlander in italiano, a Torino, presso Bollati Boringhieri, nel 1974). E nel 1997, a cura di Aniela Jaffé - la stessa che aveva raccolto il ben noto *Ricordi, sogni, riflessioni di Carl Gustav Jung* edito nel 1962 (in italiano a Milano, Il Saggiatore, 1965, e poi nella Biblioteca Universale Rizzoli, 1978) - fu pubblicata una vasta cernita, del grande epistolario richiamato (anche grazie alla collaborazione con la Jaffé da parte di Gerhard Adler). Questo prezioso testo, in tre grandi volumi rilegati, che coprono l'arco cronologico tra il 1906 e il 1961, è stato tradotto da Carlo Carniato e Louisette di Suni con la supervisione di Luciano Perez ed edito a Roma da Magi nel 2006. Qua e là la traduzione è risultata criticabile (come ha fatto notare un recensore del livello di Augusto Romano su «Tuttolibri» - *La Stampa*), ma a me pare che l'opera in oggetto edita da Magi sia di una tale importanza da meritare la gratitudine di tutti i lettori appassionati di Jung, che solo raramente sono degli specialisti, e naturalmente di tutte le biblioteche italiane.

Nel grande mare di queste lettere campeggiano, alla fine di una lettura attenta e integrale, taluni temi più importanti, che raggruperei nel modo seguente: I) Rapporti con poeti, scrittori e filosofi (a prescindere da psicologi e teologi); II) Testimonianze utili per la storia della psicoanalisi e della psicologia analitica; III) Metodi di psicoterapia analitica; IV) Teoria degli archetipi e miti dell'inconscio collettivo; V) Il *divino* tra psicologia e ontologia; VI) Psiche e Anima; VII) Origini e sviluppi del cristianesimo dal punto di vista della psicologia analitica; VIII) Forme di religiosità non cristiane; IX) Problemi dell'alchimia, astrologia e sincronismo; X) La nuova religiosità tra morte e rinascita di Dio; XI) Annotazioni psicologiche sulla storia del XX secolo; XII) Elementi per una psicologia analitica della vita sociale.

Vorrei innanzitutto costruire una sorta di mappa pressoché integrale, inserendo quasi tutte le lettere in ciascuno

di tali ambiti, facendo un cenno veramente minimo ai temi trattati in ogni singola lettera. Queste indicazioni, per quanto asettiche, potranno poi risultare utili a chi vorrà o volesse approfondire il *punto*.

Solo alla fine cercherò di enucleare il tema dominante di ciascun punto, consentendo a ciascuno una facile verifica.

1) *Rapporti con scrittori, poeti e filosofi*. A W. Niederer, 23 giugno 1946, II, pp. 75-76 (su Agostino a proposito di Dio «in interiore homine»); A C. Damour, 15 agosto 1932, I, p. 131 (su Eckhart, che svela Dio nella psiche); a H. E. Bowman, 18 giugno 1958, III, pp. 170-173 (riferimenti a Eckhart, Goethe e Nietzsche, sempre su esperienze psichiche del numinoso); a Freud, 31 dicembre 1909, I, pp. 46-47 (su Nietzsche, su Burckhardt, su E. Rohde, specie sullo spirito «dionisiaco»); a H. Keyserling, 2 gennaio 1928, I, pp. 79-80 (su Goethe e su Nietzsche, con riferimenti autobiografici alla propria formazione); a M. Rychen, 28 febbraio 1932, I, pp. 121-122 (sul *Faust* di Goethe – composto tra il 1773 e 1774 e poi tra il 1826 e 1832, con introduzione di G. Mattenklott e traduzione e note di A. Casalegno, Milano, Garzanti, 1990 – visto come uno dei grandi libri rivelativi del mistero umano); a Mrs. Eckstein, 16 settembre 1930, I, pp. 108-109 (su Bergson, lodando il suo interazionismo mente-cervello); a James Joyce, 27 settembre 1932, I, pp. 132-133 (sull'*Ulisse* dello stesso – edito nel 1922, e in italiano con traduzione di G. de Angelis, Milano, Mondadori, 1960: opera su cui Jung scrisse una prefazione ammirata quanto critica per l'edizione tedesca, *L'Ulisse: un «monologo»*, nel 1932, prefazione che ora si può leggere nel vol. X/1 delle Opere edito a Torino da Bollati Boringhieri, 1985, pp. 379-404); a un anonimo, 22 marzo 1939, I, pp. 303-305 (su Goethe con osservazioni sulla morte di Faust e sull'alchimia); a J. Goldbrunner, 8 febbraio 1941, I, p. 334 (con adesione al Kant *gnoseologo*, che si autolimita al fenomeno, opposto al noumeno o inconoscibile); a A. Künzli, 13 febbraio 1943, I, p. 369 (sulle *banalità complicate* di Heidegger); allo stesso, 28 febbraio 1943, I, pp. 370-371 (su Heidegger); allo stesso, 16 marzo 1943, I, pp. 371-373 (su Kierkegaard); a F. Buri, 10 dicembre 1945, I, pp. 441-444 (su Kierkegaard, come *protestante nevrotico*); a W.

Niederer, 23 giugno 1947, II, p. 75 (su S. Agostino, come prima); a Victor White, 24 settembre 1948, II, pp. 14-116 (su Agostino e Dionigi l'Areopagita, con nozione degli archetipi simile alla sua solo nel secondo); a E. Maier, 24 marzo 1950, II, pp. 161-162 e n. (su Hesse, connesso allo junghismo); a W. Brems, 26 dicembre 1953, II, pp. 320-322 (su Kierkegaard, con annotazione su «Regina» Olsen); a J. F. Rychlak, 27 aprile 1959, III, pp. 215-216 (su Hegel e dialettica, un filosofo scoperto solo nella propria maturità, ma con affinità sulla dialettica); a A. W. Rudolph, 5 gennaio 1961, III, pp. 322-323 (su Nietzsche come psicologo del profondo); a W. Brems, 11 dicembre 1953, II, pp. 316-320 (su Eliade e lo sciamanismo).

II) *Testimonianze utili per la storia della psicoanalisi e della psicologia analitica*. A V. Pagne, 23 luglio 1949, II, pp. 139-141 (sul viaggio in USA con Freud e altri del 1909); a Freud, 25-31 dicembre 1909, I, p. 46 (su mitologia e psicoanalisi); allo stesso, 31 dicembre 1909, I, pp. 46-47 (su Nietzsche, lo spirito dionisiaco e il cristianesimo); allo stesso, 11 febbraio 1910, I, pp. 48-50 (per una rivoluzione psicoanalitica che unisse Dioniso e Cristo); allo stesso, 12 giugno 1911, I, pp. 53-56 (su libido e contrari e su Sabina Spielrein); allo stesso, 17 maggio 1912, I, pp. 57-59 (dissensi dal freudismo); a J. Allen Gilbert, 4 marzo 1930, I, pp. 105-106 (sui motivi della rottura con Freud); a S., 16 ottobre 1930, I, p. 110 (critiche a Freud e a A. Adler e differenza da loro); a C. Jenssen, 29 maggio 1933, I, p. 56 (sul suo cammino da Bleuler a Freud e oltre); a J. H. Van der Hoop, 14 gennaio 1946, II, pp. 11-12 (su Freud); a O. Nisse, 2 luglio 1960, III, pp. 280-281 (critica delle idee riduzionisti che di Freud sulla religione); a Jones, 22 febbraio 1952, II, p. 219 (su lettere a Freud, che non lasciava leggere); allo stesso, 19 dicembre 1953, II, p. 320 (sulle lettere di Freud, consultabili); a K. Eissler, luglio 1958, III, p. 176 (sulla non pubblicabilità epistolario Freud-Jung se non trent'anni dopo sua morte); a J. H. Schultz, 9 giugno 1933, I, p. 158 (sulla sua presidenza della Società Medica Internazionale di Psicoterapia dal 1933); a R. Allers, 23 novembre 1933, I, pp. 166-167 (sulla predetta Società); a P. Bjerre, 22 gennaio 1934, I, pp. 169-170 (sempre sull'Associazione); a A. Maeder, 22 gennaio 1934, I, pp.

170-171 (sempre sull'Associazione); a O. Fröbe, 29 gennaio 1934, I, p. 174 (sulla priorità da dare agli orientalisti rispetto agli psicologi nei convegni a Eranos, Ascona); a B. Cohen, 26 marzo 1934, I, pp. 189-190 (sul distacco da Freud e sull'Associazione Medica richiamata), a M. Guggenheim, 28 marzo 1934, I, pp. 190-191 (sempre sulla richiamata Associazione); a G. Adler, 9 giugno 1934, I, pp. 199-200 e n. (sull'orientamento di Freud); a E. Schröder, aprile 1957, III, pp. 80-81 (con valutazione su Freud); a A. Roback, 29 settembre 1936, I, pp. 257-258 (sempre sull'Associazione); a E. Strauss, 4 aprile 1938, I, p. 281 (sempre sull'Associazione); a H. Crichton-Miller, 2 settembre 1939, I, pp. 315-316 (annuncio dimissioni dall'Associazione); a J. H. Van der Hoop, 26 ottobre 1940, I, pp. 326-328 (su dimissioni dall'Associazione); a L. J. Bendit, 20 aprile 1946, II, pp. 27-28 (su convegni Eranos di Ascona); a V. White, 27 dicembre 1947, II, pp. 91-92 (sulla costituzione dell'Istituto Jung a Zurigo); a M. Bleuler, 19 agosto 1950, I, pp. 173-174 (ricordo di E. Bleuler); a D. Brody, 8 marzo 1958, III, pp. 145-146 (sul ruolo di Tony Wolff nella storia della psicologia analitica).

III) *Metodi di psicoterapia analitica*. A Keyserling, 23 aprile 1931, I, pp. 116-117 (che cos'è l'immaginazione attiva); a Olga von Koenig, 5 maggio 1941, I, pp. 339-340 (origine nevrosi e nevrosi ossessive); a P. W. Martin, 28 agosto 1945, I, pp. 418-419 (numinoso e terapia); a Mr. O, 30 aprile 1947, II, pp. 67-68 (carattere analitico, ma anche sintetico, per via dell'immaginazione attiva, del proprio metodo analitico); a E. Asbeck, 7 maggio 1947, II, p. 69 (inutilizzabilità sogni premonitori); a Mr. O, 7 maggio 1947, II, p. 70 (rapporto con immagini dell'inconscio); a E. Neumann, 1 luglio 1947, II, pp. 76-77 (dissenso sul complesso di castrazione); a anonima americana, 15 gennaio 1948, II, pp. 99-100 (Ombra in analisi); a S., 1 aprile 1948, II, pp. 107-108 (visioni e schizofrenia); a C. R. Birnie, 14 maggio 1948, II, pp. 110-112 (su incesto consumato e psiche); a J. Perry, 8 febbraio 1954, II, pp. 324-326 (ricordi infantili e analisi); a D. Cappon, 15 marzo 1954, II, pp. 336-337 (cura nevrosi e immagini archetipiche); a L. Menz, 28 marzo 1955, II, pp. 409-412 (subordinazione cristiana degli istinti o individuazione?); a Jolande Jacobi, 13 marzo

1956, III, pp. 20-21 (associazioni, amplificazione e sogno); a J. F. Rychlak, 27 aprile 1959, III, pp. 215-216 (dialettica e analisi); a V. White, 25 marzo 1960, III, pp. 250-252 (ombra, archetipi e nevrosi); a J. A. Swoboda, 23 gennaio 1960, III, pp. 247-248 (aspetti psicosomatici della TBC).

IV) *Teoria degli archetipi e miti dell'inconscio collettivo*. A A. Oeri, 4 gennaio 1929, I, pp. 89-90 (natura inconscio collettivo); a P. Maay, 1 giugno 1933, I, pp. 157-158 (religioni, mito e sua fede); alla segretaria dell'Union Mondiale de la Femme, 27 gennaio 1941, I, pp. 333-334 (*commozione* e mutamento dell'orientamento umano); a V. White, 13 febbraio 1946, II, pp. 19-21 (sulla stesura di «Aion: ricerche sul simbolismo del Sé» di Jung, postumo 1976 e in italiano nel vol. IX/2 delle *Opere*, del 1982); a B. Milt, 13 aprile 1946, II, pp. 24-25 (su immagini archetipiche del Sé e risvolti filosofici); a R. Eisler, 25 giugno 1946, II, pp. 33-34 (primato di «Psicologia e alchimia» di Jung - 1944, e in *Opere, cit.*, X/2, 1986 - per la sua teoria degli archetipi); a V. White, 18 dicembre 1946, II, pp. 58-59 (su un sogno archetipico); allo stesso, sul suo (di White) *Dio e l'inconscio*, edito a Londra da Hervill Press nel 1952 e tradotto in italiano a Milano dalla Corsia dei Servi nel 1957, e su S. Tommaso e l'alchimia); allo stesso, 24 settembre 1948, II, pp. 14-116 (Agostino e Dionigi l'Areopagita sull'archetipo); a H. Flournoy, 29 marzo 1949, II, pp. 133-135 (teoria archetipica nella storia della psicoanalisi); a H., 17 marzo 1951, II, pp. 185-187 (contro la demitologizzazione del Vangelo da parte di Bultmann); a Z. Werblowsky, 28 marzo 1951, II, pp. 194-196 (tipo di peccato originale presso Ebrei e Greci); a H. Haberlandt, 23 aprile 1952, II, pp. 232-234 (confronto tra modellistica archetipica e fisica); a D. Hoch, 23 settembre 1952, II, pp. 262-265 (contro demitologizzazione di Bultmann); a H. Corbin, 4 maggio 1953, II, pp. 291-292 (su saggio dello stesso e immagine archetipica della «Sofia», o Sapienza personificata nel mito); a W. Bremi, 11 dicembre 1953, II, pp. 316-320 (origine del mitizzare e sciamanismo); a A. Barbault, 26 maggio 1954, II, pp. 350-353 (su astrologia, psicologia e sincronismo); a M. Fordham, 3 gennaio 1957, III, p. 65 (su un saggio dello stesso sulla sincronicità); a W. Bitter, 17 aprile 1959, III, pp. 213-215 (nesso tra contatti con archetipi e \sincronici-

tà); a P. de Brant, 20 giugno 1959, III, pp. 224-225 (immagini archetipiche geometriche); a A. Jung, 21 dicembre 1960, III, pp. 319-320 (sul Mercurio alchemico).

V) *Il divino tra psicologia e ontologia*. A C. Damour, 15 agosto 1932, I, p. 131 (fenomeno religioso sempre psichico); a P. Maag, 12 giugno 1933, I, pp. 159-160 (imperscrutabilità di Dio e primato della fede nei protestanti); a E. Jahn, 7 settembre 1935, I, pp. 234-235 (distinzione tra «Dio» e «imago Dei»); a W. Y. Evans-Wentz, 8 dicembre 1930, I, pp. 287-288 (inconoscibilità dell'inconscio puro o essere o «sunyata»); allo stesso, 9 febbraio 1939, I, pp. 300-303 (agnosticismo come dovere scientifico); a A. Zarine, 30 maggio 1939, I, pp. 306-308 (funzione trascendente e demoniaco); a J. Goldbrunner, 8 febbraio 1941, I, p. 334 (agnosticismo kantiano); a un'anonima, 10 settembre 1943, I, pp. 377-378 (sull'importanza del pregare); a H. Irminger, 22 settembre 1944, I, pp. 387-392 (religiosità aconfessionale dell'Uno); a V. White, 5 ottobre 1945, I, pp. 426-430 (distinzione tra «imago Dei» e trascendenza della fede); a G. Däss, 12 luglio 1947, II, p. 80 (senza Sé, o «imago Dei» trionfo della *ybris* nel singolo e nella storia); a anonimo, 1947, II, p. 92 (vita come intervallo tra due misteri); a G. England, II, pp. 93-96 (polarità estreme immanenti nell'inconscio puro); a C. H. George, 8 gennaio 1948, pp. 93-96 (il Sé contiene «imago Dei» e «diaboli»); a G. Frei, 13 gennaio 1948, II, pp. 96-98 (l'«imago Dei» non è surrogato di Dio ed è ambivalente); a V. White, 30 gennaio 1948, II, pp. 100-104 (un sogno *religioso*); allo stesso, 21 maggio 1948, II, pp. 111-113 (fede come attenzione aconfessionale per l'ineffabile); a S. M., Pinckney, 30 settembre 1948, I, pp. 116-117 (Sé e vita collettiva); a A. Kesser, 18 giugno 1949, II, p. 138 (il Sé deve includere anche il male); a V. White, 31 dicembre 1949, II, pp. 148-150 (contro l'idea del male come *privatio boni*); a J. Goldbrunner, 14 maggio 1950, II, pp. 166-168 (l'«imago Dei» è nell'inconscio); a P. Magor, 23 maggio 1950, II, p. 169 (preghiera e meditazione funzionali al mutamento mentale); a H. Boltze, 13 febbraio 1951, I, pp. 183-184 (Dio come esperienza psichica universale); a A. Jaffé, 29 maggio 1951, II, p. 197 (su epigrafe che sta scolpendo sul «Deus vocatus atque non vocatus»); a E. Neumann, 5

gennaio 1952, II, pp. 211-214 e n. (discussione su *Risposta a Giobbe*, suo libro del 1952, in italiano in *Opere*, XI, 1985, pp. 337-457); a V. White, 9-14 aprile 1952, II, pp. 230-232 (su Dio trascendentale, che rende gli opposti morali degli antropomorfismi); allo stesso, 30 aprile 1952, II, pp. 237-240 (su *Risposta a Giobbe*, opera di Jung del 1952, ora in *Opere*, XI, 1979, pp. 337-457); a F. Buri, 5 maggio 1952, II, pp. 243-244 (sull'evoluzione dell'immagine archetipica - o dell'archetipo? - di Dio dal Vecchio al Nuovo Testamento); a D. Hoch, 28 maggio 1952, II, pp. 244-248 (Dio immagine imprescindibile, ma realtà ontologica non affermabile, contro le pretese di Martin Buber); a Z. Werblowsky, 17 giugno 1952, II, pp. 249-251 (ambiguità della nostra immagine archetipica di Dio); a V. White, 30 giugno 1952, II, pp. 251-253 (relatività bene e male, irriferribili a Dio), a D. Hoch, 3 luglio 1952, II, pp. 253-257 (la lettura mitologica dei testi biblici è la sola credibile); a J. Rudin, 14 marzo 1953, II, p. 286 (sulla correlazione necessaria tra divino e umano); a V. White, 24 novembre 1953, II, pp. 309-315 (Cristo e Diavolo come i due volti necessari dell'«imago Dei» a E. Neumann, 30 gennaio 1954, II, pp. 323-324 (su gnosi, volto oscuro di Dio e malafede attribuita a Buber); a G. A van den Bergh van Eysinga, 13 febbraio 1954, II, pp. 327-330 (ambivalenza di Dio evidente in Jahvé, aggirata dal pensiero cristiano e ebraico con la tesi del male come *privatio boni*: Jung contro Buber); a V. White, 10 aprile 1954, II, pp. 339-350 (Cristo e l'ambivalenza di Dio); a A. U. Vasavada, 22 novembre 1954, II, pp. 371-373 (l'io nel Sé); a V. White, 2 aprile 1955, II, pp. 413-417 (l'individuazione nel Sé come sola via al divino); a W. Bennet, 13 giugno 1955, II, pp. 432-439 (testimonianza sul proprio rapporto con la fede, personale e psicologico); a W. Kinney, 26 maggio 1956, III, pp. 27-28 (dipendenza dell'etica dalla religiosità); a L. K. Kristof, luglio 1956, III, pp. 42-43 (dalla percezione dell'inconscio collettivo da parte dei primitivi e orientali all'atrofizzazione moderna di esso, e del Sacro connesso, alla ripresa con la psicologia del profondo); a B. Lang, 8 giugno 1957, III, pp. 89-91 (idee religiose prekantiane di Buber); a B. Lang, 14 giugno 1957, III, pp. 92-94 (l'autonomia della dimensione psichica inconscia sottende l'essere, seppure inconoscibile); a

B. Lang, giugno 1957, III, pp. 96-101 (contro Buber, che non vede la soggettività dell'«imago Dei»); a J. Trinick, 15 ottobre 1957, III, pp. 114-118 (alchimia spiegata come esperienza della «coniunctio» tra spirito e materia); a M. T. Kelsey, 3 maggio 1958, III, pp. 154-156 (relazione tra Dio e inconscio collettivo, con incarnazione di Dio, chiave della storia del mondo); a H. E. Bowman, 18 giugno 1958, III, pp. 170-173 (il Sé e suo svelamento come problema dello Zen, di Eckhart, di Goethe e di Nietzsche); a C. E. Scanlan, 5 novembre 1959, III, pp. 235-236 (se Dio fosse solo buono, il male non potrebbe esistere); a V. Brooke, 16 novembre 1959, III, pp. 237-240 (su Dio come immagine archetipica); a Leonhard, 5 dicembre 1959, III, pp. 240-241 (spiega perentoria affermazione sulla realtà di Dio fatta alla BBC); a C. Smith, 29 giugno 1960, III, pp. 276-278 (commento sua discussione su Dio con Buber).

VI) *Psiche e Anima*. A C. Morgan, 13 settembre 1929, I, p. 102 (sulla sepoltura di un cadavere di soldato, che ne acquieta lo spirito, sulla terra della torre di Bollingen); a Mrs. Eckstein, 16 settembre 1930, I, pp. 108-109 (su psiche e cervello, con riferimenti positivi a Bergson); a W. Arz, 17 febbraio 1933, I, p. 151 (anima immortale indimostrabile, ma telepatia sì, il che relativizza lo spazio-tempo); allo stesso, 10 aprile 1933, I, pp. 152-153 (inverificabilità del concetto di *spirito*); a B. Baur-Celio, 30 giugno 1934, I, pp. 175-176 (testimonianza su proprie *esperienze limite* interiori, e conseguenze); a Swami Devatmananda, 9 febbraio 1937, I, p. 265 (non provabile che la psiche possa fare a meno del cervello); a Boshi Sen, 24 febbraio 1938, I, p. 280 (vita aldilà è *oltre la visibilità naturale*); a F. Pfäffin, 10 gennaio 1939, I, pp. 295-298 (spazialità e atemporalità di una parte della psiche); a anonima, 11 luglio 1944, I, p. 384 (su visione vita dopo la morte); a K. Mann, 1 febbraio 1945, I, pp. 399-400 (testimonianza sua su un'esperienza sua di premorte e aldilà); a J. B. Rhine, 18 settembre 1945, I, pp. 420-422 (apertura alla parapsicologia e a una quarta dimensione della vita); allo stesso, novembre 1945, I, pp. 436-438 (su psicologia analitica e parapsicologia, con risposte perspicue a quesiti del destinatario); a J. Bendit, 20 aprile 1946, II, pp. 26-28 (carattere *elastico* che hanno talora spazio e tempo, e conseguenze); a F. K nkel, 10

luglio 1946, II, pp. 37-41 (spiritismo e inconscio); a E. Bertine, 25 luglio 1946, II, pp. 43-44 e n. (su personali esperienze mistiche di premorte); a W. Niederer, 23 giugno 1946, II, pp. 75-76 (nesso tra idea agostiniana interiorità e idea dell'autonomia della psiche); a J. B. Rhine, 1 aprile 1948, II, p. 106 (esperimenti del destinatario acclarerrebbero relatività di tempo, spazio e materia); a J. Jacobi, 15 aprile 1948, p. 108 (diversità tra lui e Fordham su "psiche oggettiva"); a W. Lewino, 21 aprile 1948, II, p. 109 (sull'archetipo dell'Anima); a M. Fierz, 12 gennaio 1949, II, pp. 126-127 (su sua visione premorte); a G. Frei, 17 gennaio 1949, I, pp. 131-132 (relatività spazio e tempo e concezione energetica della psiche); a J. R. Smythies, 29 febbraio 1952, II, pp. 222-225 (ipotesi energetistica psiche); a J. B. Rhine, 18 febbraio 1953, II, pp. 283-284 (nesso fattori extrasensoriali e fenomeni emotivi per Jung); a C. Seelig, 25 febbraio 1953, II, pp. 284-285 (testimonianza incontri con Einstein intorno al 1909); a D. Hoch, 30 aprile 1953, II, pp. 289-291 e n. (correlazione tra l'Io e il Sé come «imago Dei»); a D. Cappon, 15 marzo 1954, II, pp. 336-337 (psiche e cervello); a A. Haemmerli, 25 ottobre 1955, II, p. 448 (visione durante infarto 1944); a B. Nelson, 17 giugno 1956, III, pp. 31-35 (nesso psicologia del profondo e microfisica); a H. J. Barrett, 12 ottobre 1956, III, pp. 56-57 (qualcosa di aspaziale e atemporale nella psiche, e carattere non sempre ingannevole dei contatti con i morti); a S. Abrams, 21 ottobre 1957, III, pp. 119-122 (tempo, spazio, parapsicologia; archetipi e sincronismo); a M. J. Lasky, 19 ottobre 1960, III, pp. 302-306 (alchimia come esperienza paradigmatica ricorrente della coincidenza tra materia e spirito); a David, 11 dicembre 1961, III, pp. 325-326 e n. (nesso stretto tra armonia psichica e psiche religiosa).

VII) *Origini e sviluppi del cristianesimo dal punto di vista della psicologia analitica*. A Roberto Corti, 30 aprile 1929, I, pp. 96-97 (Gesù, Mani, Buddha e Lao-Tse come immagini del dio-uomo o Sé); A A. H. Oberhänsli, 16 dicembre 1933, I, pp. 168-169 (differenza netta tra Gesù e la chiesa cattolica); a A. Zarine, 3 maggio 1939, I, pp. 306-308 (funzione trascendente riequilibratrice inconscia, manifesta nell'umano in Cristo, in tal caso sdoppiata tra lui e diavolo); a H. Weigmann, 19 dicembre 1943, I, pp. 380-381

(confronto protestantesimo e cattolicesimo); a P. Métraux, 23 maggio 1945, I, p. 409 (protestantesimo e cattolicesimo); a E. H. Lantero, 18 giugno 1947, I, pp. 74-75 (eros e agape); a V. White, 19 dicembre 1947, II, pp. 89-90 (sull'archetipo di Cristo in *Aion*); a H., 30 agosto 1951, II, pp. 200-202 (Cristo si apre agli archetipi e insorgono eventi numinosi e sincronistici); a D. Hoch, 23 settembre 1952, II, 262-265 (Cristo come Sé e viceversa); a U. Sinclair, 3 novembre 1952, II, pp. 266-270 (su Gesù come personalità multipla umana e divina); a U. Sinclair, 24 novembre 1952, II, pp. 273-275 (Cristo, con rimandi a suoi testi su di lui); a V. White, 24 novembre 1953, II, pp. 309-315 (Cristo come vittima delle contraddizioni in Dio); a E. Evans, 17 febbraio 1954, II, pp. 331-334 (ambivalenze del Gesù uomo); a V. White, 10 aprile 1954, II, pp. 339-350 (Gesù uomo e il confronto con la realtà del male, anche in lui); a B. Martin, 7 dicembre 1954, II, pp. 373-376 (il volto oscuro di Dio e il martirio di Gesù); a U. Sinclair, 7 gennaio 1955, II, pp. 377-382 (Gesù, con vari rimandi al Vecchio Testamento e agli Apocrifi); a A. Hilty, 25 ottobre 1955, II, pp. 448-451 (risposte brevi sulla sua fede); a H. Kiener, 1 giugno 1956, III, pp. 29-30 (Cristo non archetipo, ma immagine archetipica del Sé); a M. T. Kelsey, 27 dicembre 1958, III, pp. 186-189 (evoluzione dell'«imago Dei» da Jahvé a Cristo); a Tanner, 12 febbraio 1959, III, pp. 197-203 (religiosità, Sacro e mito, contro Bultmann).

VIII) *Forme di religiosità non cristiana*. A Freud, 11 febbraio 1910, I, pp. 48-50 (Dioniso dal passato al futuro); a O. A. H. Schmitz, 26 maggio 1923, I, pp. 69-70 (valore dello Yoga, inapplicabile a Occidente); a A. Vetter, 25 gennaio 1932, I, p. 120 (apertura sua psicologia a Oriente perché vie all'inconscio sono tutte iniziatiche); a anonimo, 5 luglio 1932, I, pp. 129-130 (aprirsi all'Oriente, ma prima al proprio inconscio); a D. T. Suzuki, 22 luglio 1933, I, pp. 162-163 (Zen è *miniera d'oro* per la *psicologia occidentale*, in specie del Sé); a M- Patzelt, 29 novembre 1935, I, p. 241 (inattendibili fantasticherie di Rudolf Steiner); a K. Kerényi, 26 luglio 1940, I, pp. 324-325 (per la collaborazione con l'ellenista sulla «Kore»); allo stesso, 18 gennaio 1941, I, pp. 331-332 e n. (su feste eggee e tema *mysterium coniunctionis*); allo stesso, 10 marzo 1941, I, pp. 335-336 (ana-

logo); a G. Krauskopf, 31 dicembre 1949, II, pp. 147-148 (interesse per Buddha); a Kamorowsky, 19 dicembre 1952, II, pp. 278-279 (su Zen come una via al Sé, primo compito epocale); a N., 2 ottobre 1954, II, pp. 359-360 (vera religione è solo esperienza psichica); a A. M. Hubbard, 15 febbraio 1955, II, pp. 397-399 (la via al Sé non passa attraverso la mescalina); a L. Menz, 22 febbraio 1955, II, pp. 400-401 (S. Benedetto salva la cultura antica nel cristianesimo; noi dovremmo col cristianesimo, verso l'oltre, ma senza un *Benedetto*); a Lasky, settembre 1956, III, pp. 53-55 (nessi sciamanismo, dionisismo e Wotan); a Eisner, 12 agosto 1957, III, p. 104 (di nuovo su mescalina e gnosi).

IX) *Problemi dell'alchimia, astrologia e sincronismo*. A L. Oswald, 8 dicembre 1928, I, p. 87 (astrologia come psicologia arcaica); a R. Eisler, 25 giugno 1946, II, pp. 34-35 (sul proprio libro *Psicologia e alchimia*); a V. White, 27 marzo 1947, II, pp. 61-62 e n. (su un testo alchemico attribuibile a S. Tommaso); a B. V. Raman, 6 settembre 1947, II, p. 85 (interesse psicologico e insufficienza statistica dell'astrologia); a Theens, 25 aprile 1955, II, pp. 420-421 (interesse alchemico Il Faust).

X) *La nuova religiosità tra morte e rinascita di Dio*. A M. Rychen, 28 febbraio 1932, I, pp. 121-122 (oltre l'antropomorfismo cristiano sulla trascendenza, per una via psichica ad essa); a Hoch, 3 luglio 1952, II, pp. 253-257 (per una lettura mitologica della fede, altrimenti favola incomprensibile); a Lasky, settembre 1956, III, pp. 53-55 (sciamanismo, dionisismo e wotanismo come indizi di un insuperato paganesimo inconscio); a Miguel Serrano, 14 settembre 1960, III, pp. 296-300 (gli dèi vivono sempre come archetipi).

XI) *Annotazioni psicologiche sulla storia del XX secolo*. A A. Oppenheimer, 10 ottobre 1933, I, pp. 163-164 (sui nazionalismi durevoli dell'epoca e su misticismo e politica); a E. Neumann, 19 dicembre 1938, I, pp. 289-291 (coscienza della tragicità della situazione degli ebrei in Germania); a H. Crichton-Miller, 2 settembre 1939, I, pp. 315-316 (su Hitler e acme *psicosi tedesca*); a E. Harding, 28 settembre 1939, I, p. 316 (Svizzera contro Hitler); A N., 5 ottobre 1939, I, pp. 317-318 (tedeschi e Hitler *semifolli*);

a E. Neumann, 16 dicembre 1939, I, pp. 320-321 (l'irruzione dell'immagine archetipica di Wotan vale per tutti i tedeschi, anche ebrei); a E. Lauchenauer, 16 gennaio 1940, I, p. 322 (criminalità dei tedeschi in Polonia); a Mrs. Goodrich, 20 maggio 1940, p. 322 (se vince Hitler trionfa l'Anticristo); a Mrs. N (stesso tema); a H. Godwin Baynes, 9 dicembre 1940, I, p. 329 (*Tre urrà per la vecchia Inghilterra!*); a M. Canova Mellon, 7 gennaio 1941, I, pp. 329-330 (pro Inghilterra e Francia contro la Germania), a M. Conoven Mellon, 8 settembre 1941, I, pp. 343-349 (atmosfera *devastante* in Germania); a A. Künzli, 12 gennaio 1944, I, pp. 381-382 (inflazione psichica dei tedeschi); a H. Ullmann, 25 maggio 1945, I, pp. 409-411 (necessaria assunzione di colpa da parte dei tedeschi per i crimini contro l'umanità commessi); a S. Bach, 26 settembre 1945, I, p. 422 (orrore per la gravità crimini tedeschi emersi); a H. Wegmann, 12 dicembre 1945, I, pp. 444-446 (se il mondo non si converte spiritualmente, la fine dell'umanità si approssimerà); a D. Thompson, 23 settembre 1949, II, pp. 144-146 (analisi del mondo dei blocchi militari contrapposti: pericoli immanenti, situazione e prospettive); a F. Pfäffin, 22 marzo 1951, II, pp. 190-191 (pace armata, non pacifismo); a Keller, 25 febbraio 1955, II, pp. 404-405 (pessimismo antropologico storico, catastrofi imminenti); a J. Jacobi, 6 novembre 1956, III, p. 59 (dolore e sdegno per i fatti d'Ungheria di fronte a un'Europa inerte); a Oftinger, settembre 1957, III, pp. 110-112 (inquinamento acustico e d'altro genere: inconscio collettivo e genocidio imminente).

XII) *Elementi per una psicologia analitica della vita sociale.*

A A. Pupato, 2 marzo 1934, I, pp. 181-183 (note sulla psicologia delle nazioni, compresa l'ebraica); a S. D. Schmalhausen, 19 ottobre 1934, I, pp. 210-211 (leader politici e leader spirituali); a J. Fierz, 10 aprile 1942, I, pp. 353-354 (forma Stato come astrazione); a G. Mather, 24 settembre 1945, I, pp. 423-424 (nesso anima-suolo, inconscio-terra); a H. E. Westmann, 12 luglio 1947, II, pp. 81-82 (il singolo come antidoto allo Stato, specie totalitario); a D. Thompson, 23 settembre 1949, II, pp. 143-147 (tendenze politiche come irruzioni dell'inconscio, rischi nucleari e materialismo tecnocratico); a Illing, 26 gennaio

1955, II, pp. 393-396 (abbozzo di una teoria dei gruppi sociali, con loro ambivalenza e ruolo salvifico sempre dal singolo); a anonima, 17 agosto 1957, III, pp. 104-106 (ruolo comunità e centralità del singolo); a Tischendorf, 19 aprile 1958, III, pp. 150-153 (diverse risposte emozionali *nazionali*, ma su ciò la psicologia è ai primordi).

A questo punto, su ciascuno dei grandi nuclei tematici indicati, e qui già vagliati in dettaglio nelle lettere che lo costituiscono (seppure per brevissimi cenni), vorrei provare ad evincere quel che risulta come posizione d'insieme, enunciando convinzioni che ciascuno, sulla base dei dati elencati, potrà facilmente verificare.

l) Risulta che Jung abbia avuto un rapporto decisivo con il *Faust* di Goethe, inteso come opera in cui è posto il problema di un'individuazione o autorealizzazione piena di sé, che come tale fa i conti anche col male assoluto, in vista dell'integrazione degli opposti nel Sé: integrazione che avrebbe risvolti alchemici nel secondo *Faust*. Inoltre emerge un rapporto primario con Nietzsche, sui temi dell'irruzione dello spirito dionisiaco e della morte di Dio. Da ciò emerge la volontà di cercare nella dimensione psichica la risposta capace di rendere credibile, e soprattutto di congiungere, ciò che il cristianesimo aveva finito con l'opporre e comunque dividere, a partire dalla relazione tra immanenza e trascendenza, Sé e Dio, materia e spirito e Bene e Male. Ciò apparirebbe tanto più urgente perché nella divisione avrebbe finito storicamente e culturalmente per prevalere la sfera senza trascendenza, senza Dio, senza spirito, senza bene. La dimensione dell'inconscio puro, scoperta e risultata la sola via al *paese dell'anima*, postulerebbe un superamento del dualismo tanto ontologico quanto etico del cristianesimo tradizionale. In essa infatti non c'è dualismo, non ci sono le nostre opposizioni umane troppo umane, che possono e debbono darsi a valle – nell'esperienza – ma non a monte, ossia nella psiche in sé e per sé, per quanto inconoscibile. Nelle posizioni di Jung vagliate emerge però anche un solido kantismo metodologico, che distingue nettamente l'area conoscibile del fenomeno da quella inconoscibile del numeno, anche se Jung pone sempre anche la questione del dare

conto in modo indiretto della relazione tra i due piani antinomici, tramite le emergenze dall'inconscio o inconoscibile puro che non siano derivabili da un vissuto esteriore e meramente personale (le immagini archetipiche degli archetipi, che emergono da quel supremo *mistero*, come punta visibile di un'interiorità assoluta). Naturalmente il vedere l'inconscio collettivo come dimensione che sovrasta il singolo, il ritenere che l'inconscio non sia solo frutto di rimozione, porta fuori dalla versione originaria della psicoanalisi propria del freudismo.

II) I motivi del contrasto con Freud emergono via via, per la tendenza di Jung a vedere la sessualità come manifestazione psichica oltre e più che biologica, a sottolineare la natura sovraindividuale e molteplice delle immagini archetipiche, a rifiutare soprattutto la riduzione del sogno al vissuto solo personale e, in primo luogo, a interpretare diversamente vuoi i principali prodotti dell'inconscio (i sogni) e vuoi il rapporto con quel che da essi emerge.

III) In sostanza il metodo delle libere associazioni è relativizzato. Il sogno è visto come manifestazione che ha un senso intrinseco, come un testo da decifrare, vuoi tramite le associazioni del paziente, vuoi con le sue amplificazioni, talora "aiutate", con riferimenti al "mitologico", dallo psicoterapeuta. Inoltre con i personaggi ricorrenti dei sogni, e in specie con le immagini archetipiche, si può pure interloquire in modo sempre più disinibito, con metodo detto delle libere associazioni (di cui ora il *Liber novus* o *Red Book* di Jung composto dal 1913 in poi è supremo esempio).

IV) Ci sarebbe uno psichico al di là dello psichico personale: una vera e propria dimensione psichica comune a tutti gli esseri umani se non addirittura viventi. Non lo conosciamo direttamente, ma dà luogo a immagini o simboli archetipici, e connessi miti universalmente umani, anche se le immagini archetipiche e i miti non sono mai *inconscio puro*, quasi che quella psichicità *pura* abbia bisogno dell'uomo per conoscersi e realizzarsi concretamente o quantomeno per accedere ad una vita consapevole. Si potrebbe dire che c'è un semiconscio, fatto di immagini archetipiche e miti, che è una specie di ponte o area di connessione tra inconscio puro e coscienza, vuoi

collettiva e vuoi – soprattutto – dei singoli che la vivano.

V) Dio o gli dèi o il divino sottendono l'ontologico, ma nei loro contenuti sono sempre un che di psichico, tra l'altro reale e non astratto solo in quanto evento dell'interiorità.

VI) Ne deriva un rapporto molto complesso tra psiche e anima. Il carattere *complesso* non verte tanto sull'immagine archetipica dell'Anima, ossia dell'*imago* archetipica che impersona la parte inconscia della nostra psiche (Animus per le donne), quanto sulla sua natura ultima. È mortale? È immortale? È eterna? – Pur propendendo fortemente per una risposta alla Bergson, volta a sottolineare che la psiche è anima e pertanto almeno in parte puramente spirituale, Jung sottolinea molto l'irrisolvibilità del problema perché comunque noi pensiamo col cervello. Ma giustifica una propensione a vedere un che di eterno nella psiche in un modo duplice. Da un lato è assolutamente convinto che esistano esperienze psichiche di relativizzazione del tempo e spazio. C'è su ciò anche una sua testimonianza su dialoghi con Einstein verso il 1909 o 1910 scienziato che gli avrebbero fatto acquisire tale convinzione. Ma soprattutto a ciò lo spingevano le esperienze telepatiche e paranormali. Pur non facendo mai una sola dichiarazione di certezza in proposito (essendo egli decississimo a tener separato l'ambito della scienza da quello della fede), Jung porta testimonianze vissute impressionanti, che gli danno la convinzione personale assoluta, non scientifica ma perentoria, della vita in un'altra dimensione anche dopo la morte.

VII) Vi sono pure molte osservazioni sul Cristo. Come uomo avrebbe avuto una personalità multipla, da leader idealista, anche da *tentato* dal potere terreno supremo, e però anche o soprattutto da spirito in contatto con gli archetipi del numinoso, per ciò particolarmente aperto ad esperienze paranormali (conseguenti). Inoltre Cristo sarebbe il volto del Sé, «imago Dei» in forma umana in Occidente, come Buddha o Krishna o Dioniso in altre culture religiose. Ci sono pure osservazioni notevoli sul Sé al di là del bene e nel male che singolarizzandosi, facendosi *vero uomo*, deve sdoppiarsi dividendo e contrapponendo bene e male, l'uomo divino e il suo rifiutato potentissimo *diavolo*. Tutto ciò però lascia aperto il grande problema

del riunire quel che pur provvidenzialmente il cristianesimo ha diviso: spirito e materia, Dio e diavolo. In caso diverso, nel Moderno, specie da Nietzsche in poi (ma pure dal 1789), vincono i materialismi, il tecnicismo, la *bomba*, l'olocausto umano sempre più apocalittico.

VIII) L'istanza neoreligiosa, o neocristiana o post-cristiana, pone il problema della relazione con ciò che era o è grandiosamente numinoso - specie ove non dividesse o divida spirito e materia - al di fuori del ceppo ebraico e cristiano. Si pone il problema della grande riconciliazione tra inconscio e coscienza, tra scatenamento libidico e moralità interiore, tra Cristo e Dioniso. Ciò dal 1910. Su quest'asse tematico si colloca il grande interesse per culture religiose e forme meditative orientali, in cui l'atteggiamento che emerge però non è univoco. Infatti da un lato è sottolineato che noi occidentali abbiamo altro humus e che la nostra via all'inconscio è altra da quella dello Yoga; dall'altro che certe forme di spiritualità, in specie Zen, attestano il problema epocale del rinascere a contatto diretto col sé, integrando l'Io nel Sé.

IX) Rare, ma importanti, sono le annotazioni su astrologia, alchimia e sincronismo. L'astrologia sarebbe una psicologia primordiale, ma non per questo falsa, di gente che aveva notato la correlazione tra certi eventi nel tempo cosmico e i tipi umani. Ma sarebbe a livello prescientifico, almeno per ora. L'alchimia emerge come una forma di sapienza vissuta, in forme paradigmatiche rilevabili dallo psicologo analitico, in cui si giungeva a *toccare la coincidentia oppositorum*, il materializzarsi dello spirito e lo spiritualizzarsi della materia, visualizzando il Sé, se non il mondo-uno inconscio, come uomo-dio al di là del bene e del male. Il sincronismo farebbe vedere eventi spirituali corrispondenti in aree non comunicanti e più in generale nessi acausali tra esperienze.

X) La nuova religiosità dovrebbe ridarci l'esperienza dell'Uno, che in Cristo si è espresso umanamente, ma si è anche sdoppiato e pure antropomorfizzato, sino a dar luogo ad una serie di storie che solo in chiave psicologica (mitologica) possono essere vive o credibili, ma che cattolici e spesso pure protestanti o fedeli all'antico patto d'Israele pretendono assurdamente di vedere come even-

ti sostanzialmente *storici, oggettivamente* veri. In sostanza è posta, da Jung, la questione di una religiosità intesa come via alla percezione del divino nell'umano, ma senza la pretesa di cacciare la materia e il male fuori da Dio: cosa che farebbe *tornare* assolutizzazione della materia e del male in forme o neopagane o crassamente materialistiche fonte, e foriere, di catastrofi sempre più immani.

XI) Emergono molti riferimenti a Hitler, qui mai positivi, seppure a tratti visti come relativi a problemi che pongono istanze anteriori e ulteriori, soprattutto di riscoperta della dimensione sciamanica e mistica, e di liberazione vitalistica, ben al di là della risposta barbara e barbarica a ciò data sin dall'inizio dal nazismo. Emerge comunque in modo chiarissimo vuoi la consapevolezza del carattere di isteria psicotica di Hitler e del nazismo, vuoi dei crimini immani dei tedeschi sotto il Terzo Reich e vuoi del forte legame di empatia con il mondo spirituale e liberale inglese e francese contrapposto al teutonico specie dal 1939 alla fine. Nel mondo degli anni Cinquanta emerge un forte senso di catastrofe imminente e per ciò stesso una disperata speranza redentiva, a partire però da una rinascita spirituale e morale di innumerevoli singoli individui.

XII) Non sono poche le intuizioni sul ruolo della vita comunitaria e sociale, connesse a un Sé che è comunque sovraindividuale e in cui è il singolo a doversi inserire nel Sé. Vi sono pure intuizioni tipologiche notevoli sui leader nonché sull'ambivalenza dei fenomeni suggestivi collettivi. Ma alla fine il discorso torna sempre a segnalare il primato del singolo e della sua vita interiore, anche nel – oltre che al di là del – mondo sociale.

Incontro con Jung

Eugenio Borgna

psichiatra, fenomenologo

Quando ho iniziata la scuola di specializzazione in malattie nervose nella Clinica delle malattie nervose e mentali della Università di Milano, la psichiatria era del tutto subalterna alla neurologia: considerata, questa, come autentica disciplina scientifica, e quella come disciplina quanto mai precaria, e delegabile ai soli ospedali psichiatrici che, a loro volta, non erano in gran parte se non luoghi di emarginazione e di desertificazione. Ma, nonostante questo, la presenza in Clinica del prof. Carlo Lorenzo Cazzullo, allora solo aiuto, e nondimeno già allora maestro ineguagliabile, mi consentiva di conoscere una altra immagine della psichiatria: facendomi leggere, e studiare, libri di psichiatria. Fra questi, un libro di Carl Gustav Jung, *Psicogenesi delle malattie mentali*, che ha radicalmente contrassegnato la mia formazione e la mia vocazione alla psichiatria. In particolare, il capitolo sul contenuto della psicosi (1) mi ha aperta improvvisamente la strada ad una diversa e rivoluzionaria comprensione della schizofrenia, allora ancora (per poco) chiamata *dementia praecox*; e da questo capitolo vorrei stralciare un frammento di discorso davvero sconvolgente, e attualissimo. Nel breve snodarsi di questa mia riflessione può essere più utile richiamarne alcune parole: «La psichiatria è la cenerentola della medicina. Tutte le altre discipline della medicina hanno su di essa un grande vantaggio: il metodo delle scienze naturali»; e ancora: «La psichiatria, la scienza che guarisce l'anima, invece, sta ancora davanti alla porta e cerca invano d'impadronirsi dei metodi di misura e valutazione delle scien-

(1) C.G. Jung (1908/1915), «Il contenuto della psicosi», *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino, 1971.

ze naturali. È vero, noi sappiamo già da tempo che c'è un determinato organo, il cervello; ma solo al di là del cervello, al di là del substrato anatomico v'è ciò che per noi è importante, vale a dire l'anima, entità da sempre indefinibile, e che continua a sfuggire anche ai più abili tentativi di afferrarla». Ovviamente, ho poi letto altri libri di Jung ma quello che ho citato mi è apparso immediatamente come una luminosa stella polare; e questo mi è stato di grande aiuto quando ho lasciato la Clinica universitaria e mi sono trasferito a Novara in ospedale psichiatrico: sfuggendo, grazie anche allo studio dei lavori di Jung, al rischio fatale di guardare alla follia come ad una esperienza, di matrice esclusivamente biologica, destituita di senso: di anima. Divenendo poi direttore dell'ospedale psichiatrico, ho avuta la fortuna di scegliere, come assistenti, psichiatri che venivano dalla Clinica universitaria di Milano ma con una formazione radicalmente junghiana: riconosciuta come significativa proprio, e ancora, dal prof. Carlo Lorenzo Cazzullo. Insieme a loro mi è stato possibile cogliere fino in fondo la importanza che una tale formazione psicoterapeutica assumeva nel creare relazioni psicologiche e umane con pazienti tradizionalmente, e crudelmente, considerati come negati ad ogni sensibilizzazione emozionale.

Liber Novus: la novità dello spirito nell'Opera al Rosso

Romano Màdera

In un incontro con Sara Corbett che ha scritto per *The New York Times Magazine* (20 Settembre 2009) un lungo articolo, intitolato «The Holy Grail of the Unconscious», Sonu Shamdasani, che ha speso un decennio di lavoro per pubblicare il *Liber novus* (o *Libro Rosso*), trova *amusing* che gli junghiani si precipitino a programmare conferenze e dibattiti subito dopo la pubblicazione. Shamdasani dichiara di essere *curioso* di cosa diranno, visto che il libro è uscito da poco e che a lui sono serviti anni per avere la sensazione di averci capito qualcosa. L'ironia del curatore è giustificata e mi ha fatto dubitare non poco della sensatezza di scrivere un articolo su un testo che richiede un avvicinamento graduale, paziente, meditato. Ma proprio alcune affermazioni di Shamdasani mi hanno convinto ad autorizzarmi. In un articolo di presentazione per *Il Sole 24 Ore* (18/10/2009) Shamdasani scrive:

(1) Ma il lavoro a *Il Libro Rosso* continuò dal 1914 al 1930.

Jung chiamò "confronto con l'inconscio" il periodo fra il 1912 e il 1918 (1). Egli in questi anni elaborò i principi delle sue teorie psicologiche degli archetipi, dell'inconscio collettivo e del processo di individuazione, trasformando la psicoterapia da una pratica dedicata principalmente al trattamento della malattia in un mezzo per lo sviluppo superiore della personalità... Il tema generale del libro è come Jung ritrovi la sua anima e superi il moderno turbamento dell'alienazione spirituale. Questo è possibile permettendo che in essa rinasca una nuova immagine di Dio e sviluppando un nuovo mondo visto secondo una cosmologia psicologica e teologica. Il *Liber Novus* presenta il prototipo del processo di individua-

zione, da lui considerato la forma universale dello sviluppo psicologico e individuale.

Nell'articolo di Sara Corbett già citato, sempre Shamdasani sottolinea che questo scritto straordinario e bizzarro non è affatto estraneo alla clinica, al contrario, secondo lui i testi e i disegni che testimoniano le origini della tecnica della immaginazione attiva, spinsero Jung a riformulare il suo modo di fare analisi. In una annotazione di un libro autopubblicato da una paziente, si legge il consiglio che Jung avrebbe dato a questa donna:

Cerchi di mettere tutto per iscritto nel modo più bello che le è possibile – in un libro con una bella rilegatura. Le sembrerà di banalizzare le sue visioni – ma è quello di cui ha bisogno, solo allora sarà libera dal loro potere... poi quando questo materiale sarà raccolto in un libro prezioso, potrà prenderlo, girare le pagine, e per lei diventerà la sua chiesa – la sua cattedrale – il luogo silenzioso del suo spirito, dove lei potrà trovare forze rinnovatrici. Se qualcuno le dicesse che tutto ciò è morboso o nevrotico e lei presterà ascolto – allora avrà perso la sua anima, perché la sua anima è in quel libro.

Vorrei sottolineare alcuni punti: a) la trasformazione della psicoterapia in un mezzo per «lo sviluppo superiore della personalità»; b) il processo di ritrovamento dell'anima oltre la moderna alienazione spirituale; c) una nuova immagine di Dio e del mondo; d) il prototipo dell'universale processo di individuazione; e) il libro-anima come luogo della chiesa cattedrale interiore, la cui edificazione consente la liberazione dal potere coattivo delle immagini inconscie inelaborate.

Se queste affermazioni sono il frutto del lavoro decennale di Shamdasani e il centro delle sue considerazioni sul *Liber Novus*, allora mi sento autorizzato a scriverne – nonostante il mio lavoro sul libro sia di qualche mese, invece che di dieci anni – perché a conclusioni molto simili ero già arrivato nei miei precedenti lavori su Jung (2), soprattutto in riferimento al concetto di trasformazione della psicoterapia in mezzo per lo sviluppo superiore della personalità, che credo di aver riformulato, nel mio pensiero e nel mio linguaggio, come orientamento filosofico del

(2) Cfr. i miei C.G. Jung. *Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano 1998; «Jung come precursore di una filosofia per l'anima» in *Rivista di Psicologia Analitica*, 76, 2007, n. 24.

(3) Cfr. il mio «Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico?», in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

modo di vivere alla dimensione della trascendenza (3). Quanto al «processo di ritrovamento dell'anima oltre la moderna alienazione spirituale» e «alla nuova immagine di Dio e del mondo», si potrebbe anche sostenere che gran parte di coloro che hanno scritto con una qualche competenza e onestà intellettuale su Jung, senza scotomizzarne la potente tensione religiosa per adattarlo alla mentalità laicista dominante nella psicoanalisi e nelle psicoterapie, se ne sono occupati. Rimane allora, come tratto distintivo del *Libro Rosso*, fra quelli proposti dal curatore, il particolare nesso che nel testo si può ritrovare fra la trasformazione della psicoterapia in mezzo per «lo sviluppo superiore della personalità» e quelle indicazioni di lavoro clinico date alla paziente sul «libro-anima-chiesa», che descrivono perfettamente l'esperienza che Jung ha compiuto su se stesso creando il suo *Liber Novus*: proprio su questo nesso si appoggia il disegno del «prototipo dell'universale processo di individuazione». È esattamente questo nesso che voglio ripercorrere, mostrando come esso abbia le sue radici in una vicenda che Jung ha raccontato nella biografia raccolta da Aniela Jaffé in *Ricordi, sogni, riflessioni*: il gioco di costruzione del villaggio sulla riva del lago. Proprio attorno a quel gioco, come figura gravida del centro dello sviluppo concettuale dell'opera di Jung, ruota il mio tentativo di interpretazione nel libro già citato del 1998, C.G. Jung. Biografia e teoria.

Il filo è robusto e difficilmente minimizzabile: Jung consiglia alla sua paziente, per dare forma allo sviluppo superiore, cioè spirituale, della personalità, di raccogliere le sue visioni in un libro prezioso, così che il libro divenga la sua chiesa, il centro della sua individualità. Processo di individuazione in relazione alla individualizzazione della tradizione spirituale, scopo liberatorio della terapia dell'anima, tecnica analitica e dell'immaginazione attiva (4) sono qui annodate nello stesso vortice di immagini-idee. Il *Liber Novus* è dunque l'esperienza, il crogiuolo originario del nesso fra pratica analitica e rinnovamento spirituale centrato nell'esperienza individuale. Un'immagine ponte e sintesi, simbolo contenitore dei simboli, ci consente, ripercorrendone la genesi e lo sviluppo nella storia dell'anima di Jung, di provare con la massima evidenza

(4) Sul ruolo centrale dell'immaginazione attiva nel confronto fra l'io e l'inconscio secondo Jung cfr. F. De Luca Comandini, R. Mercurio (a cura di), *L'immaginazione attiva*, La Biblioteca di Vivarium, Milano, 2002.

questa linea interpretativa: la chiesa cattedrale libro dell'anima. Riprendiamo quindi dal gioco di costruzione del villaggio sulle rive del lago di Zurigo.

In *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung* di Aniela Jaffè (5), riporta il dialogo interiore nel quale Jung, dopo aver scritto *La libido. Simboli e trasformazioni* (6) nel 1912, si chiede, con sincerità e drammaticità: «ma allora qual è il tuo mito?» (7), senza saper rispondere, dopo aver ammesso che non vive più nel mito cristiano. La sgradevolezza del non saper rispondere porta al limite e poi arresta la capacità di pensare. Una nota, quella della sgradevolezza e del non poter più pensare, che rimanda, nel testo, alla famosa visione del tetto scintillante della cattedrale di Basilea, distrutto dalla merda di Dio seduto sul suo trono d'oro (8). Dove il pensiero si era dovuto arrestare per il dissidio interiore, si libera un'immagine che riapre la via del pensabile, per quanto perturbante possa essere. Il ragazzo della visione aveva tredici anni e, inconsapevolmente, l'intuizione lo guidava a percorrere la via intentata che si era annunciata con il primo sogno infantile del fallo «divoratore di uomini», associato con il lato tremendo del Signore Gesù, sull'altare del tempio sotterraneo nel quale risuonava solo la voce della madre. Espressione della mente naturale, secondo l'interpretazione posteriore di Jung. Confessare, dopo aver spiegato «i miti dei popoli del passato» e il mito dell'eroe, di non sapere in che mito sta vivendo, porta Jung a uno stato di tale incertezza e confusione da dover far ricorso alle risorse del *fanciullino* di undici anni, una condizione che l'uomo adulto e già affermato sente forzatamente come umiliante.

[...] mi misi ad ammucciare pietre adatte allo scopo, raccogliendole dal lago, sia dalla riva che sotto l'acqua, e cominciai a costruire alcune casette, poi un castello, insomma un intero villaggio. Mancava ancora la chiesa, e allora feci un edificio quadrangolare, con un timpano esagonale, e una cupola quadrata. In una chiesa ci deve essere anche un altare, ma esitavo a costruirlo. Un giorno passeggiavo, come al solito, lungo il lago, e mentre raccoglievo sassi dalla ghiaia della riva pensavo al problema di come potessi accingermi a questo compito. Improvvisamente scorsi una pietra rossa: era una piramide a quattro facce, alta circa quattro centimetri. Si trattava di un frammento di pietra levigato e ridotto in

(5) A. Jaffè, *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung* del 1961-62, tradotto per le edizioni Rizzoli di Milano. Qui faccio riferimento alla edizione del 1978.

(6) C.G. Jung (1912), *La libido. Simboli e trasformazioni*. È la prima edizione, l'unica traduzione italiana è finora quella pubblicata da Newton Compton, Roma, 1975.

(7) A. Jaffè, 1978, *op. cit.*, cfr. pp. 213 e sgg.

(8) *Ibidem*, p. 68.

quella forma dall'acqua: un puro prodotto del caso. Ma appena vistolo capii che doveva essere questo l'altare. Sistemai la pietra al centro, sotto la cupola, e in quel momento mi ricordai del fallo sotterraneo sognato da bambino, e provai un senso di sollievo. [...] Naturalmente riflettevo sul significato del mio gioco, e mi chiedevo: «Che cosa fai in realtà? Stai costruendo un piccolo centro abitato e lo fai come se stessi compiendo un rito!» Non trovavo una risposta, ma avevo l'intima convinzione di essere sul punto di scoprire il mio mito [...].

Fatti del genere hanno avuto un seguito nella mia vita: sempre, quando, trovandomi in un vicolo cieco, mi mettevo a dipingere o a scolpire una pietra, era una specie di *rite d'entrée* per i pensieri e i lavori che seguivano (9).

(9) *Ibidem*, pp. 216-17.

A quale opera il gioco del villaggio preludeva? Sul piano biografico e più legato all'interiorità sono gli anni de *Il libro rosso* e, seguendo una linea di sviluppo a posteriori incredibilmente chiara, quasi ovvia, potremmo dire che essi sfociano nello studio dell'alchimia. Tutto questo è già contenuto nella piccola pietra piramidale dal colore rosso, altare della chiesa del villaggio-mondo di Jung, presagio di una innovazione psicologica e religiosa che già si dice con quell'insistita precisazione sulle sue misure: quattro facce, triangolari (10), per quattro centimetri. Nel puro prodotto del caso, nel lavoro alchemico della terra e delle sue acque, si trova la pietra filosofale della quaternità, il simbolo dell'intero che deve completare e rinnovare in altra forma, sorgendo dalla natura, l'unilateralità trinitaria, maschile e celeste, del mito cristiano, ormai morto eppure ancora in qualche modo vivente (11). Proprio due pagine prima della costruzione della scena di gioco sul lago, Jung parla delle fantasie paurose che continuamente si ripresentavano in quel periodo – lo stesso degli inizi de *Il libro rosso* – dicendo: «si trattava di qualcosa di morto ma che tuttavia ancora viveva». Sul piano biografico una espressione simile era riservata al modo col quale il padre viveva la sua professione di pastore evangelico.

Seguiamo allora le tracce di questa genesi in un particolare che unisce il colore rosso e l'interrogazione sul mito, dopo che Jung ha confessato a se stesso di non vivere più in quello cristiano. Intanto l'atmosfera di tutto il libro è permeata da un confronto serrato con la tradizione delle

(10) Su questo dinamismo del tre e del quattro confronta l'introduzione a *Psicologia e alchimia* (1944-46), in *Opere*, vol. 12, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.

(11) Sui dettagli di questi nessi che dalla piccola pietra rossa, altare della chiesa, si irradiano, nel passato di Jung e nel futuro della sua ricerca, come elaborazione del suo mito cfr. il terzo capitolo «Ma allora quale è il tuo mito» R. Madera, 1998, *op. cit.*

Scritture, specialmente con i libri profetici. Un confronto non scolastico, ma sospinto dalle terrificanti visioni che l'avevano messo in sospetto di diventare schizofrenico, e che solo con lo scoppio della prima guerra mondiale potrà ricondurre all'intuizione di uno sconvolgimento nella storia collettiva e nello spirito dei tempi. Un confronto che, già per questo, è difficile non vedere in controluce rispetto al genere profetico e alla sua versione apocalittica. In un certo senso si potrebbe dire che *Il libro rosso* appartiene al genere *apocalittico*, tanto nel senso triviale, cioè come sinonimo di libro testimone di una catastrofe, tanto nel senso proprio di libro della Rivelazione. Jung prende sul serio la crisi e la critica del cristianesimo, intravede che si tratta di una tragedia spirituale, che l'illusione di lasciarsi alle spalle quel mito con l'arroganza del progresso verso la luce della ragione, della scienza e del benessere, è una povera illusione. Ma anche la tentazione, come in Nietzsche, di saltare in una nuova epoca *dionisiaca*, è in fin dei conti troppo inconsapevole delle sue proprie condizioni e, quindi, in definitiva, ingenua. Tanto inconsapevole da non sapersi cogliere come una ulteriore variazione che prende avvio dal controcanto che alcune correnti eretiche, e l'alchimia stessa, avevano rappresentato rispetto al cristianesimo della grande chiesa (12). Proprio il confronto con Nietzsche, individuabile da alcuni stilemi della conversazione che riporta la sua immaginazione attiva, è sottotraccia nell'attacco del *Liber Secundus*, il cui primo capitolo si intitola «Der Rothe», «Il Rosso», il cavaliere rosso. Scelgo, fra le centinaia possibili, questo filo dell'opera al rosso, con l'evidente intento di afferrare questa precognizione della scoperta dell'alchimia che avverrà quasi quindici anni dopo, ancorandola al gioco del villaggio con la chiesa e l'altare, come simbolo dinamico della ricerca del nuovo mito nel quale, e per il quale, vivere. Rosso, dunque, il colore della pietra dell'altare che aveva fissato il rapporto del tre della forma con il quattro della struttura intera. Rosso come sarà poi, nelle letture alchimistiche, la fase di completamento dell'opera, con la stabilizzazione e la ricomposizione del processo. Ricomposizione, completamento: sono parole che alludono all'intero e all'integrazione, qualcosa di lontanissimo al

(12) Per un esame di questo passaggio cfr. C.G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes on the Seminar given in 1934-39*, vol. 2, Princeton University Press, Princeton, 1988; R. Mådera, «Jung e Nietzsche», in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di psicologia analitica*, vol. 2, Utet, Torino, 1992.

tempo del *Liber Novus*, qualcosa di estremamente vicino e interno all'immagine della piccola pietra piramidale dell'altare. Il dialogo con il cavaliere rosso già all'inizio è carico del sospetto che si tratti del diavolo, e il diavolo, come si sa, ama invece dissimulare. Jung è portato dal cavaliere a riconoscere che quel che gli manca è la danza e la gioia, di contro allo spirito di gravità con il quale la sua persona si identifica. Proprio per questo avevo parlato di due stilemi che ricordano immediatamente lo Zarathustra di Nietzsche. Leggiamo ora, decenni più tardi, sempre nell'introduzione a *Psicologia e Alchimia*:

Il cristianesimo ha elevato l'antinomia del bene e del male a problema universale, e mediante la formulazione dogmatica del contrasto ne ha fatto un principio assoluto [...] l'alchimia costituisce qualcosa che è come una sottocorrente di quel cristianesimo che domina sulla superficie. Il rapporto fra alchimia e cristianesimo è equivalente a quello tra un sogno e la coscienza, e come il sogno compensa i conflitti della coscienza, così essa tende a colmare quelle lacune che la tensione dei contrari del cristianesimo ha lasciato aperte [...]. Qui tra le cifre impari del dogmatismo cristiano si inseriscono le cifre pari, che significano l'elemento femminile, la terra, l'elemento sotterraneo, anzi perfino il male stesso. La loro personificazione è il "serpens mercurii", il drago che genera se stesso e distrugge se stesso, e che rappresenta la "prima materia" [...]. La trasformazione storico-mondiale della coscienza in senso della parte maschile è compensata in un primo tempo dall'elemento ctonio-femminile dell'inconscio.

Seguendo le tracce rosse – che sono più numerose di quanto è possibile commentare qui – troviamo la porta della capanna dell'anacoreta, che riporta Jung al confronto con il fermento germinale delle origini cristiane e con una sorprendente nuova visione dell'*incipit* del vangelo di Giovanni: il ritorno alle origini è il luogo archetipico del rinnovamento, così l'anacoreta insegna il disimparare, la solitudine di una nuova parola che deve rompere le mura che conservano le vecchie parole, l'oscurità che completa la luce, che la illumina diversamente e conduce alla semplicità dell'essere. Il rosso introduce, questa volta, al completamento del simbolo, in un episodio che può suonare anche come elaborazione della visione della catte-

drale di Basilea: si dice infatti, nel corso del capitolo (13), che la nuova parola «abbatte le antiche sacre mura». La croce rossa era peraltro comparsa in un sogno del 1912, una croce di Malta dalle quattro braccia uguali a distinguere un cavaliere crociato con il quale Jung si identifica, differenziandosi da un ufficiale austriaco delle dogane, che verosimilmente rappresenta Freud. Proprio questa differenziazione da Freud riporta Jung, secondo un suo stesso commento (14), a un secolo, il dodicesimo, nel quale fiorirono molte nuove idee, fra le quali quelle di Meister Eckhart, che tuttavia furono poi uccise. Si tratta perciò di un simbolo che non è più del tutto vivo e, insieme, non è neppure del tutto morto.

Il rosso, come colore di un culmine dell'esperienza del simbolo vivente, tornerà molti anni dopo, in un curioso brano inserito in *Über Wiedergeburt – Sul rinascere –*, scritto nel 1940 e rivisto nel 1950, quando ormai aveva, rispettivamente, 65 e 75 anni. Si tratta di una breve favola (15) che offre un'acuta immagine sintetica dell'avventura e del dramma della trasmissione di un insegnamento spirituale, ma anche del contrastato rapporto fra la conoscenza in prima persona e la sua istituzionalizzazione. Il tema che accompagna, come un basso continuo, il suo rapporto con il cristianesimo clericalizzato del padre e, di contro, l'esperienza religiosa in prima persona. Le parole di Jung sono ancora più interessanti perché era stato il primo presidente dell'associazione internazionale di psicoanalisi, fondata da Freud, e si era dimesso dopo la rottura del sodalizio con lui, il maestro riconosciuto di tutta la prima generazione di analisti. La rottura che era stata uno dei precedenti biografici della crisi e del viaggio per mare notturno, a confronto con l'inconscio, intrapreso con i *libri neri*, trasformati poi ne *Il Libro Rosso*.

Jung, l'erede designato che aveva *tradito* la fiducia e le aspettative del maestro, si lasciò persuadere, nel 1948, dopo anni di resistenze e di diffidenze, a fondare il «C.G. Jung Institut», a Zürich, il centro di formazione dei futuri analisti junghiani che poi figlierà la I.A.A.P. (International Association of Analytical Psychology). Il 1948, un anno contenuto nel decennio delle due edizioni del nostro testo.

(13) P. 21 del manoscritto.

(14) C.G. Jung, *The Red Book. Liber Novus*, S. Shamdasani (a cura di), W. W. Norton & Company, New York and London, 2009, p. 198.

(15) Un mio primo commento, nella forma di un testo ricavato da una conferenza tenuta per la settimana annuale di studio del Centro Interdipartimentale di Scienze Religiose dell'Università della Calabria del maggio 1983, è stato pubblicato in *Affinità*, n. 1, 1984.

C'era una volta uno strano vecchio, che viveva in una caverna dove s'era ritirato per fuggire dal rumore del villaggio. Era considerato un mago, e aveva perciò degli allievi che speravano d'imparare da lui l'arte magica. Lui però non pensava a nulla di simile. Cercava solo di sapere che cosa non sapeva, ma che, ne era convinto, *accadeva sempre*. Dopo aver meditato a lungo, poté liberarsi dalla difficile situazione soltanto prendendo un gesso rosso e tracciando i più diversi segni sulla parete della sua caverna, per scoprire che aspetto aveva ciò che non sapeva. Dopo molti tentativi, scoprì il cerchio. «Esatto» – così senti – «e ora un quadrato all'interno»; e così fu ancora meglio.

Gli allievi erano curiosi; ma tutto qualche poterono scoprire fu solo che al vecchio *stava succedendo qualcosa*. Volentieri avrebbero dato qualsiasi cosa pur di sapere che cosa egli facesse. Così gli chiesero: «Che stai facendo là?» Ma il vecchio non diede risposta alcuna. Allora essi scoprirono i segni sulla parete e dissero: «È questo!»; e li imitarono. Così però capovolgevano, senza accorgersene, l'intero processo: anticipavano il risultato e speravano di evocare così anche il processo che aveva condotto a quel risultato. Così andò allora, e così va ancora oggi.

Nel *Liber Novus*, la figura del Maestro ha un rilievo straordinario. Sonu Shamdasani interpreta la costruzione della torre di Bollingen, nel corso degli anni venti del Novecento, come una sorta di *Liber Quartus*, nella dimensione della concreta esistenza nel mondo, del *Libro Rosso*. Sulle mura della torre incise la scritta: *Philemonis Sacrum – Fausti Poenitentia*, come a dedicare la sua dimora fuori dalla città e dallo spirito del tempo, a santuario di Filemone e al pentimento di Faust. Potremmo commentare, con Pierre Hadot, che Faust rappresenta in Goethe «l'uomo moderno nel suo tendere senza fine» (16). Filemone è dunque il maestro-mago (17), esattamente come era considerato «lo strano vecchio» della favola raccontata da Jung, il maestro dello *spirito del profondo*, diverso dallo *spirito del tempo*, opposizione con la quale si apre il *Libro Rosso*: Filemone e il mago della caverna, entrambi lontani dallo spirito della modernità, dai suoi rumori e dalle sue costruzioni. La caverna è un ritorno all'originario, così come la torre di Bollingen ricordava, negli interni, l'impianto circolare delle abitazioni africane viste nei suoi viaggi. Il santuario, peraltro, sembra essere la precisa continuazione della costruzione della chiesa in miniatura nel gioco sulla riva del lago.

(16) P. Hadot (2008), *Ricordi di vivere*, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 10.

(17) Così infatti si chiama il capitolo conclusivo: «Der Zauberer», il Mago. Dopo questo capitolo il testo trascritto ne *Il libro rosso* si interrompe, nell'edizione a stampa seguono alcune pagine riprese dal manoscritto dell'abbozzo.

In una lettera a Richard Wilhelm (18) lamenta la mancanza di monasteri per chi vive nel mondo, ma dovrebbe vivere fuori dallo spirito del tempo. Le coincidenze non finiscono qui. Ne *Il Libro Rosso* camminando incontra, su una pietra rossa, un serpente dai colori iridescenti che incanta con il flauto – una tecnica che aveva imparato dal mago (19) Filemone – così da poter parlare con l’anima che il serpente rappresenta. Qualche riga sopra aveva scritto : «ma io decoro la mia caverna con le loro pelli dai colori scintillanti» (20). Potremmo concluderne, forse, che l’ambivalenza di Jung sulla pubblicazione del suo libro segreto, riguardasse il quasi inevitabile destino degli insegnamenti più profondi, nati dallo sviluppo interiore di un singolo, e quindi facilmente equivocabili come procedimenti che si possono estrapolare dal processo animico sconosciuto del maestro, per usarli come strumenti del mestiere. La favola del maestro si concludeva con l’annotazione malinconica e pessimistica: «Così andò allora e così va ancora oggi». D’altra parte conosceva bene il dramma della relazione maestro-allievo, che aveva sperimentato con Bleuler e con Freud, e la possibilità che in essa si ripetano i conflitti con la figura paterna (21). Nella immagine di Filemone si compie una sorta di trasmutazione per la quale il complesso superegoico, superato il momento letterale del rapporto con il padre reale e con i suoi sostituti, nelle persone concrete della serie dei maestri che si incontrano nella vita, si libera nella dimensione simbolica e sintetizza l’*imago* viva del magistero interiore. L’insegnamento diventa una realtà diversa dall’io, animata da una sua forza e da un suo sapere: Jung comprendeva queste funzioni personificate come immagini del Sé. Va aggiunto che il capitolo dedicato a «Il Mago», a Filemone, ne *Il Libro Rosso*, segue quello intitolato «Der Weg des Kreuzes» (22), «La via della Croce», uno dei più drammatici del libro, nel quale lo Zarathustra di Nietzsche è continuamente evocato e riconosciuto come una inconscia identificazione, posseduta da una rabbiosa violenza, con il crocifisso. E proprio colui che si voleva profeta della terra, rimane senza terreno sotto i piedi. Il sacrificio di se stessi, intuito sotto le sembianze del lavoro teorico del libro sui simboli, viene qui a realizzarsi in una dialettica di rinnovamento con

(18) C.G. Jung, 2009, *op. cit.*, p. 216.

(19) *Zauberer* significa infatti incantatore oltre che mago.

(20) C.G. Jung, 2009, *op. cit.*, p. 317.

(21) Sul tema del conflitto con il padre naturale, pastore protestante, e con il padre culturale, Freud, cfr. il capitolo «Un libro lungo quaranta anni» nel mio *C.G. Jung. Biografia e teoria*.

(22) C.G. Jung, 2009, *op. cit.*, p. 310.

(23) *Ibidem*, p. 202.

il morente simbolo cristiano. Commenta efficacemente e lapidariamente Shamdasani, a proposito delle evidenti somiglianze strutturali fra *Libro Rosso* e *Zarathustra*, che là dove Nietzsche proclama la morte di Dio, Jung raffigura la sua rinascita nell'anima (23). Filemone, peraltro, dice Jung nei *Ricordi*, è un pagano, circondato da un'atmosfera egiziano-greca, con una coloritura gnostica. Una figura di maestro, non casualmente sviluppo della precedente personificazione di Elia, che non si contrappone ma rinnova, in *altra forma* come le stesse Scritture dicono dell'apparizione del risorto, la radice cristiana.

(24) *Ibidem*, p. 213.

Shamdasani riporta nella sua «Introduzione» al *Libro Rosso*, gli appunti di conversazioni con Jung, in forma di lettere non spedite, di Cary Baines, una analizzante, amica e collaboratrice molto importante, che aveva battuto a macchina nuove parti del testo. Nel Gennaio del 1923 Baines scrive che le figure di Elia e di Filemone, come altre, sembrano essere fasi di quello che Jung avrebbe chiamato «il maestro» (24). Secondo Baines, Jung era sicuro che era questo stesso Maestro ad aver ispirato Buddha, Cristo, Mani, Maometto... e che questi si erano identificati con la sua figura. Identificazione dalla quale Jung era deciso a rimanere ben distante, perché convinto di essere soltanto lo psicologo che aveva capito quale era il processo in atto. Baines replicò che quel che si doveva fare era far capire al mondo la natura di questo processo di rivelazione del maestro, senza che altri credessero di poterlo mettere in gabbia e di averlo a loro disposizione. Baines aggiunse che si doveva pensarlo come una colonna di fuoco che continuamente ci sopravanza e che rimane per sempre fuori dalla nostra portata – dove è evidente la citazione veterotestamentaria del racconto mosaico. Jung rispose che sì, era qualcosa del genere, ma forse non si sarebbe potuto far capire. Sopra queste idee si staglia l'ombra dell'eternità. Baines sentì la verità di quanto Jung stava dicendo.

Di nuovo, ma dopo un passaggio decisivo nella comprensione di che cosa si tratta quando si parla di magistero interiore, Jung, fra il malinconico e il pessimistico, conclude che forse tutto questo non si può realmente comunicare. Come se dicesse qualcosa di simile alla affermazione

di Wittgenstein, secondo il quale le sue idee filosofiche sarebbero state comprensibili a chi le aveva già pensate per suo conto. Sì, il processo o avviene in se stessi e per se stessi, o non può darsi, non c'è passaggio. Si rimarrà impigliati nelle precondizioni familiari e storiche della psicologia personale, oppure si costruiranno edifici di parole e di concetti, musei dei maestri, privi dello spirito vivente. Tuttavia potremmo operare una distinzione più sottile. Non è poi così sicuro che nei casi di Buddha, di Mani e di Maometto si trattasse di identificazione con il divino. Per Buddha la questione è risolta dal fatto che il processo di liberazione e di illuminazione è un processo di comprensione, si potrebbe sostenere affrancato anche dal desiderio di vivere l'esistenza degli dei. Per Mani e Maometto si deve parlare della figura dell'apostolo, per Mani, e di quella del profeta, per Maometto. Saranno proprio i discepoli, nel corso dei decenni, a *divinizzare* il Buddha, o a trattare i maestri, nel caso di Mani e di Maometto, come se fossero esseri *quasi divini*. L'unico dei maestri citati, per i quali la tradizione sembra, fin dall'inizio, giungere all'identificazione con Dio, è Gesù di Nazareth. Ma anche nel caso di Gesù, considerato Messia, cioè Cristo, il dibattito è aperto, come si sa. Non solo i testi dei vangeli canonici rivelano forti resistenze all'identificazione, non solo la discussione sul significato dei titoli messianici che gli sono attribuiti è tutt'altro che risolta (25) – per esempio il titolo di «Figlio dell'uomo» – ma l'evidenza delle origini cristiane come un coacervo di gruppi e di teologie diverse in concorrenza tra loro (26), attesta, senza dubbi in questo caso, che anche l'identificazione fra Gesù di Nazareth e Dio è tutt'altro che ovvia. E il contrasto durò per secoli, come dimostra la presenza dei movimenti gnostici e la scissione ariana dentro la stessa Chiesa vincitrice. Dunque una distinzione più articolata va compiuta. Forse Jung intendeva che, al di là della identificazione della propria persona con il divino, si trattava, in tutti i casi citati, di identificazione con il messaggio. Rimangono però forti evidenze per le quali messaggio e maestro non si identificano. Andrebbe aggiunto che, nelle tradizioni religiose, si potrebbe persino pensare alla *divinizzazione* o alla elevazione di un maestro – più o meno mitologizzato – sopra

(25) Un'idea dell'immensità del problema la si può ricavare da John P. Meier (1991/2009), *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. 4, Queriniana, Brescia, 2007-2009.

(26) Sul tema delle origini cristiane cfr. lo splendido lavoro di R. Perrotta, *Hairesis*, EDB, Bologna, 2008.

tutto e tutti, come a un tentata misura preventiva, per vaccinare tutti gli altri insegnanti e tutti gli allievi dalla possibilità di infettarsi con le idee di grandezza, con l'inflazione divinizzante.

In ogni caso anche il vecchio maestro-mago di Jung, non può non alludere al problema della trasmissione e della istituzione. Così diceva Kerenyi, in *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, un libro del 1940/41 scritto insieme a Jung:

I cerchi e i quadrati tracciati da un comune centro appaiono sia nell'Italia antica sia nell'Oriente buddistico come la pianta su cui qualcosa viene fondato. Su di essa si costruiscono dei piccoli mondi – città e santuari – perché anche il grande cosmo e quello più piccolo fra tutti, l'uomo, risultano costruiti su di essa (27).

(27) Tr. it. Boringhieri, Torino, 1948, p. 29.

Ora *Il Libro Rosso* ricorda che l'eredità di Jung – forse proprio per quella ambivalenza creativa e insieme confusiva fra l'attenersi alla comprensione del processo e la ricerca di una nuova immagine della rinascita di Dio nell'anima – si è finora incanalata in due direzioni entrambe unilaterali, che hanno scisso proprio ciò che alla persona, all'uomo spirituale e al terapeuta in lui, stava a cuore nell'insieme delle sue implicazioni vitali: si è diffusa la psicologia analitica come corrente delle psicoterapie, timida se non vergognosa delle sonde gettate dal maestro nel disorientamento spirituale dei moderni; all'opposto si è venuta a formare un'aura pasticciata, in alcune nicchie della cultura di massa, attorno a una sorta di precursore della New Age. In entrambi i casi sembra sottaciuto l'asse portante del suo esperimento, il nesso inscindibile fra la malattia della perdita del mito e del diventare prede del caos, da un lato, e, dall'altro, la ricerca di un nuovo, e antichissimo, posto per una ulteriore incarnazione di Dio: il dio nell'anima, come centro, supremo valore, e dunque orientamento di senso, dell'anima. Anima che è nell'uomo e per ciò stesso, nel mondo. Forse solo Erich Neumann ed Ernst Bernhard hanno voluto e saputo proseguire questo esperimento e questa avventura. Ciò significa anche che il più soggettivo, come il *Libro Rosso* mostra, è sollecitato e indagato come luogo di rivelazione dell'anima universale e

dei suoi processi, senza cedere alla tentazione di cancellare questa oscillazione dinamica, questa spirale di movimenti inversi.

In questa prospettiva anche il titolo suggerisce una lettura insieme tradizionale e originale: *Liber Novus* evoca, quasi inevitabilmente tanto è farcito di citazioni scritturali, il libro nuovo per eccellenza, nella nostra cultura, una specie di nuova testimonianza, di *quinto vangelo*, di *rivelazione* come si intende dell'*Apocalisse*. I *nuovissimi* sono peraltro stati designati come i misteri dell'*escaton*, dell'annuncio della pienezza dei tempi. Un libro nuovo dopo *Il Testamento Nuovo*, non può che alludere a un *nuovissimo*. E, come sappiamo, anche biograficamente il libro nacque da *visioni apocalittiche* che preannunciavano la guerra mondiale. Ma è evidente a ogni buon lettore di Jung, che proprio in questa linea egli stesso leggeva le sue intuizioni: come per il sogno del crociato, le idee sbocciate nel dodicesimo secolo avevano a che fare con una sotterranea e repressa variante del cristianesimo, e, a torto o a ragione, Jung pensava che lì si trovavano le premesse di un futuro sviluppo spirituale, preannunciato, fra gli altri, dalla figura di Gioacchino da Fiore e dall'idea di una età dello Spirito destinata a completare l'età del Padre e quella del Figlio (28). Fino ad oggi molti commentatori hanno cercato di proteggere Jung da queste sue imbarazzanti visioni spirituali, schermandosi dietro il suo reiterato «sono solo uno psicologo». Ma proprio *Il Libro Rosso* ci offre una possibile interpretazione, meno scissa e unilaterale. Nel suo essere *solo uno psicologo* sta la *rivelazione*: quella di una religiosità senza identificazione né con il Dio né con il messaggio, di un culto individuale del *magistero interiore* che appare in molti modi (e dunque infinitamente ecumenico), di una divinità la cui realtà è il simbolo vivente, il cui essere è, quindi, in anima, senza che con questo, però, venga inteso qualcosa di soggettivistico.

Subito dopo aver accennato a *Il Libro Rosso* – e concludo così la mia *excusatio* per aver osato parlare di questo testo solo dopo pochi mesi dalla sua lettura – scrivevo nel mio libro su Jung:

[...] quando leggiamo il capitolo dedicato al parallelismo Cristo-Lapis in *Psicologia e Alchimia*, non possiamo non sentire le risonanze che in cer-

(28) Su questo tema che non posso riprendere qui, vedi il mio «L'epoca dello Spirito in Gioacchino da Fiore secondo Jung» G. Kaufman (a cura di), *Fra Cristo e il Sé*, La biblioteca di Vivarium, Milano, 2009. Per i testi di Jung ai quali ci si può riferire sul tema cfr. almeno «Aion» (1951), in *Opere*, vol. 9/2, Bollati Boringhieri, Torino, 1982, pp. 77-81, ma anche 140 e sgg.

chi concentrici rimandano alla forma unitaria della sua opera e della sua vita: nella tensione e nella distensione di questo parallelismo sembra finalmente raggiunto il segreto della sua mitobiografia. Scrivendo di Ermete-Mercurio dice: 'Nella serie alchimistica degli Dei, come prima materia è il più basso, e come *lapis philosophorum* il più alto'. Non sembra riferirsi anche alla sua piccola piramide rossa quando scrive a proposito del Lapis 'esso è exilis, non appariscente, perché *in via ejectus invenitur* [...] ma il *lapis in via ejectus* potrebbe anche diventare *angularis*'? L'alchimia non fa che ripetere in numerosi passi che il *Lapis* è *trinus et unus*. Esso consiste anche dei quattro elementi, nel qual caso [...] il fuoco rappresenta lo spirito celato nella materia. Questo è il quarto che manca e che pure è presente'.

L'interpretazione di Jung punta a rendere consapevole – come psicologo del profondo – quanto per l'alchimista rimane, dato lo spirito dell'epoca, necessariamente inconscio. La seconda resurrezione di Cristo, come Lapis, dalla pietra stessa, come suo spirito-fuoco, rappresenta allora, per analogia, non la redenzione dell'uomo, ma la redenzione di Dio. Evidentemente di quel Dio ormai morto che non aveva dato vita ed esperienza alla fede di suo padre e alle chiese cristiane. Un Dio al quale mancava la redenzione della sua stessa morte, putrefazione e resurrezione, che si poteva compiere solo nella ricomprensione del mistero della terra, del femminile e del "male" proibito dalla Legge. Così Jung raccoglieva la sfida e la tragedia di Nietzsche e ne tentava una risposta (29).

(29) R. Madera, 1998, *op.cit.*, pp. 75-76.

Incontro con Jung

Ricardo Carretero Gramage

Psichiatra, psicologo analista, didatta SEPA

È probabile che ci siano molte maniere (e tutte vere) di parlare, dopo tanti anni, del mio incontro con la figura e il pensiero di Jung, delle circostanze che lo accompagnarono, del tremendo impatto che esso provocò, delle conseguenze che in catena ne derivarono. Sì, è così, ma in questa occasione vorrei semplicemente raccontare ciò che quell'incontro significò nel mio animo e nella mia percezione sulla realtà dell'essere, di me stesso, in quanto ente unitario, doppio o addirittura molteplice.

Sì, questo è il nodo della questione. Allora ero un ragazzo trentenne, da poco arrivato a Roma per seguire i corsi di specializzazione in psichiatria. Ero quindi giovane, curioso e soprattutto, uno.

Poco dopo cominciai l'analisi personale e, per tentare di capirne di più e di ricevere informazioni sul processo che avevo iniziato, capitarono tra le mie mani *La Psicologia della Dementia Praecox* e *Tipi Psicologici*. Li lessi entrambi, appassionatamente, e lo feci insieme, alternando capitoli di uno con capitoli dell'altro. E durante la lettura sentivo che andava scomparendo via via ogni riferimento esclusivamente unitario del mio essere, o di ogni essere in generale. E che non succedeva niente di strano né devastante per questo, anzi, succedeva che l'unità si dissolveva in particelle e poi si ricomponeva in una unità più complessa di quella precedente, nient'altro, e niente di meno, da un altro lato. Quel grado di sconvolgimento pacato e rassicurante rimane ancora oggi intatto nella mia memoria. È il momento in

cui l'unità rimanda alla molteplicità, ciò che è piccolo a ciò che è grande, ciò che è semplice a ciò che è irrimediabilmente complesso, fino a diventare una infinita dialettica di opposti in grado di frantumare per sempre la compattezza dei concetti che fino ad allora avevo impiegato per capire la realtà. E in quel buio esistenziale e intellettuale ecco che si racchiudeva una luce che permetteva di capire cose fino a quel momento solo colte da me in superficie, espedienti della psicologia del profondo, certo, ma anche ciò che si nasconde nell'atto creativo, nell'esperienza simbolica, nei grandi racconti, nei classici e in tutta la storia del linguaggi umani, nell'arte e nelle esperienze trascendenti.

Così che io traduco quell'ambivalenza attribuita a Jung (a cui aderisco nel piano del dovere critico e affettuoso con ciò che ci riguarda da vicino) in una somma di specchi individuali, dialettici e molteplici, verso un taglio sempre più profondo e interiore che paradossalmente ritorna in chiave di unità incontestabile e vissuta. Così è per Jung, e così è per me, e anche per voi, se vi pare (nel dire di Pirandello). Esperienza e insieme possibilità di cui ne sono sempre grato e riconoscente, fin da quel già storico primo incontro sotto la luce e l'ombra della mia introduzione nella vita romana.

I complessi e le cause della dementia praecox

E. Bleuler e C.G. Jung

Presentazione di Concetto Gullotta e Fabrizio Alfani

Il testo che qui presentiamo, per la prima volta tradotto in italiano, è un articolo scritto nel 1908 da Eugen Bleuler e Carl Gustav Jung e pubblicato sul *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie* di quello stesso anno. L'articolo si compone di due parti, ognuna delle quali scritta e firmata da uno dei due autori. La prima parte, più ampia, è quella redatta da Bleuler; la seconda, molto più breve, è quella di Jung. Data la brevità del contributo di Jung, esso non è stato integrato nella pubblicazione delle sue Opere. Ciononostante questo articolo ha un'importanza non secondaria sia per la storia della psichiatria e della psicopatologia degli inizi del '900, sia nel contesto dell'evoluzione professionale e personale di Jung.

È opportuno innanzitutto contestualizzare il testo che qui pubblichiamo, dal momento che esso costituisce essenzialmente una risposta ai commenti e alle critiche che la pubblicazione del saggio di Jung *Psicologia della dementia praecox*, avvenuta nel 1907, aveva suscitato in molti esponenti di spicco della psichiatria tedesca.

In *Psicologia della dementia praecox* Jung riuscì ad impostare in modo coerente un approccio psicologico ai gravi disturbi mentali grazie ad un modello teorico originale (la teoria dei complessi di rappresentazioni a tonalità affettiva) che offriva la possibilità di interpretare e rendere comprensibili le molteplici manifestazioni sintomatologiche dei malati, destinati altrimenti a rimanere nella gran parte dei casi confinati in una dimensione di incomprendibilità e di impossibilità di relazione.

Psicologia della dementia praecox non dice, dunque, cosa la dementia praecox sia, ma piuttosto offre una via, teoricamente fondata, per cercare di comprendere le vicissitudini psichiche dei malati mentali gravi. Jung stesso ce lo conferma affermando, in *Ricordi, Sogni, Riflessioni*: «Il mio scopo era di mostrare che idee deliranti ed allucinazioni non erano proprio dei sintomi specifici di malattie mentali, ma avevano anche un significato umano» (1).

Questo tentativo di recuperare il significato umano del mondo psicotico si fonda su un'impostazione teorica solida, complessa e onnicomprensiva, che fa sì che «le concezioni contenute in "Psicologia della dementia praecox" siano da considerare come il punto chiave della riflessione psichiatrica di Jung» (2). L'intento di Jung era quello di «fornire una teoria generale, un punto di vista dal quale lo sguardo potesse giungere fino ad un orizzonte costituito dal limite stesso dell'esistenza umana. Sotto questo sguardo la molteplicità delle manifestazioni psichiche, più che interpretata, viene accolta nella sua totalità» (3). Al centro di tale impostazione vi è, come dicevamo, il concetto di complesso di rappresentazioni a tonalità affettiva. Un complesso di rappresentazioni a tonalità affettiva è un insieme di contenuti psichici (immagini, pensieri, ricordi, fantasie ecc.) correlati gli uni con gli altri da un comune stato affettivo al quale essi si riferiscono. Quanto più intenso è l'affetto, tanto più potente è l'effetto del complesso sulla personalità e con tanta maggiore energia le rappresentazioni ad esso correlate si presenteranno (o si imporranno) alla coscienza del soggetto. Nel pensiero junghiano il concetto di complesso di rappresentazioni a tonalità affettiva si era andato formando durante gli anni precedenti alla pubblicazione di questo testo, soprattutto attraverso il lavoro sull'esperienza associativa. Ma è con *Psicologia della dementia praecox* che esso assume una più precisa coerenza teorica e viene utilizzato a livello clinico per permettere una maggiore comprensibilità della sintomatologia psicotica. Infatti la possibilità di correlare le molteplici espressioni sintomatologiche (dalle produzioni deliranti alle esperienze allucinatorie, dalle bizzarre comportamentali agli atteggiamenti negativistici) ai temi affettivi che inconsciamente dominano la vita psichica dei

(1) C.G. Jung (1961), *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, (a cura di A. Jaffé), Il Saggiatore, Milano, 1965, p.136.

(2) C. Gullotta (1992), *Antecedenti psichiatrici*. In *Trattato di Psicologia Analitica*, vol.1, UTET, Torino.

(3) C. Gullotta (1989b), Jung e la psichiatria, *Aut Aut*, 229-230, gennaio-aprile 1989, pp. 47-64.

pazienti, offre a Jung la possibilità di comprenderne il senso nascosto. E la comprensibilità permette di riconoscere come più vicino e più *umano* ciò che fino a quel momento appariva estraneo, alieno:

La serie di avvenimenti apparentemente privi di senso, la serie di cosiddette 'folle', ha improvvisamente acquistato un significato; comprendiamo il senso presente nella pazzia: perciò il malato mentale ci è più vicino umanamente. Egli è un essere umano, che soffre come noi di problemi che sono di tutti gli uomini, e non è una macchina cerebrale che abbia avuto un guasto (4).

(4) C.G. Jung (1908/1914), «Il contenuto della psicosi», *Opere*, vol.3, Boringhieri, Torino, 1971, p. 171.

Ma se l'approccio psicologico coltivato in *Psicologia della Dementia praecox* permette di riconoscere nel malato mentale le stesse passioni, gli stessi temi fondamentali di ogni esistenza umana, ciò non toglie che la peculiare profonda alterazione della personalità presente nella schizofrenia rappresenti un enigma irrisolto. Per quale motivo quelle stesse passioni, quegli stessi conflitti irrisolti dell'animo – che in un soggetto normale possono dar luogo a difficoltà esistenziali le quali, per quanto dolorose, non sono certo patologiche; o che in un altro soggetto possono provocare l'insorgenza di un disturbo nevrotico – nei malati sofferenti di disturbi psicotici si accompagnano ad una progressiva destrutturazione della personalità e del rapporto del soggetto con sé e con il mondo? A questa domanda, che nella sua radicalità continua tuttora ad interrogarci, Jung non dette (e non avrebbe potuto dare) una risposta definitiva. Eppure è intorno a questa domanda che si concentrarono le principali critiche al lavoro di Jung, in particolare quelle di Ernst Meyer, professore di psichiatria a Königsberg, a cui Bleuler fa esplicito riferimento nel testo. Esse si appuntarono infatti intorno al problema delle presunte cause della schizofrenia (a quel tempo *dementia praecox*) e delle gravi malattie mentali: se al fondo del mondo psicotico è possibile riconoscere nuclei affettivi analoghi a quelli presenti sia nelle nevrosi che nei soggetti normali, il fatto che si sviluppi una grave malattia mentale dipende da cause primariamente psichiche oppure organiche? Su questo tema Jung non sentiva di poter fare affermazioni troppo nette. In una lettera a

Freud del 1908 scriveva:

«Come Lei ha visto, quando ci si mette a discutere il problema etiologico ci si avviluppa nelle difficoltà più disperanti, difficoltà che mi sembrano derivare tutte da un punto solo: la nostra concezione assolutamente difettosa della funzione cerebrale» (5).

Ciononostante in *Psicologia della dementia praecox* egli avanzò alcune ipotesi, che avrebbe poi mantenuto sostanzialmente inalterate durante tutto il resto della sua produzione scientifica, e che si riferiscono ad una particolare intensità dell'affetto che potrebbe determinare in alcuni casi la fissazione del complesso di rappresentazioni ad esso correlato. Come ipotesi ausiliaria a questa, Jung propose l'idea che un affetto particolarmente intenso potesse anche provocare all'interno dell'organismo la secrezione di una sostanza tossica, il cui effetto principale sarebbe stato quello di determinare un danno a livello cerebrale con conseguente fissazione del complesso. Ed è proprio su queste ipotesi patogenetiche che si appuntarono le critiche di Meyer, il quale vedeva in esse un riferimento troppo deciso alle possibili cause psichiche della dementia praecox, che sembravano minacciare lo statuto di scienza medica, saldamente ancorata al cervello come organo, statuto che la psichiatria tedesca aveva progressivamente acquisito nel corso del XIX secolo. Ma torneremo successivamente sulla questione delle cause della malattia, dal momento che, come dimostra anche il titolo dell'articolo, esso rappresenta il motivo principale per il quale venne scritto da Bleuler e Jung il testo qui presentato.

In ogni caso anche rispetto all'etiologia della malattia, Jung tendeva a porre in primo piano il ruolo degli affetti. L'affettività occupa infatti un posto centrale nella teoria psicologica di Jung. Questa centralità viene affermata con molta decisione in *Psicologia della dementia praecox*: «Il fondamento essenziale della nostra personalità è l'affettività. Pensiero e azione non sono, per così dire, che un sintomo dell'affettività» (6). Jung aveva in parte mutuato queste concezioni sull'affettività da Eugen Bleuler, del quale era assistente presso l'Ospedale Psichiatrico di Zurigo, il Burghölzli. Nel 1906 Bleuler aveva pubblicato un saggio intitolato *Affektivität, Suggestibilität und Paranoia*, nel

(5) S. Freud, C.G. Jung (1974), *Lettere tra Freud e Jung*, 83J, Boringhieri, Torino, 1974, p. 149.

(6) C.G. Jung (1907), «Psicologia della dementia praecox», *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino, 1971, p. 46.

quale aveva cercato di ridisegnare i limiti e il ruolo dell'affettività nella vita psichica, dal momento che il lavoro con i pazienti e le scoperte della psicoanalisi freudiana dimostravano che l'importanza degli affetti era ben maggiore del ruolo che la scienza psicopatologica del tempo riconosceva loro. Per Bleuler l'affettività è una funzione primaria della vita psichica. Essa è presente fin dalla nascita ed è autonoma rispetto ad altre funzioni psichiche: «il bambino piccolo ha un'affettività interamente sviluppata... L'intelligenza del bambino al contrario, è priva di contenuti e i processi logici sono relativamente poveri» (7). Essa inoltre continua a persistere anche in gravi forme di psicosi organica. Invece nella *dementia praecox* essa appare profondamente alterata e, in taluni casi, sembra addirittura che scompaia: «Bisogna chiedersi che fine abbiano fatto gli affetti nel caso della *dementia praecox*...spero che le ricerche del collega Jung ci permetteranno fra non molto di comprendere meglio i meccanismi che sottraggono gli affetti alla nostra osservazione» (8). Da queste parole appare evidente come fosse stretta la collaborazione fra Bleuler e Jung in quei primi anni del '900, nel cercare di dare risposta agli innumerevoli enigmi posti dalla *dementia praecox*.

(7) E. Bleuler (1906), *Affektivität, Suggestibilität und Paranoia*, Zürich, Halle a, S. Verlag von Carl Marold, p. 24.

(8) *Ibidem*, p. 43 e sgg.

Ma all'interno di questa collaborazione cominciavano a manifestarsi punti di vista diversi e reciproche prese di distanze. E questo articolo ne è per l'appunto una delle prime testimonianze. Come dicevamo in precedenza, la questione concerne l'etiologia della *dementia praecox* (o schizofrenia, secondo la nomenclatura proposta da Bleuler nel 1911 in «La *dementia praecox* o il gruppo delle schizofrenie» (9), nomenclatura che ha progressivamente soppiantato la precedente dizione kraepeliniana di *dementia praecox*). Bleuler riteneva che nella schizofrenia esistesse un processo morboso originario, non meglio identificato, che produceva come sua diretta conseguenza un'alterazione dei processi associativi, che egli chiamò *Spaltung*, tradotto in italiano con scissione o dissociazione. Secondo la concezione bleuleriana tale alterazione dei processi associativi è il sintomo primario della malattia, che però non si manifesta, o rimane a un livello subclinico, fintantoché non si vengano a determinare le condizio-

(9) E. Bleuler (1911), *Dementia Praecox o il gruppo delle schizofrenie*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1985.

ni affettive e psicologiche necessarie all'esplosione della malattia. Da quel momento in poi compaiono i sintomi tipici della schizofrenia, che sono direttamente condizionati dai complessi affettivi. La teoria bleuleriana della schizofrenia fu compiutamente descritta nel libro del 1911, ma già nel testo che qui presentiamo egli fa riferimento alla distinzione tra sintomi primari e sintomi secondari, anzi è questa la prima volta in cui compare tale distinzione, che ci permette di assistere al *work in progress* della sua teoria. Per Bleuler dunque all'origine della malattia c'è un processo morboso di natura verosimilmente organica (nell'articolo qui tradotto egli fa riferimento a *infezione o autointossicazione*), che rende il soggetto predisposto a sviluppare in seguito la malattia, qualora si verificino quelle particolari condizioni psicologiche che spezzano l'equilibrio fino allora mantenuto.

Come abbiamo già visto, la posizione di Jung è diversa ed egli conferma in questo scritto le differenze della sua concezione rispetto a quella di Bleuler. In particolare egli ritiene che non ci siano sufficienti elementi per affermare l'esistenza di una malattia latente, né ritiene di riconoscere la presenza di «sintomi primari» nel senso di Bleuler, mentre ribadisce l'importanza dei complessi a tonalità affettiva nel determinare la sintomatologia (cosa condivisa da Bleuler), ma anche che essi potrebbero provocare primariamente, a seguito della particolare intensità dell'affetto, il peculiare quadro clinico della *dementia praecox*, eventualmente con il concorso di una tossina prodotta dall'organismo a causa della forte carica dell'affetto.

Volendo schematizzare le differenze, semplificando al massimo le rispettive posizioni, si potrebbe affermare che Bleuler era per una causa originariamente organica della schizofrenia, mentre Jung propendeva per una origine psichica, per quanto la sua posizione fosse piuttosto sfumata in proposito. Se ne ha testimonianza anche dal suo carteggio con Freud, nel quale questi temi vengono affrontati diffusamente, anche con diretto riferimento all'articolo qui presentato. Infatti nella lettera del 14 aprile 1908 Freud scriveva che il testo scritto in comune con Bleuler era «spiacevole per le esitazioni e la timidezza causate dal desiderio di risvegliare la buona opinione di E. Meyer» (10).

(10) Freud e Jung, 1974, *op. cit.*, 82F, p.147.

È invece di tutt'altro tenore il suo giudizio circa un altro testo di quel periodo, una conferenza tenuta da Jung il 16 gennaio 1908 al Municipio di Zurigo (dunque una sede non scientifica) dal titolo «Il contenuto della psicosi» (Jung, 1908):

Con quale coraggio Ella si dichiara qui a favore dell'etiologia psichica delle malattie psichiche di fronte alla quale invece laggiù [nell'articolo scritto con Bleuler] indietreggia spaventato! Certo, qui Lei ha potuto dire la Sua opinione liberamente, davanti a sé aveva soltanto profani e signore; laggiù invece La ostacolavano l'aspirazione al compromesso e il riguardo per i pregiudizi medici e il fraintendimento dei colleghi (11).

(11) *Ibidem*, 82F, p. 148.

Jung rispose a questi commenti di Freud nella lettera del 18 Aprile, già citata in precedenza (v. sopra, Freud e Jung, 83J):

Io credo che *moltissimi* casi di dementia praecox debbano la loro esistenza esclusivamente a conflitti puramente psicologici. Accanto a questi però ve ne sono indubbiamente non pochi in cui un indebolimento fisico di qualsiasi genere scatena la psicosi. Bisognerebbe essere spiritualisti per credere qui a un'etiologia esclusivamente psicogena. Io non ci ho mai creduto, per me la 'costituzione' ha sempre svolto un ruolo più o meno importante... Tutto il problema dell'etiologia mi riesce estremamente oscuro. Sarà praticamente impossibile svelare il mistero della disposizione partendo solo dal lato psicologico (12).

(12) *Ibidem*, 83J, p. 149.

Mentre Freud propendeva per una origine esclusivamente psichica delle malattie mentali gravi, in analogia con quanto era stato riconosciuto per le nevrosi, Jung manteneva un atteggiamento più sfumato e faceva riferimento a concetti quali *costituzione* e *disposizione*. Naturalmente egli rifiutava gli approcci più strettamente organicisti i quali, volendo ancorare saldamente la psichiatria al corpus delle scienze mediche, si rifacevano al celebre motto di Griesinger: «Le malattie mentali sono malattie del cervello» ed utilizzavano modelli teorici lineari che prevedevano una causa organica (infettiva, degenerativa o traumatica) in grado di provocare un'alterazione cerebrale che poi a sua volta era all'origine dei gravi disturbi mentali. Un atteggiamento questo, come abbiamo visto, condiviso in parte dallo stesso Bleuler. Invece per Jung il possibile

coinvolgimento del corpo nella genesi delle gravi malattie mentali non sembra essere mai disgiunto dalle vicissitudini psichiche e affettive, secondo un modello teorico circolare in virtù del quale lo psichico influenza il somatico che a sua volta influenza lo psichico e così via. E in una conferenza del 1939 affermava: «È pressoché impossibile dimostrare anche solo approssimativamente che la schizofrenia è primariamente una malattia organica, ed è altrettanto impossibile dimostrare la sua origine esclusivamente psicologica» (13).

Il problema comunque non riguarda solo l'alternativa tra origine psichica o organica della schizofrenia. Prima ancora se ne pone uno ancor più radicale, che riguarda il concetto stesso di schizofrenia. È veramente possibile dimostrare che la schizofrenia sia *una malattia*? I confini nosografici, la sintomatologia e la prognosi di questo disturbo si sono enormemente modificati nel corso degli anni e i tentativi di individuare criteri diagnostici certi e unanimemente condivisi per questa patologia (come nel caso dei criteri del DSM) hanno suscitato notevoli perplessità (14). Da quando Kraepelin ha unificato diverse sindromi psichiatriche in una singola entità morbosa sulla base della presunta unitarietà dell'evoluzione prognostica, forgiando il termine *dementia praecox*, psichiatri, psicopatologi e psicoanalisti non hanno cessato di interrogarsi sulla reale consistenza di tale unitarietà. Fu proprio Bleuler il primo a modificare l'approccio a questi disturbi psichici, teorizzando un modello patogenetico della malattia che si fondava sul disturbo associativo e proponendone una nuova denominazione *schizofrenia* che ha nel suo etimo il riferimento alla scissione. Pertanto ciò che caratterizzava la malattia non era più l'evoluzione prognostica con esiti quasi inevitabilmente degenerativi come nel modello kraepeliniano, ma piuttosto un particolare allentamento dei processi associativi, che poteva essere riscontrato anche in soggetti che non presentavano la sintomatologia tipica della schizofrenia. Nel 1939 Jung osservava:

Due fatti mi si sono impressi in mente durante la mia attività di psichiatra e di psicoterapeuta. L'uno è l'enorme trasformazione che il manicomio in media ha subito durante il corso della mia vita. La folla disperata

(13) C.G. Jung (1939), «Psicogenesi della schizofrenia», *Opere*, vol.3, Boringhieri, Torino, 1971, p. 257.

(14) M. Rossi Monti e G. Stanghellini, *Psicopatologia della schizofrenia*, (a cura di), Cortina, Milano, 1999.

di catatonici completamente degenerati è praticamente scomparsa, semplicemente perché si è dato loro qualcosa da fare. L'altro fatto, che mi ha particolarmente impressionato, è stata la scoperta che feci all'inizio della mia pratica psicoterapeutica: fui estremamente meravigliato del numero di schizofrenici che non vediamo quasi mai nelle cliniche psichiatriche. Questi casi sono in parte mascherati come deliri di persecuzione, nevrosi ossessive, fobie e isterismi (15).

(15) C.G. Jung, 1939, *op. cit.*, p. 259.

Le parole di Jung danno testimonianza di due elementi ampiamente condivisi, entrambi riferenti a quanto sia problematico definire ciò che è schizofrenia da ciò che non lo è: il primo è che la sintomatologia della schizofrenia non è semplicemente il modo naturale di manifestarsi di una malattia specifica, ma è profondamente condizionata dalle modalità in cui il soggetto portatore di quel disturbo interagisce con il mondo, e di come il mondo circostante interagisce con lui (in particolare i tipi di vicissitudini del rapporto primario con la madre e le esperienze di relazione con l'ambiente più prossimo); la sintomatologia, insomma, non è una questione di natura, ma piuttosto è un elemento culturalmente condizionato. Così le manifestazioni catatoniche e l'esito infausto e degenerativo della *dementia praecox* (e poi della schizofrenia) non sono elementi caratteristici della malattia, ma la conseguenza del regime reclusorio manicomiale nel quale i pazienti trascorrevano la loro esistenza. Il secondo elemento riguarda i confini nosografici, la sovrapposizione con altri disturbi e la presenza di *tratti* schizofreniformi in soggetti che non presentano una sintomatologia psicotica. Jung affronta peraltro questi temi con un linguaggio che, come è già stato osservato da uno di noi (16), ha un carattere evocativo e metaforico. Riferendosi alla schizofrenia egli fa sì riferimento a un'entità nosografica ampiamente accettata, ma allo stesso tempo la usa per evocare una delle possibili manifestazioni dell'essere psichico, come estrema parabola delle potenzialità della psiche, più interessato a cogliere il significato psicologico dei sintomi che non le caratteristiche specifiche delle diverse entità nosografiche. Occorre anche tenere presente che quanto più un disturbo psichico grave assume il carattere di malattia ben definita, di *entità naturale*, tanto più esso rischia di assu-

(16) C. Gullotta (1989a), «Unità psicotica e molteplicità del disturbo mentale», P. Aite, A. Carotenuto (a cura di), *Itinerari del pensiero Jungiano*, Cortina, Milano.

mere il ruolo di principale oggetto di studio e di terapia, relegando il soggetto portatore di quel disturbo sullo sfondo. È ciò che Rossi Monti e Stanghellini definiscono «l'impatto tendenzialmente essenzialista del concetto di schizofrenia». L'uso metaforico ed evocativo del linguaggio psichiatrico da parte di Jung appare dunque coerente con il suo fondamentale interesse rivolto alla comprensibilità dei sintomi psicotici e alla riumanizzazione del grave malato mentale, piuttosto che alla definizione nosografica di entità cliniche distinte, evitando il rischio di una medicalizzazione della vita psichica. Un particolare questo che in seguito sarebbe stato riconosciuto anche da Szasz, uno dei padri dell'antipsichiatria:

Anche se Jung apparentemente respinge l'idea che una nevrosi (o del resto una psicosi) sia una malattia vera e propria, nelle sue pubblicazioni professionali continuò ad usare il termine *malattia* in senso allargato o metaforico... Chiaramente Jung comprese alla perfezione la natura metaforica delle malattie mentali e dei trattamenti mentali (17).

Anche Winnicott riconobbe l'enorme contributo offerto da Jung alla comprensione e alla terapia dei pazienti psicotici (18).

Nel testo che qui viene presentato compaiono i primi dissensi tra Bleuler e Jung, dissensi che avrebbero poi contribuito alla decisione di quest'ultimo di abbandonare il Burghölzli. Uno dei punti di contrasto riguarda l'esistenza o meno di sintomi primari della schizofrenia, ai quali Bleuler in questo articolo fa riferimento per la prima volta, e sui quali Jung invece esprime qui profonde perplessità. Ma trenta anni dopo, nel testo del 1939 già citato in precedenza, Jung prende invece molto sul serio questo concetto teorico bleuleriano, paragonandolo tra l'altro al concetto di Janet di *abaissement du niveau mental*. In questa prospettiva si potrebbe inoltre presumere che l'affermazione relativa all'elevato numero di casi di schizofrenia, in parte mascherati dietro quadri clinici non tipicamente psicotici, riscontrato all'inizio della sua attività psicoterapeutica fuori dal manicomio, sia da mettere in relazione con il fatto che Jung utilizzasse proprio il concetto bleuleriano di scissione, di alterazione dei processi associativi, per rico-

(17) T. Szasz (1978), *Il mito della psicoterapia*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 172.

(18) D. Winnicott (1964), «Carl Gustav Jung. Recensione di 'Ricordi, Sogni, Riflessioni'», *Esplorazioni Psicoanalitiche*, Cortina, Milano, 1995.

(19) B. Callieri (1985), «La nosografia della schizofrenia da Kraepelin al DSM III», *Rivista di Psichiatria*, 20, p. 354.

noscere una disposizione al manifestarsi di un disturbo schizofrenico. Ed effettivamente l'iperinclusività è una conseguenza dell'approccio patogenetico di Bleuler; come osserva Callieri: «La teoria bleuleriana ebbe marcate conseguenze diagnostiche, con notevole dilatazione dei limiti (casi latenti, varianti di personalità, forme pseudonevrotiche). Questa iperestensione bleuleriana della diagnosi di schizofrenia non fu senza conseguenze» (19). La questione cui Bleuler accennò in questo articolo e che poi da lui sarebbe stata approfondita e chiarita nel testo del 1911 era comunque di importanza fondamentale. Essa riguardava infatti la possibilità di individuare caratteristiche del funzionamento psichico che potessero costituire il disturbo fondamentale, comune alle diverse forme di schizofrenia, riconoscibile come fattore patogenetico essenziale, e che potesse inoltre rappresentare, in soggetti asintomatici, una sorta di *disposizione* all'insorgenza di disturbi schizofrenici (oggi si direbbe *vulnerabilità*). Una questione questa sulla quale la psichiatria e la psicopatologia del '900 si sono costantemente interrogate e continuano tuttora ad interrogarsi. Effettivamente nell'articolo qui presentato Bleuler parla di sintomi primari in maniera molto vaga, dando l'impressione che voglia essenzialmente ribadire la natura organica delle origini della malattia, nonostante il fatto che sia lui che Jung avessero accertato la natura psicologicamente comprensibile dei sintomi psicotici. Ma nella sua opera del 1911 egli espose la sua teoria in maniera molto più compiuta, e da allora essa ha rappresentato un punto di riferimento ineludibile per tutta la riflessione psichiatrica, sia per chi ne condivideva l'impostazione, sia per chi la contestava. E abbiamo visto come lo stesso Jung, nel suo lavoro del 1939, si confrontasse in maniera approfondita con il concetto bleuleriano di disturbo associativo, contrariamente alla posizione assunta in questo breve intervento del 1908.

In tutte queste vicende noi possiamo osservare come questi pionieri della psichiatria e della psicoterapia delle psicosi fossero alla faticosa ricerca di modelli teorici che permettessero loro di affrontare e raccontare queste esperienze limite dell'esistenza umana, per quanto spesso sia il linguaggio che i paradigmi culturali all'interno dei

quali essi operavano fossero inadeguati a rappresentare le loro esperienze. Oggi una dicotomia così netta tra cause organiche e cause psichiche della schizofrenia non solo non avrebbe più ragione di esistere, ma sarebbe espressione di una scarsa consapevolezza metodologica ed epistemologica. Il problema delle origini di forme così gravi di alterazione dell'esperienza di sé e del mondo può essere affrontato solo facendo riferimento ad un complesso di condizioni genetiche, psicologiche e socioambientali, che interagiscono influenzandosi reciprocamente. Ed anche la problematica interazione tra psiche e cervello ci appare oggi in una luce completamente diversa rispetto ad alcuni decenni or sono. Le neuroscienze ci offrono modelli esplicativi del rapporto tra aspetto organico e aspetto psichico dell'esperienza vitale che mostrano come le caratteristiche anatomo-funzionali delle strutture cerebrali possano essere profondamente influenzate dalle interazioni dell'individuo con l'ambiente, dalle sue esperienze interpersonali ed affettive (20). L'ipotesi proposta da Jung in *Psicologia della dementia praecox*, relativa ad un affetto particolarmente intenso in grado di provocare alterazioni anche persistenti a livello cerebrale (eventualmente attraverso la produzione di una tossina) non sarebbe oggi più sostenibile nei termini nei quali fu formulata. Però in fondo, a ben guardare, essa andava nella stessa direzione dei modelli teorici e sperimentali appena ricordati, la direzione di una reciproca interdipendenza tra il livello organico e psichico dell'esperienza vitale.

(20) E. Kandel (1998-1999), «Biology and the future of Psychoanalysis: A new intellectual framework for Psychiatry revisited», *Am. J. Psychiatry*, 156, 505-524; E. Kandel (1998), «A new intellectual framework for Psychiatry», *Am. J. Psychiatry*, 155, 457-469.

I complessi e le cause della dementia praecox (1)

Eugen Bleuler e Carl Gustav Jung

(1) Titolo originale: *Komplexe und Krankheitsursachen bei Dementia Praecox*. Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie, trad. It. di Kurt Röllien, 31, 1908.

Il tentativo di Jung di costruire una psicologia della dementia praecox ha incontrato molte critiche. Alcuni dei critici, senza fare il minimo sforzo di capire il metodo e la terminologia adoperati, semplicemente non hanno centrato il bersaglio. A queste persone è inutile rispondere. Non era stato possibile discutere nel contesto dell'esposizione fatta da Jung le vere obiezioni, di cui noi stessi ci siamo resi conto per primi. Ma poiché le nostre tesi sono state discusse da persone come E. Meyer, ci è sembrato opportuno chiarire qual è effettivamente il nostro punto di vista.

A nostro avviso è necessario distinguere chiaramente tra malattia psichica e sintomi. Questi ultimi, nel caso della dementia praecox, si manifestano quasi esclusivamente a livello psichico. L'insieme dei sintomi è il modo di manifestarsi della dementia praecox.

Attualmente non conosciamo la vera malattia, l'effettivo processo morboso. Può darsi che si tratti di una malattia anatomico cerebrale, di un'autointossicazione, di un'infezione o di qualcos'altro. Ognuna di queste cause, a sua volta, sarà riconducibile, in via ipotetica, ad altre cause. Ma di tutto questo non ci occupiamo in questa sede.

Pensiamo che le nostre ricerche abbiano permesso di stabilire con certezza che la malattia, anche se in fase molto avanzata, non è necessariamente accompagnata dai sintomi presi normalmente in considerazione. I principali sintomi della dementia praecox, come le fissazioni, i blocchi,

le allucinazioni di parole, frasi e figure o il negativismo, non possono corrispondere a processi fisico-cerebrali. Questi ultimi si manifesterebbero in fenomeni diffusi come le inhibizioni generali del pensiero, i disturbi – finora sconosciuti – delle funzioni intellettive elementari, i disturbi di tipo malinconico e maniaco, i rumori soggettivi e i fenomeni luminosi. I sintomi principali, che si manifestano nella maggioranza dei casi, devono essere determinati da una causa *psichica* che interviene ad un certo momento. In assenza di questa causa la malattia esiste ma resta allo stato latente.

La malattia, di solito, si manifesta quando comincia ad agire un complesso affettivo. Se la psiche funziona in maniera anomala l'azione di determinati stati mentali, dovuti ad affetti, è più intensa (pur non essendo, in linea di principio, di natura diversa dell'azione esercitata su una psiche normale). Questo spiega l'origine, come ha provato Jung, della maggior parte o forse di tutti i sintomi psichici a noi noti. Il complesso, dunque, non è la causa della malattia ma è la causa dei suoi sintomi e del manifestarsi di questi sintomi.

Un'osteopsatirosi (2) è di per sé una malattia senza sintomi. Solo in seguito ad una trauma comincia ad essere accompagnata da sintomi e, quindi, diventa manifesta. Il trauma, qualitativamente, produce lo stesso effetto che avrebbe prodotto in condizioni normali ma, quantitativamente, agisce assai diversamente. Noi partiamo dal presupposto che, nel caso della *dementia praecox*, ci si trovi di fronte ad una situazione analoga.

È probabile, comunque, che in casi gravi sia possibile rinvenire sintomi psichici che siano la diretta espressione del disturbo fisico-cerebrale. Personalmente credo di essere in grado di descrivere singoli sintomi di questo tipo, ma non vorrei occuparmene in questa sede. L'importante, in ogni caso, è che noi partiamo dal presupposto che esistano dei sintomi psichici primari ancora sconosciuti, ma che la sintomatologia manifesta della *dementia praecox* consista in buona parte nella descrizione di sintomi secondari provocati da una reazione abnorme della psiche malata in presenza di complessi (in presenza, cioè, di stati mentali prodotti da affetti). Noi distinguiamo, dunque, non solo

(2) L'osteopsatirosi è una malattia congenita ed ereditaria, che provoca una estrema fragilità delle ossa, che si possono rompere anche a seguito di traumi molto lievi (*nota dei curatori*).

tra il processo morboso e i suoi sintomi ma anche, nell'ambito di questi ultimi, tra sintomi primari, prodotti direttamente dal processo patologico, e sintomi secondari, prodotti da determinati meccanismi psichici.

Il nostro punto di vista si basa sulle seguenti osservazioni e riflessioni.

- 1) Il contenuto di un sintomo non può essere causato da fattori generali di tipo fisico o chimico, ma deve essere determinato da fattori psichici.
- 2) In tutti i casi da noi esaminati abbiamo trovato che i sintomi psichici erano, dal punto di vista del contenuto, legati ad un complesso affettivo e da questo complesso potevano essere derivati. Il complesso, dunque, è la causa psichica che noi abbiamo cercata e che determina il contenuto del sintomo. L'idea fissa che può in un determinato caso manifestarsi, la specifica allucinazione o il blocco che si manifesta nel contesto di una determinata costellazione psichica tutto questo non si verifica in assenza di un complesso. Una donna che non avverte il desiderio di avere bambini o la paura di partorirli non crede di essere incinta e non svilupperà le relative allucinazioni.
- 3) Non è pensabile che possa esistere un'idea fissa o un'allucinazione senza contenuti: un blocco ha senso solo se si manifesta in relazione ad un determinato stato. Non è, dunque, possibile che questi sintomi possano esistere in quanto tali, senza una causa psichica.
- 4) Infine, possiamo constatare che la malattia spesso si manifesta, recede o migliora a causa di eventi esterni che anche la persona sana avvertirebbe come carichi di affetti. Queste premesse, a nostro avviso, ci autorizzano a concludere che lo stesso manifestarsi dei sintomi, e non solo il loro contenuto, è determinato dal complesso. Nel caso di una donna che ha l'allucinazione di essere incinta il complesso sarebbe non solo la causa del contenuto dell'allucinazione (di essere incinta) ma anche la causa del fatto che la malata ha l'allucinazione.

La *dementia praecox* si manifesta a volte solo in presenza di una causa psichica. Ma è anche pensabile, e per noi probabile, che un semplice aggravarsi del processo mor-

boso, in assenza di complessi concomitanti, possa provocare dei sintomi manifesti. Nell'esempio da noi citato l'osteopsatosi potrebbe essere talmente acuta che le ossa, anche in assenza di un trauma, non sarebbero più in grado di assicurare funzioni elementari come la deambulazione o la respirazione.

Ma è ovvio che anche in questo caso devono esserci sintomi legati a complessi accanto ai sintomi primari della malattia. Non esistono uomini senza complessi; il processo morboso incontra sempre dei complessi. Questi complessi, al momento dell'aggravarsi della malattia, possono anche non essere particolarmente intensi. Ma è comunque normale che il loro effetto aumenti con l'intensificarsi del processo morboso. Si può comprendere, dunque, come rappresentazioni affettive molto diffuse siano in grado di produrre un effetto particolare.

Non esistono casi di *dementia praecox* in assenza di sintomi legati a complessi. E poiché non siamo ancora in grado di separare i fenomeni provocati dal processo morboso da quelli secondari, non è per ora possibile dire con certezza se il semplice aggravarsi della malattia possa renderla manifesta attraverso i sintomi finora descritti. Personalmente credo che sia proprio così, e ciò per le seguenti ragioni:

Il rapporto, intanto, tra causa disponente (processo morboso) (3) e causa occasionale (complesso) è molto variabile, come succede in tutti i campi della patologia: nella produzione di un fenomeno morboso l'intensità dell'azione di un fattore può diminuire con l'aumentare dell'intensità di un altro fattore.

Penso che il decorso di molti casi giustifichi questa mia opinione.

Alcuni sintomi nel caso di attacchi acuti, come lo stordimento catatonico e l'ampia dissociazione in presenza di stati di eccitazione catatonica o di tipo amenziale difficilmente sono spiegabili con il ricorso ai soli fattori endogeni. In relazione alle osservazioni di Jung, riportate sotto, vorrei precisare un po' meglio come applico il concetto di *disposizione* alla *dementia praecox*.

Ciò che *dispone* all'effetto specifico dei complessi e, quindi, all'irrompere dei sintomi manifesti della *dementia*

(3) Da non confondere con la disposizione alla malattia, all'infezione o all'autointossicazione.

praecox è la malattia (l'infezione o l'autointossicazione). Chi non è affetto da alterazioni anatomiche come, ad esempio, da ulcere intestinali dovute al tifo, non ha, nel senso da noi precisato, una *disposizione* all'enterorragia. Prima di questa disposizione inerente alla malattia deve essere esistita una disposizione allo specifico processo dell'ammalarsi; in questo caso usiamo il termine *disposizione* nel suo uso più corrente. Chi non ha una disposizione al tifo non può essere infetto da bacilli tifoïdi.

Può sembrare che la maggior parte dei casi di dementia praecox appartengano ad un'unica o a poche forme essenziali di malattia, così come, ad esempio, la maggior parte dei casi chiamati fino a poco tempo fa paralisi progressiva sono riconducibili alla sifilide terziaria. I pochi casi rimanenti sono probabilmente causati, come è vero per la paralisi, da malattie molto diverse tra di loro. Forse non si tratta solamente di processi morbosi ma anche di predisposizioni morbose in grado di generare sintomi senza l'intervento di altri eventi. Solo a partire da questa interpretazione, che non è quella dell'autore, posso condividere la tesi di Jung, secondo il quale è sufficiente il solo effetto dei complessi – in determinati casi e in presenza di una determinata predisposizione – a produrre il quadro sintomatologico della dementia praecox. Ma sono dell'opinione che, una volta chiariti questi casi, non saranno più classificati insieme alla dementia praecox, allo stesso modo in cui non comprendiamo all'interno della stessa categoria nosografica le paralisi non sifilitiche, il cui decorso è leggermente diverso e basato su un diverso disturbo anatomico cerebrale, rispetto alla forma principale di paralisi. La nostra concezione, in realtà, si discosta solo di poco da quella espressa da E. Meyer (4), (e userò volentieri le sue parole per definire con la maggiore precisione possibile le nostre tesi). Ciò che l'autore critica nella nostra concezione non corrisponde a ciò che noi sosteniamo.

Non corrisponde al vero che nelle «tesi junghiane si riaffacciano le vecchie concezioni del significato predominante delle cause psicologiche nell'eziologia delle malattie mentali, anche se travestite con espressioni un po' più aggiornate». Ciò non è vero, almeno se si dà al concetto

(4) *Archiv für Psychiatrie*, vol. 43, 1312.

di eziologia il suo significato corrente. Per noi, nella catena dei nessi causali, prima delle cause psichiche viene ciò che nel suo significato corrente viene chiamato disposizione (ereditaria o acquisita). Determinati tipi di disposizione possono svilupparsi (*intensificarsi*), per ragioni interne o esterne, fino a produrre una vera e propria psicosi. Altri tipi di disposizione, tra i quali probabilmente quelli della *dementia praecox*, permettono ad un evento nuovo (infezione, autointossicazione, escrescenza di glia, ecc.) di impossessarsi del corpo o del cervello. Non adoperiamo più il termine di disposizione in questa sua accezione; si tratta di un concetto ben noto.

L'evento nuovo, l'autointossicazione (nel senso di Kraepelin e non di Jung) o il processo anatomico è ciò che io sopra ho chiamato la *vera malattia*, il *processo morboso*. La causa di questo evento è la vera causa della malattia.

Non conosciamo ancora le cause patologiche della *dementia praecox*. Bruce e altri l'hanno cercata nell'infezione, Kraepelin parla di un avvelenamento dovuto ad una secrezione interna anomala. Jung ha preso in esame anche l'ipotesi che in alcuni casi la malattia possa essere causata o alimentata da tossine patogene prodotte sotto l'influenza di affetti.

Per quanto mi riguarda lascio all'autore il compito di definire con più precisione i rapporti eziologici derivanti da questa sua idea. Nell'attuale contesto mi preme sottolineare che Jung include il complesso affettivo nell'eziologia della malattia vera e propria solo come ipotesi ausiliaria. Il complesso affettivo non incide, dunque, sullo svolgimento del suo ragionamento. L'idea generale del suo *tentativo* mi trova pienamente concorde, anche se tenderei a rigettare l'ipotesi delle tossine secondarie.

A prescindere, comunque, da questa ipotesi ausiliaria il complesso, nel nostro ragionamento, non ha un significato eziologico per la malattia o il processo morboso. Il complesso ha l'effetto di determinare i sintomi patologici e, come abbiamo detto sopra, probabilmente ne è la causa. Il sovraggiungere di un affetto può rendere manifesta una *dementia praecox* latente. Ma la malattia esisteva anche prima, solo che non era possibile riconoscerla. Il

(5) Otto Gross (1877-1920) medico, neurologo e psichiatra, studiò medicina a Graz e fu poi assistente di Kraepelin a Monaco. Il testo al quale fa riferimento Bleuler è *La tesi ideogenica di Freud ed il suo significato nella follia denominata da Kraepelin manico-depressiva*, pubblicato nel 1907. Fin dai primi anni del '900 Gross fu un convinto sostenitore della psicoanalisi, che considerava uno strumento per la liberazione non solo psichica ma anche sociale degli individui. Sia Jung che Freud ne ammiravano le doti intellettuali. Nella lettera a Jung del 25 Aprile 1908 Freud, a proposito di coloro da lui ritenuti in grado di offrire contributi originali alla psicoanalisi, affermava: «Lei è l'unico che può dare qualcosa di suo; forse anche O. Gross, che purtroppo non ha abbastanza salute». Gross era infatti tossicodipendente, e proprio nel maggio del 1908 fu ricoverato al Burghölzli per un tentativo di disintossicazione. Svolse una breve analisi con Jung, ma dopo un mese fuggì dalla clinica. In *Psicologia della Dementia Praecox Jung* fece ampio riferimento al concetto di *Dementia sejunctiva* proposto da Gross, e in *Tipi Psicologici* citò ampiamente i suoi lavori sulla tipologia in psicopatologia. Gross fu anche figura di spicco di ambienti artistici e letterari di opposizione al regime vigente, propugnando valori anarchici e libertari. (*nota dei curatori*)

complesso non è la causa della malattia ma, al massimo, può essere visto come causa occasionale che produce i sintomi dominanti e sicuramente è la causa determinante del contenuto di questi ultimi.

E. Meyer non rende giustizia alla nostra posizione quando dice che Jung «vorrebbe accreditare la tesi che la *dementia praecox* sia riconducibile a complessi affettivi rimasti rimossi». Per quanto mi riguarda i complessi non provocano affatto la malattia, e per Jung ne sono responsabili solo in parte. I complessi, invece, determinano la maggior parte della sintomatologia della malattia.

A mio avviso non sono responsabili neppure di tutta la sintomatologia. Possiamo trovare dei sintomi primari generati direttamente dal processo morboso, e dobbiamo pensare che esistano sintomi la cui causa vera sta nell'intensificarsi del processo morboso.

E. Meyer, inoltre, dice: «Se questi complessi, dunque, come dice Jung, dominano il pensiero del malato, ciò non succede perché essi sono la causa della malattia, ma perché la malattia esiste e permette loro di manifestarsi senza alcuna correzione». Questa è anche la nostra opinione, solo che per noi le parole *senza correzione* non comprendono tutta la differenza tra persona malata e persona sana, sempre vista in relazione all'effetto del complesso.

La teoria della psicogenesi, per quanto ci riguarda, non si riferisce alla *dementia praecox* come malattia ma esclusivamente alla sua sintomatologia.

Poiché E. Meyer cita noi insieme a Gross (5), ci preme sottolineare che nella *psicosi maniaco depressiva* non abbiamo mai potuto riscontrare un effetto così ampio dei complessi come nella *dementia praecox*, e che il caso di Gross, da come lo conosciamo dalla sua pubblicazione, non è un caso di *psicosi maniaco depressiva* ma di *dementia praecox*. Non possiamo, dunque, accettare le deduzioni di Gross per quanto riguarda la *psicosi maniaco depressiva*.

Ormai è quasi superfluo aggiungere che anche la conclusione di E. Meyer non è diretta contro la nostra tesi, almeno finché parliamo di casi di *dementia praecox*. Condividiamo la tesi di Meyer che cause psichiche (nella

maggioranza dei casi) non sono all'origine dello sviluppo della malattia chiamata *dementia praecox*. Crediamo, però, che eventi affettivi spesso (o sempre?) rappresentino l'elemento essenziale nello sviluppo dei sintomi e, quindi, secondariamente, nelle alterazioni di alcune forme di manifestazione, anche se queste alterazioni possono sempre essere interpretate come peggioramenti o miglioramenti.

Bleuler

In relazione all'esposizione di Bleuler sopra riportata, con la quale sostanzialmente concordo, mi permetto di fare alcune osservazioni riassuntive:

Sono d'accordo con Bleuler sui seguenti punti:

- 1) Il contenuto della sintomatologia della *dementia praecox* è largamente determinata da complessi.
- 2) Attacchi acuti, esacerbazioni, peggioramenti, remissioni, ecc. sono molto spesso attribuibili a cause psicologiche che agiscono in presenza della disposizione cerebrale caratteristica della *dementia praecox*.

Nei seguenti punti le mie opinioni sono diverse da quelle di Bleuler:

- 1) Quale sia la disposizione cerebrale tipica della *dementia praecox*, se si tratti, ad esempio, di una «malattia latente» o meno, non mi sembra, in base alle nostre attuali conoscenze, una questione sufficientemente chiarita. Si tratta di una domanda che intendo lasciare aperta.
- 2) Non sono neanche in grado di dire se e quali sintomi primari psichici (privi di ideogenia, secondo Bleuler) si manifestano nel caso della *dementia praecox*.
- 3) Penso come Bleuler che la particolare predisposizione cerebrale, in presenza di qualche fattore non psicologico, possa condurre al processo morboso organico. Ma nutro dei dubbi, contrariamente a Bleuler, che ciò si verifichi in tutti i casi (o forme?) della *dementia praecox*.

Poiché la mia opinione è che ogni *dementia praecox* abbia come base un processo organico, a volte determinato da affetti (se esistono le relative disposizioni) ho formulato nel mio libro, come ipotesi ausiliaria, la seguente tesi:

Come qualsiasi causa fisica anche l'azione di un affetto può mettere in moto il processo morboso della dementia praecox (mediante la formazione di tossine?), e ciò in analogia, per esempio, al manifestarsi della tubercolosi in una articolazione contusa. La malattia si sviluppa nel locus minoris resistentiae; nel caso della dementia praecox l'intero processo morboso, sia fisico che psichico, può svilupparsi a partire da un complesso affettivo, così come, in altre circostanze, può trarre origine da un trauma fisico, un'infezione ecc. In casi come questi, qualora fosse assente il complesso, la malattia non si svilupperebbe in quel momento, in quel luogo e in quella maniera. Il complesso, dunque, non avrebbe solo il suo normale significato, che lo rende responsabile del contenuto, ma diventerebbe significativo anche dal punto di vista dello sviluppo del processo morboso organico.

Jung

Incontro con Jung

Silvia Di Marzo

psicologo analista in formazione AIPA

Non c'è stato un momento preciso in cui ho *incontrato* Jung. Non ho avuto sogni ispiratori o visioni che mi indicassero la strada, purtroppo.

Posso dire di aver incontrato Jung già a sedici anni (quando per la prima volta mi venne in mente che mi sarei occupata di Psi, che allora era psichiatria), oppure di averlo incontrato solo ora (quando sono all'ultimo anno del training di formazione junghiana): non esiste un momento esatto in cui ho avuto l'ispirazione precisa ad avvicinarmi alla cultura ed allo studio della teoria junghiana.

So che fin da giovanissima avevo la propensione all'ascolto degli altri, di cui ero incuriosita. Da allora ho semplicemente seguito un istinto, piuttosto irrazionale, che mi faceva fare delle scelte in una direzione piuttosto che in un'altra, *a pelle*.

Iniziai quella che è stata la mia prima analisi per motivi personali e non per fare l'analista. Senza saperne granché, scelsi un analista junghiano: conoscevo pochissimo di Freud e di Jung, ma sentivo che un'analisi freudiana sarebbe stata limitata, almeno per me (allora mi dissi semplicemente: «i miei problemi non possono essere ridotti alla sola sessualità!»). Scelsi un analista didatta perché in qualche modo non volevo precludermi la possibilità di intraprendere una scuola di formazione, visto che non mi bastava più essere psichiatra.

Lessi di Psicologia Analitica per la prima volta sul treno, andando verso il primo colloquio di ingresso all'AIPA; era

il libro della J. Jacobi, ma non fu quello che mi entusiasmò. È stato quando lessi *Ricordi, Sogni e riflessioni* (primo anno di training) che mi accorsi di aver fatto la scelta giusta: sentivo una forte affinità con Jung e la sua teoria: anche lui proveniente dall'entourage psichiatrico, anche lui con una mentalità medica; ma soprattutto anche lui aveva attraversato momenti di profonda crisi personale, e lavorando anche su se stesso era arrivato alle teorizzazioni che oggi studiamo.

Con la seconda analisi ho provato sulla mia pelle cosa sia una analisi junghiana.

Nei primi anni di training all'AIPA, Jung era diventato per me una specie di mito: non trovavo modo migliore di concepire il funzionamento della psiche, ed era come incontrarlo ogni volta che lo studiavo o ascoltavo un paziente. Accettavo gli insegnamenti del maestro in modo quasi acritico.

Poi ci sono state le prime delusioni: la conoscenza più approfondita della sua psicobiografia (e quella degli altri *grandi* della psicoanalisi) mi hanno messa di fronte al fatto che neanche la vita dei maestri fosse così felice, o perfetta: ne vedevo le macchie nere, le Ombre. E così mi accadeva nei confronti dei colleghi analisti più grandi e dell'Associazione stessa, che prima consideravo *perfetti, arrivati*, e verso i quali mi sentivo sempre inadeguata come futura analista. Credo di aver incontrato Jung anche in queste piccole delusioni quando, nonostante tutto, ho perseverato nella mia scelta di diventare psicologa analista.

Ho incontrato Jung anche nel vedere e provare ad accettare le ombre dei colleghi, dell'Associazione e le mie, ombre che del resto rendono unica, originale ed irripetibile ogni vita; nel dirmi che non esiste un analista, un'associazione o una teoria *perfetta*.

E ho incontrato Jung nello scoprire che sta proprio nell'essere diversi dagli altri, nell'essere imperfetti, che attuiamo quella creatività e quel continuo innovamento, individuazione – anche professionale – di cui parlava lo stesso Jung. Anche quando, nel nostro percorso, ci allontaniamo, criticiamo o superiamo gli insegnamenti del maestro.

Incontro Jung anche quando mi trovo a lavorare con il disagio psichico degli immigrati: trovo la teoria junghiana poliedrica, adattabile a culture diverse proprio perché contempla diverse culture.

È una teoria che valorizza la parte sana di ognuno di noi, la possibilità di trasformazione, la creatività: così incontro Jung anche in clinica, quando da psichiatra mi trovo a lavorare anche con i casi apparentemente *disperati*.

Freud*1966

Elvio Fachinelli

* Da *I protagonisti della storia universale*, n. 52, CEI (Compagnia Edizioni Internazionali), Milano 1966, pp. 365-91. Sigle usate: LF = Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*; OSF = *Opere di Sigmund Freud*; VOF = Jones, *Vita e opere di Freud*.

Cronologia

1856

Il 6 maggio, a Freiberg, ora Příbor (Moravia), nasce Sigmund, primo nato dal matrimonio di Jacob Freud, commerciante ebreo in tessuti, con Amalie Nathansohn. Il padre ha già due figli, nati da un precedente matrimonio.

1860

In conseguenza della crisi economica, aggravatasi dopo la guerra austro-italiana del 1859, Jacob Freud, semirovinato, si trasferisce definitivamente a Vienna. I due fratellastri di Sigmund emigrano invece in Inghilterra, a Manchester.

1865-72

Con un anno di anticipo sulla norma, Sigmund entra allo Sperl-Gymnasium. Carriera scolastica da primo della classe. Nel 1872 supera brillantemente l'esame di licenza e decide di diventare medico, rinunciando agli studi giuridici, dopo aver udito leggere il saggio *La natura*, attribuito a Goethe. Crack della Borsa di Vienna, in cui Jacob Freud perde il suo capitale. La famiglia è costretta per vivere a ricorrere all'aiuto di parenti della moglie.

1876

Prime ricerche di anatomia comparata (conferma l'esistenza di testicoli nei maschi d'anguilla). In ottobre entra

all'Istituto di fisiologia diretto da Ernst Brücke. Qui conosce Josef Breuer. 1877-82 Ricerche di istologia del sistema nervoso nel laboratorio di Brücke.

1881

Dottore in medicina. D'ora in poi sarà pressoché indipendente dai suoi, e verrà aiutato dagli amici medici, in particolare da Breuer.

1882

In aprile, conoscenza di Martha Bernays, con cui si fida senza segretamente in giugno.

Dopo un colloquio con Brücke, dal quale trae la conferma che non ha prospettive all'Istituto di fisiologia, decide di rinunciare alla ricerca pura e di darsi alla medicina pratica. Alla fine di luglio comincia a frequentare i reparti dell'Ospedale generale di Vienna.

1883

Breuer informa Freud del caso di Anna O. [Bertha Pappenheim], un'isterica che ha cominciato a trattare con il «metodo catartico» nel 1880. Freud lavora nel laboratorio di anatomia cerebrale della clinica psichiatrica, diretta da Theodor Meynert.

1884

Pubblica *La struttura degli elementi del sistema nervoso*, in cui sostiene, sulla base delle sue ricerche presso Brücke, l'unità morfologica e fisiologica delle cellule e delle fibre nervose, precorrendo così la teoria del neurone di Wilhelm Waldeyer (1891). Comincia a studiare le proprietà farmacologiche della cocaina, di cui constata su di sé un energico effetto antidepressivo. Prevede l'azione anestetica dell'alcaloide e suggerisce all'amico Leopold Königstein di saggiarlo nelle malattie oculari. Ma è un suo collega, Carl Koller, che pochi mesi più tardi comincia a «rivoluzionare la chirurgia oculare con l'uso della cocaina». Un intimo amico del tempo di Brücke, Ernst von Fleischl, abusa del nuovo farmaco, pensando di svezarsi della morfina, e si procura una grave intossicazione.

(1) S. Freud, «Lettera a Martha Bernays», 17/1/1885, VOF, I, p. 104. Il curriculum è riportato in OSF, X, pp. 72-73.

1885

Primi tentativi di trattamento ipnotico. Nel gennaio presenta al consiglio di facoltà il suo *curriculum vitae* accademico – «il primo abbozzo della mia biografia» – (1) per ottenere il titolo di *Privatdozent* in neuropatologia, che gli sarà concesso il 5 settembre. In giugno vince una borsa di studio per laureati, che gli consente di andare per sei mesi in un istituto straniero. Il 13 ottobre comincia a frequentare, all'ospedale «La Salpêtrière» di Parigi, il reparto di Jean-Martin Charcot, il più illustre neurologo del suo tempo. Pur continuando i suoi studi di istologia del sistema nervoso, è a poco a poco attratto dalla psicopatologia, attraverso l'interesse per la concezione dell'isteria di Charcot. Da quel momento diventerà un clinico puro.

1886

Ai primi di aprile ritorna a Vienna, il 25 apre un ambulatorio, che gli darà per molto tempo guadagni assai modesti. Il 13 settembre si sposa con Martha Bernays, da cui avrà sei figli. In ottobre presenta alla Società medica di Vienna un caso di isteria maschile con emianestesia [OSF, I, pp. 25-32]: accoglienza fredda, soprattutto da parte del suo maestro Meynert, che a poco a poco lo esclude dal suo laboratorio. La clientela privata di Freud è composta quasi esclusivamente di nevrotici, che cura con l'elettroterapia, comprendendo però ben presto che l'effetto è di natura suggestiva. Aumentano le segnalazioni di cocainomania in tutto il mondo, Freud è accusato da Albrecht Erlenmeyer di aver introdotto «la terza piaga dell'umanità».

1887

In novembre conosce Wilhelm Fliess, otorinolaringoiatra berlinese, col quale comincia una corrispondenza che durerà fino al 1904. Abbandona l'elettroterapia per la suggestione ipnotica.
Pubblicazioni neurologiche.

1888

Studio comparato delle paralisi isteriche e delle paralisi organiche [OSF, II, pp. 71-84]. Riscontra varie difficoltà nel trattamento ipnotico dei suoi pazienti.

1889

Con la signora Emmy von N. [Fanny Moser] applica per la prima volta il metodo catartico di Breuer [OSF, I, pp. 213-62]. In luglio soggiorno a Nancy, presso Ambroise-Auguste Liébault e Hippolyte Bernheim, per perfezionare la sua tecnica ipnotica.

1891

Pubblica *Sulla concezione dell'afasia*, dedicata a Breuer, in cui critica la teoria classica dell'afasia ispirandosi all'impostazione funzionale di John Hughlings Jackson. La famiglia si trasferisce nella Berggasse 19, dove Freud vivrà fino al 1938.

1892

Insieme a Breuer scrive la *Comunicazione preliminare sul meccanismo psichico dei fenomeni isterici* [OSF, I, pp. 175-88]. In essa sostiene che la causa dell'isteria non è il traumatismo psichico, come voleva Charcot, ma il suo ricordo, che è stato rimosso. «Gli isterici soffrono soprattutto di reminiscenze» (2). In *Un caso di guarigione ipnotica* [OSF, I, pp. 122-33] sostiene che l'origine dei sintomi nevrotici risiede nell'esistenza di idee antitetiche a quelle coscienti e di una controvolontà inconscia.

(2) S. Freud (1909), «Cinque conferenze sulla psicanalisi», I, OSF, VI, p. 13.

1895

Raccoglie il lavoro degli anni precedenti negli *Studi sull'isteria* [OSF, I, pp. 171-439], scritti insieme a Breuer, che però rifiuta di seguirlo nella concezione dell'origine sessuale delle nevrosi.

È la fine della loro collaborazione. Di fronte al crescente antisemitismo, aderisce alla loggia massonica ebraica B'nai B'rith.

1896

In un articolo per la «Revue neurologique» (*L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi* [OSF, II, pp. 289-302]) Freud usa per la prima volta il termine «psicanalisi». Dopo un'accoglienza glaciale riservata a una sua comunicazione sulla etiologia sessuale dell'isteria alla Società di psichiatria e neurologia di Vienna [OSF, II, pp. 333-60], decide di non

122

intervenire più a riunioni mediche. Il 23 ottobre muore suo padre.

1897

Freud pubblica il suo ultimo lavoro di neurologia. In maggio decide di scrivere un libro sui sogni, che ha cominciato ad analizzare nel 1894. In luglio comincia un'autoanalisi sistematica. Il 15 ottobre annuncia a Fliess la sua scoperta del complesso di Edipo.

1898

Primi screzi aperti con Fliess.

1899

Termina *L'interpretazione dei sogni* [OSF, III], che compare, con la data 1900, nel novembre 1899. Il libro non ha quasi nessuna eco negli ambienti scientifici.

1900

In agosto ultimo incontro con Fliess.

1901

Viaggio a Roma col fratello Alexander. È «il punto cruciale della mia vita» (3), la prima delle sette visite che dedicherà a questa città. Un medico che ha seguito le sue lezioni universitarie, Max Kahane, parla a Wilhelm Steckel del nuovo metodo di cura. Steckel, sofferente di un disturbo nevrotico, comincia un trattamento analitico con Freud.

(3) S. Freud, 19/9/1901, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 482 (*VOF*, II, p. 33).

1902

Per suggerimento di un collega che ha «esperimentato personalmente i vantaggi della terapia analitica» (4) – probabilmente Steckel – Freud comincia a riunire regolarmente nella sala d'aspetto del suo studio, una volta la settimana, i suoi pochi amici e seguaci. È la Società psicoanalitica del mercoledì, dei cui dibattiti Steckel dà il resoconto nel numero domenicale del «Neues Wiener Tagblatt».

(4) S. Freud (1914), «Per la storia del movimento psicoanalitico», *OSF*, VII, p. 398 (*VOF*, II, p. 24).

1904

Freud pubblica la *Psicopatologia della vita quotidiana* [OSF, IV, pp. 57-297], già uscita in un periodico tre anni prima.

Atene. Sull'Acropoli ha un'esperienza psicologica inconsueta, che analizza, trentadue anni dopo, in una lettera a Romain Rolland [OSF, XI, pp. 473-81]. Viene a sapere dell'interesse per la psicanalisi sorto al Burghölzli, la celebre clinica psichiatrica zurighese diretta da Eugen Bleuler, per ispirazione del primo assistente Carl Gustav Jung. Nel 1906 comincia fra i due una corrispondenza regolare.

1907-10

Delirio e sogni nella «Gradiva» di Jensen [osf v, pp. 263-336], primo esempio pubblicato di applicazione del metodo psicanalitico a un'opera di fantasia. Cominciano le visite a Freud: Jung, Ludwig Binswanger, Karl Abraham (1907), Sándor Ferenczi, Ernest Jones (1908), Oskar Pfister (1909), Hanns Sachs (1910), mentre sorgono le prime società di psicanalisi straniere.

1908

La Società psicanalitica del mercoledì assume la denominazione di Società psicanalitica di Vienna. Il 26 aprile Convegno di psicologia freudiana a Salisburgo, considerato il primo Congresso internazionale di psicanalisi.

1909

Viaggio in America, per invito di Stanley Hall, rettore della Clark University di Worcester, nel Massachusetts, insieme a Jung e a Ferenczi.

1910

Al 2° Congresso di psicanalisi (Norimberga, 30-31 marzo) Jung è eletto presidente dell'Associazione internazionale. Dimissioni di Bleuler, diventate definitive l'anno dopo. Freud pubblica *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* [OSF, VI, pp. 213-84]. Incontro con Gustav Mahler.

1911

Fondazione del periodico «Imago», dedicato alle applicazioni non mediche della psicanalisi. Rottura con Alfred Adler.

1912

Di fronte ai disaccordi interni Jones propone di costituire

124

un comitato di pochi analisti fidati, destinato a occuparsi dell'ulteriore sviluppo della psicanalisi. Ne fanno parte, oltre allo stesso Jones, Ferenczi, Otto Rank, Sachs e Abraham. Esso assume le proprie funzioni, in pratica, dopo la guerra.

1912-13

Scrive *Totem e tabù* [OSF, VII, pp. 7-164]. «Dopo *L'interpretazione dei sogni*, non ho mai lavorato con tanta gioia e convinzione. L'accoglienza sarà la stessa» (5).

(5) S. Freud, 13/5/1913, «Lettera a Ferenczi», *VOF*, II, p. 428.

1913 Rottura definitiva con Jung.

1914

Di fronte alla guerra Freud ha una reazione immediata di entusiasmo patriottico, che dura non più di quindici giorni. Pochi mesi più tardi scrive ad Abraham che l'impotenza e la miseria, che non sembrano molto lontane, sono le cose che ha sempre maggiormente odiato (6). Pubblica *Introduzione al narcisismo* [OSF, VII, pp. 443-72], che provoca un notevole sbandamento tra i seguaci per le modificazioni alla teoria degli istinti ch'esso presenta.

(6) S. Freud, 30/12/1914, «Lettera ad Abraham», *VOF*, II, p. 222.

1915

Dal marzo all'agosto scrive dieci saggi «metapsicologici» [OSF, VIII, pp. 13-118], sette dei quali, secondo Jones, vengono successivamente distrutti.

1917

Stampa la prima parte delle *Lezioni introduttive alla psicanalisi* [OSF, VIII, pp. 195-611]. Durante un viaggio in treno scrive *Un ricordo d'infanzia tratto da «Poesia e verità» di Goethe* [OSF, IX, pp. 5-14].

1919

Fondazione di una casa editrice privata, l'Internationaler Psychoanalytischer Verlag. In ottobre Freud è insignito del titolo di professore ordinario dell'Università di Vienna.

1920

Morte di Anton von Freund, finanziatore del Verlag e, tre

giorni dopo, della figlia Sophie. Apertura del Policlinico psicanalitico di Berlino. Pubblica *Al di là del principio di piacere* [OSF, IX, pp. 193-249], cominciato nel 1919.

1921

Pubblica *Psicologia delle masse e analisi dell'io* [OSF, IX, pp. 261-330], concepito contemporaneamente ad *Al di là del principio di piacere*. L'opera e il nome di Freud diventano sempre più noti. André Gide, per la NRF, chiede di poter pubblicare i suoi scritti. Visita di André Breton, fondatore del movimento surrealista.

1922

Congresso psicanalitico di Berlino, l'ultimo al quale Freud sia stato presente.

1923

Pubblica *L'io e l'Es* [OSF, IX, pp. 476-520].

1924

Rank rompe con Freud.

1925

Morte di Abraham.

1926

Primo incontro con Albert Einstein. Pubblica *Inibizione, sintomo e angoscia* [OSF, X, pp. 237-317].

1927

Screzi con Ferenczi. Pubblica *L'avvenire di un'illusione* [OSF, X, pp. 435-85].

1929

Il disagio nella civiltà [OSF, X, pp. 557-630].

1930

Per iniziativa del poeta Alfons Paquet e del romanziere Alfred Döblin, gli è conferito il Premio Goethe. Morte della madre. «Non m'era permesso di morire finché viveva lei, ora invece posso farlo» (7). Comincia l'esodo degli analisti in America.

(7) S. Freud, 16/9/1930, «Lettera a Ferenczi», *VOF*, III, p. 184.

1932

La situazione economica della casa editrice si fa pesante, Freud lancia un appello all'Associazione psicanalitica internazionale affinché se ne assuma la responsabilità in futuro. In marzo riceve la prima visita di Thomas Mann.

L'equilibrio psichico di Ferenczi si viene decisamente alterando, e questo porta a un allontanamento personale.

In risposta a una lettera di Einstein scrive *Perché la guerra?* [OSF, XI, pp. 289-303], pubblicato dalla Lega delle nazioni.

1933

«La soppressione sistematica degli ebrei che i nazisti ottengono privandoli dei loro posti è appena cominciata [...] Il mondo sta diventando un'immensa prigione, di cui la Germania è la cella peggiore» (8). In maggio, a Berlino, rogo dei suoi libri. «Che progressi stiamo facendo! Nel Medioevo avrebbero bruciato me» (9). Le condizioni psichiche di Ferenczi, collegate a uno stato di anemia perniziosa, si aggravano; muore in maggio.

(8) S. Freud, 10/6/1933, «Lettera a Marie Bonaparte», VOF, III, p. 214.

(9) S. Freud, VOF, III, p. 215.

1934

«Dati i recenti decreti, vien fatto di chiedersi di nuovo come mai gli ebrei sono diventati ciò che sono e perché si sono tirati addosso un odio così inestinguibile» (10). Comincia a scrivere *Mosè e la religione monoteistica* [OSF, XI, pp. 337-453], argomento che lo ha «perseguitato per tutta la vita» (11).

(10) S. Freud, 30/9/1934, «Lettera ad Arnold Zweig», VOF, III, p. 234.

(11) S. Freud, 6/1/1935, «Lettera a Lou Salomé», VOF, III, p. 236.

1937

Su «Imago» escono le prime due parti del libro.

1938

Dopo l'invasione dell'Austria da parte dei nazisti, Freud accetta finalmente di partire. Il permesso gli viene concesso per intervento della diplomazia americana e – pare – di Benito Mussolini. Parte il 4 giugno e pochi giorni dopo, a Londra, scrive a Max Eitington: «Il senso di trionfo per la liberazione è troppo intimamente connesso al dolore, poiché ho sempre profondamente amato la prigione dalla

quale mi han fatto uscire» (12). Visita di Salvador Dalí. In agosto esce ad Amsterdam il libro su Mosè [OSF, XI, pp. 337- 453].

(12) S. Freud, «Lettera del 6/6/1938», *VOF*, III, p. 275.

1939

Il cancro contro cui ha lottato sedici anni è ormai inoperabile. «Il mio mondo è di nuovo quello di prima: una piccola isola di dolore galleggiante su un mare di indifferenza» (13). Muore poco dopo la mezzanotte del 23 settembre.

(13) S. Freud, 2/6/1939, «Lettera a Marie Bonaparte», *VOF*, III, p. 287.

Un «conquistador»

Il 4 giugno 1938, a 82 anni di età, Sigmund Freud lasciava definitivamente Vienna per Londra. Già da alcuni anni la psicanalisi era pressoché scomparsa dall'Europa centrale; nel maggio 1933 i libri di Freud erano stati bruciati, a Berlino, come supremo esempio di una cultura «ebraica», «non tedesca». Freud era malato di cancro da quindici anni. Attraversando la Manica, di notte, fece un breve sogno che la mattina dopo raccontò a uno dei suoi figli. «Ho sognato di essere sbarcato a Pevensey». Di fronte al suo imbarazzo, dovette spiegargli che a Pevensey era sbarcato, nel 1066, Guglielmo il Conquistatore (14).

(14) S. Freud, *VOF*, III, pp. 273-74.

L'uomo sfinito che, arrivato a Londra, avrebbe detto di sé: «Sono un vecchio ebreo», conservava dunque ancora dentro di sé l'impulso del *conquistatore*, o meglio, del *conquistador* – «nient'altro che un *conquistador* per temperamento – un avventuriero, se volete tradurre il termine» – (15) che era stato durante buona parte della sua vita.

(15) S. Freud, 1/2/1900, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 434.

L'archeologia del banale

Quell'impulso si era manifestato in piena luce anche in altre occasioni. Nel 1909, poco prima di sbarcare a New York, al termine dell'unico viaggio da lui fatto negli Stati Uniti, Freud si rivolse a Jung, dicendogli in modo abbastanza profetico: «Non sanno che stiamo per portar loro la peste» (16). Ancora prima, nel 1897, nel momento forse più critico della ricerca sui nevrotici, quando la sua teoria

(16) La frase fu riferita da Lacan durante una conferenza tenuta a Vienna nel 1955, *La chose freudienne*. A suo dire, egli l'aveva appresa direttamente da Jung. Cfr. J. Lacan, «La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi», in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. 1, p. 393.

(17) S. Freud, «Lettera del 21/9/1897», *LF*, p. 298.

(18) Freud (1899), «L'interpretazione dei sogni», *OSF*, III, pp. 186-87.

sulla genesi dei disturbi isterici in cui aveva creduto per anni si dimostrò insostenibile, scrisse all'amico Wilhelm Fliess: «È notevole che io non ne senta vergogna, come potrebbe essere il caso. Certamente non lo dirò in Dan, né lo griderò nelle strade di Ascalon, nella terra dei filistei; ma detto fra noi, ho la sensazione più di un trionfo che di una sconfitta» (17). E ancora prima – lo sappiamo dall'*Interpretazione dei sogni* – nella squallida infanzia viennese, aveva sognato il bastone del maresciallo André Masséna, l'unico ebreo, a quel che si diceva, fra i generali di Napoleone (18). A questo punto, possiamo chiederci perché affastelliamo dati sparsi in settanta-ottant'anni di vita; e che cosa significa il fatto che dietro l'immagine più nota di Freud, mite «interprete» della nevrosi, si veda sorgere l'immagine del generale Freud, ch'egli aveva sognato di diventare quand'era ragazzo. In un certo senso la risposta che oggi siamo in grado di dare a questa domanda, come la domanda stessa, racchiude un aspetto essenziale della novità freudiana nel mondo della cultura. Trovare nel presente il passato e viceversa, nella passività l'elemento aggressivo e viceversa, cogliere insomma i due termini antitetici di un conflitto radicato nell'uomo – questo costituisce forse il nucleo del metodo psicanalitico. Ma questo metodo non si può intendere in pieno se non attraverso la singolarità della persona Freud. Il rapporto tra il creatore e la sua opera è in questo caso assai più vicino al legame di figliolanza carnale, per così dire, che si stabilisce fra lo scrittore e il suo libro, fra il pittore e il suo quadro, che non al riferimento indiretto dello scienziato con la sua scoperta. C'è qualcosa di irripetibile, che conferisce per sempre alla costruzione freudiana un carattere di *unicum* culturale e che genera la sempre risorgente difficoltà di «collocarla» positivamente fra le altre scienze. La cosa che Freud ci ha lasciato non è catalogabile con facilità, non rientra negli schemi consueti, anche se spesso si richiama a essi. Appunto per questo non rientra neppure nelle leggi della creazione artistica. Freud ha cercato in se stesso, e vedremo tra poco in quale misura letteralmente inaudita, ma in una direzione che è francamente la meno «artistica» nel senso classico, la meno sublimativa che si possa pensare

Cercava in sé le tracce del banale, del comune a tutti, si interrogava sui suoi sbagli, sui suoi tic, sui suoi sogni, diremmo quasi sugli sbadigli della mente vigile, sulle tendenze minime affioranti che una plurisecolare abitudine alla idealizzazione di noi e del mondo ci ha indotto a considerare le scorie, il residuo morto della nostra infanzia. Ha insomma avuto fede assoluta in ciò che l'orgoglio intellettuale disprezzava, e tuttora disprezza, e non per nulla è stato spesso accusato di aver creato la «psichiatria per le donnette», quando non è stato preso per un cabalista di sogni.

In questo senso l'unico predecessore abbastanza legittimo che possiamo trovargli non è uno scrittore né uno scienziato, ma un uomo di cui conobbe i libri e che ritorna qua e là nei suoi scritti. È Heinrich Schliemann, l'ingenuo quanto fortunato scopritore della città di Troia (19).

Come Freud, Schliemann tenne fede alla propria infanzia, alla promessa fatta bambino a suo padre che gli leggeva l'*Iliade*: «Da grande, io scoprirò questa città». Quarant'anni dopo, prestando fede assoluta a Omero, cioè alla propria infanzia, scoprì avventurosamente fra le paludi della Troade l'antica e amata città. «Le mie pretese sono estremamente modeste. Non spero di trovare capolavori dell'arte plastica. L'unico scopo dei miei scavi è stato fin da principio quello di ritrovare l'antica Troia» (20). Freud corse lo stesso rischio veramente folle, ai nostri occhi: a un certo punto della sua vita, dall'interno di una formazione culturale fra le più rigide, cominciò a prestar fede ai residui preistorici della sua infanzia, a quella parte condannata di noi che torna nei sogni e nelle fantasie.

(19) S. Freud, 28/5/1899, «Lettere a Fliess», *LF*, p. 391 (*VOF*, I, p. 399) e 21/12/1899, *LF*, p. 428; (1934-38), «L'uomo Mosè e la religione moneistica», *OSF*, XI, p. 393.

(20) H. Schliemann (1874), *La scoperta di Troia*, Einaudi, Torino 1962, p. 149.

Un modello vittoriano

Anche per questa ragione è difficile parlare di Freud. O forse è più giusto dire che proprio Freud ci ha insegnato a vedere distintamente i limiti, l'inesauribile genericità di ogni tentativo biografico che aspiri a essere *conoscenza* del soggetto.

Nel 1936, «spaventato dalla minaccia» di Arnold Zweig di «diventare suo biografo», gli scrisse alcune righe ormai

notissime: «Chi diventa biografo si impegna alla menzogna, a tenere nascosto qualcosa, all'ipocrisia, all'abbellimento di tutto e perfino a celare la propria incomprendimento, giacché non è possibile possedere la verità biografica e, pur avendola, non si potrebbe adoperare.

(21) S. Freud, «Lettera del 31/5/1936», *VOF*, III, p. 249.

La verità non è praticabile, gli uomini non la meritano» (21). Tralasciamo pure quest'ultimo accento, amaro, e anche la curiosa contraddizione di chi volle, più volte, e soprattutto in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* [OSF, VI, pp. 213-84], penetrare sulla base di pochi indizi nel mondo personale di un altro – e dovrebbe perciò ricadere nella condanna senza appello riservata ai biografi. Chiediamoci invece che cos'è, per Freud, e dopo di lui, quella «verità biografica» che è difficile, se non impossibile, possedere.

Se si leggono le sue analisi di scrittori e artisti, o meglio ancora i casi clinici, il dato psicologico (qualunque esso sia) sembra acquistare a poco a poco una consistenza e stabilità pari a quella di un fatto di osservazione sperimentale. Ciò che però si nota con altrettanta evidenza è il lavoro paziente di penetrazione successiva, strato dopo strato, notizia dopo notizia, attraverso il quale ogni elemento scoperto, che all'inizio ha la durezza del metallo, a poco a poco si corrode, e lascia trasparire una situazione nuova che lo coinvolge insieme ad altri. Ci accorgiamo allora come anche in Freud la verità sia il lavoro della verità – tant'è vero che le sue osservazioni su artisti o malati sono state non certo confermate, come si usa dire, ma sviluppate, portate avanti, fino a un punto che Freud aveva soltanto, o non aveva, intravisto. Di questa natura è anche la «verità biografica» di cui parlava nella risposta a Zweig. Non certo un dato cristallizzato, fatto feticcio, qualunque sia la sua origine; ma il movimento stesso di avvicinamento a un uomo, in cui si definiscono man mano tutti i suoi contraddittori rapporti con ciò che lo circonda e lo abitò. Probabilmente questo è anche uno dei pochi modi legittimi di accostarsi al fondatore della psicanalisi e di valutarne l'opera. Negli ultimi decenni, accanto alla fondamentale biografia di Ernest Jones, si sono avuti isolati contributi e studi critici; ma nello stesso tempo si è venuto costituendo un vasto strato di silenzio ufficiale, destinato, sem-

brerebbe, a riassorbire completamente Freud nella sua opera, per non essere costretti a occuparsi di fatti e impostazioni personali che non coincidono con l'immagine olimpica che di lui si ha nelle varie società di psicanalisi. Che questa cautela si accompagni al pericolo di una diminuita comprensione dell'opera stessa, risulta evidente anche a chi non fa professione di psicanalisi; meno evidente, forse, è il fatto che essa si basa sull'assunzione a «verità biografica» di dati e particolari considerati a sé stanti, isolati, e perciò sottoposti a una pericolosa degradazione di significato che potremmo chiamare positivistica.

Se ora tentiamo di avvicinarci a Freud, ci pare di aver di fronte una superficie unitaria che va sbriciolandosi, mentre affiorano forme nuove, indistinte – un volto enigmatico. C'è una parte estrinseca della sua vita (non per questo meno *reale*), un aspetto per così dire eminentemente vittoriano, che gli conferisce quella somiglianza di famiglia comune a tanti ritratti di universitari e dotti dell'Ottocento. Si direbbe quasi che egli ripeta un modello di vita che fu dei suoi maestri anatomisti e fisiologi e che sarà ancora di molti uomini di scienza venuti dopo di lui, non esclusi taluni suoi discepoli. Non si allude qui soltanto alla operosità veramente instancabile e al significato che essa assume come norma etica nella vita individuale, ma allo stile di vita, alla morigeratezza persino fanatica, all'uso parco e schivo dei «beni» della vita, d'altronde cautamente valutati. Il motto di Freud, in risposta a chi gli chiedeva che cosa considerasse importante nella vita, *arbeiten und lieben* (lavorare e amare) (22), suona pur sempre come l'epitaffio di una società borghese ben ordinata e sicura di sé, nonostante sia ormai ben chiaro quale significato eterodosso, se non addirittura sinistro, si debba attribuire al suo secondo termine, in seguito appunto all'opera di Freud. È il suo aspetto sbiadito – convenzionale come la grigia facciata di quella casa a Vienna, nella Berggasse 19, dove lo trovò nel 1921 André Breton, andato a salutare il maestro spirituale della rivoluzione surrealista e capitato di fronte a un uomo incolore, quasi spento, passatista in cose d'arte e di letteratura.

(22) E. H. Erikson (1950), *Infanzia e società*, Armando, Roma 1966, cap. 7.

Dickens, l'infanzia

Al di là di questo modello di vita, esso stesso rifatto su altri modelli, è l'infanzia stessa di Freud che ci viene incontro con un aspetto straordinariamente ottocentesco. Egli è il primogenito (dopo la partenza dei fratellastri per l'Inghilterra) di una famiglia ebrea semipovera, semiborghese, che punta tutto su di lui; studente, la sua vita è quella di un ragazzo che si prepara strenuamente a una futura professione liberale perché questa dovrà essere il risarcimento del sacrificio dei suoi. Sono gli anni trascorsi in una stanza «lunga e stretta, separata dal resto dell'appartamento, con una finestra che guardava sulla strada». «In tutti gli anni della scuola e dell'università – racconta Jones – l'unico cambiamento che avvenne in quella stanza fu la progressiva comparsa di scaffali zeppi di libri. Durante l'adolescenza egli consumò perfino il pasto della sera in camera sua, in modo da non perdere nulla del tempo dedicato allo studio. Aveva una lampada a olio per sé, mentre nelle altre camere da letto vi erano solo candele» (23).

(23) S. Freud, *VOF*, I, p. 44.

C'è qui, in uno stile dickensiano, il nucleo *eroico* di un ragazzo che sa di poter contare soltanto sulla cultura per compiere domani le sue gesta. Cinquant'anni dopo, ne raccoglieremo ancora la vibrazione in un ricordo stranamente indiretto e quasi generico:

Il presente era allora come oscurato e gli anni dai dieci ai diciotto emergevano dai recessi della memoria con le loro intuizioni e i loro errori, i loro mutamenti dolorosi e i loro entusiasmanti successi, i primi sguardi su una cultura tramontata, che, perlomeno per me, doveva in seguito diventare una insuperata consolazione nella lotta della vita, i primi contatti con le scienze, tra le quali si credeva di poter scegliere quella a cui si sarebbero resi servigi di certo inestimabili. E mi pareva di ricordare che tutto quel tempo era stato percorso dall'intuizione di un compito che dapprima si era annunciato soltanto sommessamente, fino a quando potei dargli una voce, scrivendo nel mio tema di maturità che volevo, nel corso della mia vita, dare un contributo al nostro sapere umano. *Ich bin dann Arzt geworden* (24).

(24) S. Freud (1914), «Psicologia del ginnasiale», *OSF*, VII, pp. 477-78.

La conclusione – «e allora, sono diventato medico» – suona al nostro orecchio curiosamente appiattita, prosai-

ca – come la fine di un ben intrecciato racconto in cui ci si chiede che cosa farà mai il protagonista, ora che dopo tante speranze e disperazioni è giunto al porto di una buona sistemazione borghese, sposato e stimato dottore.

Il frammento goethiano

Ma già nella scelta della professione di medico – al di là delle prevedibili ambizioni familiari che si concentrano in lui – c'è una nota insolita, quasi un richiamo più lontano e indistinto. Il «bambino felice di Freiberg», il «figlio prediletto di una giovane madre», diventato il ragazzo divoratore di libri dello Sperl-Gymnasium, raccontò una volta di essersi sentito spinto agli studi di medicina dalla lettura pubblica di un frammento, *La natura*, ispirato, se non scritto direttamente da Goethe (25):

Da essa siamo circondati e avvinti – né ci è dato uscirne e penetrarvi più a fondo. [...] Viviamo nel suo seno e le siamo estranei. Parla incessantemente con noi e non ci rivela il suo segreto. [...] La sua corona è l'amore. Soltanto con l'amore ci avviciniamo a essa. Tutti gli esseri sono separati da abissi per opera della natura e tutti vogliono avvincersi. Ha isolato tutto per ricongiungere tutto. Con qualche sorso dalla coppa dell'amore ricompensa una vita piena di fatica. [...] Si nasconde in migliaia di nomi e di termini, ed è sempre la stessa (26).

È l'«essenza non indagabile, assoluta, ironica», nella cui vivente divinità riconosciamo le tracce del commento goethiano a Spinoza. Ed è anche, in nuce, l'inquietante figura di madre o di sorella, ora angelica ora perversa, ora tenera ora distruggitrice, che erra in tante pagine del romanticismo tedesco. Nel liceale indeciso sulla scelta della scienza cui offrire i propri servigi, essa dovette ridestare un'eco lontana, sfuggente, e non poté morire, perché la vedremo emergere a poco a poco, con fatica, nel corso dei lunghi anni dedicati al noviziato scientifico e umano.

(25) S. Freud (1924), «Autobiografia», *OSF*, X, p. 77; cfr. *L'interpretazione dei sogni* cit., p. 403.

(26) G. C. Tobler, «La natura», in J. W. Goethe, *Teoria della natura*, M. Montinari (a cura di), Boringhieri, Torino 1958, pp. 138-41.

Un giuramento materialista

Detto in modo semplice: non si può capire la scoperta della psicanalisi se non attraverso il progressivo liberarsi di un uomo (e del suo lavoro) da un mondo di norme scientifiche e di valori culturali che egli stesso ha assunto nel corso della sua lunga educazione.

Bisogna però intendersi con esattezza sul significato di questa liberazione. Nulla di miticamente demiurgico, nel senso di un rigido proporsi di mete, di contro al cosciente rifiuto di altre; il dramma si svolge per così dire senza voci e lo stesso protagonista sembra procedere a tentoni, scoprendo la propria strada nell'atto stesso in cui *ritrova* i segni sepolti di un suo precedente cammino. Non dunque il rispecchiamento in una propria immagine interiore, già fatta o in preparazione, ma l'interrogarsi sorpreso che precede e accompagna la decifrazione di una scritta dissepolta.

In questo senso anche il percorso scientifico che porta dal casto e fervente innamorato di una natura indefinita al lucidissimo Freud della piena maturità passa attraverso una specie di lenta usura o consumazione di ogni fase evolutiva. Le sue prime comunicazioni risalgono al periodo d'università e hanno per argomento problemi di anatomia e istologia comparata. Fatto più volte notato: dopo aver scelto medicina, Freud si allontana immediatamente, e per molti anni, dalle ricerche cliniche – dall'uomo. Inoltre ciò che colpisce chi oggi scorra quelle prime esercitazioni è uno sforzo di oggettività impersonale, che corrisponde abbastanza bene a quello che di solito si considera «stile scientifico», ma che sembra aver perso ogni traccia dell'emozione di fronte alla natura percepita una volta nel frammento goethiano. Si direbbe di trovarsi di fronte all'accentuazione scolastica di quell'atteggiamento antivitalistico, nemico appunto della *Naturphilosophie* goethiana-schellinghiana, che era diventato l'articolo di fede, del resto di straordinario valore, della generazione di fisiologi a cui si accostò il giovane Freud.

È il famoso «giuramento» materialista della scuola di Hermann Helmholtz.

Gli organismi differiscono dalle entità materiali mobili prive di vita – le macchine – in quanto sono capaci di assimilazione; tuttavia si tratta in entrambi i casi di fenomeni del mondo fisico, cioè di sistemi di atomi, animati da forze, secondo il principio della conservazione dell'energia scoperto da Robert Mayer nel 1842, trascurato per vent'anni e poi divulgato da Helmholtz [...]. Le cause reali sono espresse scientificamente con il nome di "forze" [...] che il progresso della conoscenza riporta a due sole: attrazione e repulsione. Tutto ciò si riferisce anche all'organismo uomo» (27).

Si è insistito a lungo su questa corazza materialista, meccanicistica, indossata da Freud nel momento del suo noviziato scientifico e da lui gelosamente salvaguardata, fino ai suoi ultimi giorni, contro ogni «tentazione» spiritualista. Si rischierebbe però di fare opera del tutto tendenziosa svolgendo Freud unicamente in questa direzione, come ha fatto la prima critica di origine fenomenologica. L'immagine profonda di una natura materna, viva e vicina all'uomo, in cui si traduce originariamente, come abbiamo visto, la sua vocazione per la scienza, coesiste sempre con la successiva impostazione intellettualistica; celata, repressa, sottomessa, si dimostrerà invincibile. Si potrebbe in questo senso parlare di uno specifico *chiaroscuro* freudiano, ineliminabile dalla sua opera, in cui emergono a poco a poco figure sempre più intime e distanti.

Lo studente incaricato di esaminare i testicoli delle anguille o il midollo spinale dell'*Ammocoetes* (*Petromyzon planeri*), il giovane neurologo instancabile nelle osservazioni al microscopio, incarnano un «lavoro dell'intelletto» che uccide, disseziona la vivente natura. Ma l'eco che esso trova nel giovane anatomista è già significativa. «Sto per scegliere la mia vera professione – scrive a un amico, Wilhelm Knöpfmacher – tra quella di mutilare gli animali e quella di torturare gli esseri umani, mi vado decidendo ogni giorno di più in favore della prima» (28). In forma di scherzo paradossale, non emerge qui soltanto quella ripugnanza di fronte al corpo, che è così frequente fra gli studenti di medicina, e che deve essere esorcizzata con lo sbeffeggio macabro, lo scherzo da sala anatomica. La scienza è vissuta come tortura, come effrazione del corpo – con un rovesciamento di posizioni, un'insistenza sul-

(27) E. Brücke (1874), «Lezioni di fisiologia», *VOF*, I, p. 72. «Lettere a Martha Bernays», *VOF*, I, p. 387, e 14/10/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 316.

(28) S. Freud, «Lettera del 6/8/78», *VOF*, I, p. 84.

l'aspetto penetrante, di astratta crudeltà dell'atto conoscitivo, abbastanza forzata, e rivelatrice di una successiva crisi. Non si spiega altrimenti la scarsa risonanza che desta in Freud, nel 1882, la rinuncia, apparentemente provocata da difficoltà economiche, alla carriera di ricercatore nell'Istituto di fisiologia diretto da Ernst Brücke; rinuncia contemporanea alla sua decisione di accettare, finalmente, la professione di medico che *cura* i suoi malati.

Come lo spirito curerà se stesso

A questo punto la storia di Freud sembra risolversi per intero in quella serie di capitoli classici, legati fra loro da un filo puramente intellettuale, su cui ha costantemente insistito lo stesso protagonista nelle sue sobrie autobiografie (29). Nel 1885, attratto dalla fama internazionale della scuola neurologica di Jean-Martin Charcot, si reca a Parigi con una borsa di studio e frequenta la Salpêtrière, dove il maestro francese ha attuato una prodigiosa rivalutazione dell'isteria, fino allora considerata poco più, o poco meno, di una consapevole mistificazione del soggetto nei confronti dei familiari e dei medici. Nell'ospedale in cui Philippe Pinel aveva tolto le catene ai pazzi, «Charcot rinnovava in piccolo l'atto di liberazione ricordato dal quadro [...] appeso alla parete» (30), garantendo la realtà dei fenomeni isterici, la loro presenza anche nel sesso maschile, e producendo attraverso la suggestione ipnotica paralisi e contratture in tutto simili a quelle della malattia. *I disturbi isterici sono provocati essenzialmente da meccanismi psichici.*

Tornato a Vienna, per curare i nevrotici che costituiscono la grande maggioranza della sua magra clientela è costretto a utilizzare le due sole armi dell'arsenale terapeutico di allora: l'elettroterapia e l'ipnosi.

Rapidamente si accorge che la prima agisce soltanto per effetto della suggestione; la seconda ha perlomeno il vantaggio di liberare in apparenza il medico «dal sentimento della sua impotenza» e di lusingarlo con «la fama di ottenere guarigioni miracolose» (31). Allo scopo di perfezionare la sua tecnica ipnotica, alle cui manchevolezze attribui-

(29) S. Freud (1914), «Per la storia del movimento psicanalitico», *OSF*, VII, pp. 381-438; (1924), «Autobiografia», *OSF*, X, pp. 75-141.

(30) S. Freud (1893), «Charcot», *OSF*, II, p. 112. Il quadro, raffigurante il «cittadino» Pinel in atto di liberare dai ceppi gli infelici dementi della Salpêtrière, si trovava nella sala in cui Charcot teneva le sue lezioni.

(31) S. Freud (1924), *op.cit.*, p. 85.

sce i suoi scacchi, si reca nel 1889 a Nancy, dove Ambroise-Auguste Liébault e Hippolyte Bernheim utilizzano su vasta scala l'ipnosi a scopo terapeutico. Lo colpiscono in modo particolare gli esperimenti di *suggestione postipnotica*: un soggetto al quale sia stato dato durante la ipnosi un particolare compito, con il suggerimento di dimenticare l'ordine che gli è stato dato, una volta svegliato lo esegue come un atto spontaneo, senza ricordarne l'origine. Se però si insiste con lui perché ricordi l'ordine dato, spesso ci riesce: è così dimostrato che *le motivazioni dei nostri atti non ci sono sempre note, quantunque sia possibile arrivare a conoscerle con un particolare sforzo*. Ma l'ipnosi non soddisfa Freud: essa dà risultati a volte appariscenti ma transitori, e che comunque incidono soltanto sul sintomo, sulla manifestazione più superficiale, non sul «meccanismo» morboso.

Decide perciò di ripetere il singolarissimo tentativo terapeutico di cui un suo amico, il dottor Josef Breuer, l'aveva informato già nel 1882, prima ancora ch'egli andasse a Parigi. Si trattava di una ragazza, Anna O. [Bertha Pappenheim], che Breuer aveva curato per un paio d'anni a causa di un complesso quadro isterico. Per caso Breuer si era accorto che, lasciando esprimere liberamente alla ragazza le fantasie che le passavano per la mente, il suo stato migliorava sensibilmente. Aveva perciò deciso di sottoporre la paziente a sedute ipnotiche, nel corso delle quali la invitava a comunicare liberamente ciò che in quel momento la opprimeva. In questo modo era risultato un nesso molto chiaro tra ciascun sintomo, apparentemente incomprensibile, e una viva impressione destata da un fatto passato, che allo stato vigile essa non ricordava.

Il fatto di rivivere durante l'ipnosi questa impressione, attraverso il riemergere dell'incidente dimenticato, era sufficiente a far scomparire il sintomo stesso: da ciò il nome di metodo catartico dato alla curiosa procedura terapeutica da Breuer, o di *talking cure* (cura della conversazione), o metodo dello «spazzacamino», datole dalla malata.

Freud comincia però a usare l'ipnosi solo come mezzo per resuscitare le impressioni, ignote al paziente vigile, che sembrano essere all'origine dei suoi sintomi, e dopo aver

raccolto numerose osservazioni personali convince il riluttante Breuer a pubblicare con lui, nel 1893, una comunicazione preliminare intitolata *Sul meccanismo psichico dei fenomeni isterici* e due anni dopo, nel 1895, gli *Studi sull'isteria*, ai quali si fa risalire ufficialmente la nascita della psicanalisi.

Nel frattempo, tuttavia, Freud è già andato molto più in là di Breuer.

Lo stato d'ipnosi, sul quale sembra fondarsi la rievocazione catartica, non si ottiene, o in misura insufficiente, in numerosi malati; per di più esso si accompagna a un rapporto personale molto intenso col medico, che non è possibile controllare. Decide perciò di rinunciare e di limitarsi a una tecnica di concentrazione: il malato, disteso su un divano a occhi chiusi, è invitato a comunicare ciò che ricorda a proposito del sintomo che si vuole eliminare; se nulla affiora, il medico gli appoggia una mano sulla fronte, suggerendo che ora di certo gli verrà in mente un'idea – appunto quella che si sta cercando. In questo modo Freud fa tesoro delle esperienze di Bernheim di cui abbiamo parlato: *il malato sa – senza sapere di saperla – l'origine del suo male; si tratta di riportarla alla coscienza, di costringerla a rivelarsi*. Questa costrizione sarà però ottenuta, paradossalmente, rinunciando a poco a poco, dopo l'ipnosi, anche a qualunque forma di sollecitazione, di suggerimento e persino di concentrazione.

Invece di costringere il paziente a esprimere qualche dato che sia in relazione con un tema determinato, lo invitiamo ad abbandonarsi all'"associazione libera"; cioè a manifestare tutto quello che giunge al suo pensiero, quando egli rinunci a guidare il pensiero intenzionalmente. Il paziente deve impegnarsi a comunicare veramente tutto ciò che gli offre l'autopercezione, senza cedere alle obiezioni critiche, che tendono a respingere alcune associazioni, o per mancanza di importanza e di connessione con il tema trattato, o perché prive di senso alcuno (32).

(32) S. Freud (1924), *op.cit.*, p. 107.

33) S. Freud, 5/7/1895, «Lettera di Breuer a Fliess», *VOF*, I, p. 296.

È questo il «volo a grande altezza» di Freud, che fece dire a Breuer di guardare «a lui come la gallina al falco» (33). La nevrosi, d'ora in poi, parlerà in prima persona, e per comprenderla il medico dovrà semplicemente cercare di *coglierne ogni parola, perché ogni parola è significativa*.

Di questa novità fondamentale non c'interessa qui cercare le innumerevoli radici storico-culturali, che del resto sono state più volte indicate. Ognuna di esse deve passare attraverso un centro, la persona Freud, il lento mutamento che si approfondisce in lui in questi anni; tant'è vero che alla sua «innovazione tecnica» – il metodo delle «libere associazioni» – non è possibile fissare una data precisa. Al primo sguardo, e superficialmente, il metodo è il trionfo del causalismo meccanicista che costituiva il giuramento della scuola di Helmholtz: tutto è rigidamente prodotto da cause ben determinate. Ma più in profondità – se ripercorriamo il lento cammino che va dalla suggestione ipnotica alla suggestione vigile, alla concentrazione attiva – vediamo emergere l'*oggetto* della cura, la *nevrosi* del catalogo naturalistico, come *soggetto* uomo, che ha in sé il suo significato; e, parallelamente, Freud rinuncia a ogni strumento di intervento diretto, apparentemente risolutore, si fa quasi passivo e distante, ascoltatore paziente di una natura «che parla incessantemente con noi», come è detto nel frammento goethiano della sua adolescenza.

Resistenza, inconscio, sesso

Ma una natura che nello stesso tempo – e bisogna dirlo con forza contro ogni visione estatica – «non ci rivela il suo segreto» se non attraverso una dura fatica, un lavoro continuo. Posto di fronte a un vuoto che soltanto lo sguardo dell'analista percorre, il soggetto immediatamente infrange la regola accettata del dire tutto: in infiniti modi si sottrae, obietta, tace, o parla per non parlare – *resiste*, si rifiuta di dar voce a zone penose o vergognose della propria vita. C'è dunque qualcuno o qualcosa che, contraddittoriamente, si *difende* contro l'emergere nella luce di una parte rifiutata, che la tiene celata alla coscienza chiara, un «meccanismo difensivo» che si manifesta attraverso la resistenza. Donde la conclusione di Freud: questa «forza» che ora si oppone, agendo come resistenza, al fluire delle associazioni, in definitiva al mutamento dello stato morboso, deve essere la stessa che lo ha generato.

All'origine della nevrosi c'è dunque una lotta, un conflitto

fra elementi in contrasto; la parte perdente è stata allontanata dalla coscienza, ma preme di continuo per ritornarvi; ogniquale volta vi è rottura dell'equilibrio, l'elemento rimosso ritorna; dato però che la barriera oppostagli non cede completamente, esso si esprime attraverso formazioni di compromesso, i sintomi, che soddisfano precariamente le due parti in lotta. Siamo di fronte al nesso chiave dell'intuizione freudiana, su cui si reggerà poi tutta l'immensa costruzione. Ed è essenziale notare come esso venga alla luce, con tutte le sue implicazioni, e trovi il suo fondamento di verità scientifica – e cioè, in primo luogo, la possibilità di ripetizione e di controllo – nella situazione sperimentale escogitata da Freud per la cura dei nevrotici. Così l'*inconscio* non è più definibile come luogo mistico o ricettacolo di una volontà o sapienza profonda, notte dell'anima universale – come nei pensatori a cui Freud è stato spesso accostato: Arthur Schopenhauer, Carl Gustav Carus, Eduard von Hartmann. Ma invece si costituisce essenzialmente in rapporto a un *rifiuto*, come ciò che il soggetto nega alla propria vita e alla propria coscienza e che, negato, continua a sussistere e a riaffermarsi; come ciò, infine, che può rivelarsi soltanto attraverso un lavoro paziente che superi il primitivo rifiuto.

Che cosa venga respinto, allontanato dalla coscienza, è un reperto di natura sperimentale, per così dire, legato alla storia del singolo uomo malato (e, in quanto tale, alla storia di tutti gli altri). È però vero che la variabilità storico-sociale è nello stesso tempo vischiosità, relativa costanza; per questo possiamo ancor oggi ritrovare in noi lo «stupore» con cui Freud vide emergere lentamente, al di là della barriera della coscienza, l'essere mutilato, conculcato, che siamo costretti a chiamare *corpo*, con i suoi bisogni, i suoi desideri, le sue ramificanti fantasie. A questo viluppo di rapporti, che si sarebbe rivelato straordinariamente complicato, egli diede il nome di *sessualità*, scatenando così uno scandalo storico che si sarebbe rivelato tanto vasto e necessario immediatamente quanto, alla lunga, fonte di equivoci e di limitazioni. Freud infatti non è un sessuologo alla Havelock Ellis o alla Krafft-Ebing, suoi stimati contemporanei, o alla Kinsey, per fare un esempio più vicino a noi. Il desiderio sessuale in senso

stretto, in cui urta dapprima la sua ricerca e che egli è costretto a nominare, è il punto di confluenza finale di una serie di elementi disgregati, quasi polle sgorganti dall'organismo umano in fase di sviluppo, che ne esprimono la tendenza al piacere. In questo senso è giusto dire che Freud ha «dissacrato» l'innocenza infantile, secondo la ben debole accusa dell'ipocrisia contemporanea; ma per restituire alla sessualità adulta, sia essa normale o deviata, il senso di una espressione totale della vita singola, in cui si riflettono lucidamente scacchi e violenze segrete subite dall'infanzia.

Giungere a questo non è stato facile – e non per l'ostracismo violento quanto superficiale di cui Freud è stato vittima. È la nozione stessa di sessualità che esige il proprio rovesciamento.

Il metodo catartico, abbiamo visto, sembrava presupporre il ritrovamento di uno specifico *fatto traumatico*, un episodio risultato insopportabile per la personalità vigile del malato e perciò allontanato dalla coscienza, rimosso. L'esigenza di un episodio di questo genere – in cui si condensa la feticizzazione positivista del dato, e che sgorga dall'insegnamento charcotiano sulla cosiddetta isteria traumatica – si mantiene in Freud anche quando egli ha ormai compiutamente sviluppato il metodo delle libere associazioni. Dato che le difese principali del nevrotico riguardano l'ambito sessuale propriamente detto, occorrerà cercare di raggiungere il trauma sessuale che sembra essere all'origine dei suoi disturbi; la natura di questo episodio, insieme al modo di reagire del soggetto, determina probabilmente il tipo di nevrosi sviluppato.

È la tesi della seduzione sessuale del bambino da parte di un adulto (perlopiù una persona della sua famiglia), che Freud generalizza, erroneamente, sulla base di alcune osservazioni di malati, sostenendola all'incirca dal 1893 al 1897 (34). La sessualità è pur sempre una sporca faccenda degli adulti, e Freud ne arrossisce «pressappoco come fanno le pazienti in generale», quando sono costrette ad affrontare certi argomenti.

(34) S. Freud, 6/12/1896, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 241: «Il punto essenziale dell'isteria consiste nell'essere la conseguenza di una perversione da parte del seduttore e [...] l'eredità consiste *sempre più* nella seduzione da parte del padre».

L'autoanalisi

La svolta decisiva avviene nel momento in cui questo neurologo di quasi quarant'anni, precocemente ingrigo, padre di sei figli, comincia a esplorare se stesso con l'aiuto del suo nuovo metodo. Formalmente sembra di trovarsi di fronte a quel movimento, classico nella storia della cultura, per cui la verità smarrita ricerca se stessa e si ritrova *all'interno* dell'uomo. Colpisce però subito una differenza di fondo. La ricerca freudiana è immediatamente antiaristocratica, spoglia di ogni privilegio o superiorità d'orgoglio. Egli tenta di farsi semplice ascoltatore di se stesso, lasciando riaffiorare, come nei suoi nevrotici, la parte calpestata, rifiutata. «Sto sperimentando su me stesso tutte le cose che, come testimone, ho visto svolgersi nei miei pazienti: vi sono giorni nei quali rinuncio depresso perché non ho capito nulla dei sogni, delle fantasie o degli stati d'animo, e altri giorni in cui un lampo di luce dà coerenza al quadro e ciò che è accaduto prima si rivela come una preparazione del presente». E in un altro punto: «Alcuni tristi segreti della vita vengono così rintracciati fino alle loro prime radici, e così ci si può rendere conto delle umili origini di certi orgogli e privilegi» (35). Letteralmente, Freud diventa il *paziente* di se stesso, con una lucidità che apparirà più tardi, e non senza ragione, persino disumana – «Il malato che oggi più mi preoccupa sono io stesso» (36). In questo modo si stabilisce uno scambio continuo tra ciò che impara dai suoi malati e ciò che ricava da se stesso.

Se una volta ha scritto: «Per me è sempre un mistero quando non riesco a capire qualcuno nei termini di me stesso», ora può completare: «Posso analizzare me stesso solo con la conoscenza obiettivamente acquistata come se fossi un estraneo» (37).

E poiché i nevrotici s'imbattono spesso, nel corso dell'analisi, in qualcuno dei loro sogni, e questi si rivelano in diretto rapporto con i loro problemi, cioè implicano un significato di *desiderio* sia pure distorto e mascherato, Freud annota i suoi sogni e si sforza di intenderne, attraverso il suo metodo, le regole d'interpretazione. È un momento di indicibile «bellezza intellettuale» (38): per la

(35) S. Freud, 27/10/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, pp. 308-09 (*VOF*, I, pp. 393-94); entrambe le citazioni.

(36) S. Freud, 14/8/1897, «Lettera a Fliess», 295 (*VOF*, I, p. 394).

(37) S. Freud, 20/10/1882, «Lettere a Martha Bernays», *VOF*, I, p. 387, e 14/10/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 316.

(38) S. Freud, 3/10/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 303.

prima volta la ragione esplora ciò che in apparenza le si è sempre opposto come antiragione – quel caotico mondo della notte che, popolato di «angeli e servitori spirituali» per Paracelso, è pur sempre stato sentito, secondo le parole di Novalis, come la nostra «patria» più segreta.

E infatti gli angeli – e i mostri – che popolano questa notte si rivelano a poco a poco familiari. Emergono rimproveri vaghi, qualcuno o qualcosa accusa Freud di non curare i suoi malati, di disinteressarsi dei suoi colleghi e dei suoi familiari, mentre egli si difende, inventa giustificazioni.

Paradossalmente il desiderio più forte ch'egli trova dentro di sé, sotto la chiusa scorza dei sogni, è quello di liberarsi di una colpa ancora sconosciuta. L'interpretazione però è «circondata da sfingi enormi e ostinate» (39) e sembra voler portare alla paralisi di ogni altra capacità.

È la morte di suo padre, Jacob, avvenuta nell'ottobre 1896, che trasforma questa avventura intellettuale in qualcosa che coinvolgerà Freud fino in fondo. Questa morte non sembra all'inizio destare in lui un'eco di rilievo; si tratta di un vecchio di 81 anni, malato da tempo; nelle lettere Freud enumera con precisione scientifica e apparente indifferenza le cause che l'hanno condotto alla fine. Ma quasi subito il quadro cambia. «Per una qualsiasi delle oscure vie nascoste dietro la coscienza ufficiale, la morte del vecchio mi ha colpito profondamente [...] Quando è morto, era da gran tempo un sopravvissuto, ma nell'intimo tutto il passato si è svegliato in tale occasione» (40).

La notte dopo il suo funerale, Freud ha un breve sogno, che si condensa nella visione di un cartello bizzarro: *Si prega di chiudere gli occhi...* (41). Chiudere gli occhi al padre morto è un dovere filiale che Freud ha adempiuto – ma è arrivato tardi al funerale, e la sua famiglia è irritata con lui perché ha voluto che tutto avvenisse in modo «semplice e silenzioso». Il sogno è perciò anche un invito all'indulgenza: chiudete gli occhi sulla *mia* colpa. Questa si delinea perciò come colpa verso il padre – di cui i colleghi, gli amici, i familiari introdotti nei sogni precedenti non sono che copie più o meno lontane, figure di sostituzione; nello stesso tempo, tra le maglie dei pensieri che si annodano intorno al tragico bisenso del sogno sembra

(39) S. Freud, 7/7/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 288.

(40) S. Freud, 2/11/1896, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 232 (*VOF*, I, p. 391).

(41) *Ibidem*, pp. 232-33; (1899), *op. cit.*, pp. 292-93.

affiorare una posizione di risentimento, di nascosta ostilità, che è riuscita a esprimersi nelle disattenzioni così acutamente avvertite dai familiari (è arrivato tardi al funerale, tutto è stato così disadorno).

Nei mesi successivi – in un periodo di strenuo lavoro, fertile di nuove osservazioni e ipotesi – Freud continua attraverso lo schermo dei sogni questo discorso col morto, in cui egli è nello stesso tempo accusato e accusatore. Si acuisce una situazione di contrasto affettivo: a una tenerezza e nostalgia struggenti, che sorprendono lo stesso sognatore, si accompagnano inevitabilmente, come per un necessario contrappasso, accuse sempre più violente ed esplicite. In un sogno giunge ad accusare il vecchio Jacob di ciò che per Freud è sempre stato in superficie motivo di aperto orgoglio: di essere *ebreo*, e di aver generato un *ebreo*, a cui per questo motivo sarà per sempre negato di diventare, in un ambiente antisemita come quello viennese, professore di università. Ancora più in là: la teoria della seduzione sessuale del bambino da parte di un adulto, che in questi anni, abbiamo visto, costituisce il centro della sua interpretazione delle nevrosi, sfiora per un momento la veneranda figura di Jacob (42).

(42) S. Freud, 11/2/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 262: «Purtroppo mio padre stesso è stato un perverso e ha causato l'isteria di mio fratello [...] e di una delle mie sorelle minori».

(43) S. Freud, 28/4/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 269.

(44) S. Freud, 31/5/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, pp. 281-82.

Nell'aprile 1897 un'isterica gli riferisce distesamente ciò che suo padre, uomo «sotto altri aspetti ammirevole e costumato», ha commesso su lei bambina. Freud commenta laconicamente: *Quod erat demon-strandum* (43).

In maggio ha un sogno in cui sembra trasparire un suo desiderio erotico nei confronti della figlia Mathilde (44): ecco dunque la conferma suprema della sua teoria, che indica nel padre il responsabile della nevrosi dei figli. Io, Sigmund, sono colpevole verso mia figlia, come tu, Jacob, sei colpevole verso di me. Si giunge così all'estate del '97, in cui Freud si ritrova smarrito di fronte a questo morto e a se stesso, incapace di trovare la chiave del loro rapporto. Subisce «una specie di esperienza nevrotica, con strani stati d'animo incomprensibili: pensieri nebbiosi e dubbi velati, con qualche raggio di luce di tanto in tanto [...] Non ho mai sofferto di una crisi intellettuale simile alla presente. Ogni riga che scrivo è una tortura» (45). La situazione sembra bloccata nel

(45) S. Freud, 22/6/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, pp. 286-87 (*VOF*, I, p. 392).

gesto di un bambino che accusa suo padre di averlo corrotto.

La soluzione verrà dopo mesi e mesi di angoscianti esitazioni, e ripeterà ancora una volta il movimento più caratteristico della genialità freudiana. Le accuse sempre più acerbe rivolte al padre coprono in realtà – e *sempre meno* – l'emergere, ora indistinto ora tumultuoso, di immagini e sogni, nei quali si rispecchia uno straordinario mondo *fantastico*, quello di Freud bambino e del suo contraddittorio desiderio nei confronti dei genitori. E come prima egli ha ascoltato, col tremore del testimone, le accuse che infamavano suo padre, ora egli sa ascoltare la storia sepolta, inquietante, di se stesso bambino. Non il desiderio del padre, ma il bambino come *essere di desiderio* è all'origine della nevrosi. Non una storia di seduzione adulta, ma i brancolanti tentativi di avvicinamento all'adulto; quel magma confuso di odio amore per il padre e per la madre che trova nel mito di Edipo re – uccisore del padre e sposo della madre – la sua prima, illuminante definizione.

«Ogni membro dell'uditorio è stato una volta un tale Edipo in germe e in fantasia e da questa realizzazione di un sogno trasferita nella realtà ognuno si ritrae con orrore» (46).

(46) S. Freud, 15/10/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 307.

Edipo e suo padre

Come nei frammenti di uno specchio rotto, si ricompone così attraverso i sogni e i ricordi il viso vero del piccolo Sigi e dei suoi genitori.

Quella straordinaria castità o frigidità sessuale che, diventato adulto, stupirà i suoi amici e i suoi nemici, si rompe proprio alla sua origine e lascia intravedere le voraci curiosità infantili – quelle, del resto, che ritrova nei suoi malati – sulle quali si è edificata. Nel buio della sua primissima infanzia appare per un momento la nudità di sua madre, la poco più che ventenne Amalie, moglie di un uomo che ha il doppio dei suoi anni. E questo uomo cambia volto: non è più il piccolo commerciante galiziano «senza fortuna», sempre sull'orlo del fallimento, tanto ricco di battute di spirito quanto incapace di provvedere stabilmente ai bisogni della sua famiglia, l'uomo che alla

(47) C. Dickens (1850), *David Copperfield* a cura di C. Pavese, Einaudi, Torino 1967, p. 167. Cfr. VOF, I, p. 26.

(48) L'episodio è raccontato da Freud in «L'interpretazione dei sogni», *op.cit.*, p. 186.

sua adolescenza richiamerà amaramente l'immagine del dickensiano signor Micawber, quel «chiacchierone» sempre «invaso dal dolore e dalla mortificazione» di fronte ai suoi creditori, e che però «nello spazio di mezz'ora [...] si lustrava le scarpe con grandissima cura e se ne andava cantarellando un motivetto con un'aria di distinzione maggiore che mai» (47). E non è neppure soltanto l'uomo – così somigliante a Garibaldi! – che a suo figlio decenne racconta come una volta, a Freiberg, un cristiano lo abbia schiaffeggiato ingiungendogli di scendere dal marciapiede e buttandogli il berretto nel fango. «E tu che cosa hai fatto?» – «Ho raccolto il mio berretto». (Sigmund promette a se stesso che non raccoglierà *mai* il suo berretto) (48). Più indietro ancora, nel cerchio compatto del mondo-famiglia, la figura di suo padre si fa curiosamente contraddittoria. Per un verso comanda, guida: egli è dunque l'usurpatore di Edipo. Ma per un altro aspetto egli sembra lontano, assente; una figura patriarcale e insieme puramente decorativa. Più viva e più forte appare nel ricordo di Freud la figura di Emanuel, il figlio del primo matrimonio di Jacob, che ha all'incirca gli stessi anni di Amalie, sua madre, e un figlio, John, di cui Sigmund, più giovane di un anno, è però lo zio. Edipo dunque non sa bene chi sia suo padre, chi sia l'usurpatore: paradossalmente Freud realizza il mito più profondamente di ogni altro uomo: prima ancora di uccidere suo padre, egli ne *va in cerca*.

È necessario dire che, già prima di giungere a questa conclusione, Freud ha taciuto, rendendo quindi ipotetica ogni ricostruzione. Ma non sembra dubbio che qui stia una delle segrete punte di consapevolezza che gli ha permesso infine di sciogliere, oltre al rapporto con suo padre, e nello stesso tempo, anche il legame di straordinaria intensità stabilito periodicamente con una figura che è insieme di amico, ispiratore, soccorritore. In primo luogo Josef Breuer, lo scopritore del metodo catartico; ma soprattutto Wilhelm Fliess, un medico berlinese che nel periodo cruciale dell'autoanalisi svolge un ruolo essenziale come testimone prima e come parte in causa poi. In una lettera del luglio 1897, Freud gli scrive: «Qualcosa dai più profondi abissi della mia stessa nevrosi è venuto a impedirmi

un'ulteriore comprensione delle nevrosi e tu vi sei stato, non so perché, in qualche modo coinvolto» (49).

Egli andrà ben oltre quel *non so perché*; ancora una volta scoprirà in sé ciò che si viene oscuramente rivelando anche nel trattamento dei malati. Non è la minuziosa ricerca e datazione del passato che di per sé ne dà la chiave e consente di superarne i punti morti, sopravvissuti nel presente; ma il lavorare insieme, quasi alla cieca, il discorso dapprima indistinto, poi sempre più chiaro e vicino che sorge tra il malato e il suo medico e nel quale confluiscono e si riconoscono tutte le voci del passato. Io penso di dover cercare nel sottosuolo il mio museo archeologico privato, e a poco a poco mi avvedo che esso si spalanca in piena luce nel presente mio e del mio testimone.

(49) S. Freud, 7/7/1897, «Lettera a Fliess», *LF*, p. 288.

Mosè è un egizio

Freud può ora dire di se stesso, come Montaigne nei suoi *Essais*, ciò che pochi uomini possono dire fino in fondo: che non ha fatto il suo libro più di quanto il suo libro non abbia fatto lui stesso (50).

L'interpretazione dei sogni, che esce alla fine del 1899, è il testo fondamentale della nuova scienza psicologica e, osiamo dire, della nuova *ragione*; nello stesso tempo, e senza contrasto, esso nasce «come parte della mia autoanalisi, come reazione alla morte di mio padre, vale a dire all'evento più importante, alla perdita più sentita nella vita di un uomo» (51). Al pari della *Psicopatologia della vita quotidiana*, di poco posteriore (1901), esso è veramente un libro «consustanziale al suo autore», irripetibile; se la psicanalisi – come scienza costituita e movimento della cultura – è ancora tutta da fare, è però certo che Freud non avrà più, come scrive nel terzo capitolo della *Interpretazione*, la consapevolezza liberatoria di «aver passato una gola», di essere «pervenuto su un'altezza dove le strade si dividono» e di trovarsi «nella luce di una conoscenza improvvisa» (52). È finita una sorta di prolungata infanzia, l'indugio di fronte a se stesso. Ma i conti non sono *mai* fatti; sotto questo aspetto anche l'analisi che Freud conduce su se stesso è veramente

(50) M. de Montaigne (1588), *Saggi*, II, 18 (a cura di), Mondadori, Milano 2008, p. 7. Qui anche la definizione, ricordata poco più sotto, di «libro consustanziale al suo autore».

(51) S. Freud (1899), *op.cit.*, p. 5 (prefazione alla seconda edizione).

(52) *Ibidem*, p. 121.

(53) Il riferimento è a Freud (1937), «Analisi terminabile e interminabile», *OSF*, XI, pp. 499-535.

(54) S. Freud, *OSF*, VII, pp. 299-328.

(55) S. Freud, «Totem e tabù», *OSF*, VII, pp. 146-47.

(56) S. Freud, «Lettera a Hanns Sachs», *VOF*, III, p. 288.

(57) S. Freud (1934-38), *op.cit.*, I, p. 337.

unendlich, interminabile (53). È pur vero che d'ora in poi non ne troveremo più, se non di rado, l'espressione diretta nei suoi scritti; dovremo leggere in essi e attraverso di essi, quasi che, per paradosso, la verità si sia di nuovo velata, abbia assunto ancora una volta i modi dell'allusione e del mascheramento. Saranno soltanto gli indugi e le esitazioni a indicarcene le tracce disperse. Così nelle alternanze di entusiasmo e sfiducia che accompagnano la stesura di *Totem e tabù* (del 1913) ritroviamo l'eco, se non la ripetizione, delle difficoltà incontrate nel corso del lavoro degli anni 1896-97; e così è per i controlli ossessivi richiesti dalle ipotesi enunciate nel saggio *Il Mosè di Michelangelo* (del 1914) (54) e infine per i pentimenti, le giustificazioni, i ricominciamenti che si susseguono lungo tutto *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, uscito nel 1939 ad Amsterdam, pochi mesi prima della sua morte.

A distanza di decenni non ci è difficile cogliere la radice personale di questa mai risolta inibizione. In *Totem e tabù* la rivelazione angosciante della tragedia di Edipo, che Freud ha vissuto in prima persona, è semplicemente spostata alle origini dell'uomo, diventa il dramma originario dell'uccisione del padre dell'orda, di cui ciascuno dei figli uccisori fa poi un modello amato e temuto. «Dopo averlo eliminato, dopo aver placato il loro odio e soddisfatto il loro desiderio di identificarsi con lui, dovettero dar sfogo ai motivi affettuosi che erano stati sopraffatti. E ciò accadde in forma di pentimento» (55). Nel saggio, di minuziosa analisi, dedicato all'opera di Michelangelo l'insistenza concessa all'interpretazione dell'atteggiamento della statua e la caratteristica incertezza sul suo possibile significato tradiscono una difficoltà perenne a entrare fino in fondo nella parte di padre, dopo essere stato tanto a lungo un figlio in lotta col padre. E infine l'ultimo libro, quell'«addio tutt'altro che spregevole» (56) dato dal «vecchio ebreo» ai suoi contemporanei nel momento in cui cominciavano il grande massacro, chiarisce fin nell'assunto iniziale – «togliere a un popolo l'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli», facendo di Mosè un egizio – (57) il conflitto di ambivalenza sull'essere ebreo che esisteva nel figlio di Jacob. È quasi banale dire che, men-

tre era in atto la preparazione dello sterminio del suo popolo, Freud impotente sognava di mettersi alla sua testa come l'antico condottiero e di portarlo nel «paese buono e largo». In questo egli è simile e compagno ai giovani ebrei che pochi anni dopo, a Varsavia e a Treblinka, sarebbero morti combattendo, rifiutando la secolare rassegnazione dei loro padri. La sua immedesimazione con Mosè nasce anch'essa da un rifiuto – quello di raccogliere il berretto che un cristiano ha fatto cadere dal capo di suo padre, tanti anni prima; esattamente come la vocazione di Mosè nasce da una ribellione contro la secolare servitù – «Essendo già divenuto grande, avvenne ch'egli uscì fuori a' suoi fratelli, e *vide le lor gravezze; e vide un egizio che percolava un uomo ebreo de' suoi fratelli. E [...] percosse quell'egizio e lo nascose nel sabbione*» [Es 2, 11-12]. Ma questo rifiuto della posizione del padre – per poterlo salvare – sembra in qualche modo implicare il passaggio alla posizione del persecutore, un farsi egizio, che Freud ha l'estrema onestà di confessare, sia pure attraverso le maglie dell'esitante discorso storico e religioso che viene svolgendo.

Il mito e la civiltà

Ci dobbiamo allora chiedere che cosa spinga Freud, negli ultimi decenni, a questa trascrizione mitico-simbolica di sé e della sua conoscenza.

Sembra ch'egli sia costretto a ricorrere sempre più spesso alla evocazione, a un'*immagine* che suggerisca indirettamente. E nel suo modo di procedere avvertiamo qualcosa di goffo, di incerto – e insieme un accenno a una verità che supera la persona Freud, pur coinvolgendola.

È il suo rapporto con l'ambito della cultura che si è fatto via via più complicato. Nel suo lavoro quotidiano egli ha sempre fatto e fa cultura, proprio attraverso ciò che la cultura tradizionale considera i *déchets*, i rifiuti abbandonati alla malattia – o all'irrazionale. Nello stesso tempo, e inversamente, il suo richiamo continuo all'opacità dell'infanzia, a quel destino di esitazioni e smarrimenti che pesa sul singolo uomo, introduce nella cultura un momento di

critica, di sospetto d'origine, per così dire, di cui non potrà più liberarsi. Di qui nasce anche quel famigerato movimento di «riduzione» del sublime al comune, dell'illusione alla sua radice d'impotenza, che nella sua grossolanità immediata mantiene pur sempre il significato di una riserva ironica preliminare di fronte a ogni valore astratto. Di questo senso continuamente desublimativo, deprezzativo, insito nel suo lavoro, Freud era perfettamente consapevole. In una risposta del 1936 a Ludwig Binswanger, che gli aveva inviato una copia di un suo discorso tenuto all'Akademischer Verein für medizinische Psychologie, troviamo scritto:

Leggendolo apprezzo la sua bella dizione, la sua erudizione, il suo tatto nel contraddirmi. Lei sa che si possono sopportare quantità enormi di elogi. Naturalmente ancora non le credo. Io mi sono limitato al pianterreno e alle fondamenta dell'edificio. Lei asserisce che, quando si cambia il proprio punto di vista, si riescono a vedere anche i piani superiori nei quali risiedono ospiti di riguardo quali l'arte, la religione ecc. In questo lei non è il solo: molti tipi colti di homo natura la pensano come lei. Nel caso specifico è lei il conservatore e io il rivoluzionario (58).

(58) S. Freud, 8/10/1936, «Lettera a Ludwig Binswanger», VOF, III, p. 246.

Qui, appunto, è essenziale l'ironia, il distacco di chi guarda dal basso, dalle fondamenta dell'edificio. E qui, probabilmente, è anche uno dei momenti di affinità profonda con la critica della coscienza borghese elaborata da Marx una cinquantina d'anni prima, sulla base del disvelamento di un altro *rimosso*, l'inconscio socioeconomico.

Tuttavia, nel momento in cui Freud si pone l'esigenza di riportare a un contesto generale ciò che ha trovato in sé e nei suoi malati – e questo avviene, in fondo, secondo un canone di valori assoluti ancora vigente in lui – insorgono oscillazioni e difficoltà caratteristiche. Come si passa da quest'individuo, questo e nessun altro, alla generalità degli individui? E come si origina ciò che in questo individuo viene ritrovato?

La risposta prima di Freud – la più «scientifica», e quella che un lettore superficiale ritrova di continuo – si basa su un'analogia nel primo caso e su una trasmissione (ereditaria) nel secondo. Gli uomini sono l'uomo, il gruppo, l'individuo, senza inerzia né mediazioni che non siano rap-

portabili direttamente al *singolo* individuo. E ciò che si trova nel figlio fu nel padre e nel padre del padre, per passaggio di tracce che sono abbastanza inevitabilmente legate a eventi «traumatici». Non interessa qui cogliere le innumerevoli obiezioni che questo modo di procedere ha suscitato via via in sociologi, etnologi, filosofi.

È invece interessante rilevare come esso sia in una certa misura in ritardo rispetto alla concezione della nevrosi che Freud viene elaborando nello stesso tempo. L'umanità bambina avrebbe vissuto *eventi* che, dimenticati, riaffiorano dopo secoli o millenni di latenza: il modello ch'egli propone alla storia dell'uomo sembra dunque implicare quella nozione di trauma infantile che Freud ha eliminato dalla sua teoria della nevrosi individuale dopo la svolta del 1897. E con ciò l'enorme carico di coercizioni e di divieti, di abitudini sedimentate nella pietra delle istituzioni, che l'umanità porta con sé, non potrebbe essere alleviato – perché radicalmente eterogeneo – da quell'apprendimento della «durezza della vita» che ognuno fa in prima persona.

Gli strumenti concettuali di cui Freud fa uso rischiano perciò di rivelarsi parziali, fuorvianti, in quest'ultimo sviluppo della sua ricerca.

E seppure non mancano feconde riuscite sociologiche (*Psicologia delle masse e analisi dell'io*, del 1921), la psicanalisi della civiltà – il suo ultimo compito, in cui sembra finalmente appagata la sua «originaria ambizione» filosofica – può apparire semplicemente un'indagine ossessiva intorno a un fatto preistorico, che consenta l'eterno ritorno della storia come elemento rimosso. Sarà soltanto l'ambiguità del mito a consentirgli di esprimere, prima della scienza e non contro di essa, i significati nuovi che emergono dal suo lavoro e ai quali non sa dare una definizione precisa. Primo fra tutti la tendenza alla distruzione, al «ritorno all'inorganico», che vede sorgere come una nube mortifera nel cuore stesso della civiltà, nel periodo delle guerre totali. La rivelazione di questa tendenza – che pare segnare la sconfitta definitiva di quella natura amorosa presente nella lontana immagine goethiana – avviene, in *Al di là del principio di piacere*, del 1920, attraverso il ritrovamento del mito di Eros e di Thanatos in lotta continua e incerta fra loro. Un'indicazione ben tenue e fragile, disarmata; come se fra

(59) Cfr. Platone, *Leggi*, 644c-645c: «nell'anima dell'uomo la ragione e le passioni, antagonisti irriducibili, sono rispettivamente come un filo d'oro, prezioso e duttile, e un filo di ferro, duro e rigido».

tante corazze e armature di ferro, Freud ci desse un semplice filo da seguire; ma un filo, ricorda Platone, che è duttile quanto il ferro è rigido, perché è un filo d'oro (59).

Ulteriori percorsi bibliografici

(Si fa notare che l'articolo che ripubblica la RPA è del '66, per cui le indicazioni di Fachinelli sono riferite ai testi allora in circolazione – NOTA della REDAZIONE RPA –)

Le opere di Freud sono raccolte cronologicamente nei *Gesammelte Werke*, a cura di Anna Freud, Willi Hoffer, Ernst Kris e Otto Isakower, 17 voll., Imago, London 1940-52 [vol. 18, Fischer, Frankfurt am Main 1968; *Nachtragsband*, ivi, 1987]. L'unica edizione critica finora disponibile è però quella in lingua inglese curata da James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 voll., The Hogarth Press, London 1953-74. In italiano è in corso presso l'editore Boringhieri, sotto la direzione di Cesare Musatti, la pubblicazione delle opere complete [12 voll., 1966-80, più un vol. di *Complementi*, 1993].

Tra gli epistolari, in edizione italiana sono finora usciti: *Lettere 1873-1939. Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti*, a cura di E. L. Freud, Boringhieri, Torino 1960;

Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902, a cura di M. Bonaparte, A. Freud ed E. Kris, ivi, 1961 [nuova ed. integrale a cura di J. M. Masson, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, ivi, 1986 (da cui si cita). In seguito sono apparsi: *Psicoanalisi e religione. Carteggio col pastore Pfister 1909-1939*, a cura di E. L. Freud e H. Meng, ivi, 1970; *Carteggio Freud-Grodeck 1917-1934*, a cura di M. Honegger, Adelphi, Milano 1973; *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, a cura di W. McGuire e W. Sauerländer, Boringhieri, Torino 1974; con Lou Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, a cura di E. Pfeiffer, ivi, 1983; *Querido amico. Lettere della giovinezza a Eduard Silberstein 1871-1881*, a cura di W. Boehlich, Bollati Boringhieri, Torino 1991; con Sándor Ferenczi, *Lettere 1908-1933*, sotto la direzione di A. Haynal, 2 voll., Cortina, Milano 1993-98; con Arnold Zweig, *Lettere sullo sfondo di una tragedia 1927-1939*, a cura di E. L. Freud, Marsilio, Venezia 2000; con Ernest Jones, *Corrispondenza 1908-1939*, a cura di R. A. Paskauskas, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Su Freud, ci limitiamo a segnalare opere italiane, o tradotte in italiano, nelle quali il lettore potrà trovare ulteriori indicazioni bibliografiche. L'esposizione classica della psicanalisi è per l'Italia il *Trattato di psi-*

coanalisi (1949) di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1962 [1973]; sulla vita: E. Jones, *Vita e opere di Freud* (1953-57), Il Saggiatore, Milano 1962 (da quest'opera abbiamo tratto liberamente citazioni e riferimenti); per gli aspetti sociologici di Freud: *Lezioni di sociologia* (1956), a cura di M. Horkheimer e T. W. Adorno, Einaudi, Torino 1966; per la «critica della civiltà»: H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), ivi, 1964.

Alcune note all'articolo di Elvio Fachinelli: «Freud (1966)»

Pier Claudio Devescovi

(1) E. Fachinelli, *I protagonisti della Storia Universale*, n. 52, CEI, Milano, 1966, pp. 365-391.

Publicato ne *I protagonisti della Storia Universale* (1), e preceduto da un'ampia cronologia della vita di Freud, il saggio di Elvio Fachinelli presenta spunti originali di grande attualità, con particolare riferimento al dibattito contemporaneo sulla metapsicologia, sulla teoria della clinica psicoanalitica e sui loro rapporti con la personalità dell'autore.

(2) *Op. cit.*, p. 788.

«C'è qualcosa di irripetibile», osserva Fachinelli, «che conferisce per sempre alla costruzione freudiana un carattere di *unicum* culturale e che genera la sempre risorgente difficoltà di collocarla positivamente fra le altre scienze (2). Freud», prosegue poco oltre, «corse il rischio, veramente folle ai nostri occhi: a un certo punto della sua vita, all'interno di una formazione culturale fra le più rigide, cominciò a prestar fede ai residui preistorici della sua infanzia, a quella parte condannata di noi che torna nei sogni e nelle fantasie» (3). Da un punto di vista junghiano potremmo parlare di una risposta alla chiamata di un Daimon o, anche di una profonda fedeltà al Sé.

(3) *Ibidem*, p. 789.

Il lavoro di Fachinelli non si sviluppa secondo i canoni di una biografia classica quanto piuttosto seguendo il filo conduttore di un collegamento dell'uomo alla sua opera; i cambiamenti, le svolte teoriche, le novità sul piano del lavoro clinico non sono guardate alla luce delle radici storiche e culturali quanto piuttosto attraverso il criterio che: Ognuna di esse deve passare attraverso un centro, la persona di Freud (4).

(4) *Ibidem*, p. 798.

Lavoro prezioso, soprattutto se si tiene conto che: Si è venuto costituendo un vasto strato di silenzio ufficiale destinato, sembrerebbe, a riassorbire completamente Freud nella sua opera, per non essere costretti a occuparsi di fatti e impostazioni personali che non coincidono con l'immagine olimpica che di lui si ha nelle varie società di psicoanalisi (5).

(5) *Ibidem*, pp. 790-791.

Lavoro con spunti di attualità, come dicevo all'inizio, e che presenta assonanze e convergenze con il pensiero junghiano. Come è noto infatti Jung ha sottolineato in più occasioni il ruolo che la personalità dell'autore gioca nella costruzione di una teoria, *Tipi psicologici*, del 1920, rappresenta un'ampia ricerca in questa direzione. Nel 1927, in *Riflessioni sull'essenza della psiche*, Jung scriveva: «Ogni altra scienza ha un "al di fuori" di se stessa; ma non la psicologia, il cui oggetto è il soggetto di ogni scienza in generale» (6).

(6) C.G. Jung, 1927, «Riflessioni sull'essenza della psiche», *Opere*, vol. 8, p. 240.

Alcuni anni dopo, l'articolo di Elvio Fachinelli nel 1982, Aldo Carotenuto svilupperà una riflessione simile nel suo *Discorso sulla metapsicologia* (7) che si apre con l'affermazione: «È necessario riflettere sull'importanza dei fattori soggettivi nelle teorie psicologiche» (8). Ogni metapsicologia è impastata di complessi, di problemi, di ferite, di questioni non risolte, in altre parole, prosegue Carotenuto citando la teoria dei complessi di Jung: necessariamente implicito anche alla teoria il carattere di complesso (9). Poco oltre afferma che: «Uno degli elementi più importanti per comprendere la genesi delle singole teorie psicologiche è la conflittualità nevrotica dell'Autore (10) e questo perché: La psicologia risente, in misura maggiore delle altre discipline del mondo interiore dei suoi teorizzatori» (11).

(7) A. Carotenuto, *Discorso sulla metapsicologia*, Borinighieri, Torino, 1982.

(8) *Op.cit.* p. 7.

(9) *Ibidem*, p. 9.

(10) *Ibidem*, p. 18.

(11) *Ibidem*, p. 27.

Anche in ambito freudiano si è sviluppata, in tempi più recenti, una riflessione su questo tema a proposito di alcuni aspetti della teorizzazione freudiana, anche sulla base di nuovi dati divenuti disponibili. Mi riferisco in particolare ai due articoli di Franco Borgogno sul Piccolo Hans e sulla desecretazione di materiale biografico riguardante la sua famiglia.

L'ipercoinvolgimento di Freud – afferma in conclusione Borgogno – dovuto a una spiccata somiglianza fra i personaggi e i conflitti della sto-

ria edipica di Hans e quelli presenti nella propria storia [...] lo resero parzialmente cieco nel discernere ed enucleare che cosa si celava dietro la nevrosi e la fobia di Hans (12).

(12) F. Borgogno, «Post scriptum a little Hans updated: omaggio a an invisible man», *Rivista di Psicoanalisi*, anno LVI, n. 1, 2010, p. 196.

Restando in ambito freudiano mi sembra interessante segnalare l'intervento di Kenneth Wright al Convegno di Pisa del 17 ottobre 2009 su Metapsicologia. Quali confini? Egli si pone un problema per certi versi speculare a quello sollevato da Fachinelli e cioè quello delle motivazioni profonde dell'adesione ad una teoria e sugli effetti che questa adesione ha sulla psiche. Egli prende le mosse osservando che: «Il focus viene posto quasi interamente sul contenuto – cioè su cosa verte una teoria – mentre la funzione della teoria, il ruolo che gioca nell'economia della vita soggettiva di una persona merita maggiore attenzione» (13).

(13) K. Wright (2009), «La teoria del Sé», *Metapsicologia. Quali confini?*, M. Breccia et al. (a cura di), Edizioni Plus, Pisa, 2010, p. 45.

Noi rispondiamo anche in modo personale – prosegue Wright – e ciò dipende dal fatto che sperimentiamo un legame emozionale con la teoria. Sentiamo qualcosa di più di un interesse intellettuale [...]. In qualche modo ci sentiamo compresi e contenuti. In queste circostanze sviluppiamo una relazione speciale con la teoria perché siamo in grado di sperimentarla dall'interno e di abitarla (14).

(14) *Ibidem*, pp. 55-56.

Ed è a mio avviso proprio questa modalità, spesso inconsapevole, di costruzione e di adesione ad una teoria che sta alla base degli scibboleth e delle scissioni, così frequenti nel mondo psicoanalitico rispetto ad altre discipline, perché le teorie così costruite, o alle quali così si è aderito, sono legate più al Sé che all'oggetto ed ogni critica o visione leggermente discostante è sentita come un attacco al Sé piuttosto che come una discussione sull'oggetto.

Anche per questo un grazie a Elvio Fachinelli per i suoi pensieri di tanti anni fa.

Incontro con Jung

Salvatore Martini

psicologo analista in formazione AIPA

All'età di 19 anni, da poco iscritto alla Facoltà di Psicologia, ricevetti da un'amica di famiglia l'invito a recarmi nello studio del padre, analista junghiano scomparso qualche mese prima, per prendere dalla sua libreria qualunque cosa avessi ritenuto necessaria alla mia formazione. Accettai con emozione e gratitudine l'inaspettato invito. Pochi giorni dopo, con le chiavi in mano e il cuore in gola, entravo nella stanza d'analisi del dott. L. con una doppia sensazione, quella del ladro che sottrae indebitamente e quella del giovane allievo che riceve ciò che viene tramandato. «È permesso?» chiesi ad alta voce, pur sapendo che non avrei trovato nessuno a rispondermi. Varcai la soglia dello studio con un'emozione che ancora oggi ricordo. Immerso nel silenzio, in piedi davanti alla porta, rimasi fermo a guardare le poltrone, il lettino, l'enorme libreria che mi si parava davanti, domandandomi quante e quali persone nel corso degli anni fossero entrate in quel luogo. Tra i libri di psicologia analitica trovai lettere, appunti, disegni e sogni; mi resi conto da subito di essere entrato in contatto con un materiale molto prezioso da custodire nel tempo e di cui fare tesoro. Riconobbi in quell'evento un punto cardine della mia esistenza: avevo avuto la possibilità di percepire l'intensità degli incontri avvenuti in quella stanza e di intuire quanto ancora io avessi da imparare, da scoprire e da sperimentare tanto nella vita, quanto nella professione. Mi venne allora in mente per la prima volta che una formazione junghiana

dopo la laurea mi avrebbe potuto aiutare ad ampliare il mio orizzonte culturale contribuendo alla mia crescita professionale e personale. Mi piace pensare di essermi trovato allora nella condizione che Jung illustra ne *Lo spirito della fiaba*, dove il *giovane* riceve doni dal *vecchio* capaci di attivare interrogativi sul «chi, sul perché, sul donde, sul dove, per avviare con ciò la riflessione su se stessi e la concentrazione delle forze morali» (1). Attraverso la lettura di appunti clinici ebbi inoltre il privilegio di poter sentire, in anticipo rispetto alla mia formazione, l'intensità di quelli che solo oggi posso chiamare vissuti transferali e contro-transferali e di avvicinarmi così, almeno in parte, ad immaginare la relazione terapeutica come un processo dialettico e trasformativo che coinvolge tanto il paziente quanto l'analista. La vasta mole di informazioni e l'intensità delle emozioni provate, dunque, mi diedero nel futuro immediato un forte slancio di curiosità verso gli studi di psicologia analitica aiutandomi a comprendere come per realizzare «un rapporto umano tra terapeuta e paziente» non fosse necessario «un sapere puramente medico che abbracci un limitato settore, bensì una vasta conoscenza di tutti gli aspetti dell'anima umana» (2).

(1) C.G. Jung (1928), «Il valore terapeutico dell'abreazione», *Opere*, vol. 16, Torino, Boringhieri, 1981, p. 213.

(2) C.G. Jung (1945), «Fenomenologia dello spirito nella fiaba», *Opere*, vol. 9/1, Torino, Boringhieri, 1980, p.147.

Jung e la schizofrenia

Gaetano Benedetti

È per me motivo di piacere prendere la parola in questo simposio internazionale, onde illustrare l'opera di Jung in psichiatria. Considero l'incarico affidatomi come un riconoscimento del fatto, che, da oltre vent'anni a questa parte, lavoro sul terreno delle psicosi, e in un paese, in cui è impossibile lavorare su questo terreno, senza aver ricevuto ispirazioni dal pensiero e dall'opera di Jung. Non solo perché la psicodinamica della schizofrenia è cominciata effettivamente con il nome di Carl Gustav Jung, senza di cui il superamento bleuleriano del concetto kraepeliniano di *dementia praecox*, e della filosofia medica implicata a questo concetto, non avrebbe potuto aver luogo. Non solo per questo, ma anche perché a chi, come me, ha lavorato per decenni nella patria di Jung, non poteva mancare il privilegio, di discutere con lui stesso, personalmente, qualche problema psicodinamico della psicosi.

Naturalmente, problemi psicodinamici esistono sempre in funzione della psicoterapia; è a questa che in ultima analisi è legato il nome di Jung, ed è questo anche il titolo della mia relazione. Ma non è possibile, né per Jung né per me, affrontare il tema della psicoterapia senza la premessa scientifica di un modello psicogenetico e psicodinamico. Perciò costruisco la mia relazione secondo uno schema tripartito, in cui parlerò:

- 1) della psicogenesi della schizofrenia nel pensiero junghiano;

- 2) della psicopatologia psicodinamica della schizofrenia, che risulta in Jung dal modello psicogenetico;
- 3) della psicoterapia delle psicosi schizofreniche di C.G. Jung.

Psicogenesi

Sono trascorsi esattamente settant'anni da quando C.G. Jung iniziava a Zurigo i suoi primi esperimenti psicodiagnostici con pazienti schizofrenici, affetti da *dementia praecox*, come si diceva allora. La precisa coscienza di chi sa di aver compiuto una scoperta traspare dalle frasi dell'autore: «con soddisfazione dichiaro di aver potuto dimostrare che la malattia può essere trattata, seppure in misura ridotta, mediante psicoterapia». E ancora: «l'esperienza di Bleuler, della psicogenesi dei sintomi secondari, è identica alla mia, poiché noi lavorammo assieme negli anni che precedettero la pubblicazione del suo famoso libro sulla "Dementia praecox". In realtà io cominciavo ad analizzare casi di schizofrenia per scopi terapeutici già nell'anno 1903».

Tuttavia, nonostante il viraggio psicologico di disegno nel pensiero junghiano fin dall'inizio, la possibilità di una eziologia biologica della schizofrenia affiora pure alla sua mente;

è impossibile, egli ci dice, dimostrare una causalità esclusivamente psicologica. Noi possiamo avere forti sospetti in favore della natura organica del sintomo primario; ma non possiamo tuttavia ignorare il fatto ben assodato, che molti casi di schizofrenia erompono da uno shock emotivo, da una disillusione, da una situazione difficile della vita, da un mutamento del destino; e che inoltre, molte ricadute e molti miglioramenti sono egualmente condizionati da eventi psicologici.

Eugen Bleuler propendeva, com'è noto, per la natura biologica dei sintomi primari; ma egli ha introdotto tuttavia la concettualizzazione psicologica in psichiatria attraverso la psicoanalisi dei sintomi secondari. Jung ha preferito accettare il dilemma psicogenetico in tutta la sua radicalità. Sebbene il suo pensiero non abbia potuto risolvere il

problema della schizofrenia, esso ha proprio in tal modo anticipato il travaglio storico della psichiatria dei decenni successivi e fino ai nostri giorni in questo campo spinoso. Così, se oggi è anche possibile dire, di fronte alla importanza degli studi biologici, che Jung, più psicogenetista di Bleuler, è stato anche il più unilaterale, è necessario tuttavia aggiungere, che la sua o un'unilateralità operativa, l'unilateralità del ricercatore coraggioso, il quale attraverso il rifiuto della *imparzialità* scientifica cerca in fondo di smuovere quell'atteggiamento neutrale e ostile della nostra società verso il malato di mente.

Allora, la differenza essenziale fra la tradizione psichiatrica, che da Eugenio Bleuler fino ad oggi sottolinea il primato del disturbo cognitivo, e Jung, sta nel fatto, che questi vede radicalmente nel disturbo affettivo il fatto primario. In tal modo egli entra risolutamente nel dilemma che sta alla base della psicosi: se il complesso affettivo del paziente schizofrenico e quello del neurotico sono simili, come Jung infatti afferma; se cioè i conflitti e i traumi dimostrabili nel passato degli uni e degli altri infermi non sono specifici per l'una o l'altra malattia, allora, dove risiedono le cause specifiche della psicosi? «Bisogna considerare», domanda testualmente Jung, «la debolezza dell'io, o una particolare intensità dell'affetto quale causa della schizofrenia? »

Noi siamo oggi in grado di vedere dietro una siffatta domanda i limiti del pensiero analitico di trenta anni fa. Anzitutto, ci sembra oggi semplicistico parlare di una «particolare intensità dell'affetto», di una «forza dell'inconscio», di una somiglianza od eguaglianza fra complesso affettivo dello psicotico e del neurotico. Il fatto fondamentale è che l'io schizofrenico è malformato, malnutrito, profondamente regredito, difettosamente organizzato, e perciò assai diverso, strutturalmente, da quello neurotico; anche se il singolo *complesso* — come sarebbe ad esempio quello edipico — può essere verbalizzato dall'osservatore in termini simili. Balint ci dice oggi, che in pazienti profondamente regrediti non è addirittura possibile parlare di *conflitti*, come noi facciamo quando il paziente può esprimersi verbalmente; Balint ci parla qui di un «disturbo primario», che anzitutto, non può neanche essere realizza-

to in parole dal paziente o dai noi, essendo di natura pre-verbale, e che inoltre equivale, più che a complessi o conflitti, ad un difetto sostanziale di nutrizione psichica in aree fondamentali di crescita egoica. Ma pur rimanendo nell'alternativa della domanda junghiana «debolezza dell'lo o particolare intensità dell'affetto quale causa della schizofrenia», io sono personalmente convinto che la debolezza dell'lo è il fatto primario. Essa si configura sul terreno di una predisposizione, forse aspecifica — come ci insegnano i genetisti di oggi, quale Kringlen e Tienari, mentre altri, come Shields parlano tuttavia di una predisposizione genetica specifica — e si conclude in una serie di transazioni intrafamiliari, il cui profilo patogeno maggiore è l'indebolimento degli strati più profondi dell'lo, su cui poggia il senso e la nozione di autoidentità.

Jung è qui di opinione diversa. «Per la comprensione psicologica» — egli ci dice — «la notoria debolezza dell'lo nello stato di sonno non significa assolutamente nulla. È il complesso affettivo a decidere sia la dinamica come il significato del sogno. È lecito applicare questa conoscenza anche allo stato schizofrenico... ».

Come si vede da questa analogia, Jung concepisce la debolezza dell'lo anzitutto come un fattore neurofisiologico o costituzionale, e non vi ascrive quindi un significato psicologico profondo. Egli non può aver avuto l'esperienza di quella psichiatria più recente, che nella strutturazione dell'lo vede il confluire di fattori sia fisiologici, neuropsicologici come anche biografici e interpersonali. Per Jung, come per tutti gli psicoanalisti formati essenzialmente nei primi decenni del secolo, il momento psicologico è affidato anzitutto al singolo complesso affettivo, al singolo trauma patogeno, più che all'identità della personalità nel vissuto di uno stile e di un ruolo familiare.

Comprendiamo, quindi, come Jung, continuando il suo ragionamento, appare convinto che l'indebolimento dell'lo è «secondario», ossia «la conseguenza distruttiva di un complesso nato entro le variazioni della norma, ma che infine, in seguito alla sua intensità, rompe l'unità della personalità». Da un punto di vista della storia della scienza, mi sembra qui interessante notare come Jung, cresciuto in un'atmosfera scientifica ancora diversa dalla

nostra, in cui cioè il senso univoco della causalità, come un *primum movens* aristotelico, aveva ben più importanza di quella rete di rapporti, che oggi una scienza maggiormente orientata verso la statistica va sempre più mostrando, non poteva arrivare, nonostante le sue splendide intuizioni, che talora sembrano anticipare di decenni lo sviluppo scientifico, a ben concepire strutturalmente la possibilità di rapporti reciproci fra debolezza dell'lo e complesso, fra costituzione ed ambiente, fra singolo individuo e famiglia, fra primario e secondario — pensieri questi, che oggi, ad esempio attraverso la concettualizzazione di M. Bleuler, ci sono abituali.

Così come l'organizzazione psicofisiologica dell'infante (ad esempio quello che gli americani chiamano oggi «in born perception equipment») evoca più o meno certe risposte materne e si costruisce quindi il suo ambiente, il quale poi attraverso le variabili della soggettività materna a sua volta aggrava o comunque modifica la disposizione; così pure, fra debolezza dell'lo e intensità dei complessi c'è sicuramente tutto un gioco di azioni vicendevoli, alla cui fine non è più possibile distinguere, neppure teoricamente, fra primario e secondario.

Lo sforzo di postulare la primarietà del complesso affettivo fa compiere a Jung dei grandi passi speculativi, addirittura dei salti mortali. Così, leggiamo la sua speculazione, che la tossina originatasi dal complesso è di tipo tale da non disturbare le nostre percezioni e i nostri movimenti; ma essa agisce «solo alla periferia del complesso patogeno», provocando ivi un abbassamento dei legami associativi. Siamo, come si vede, già in pieno terreno neuropsicologico, ove concetti psicodinamici si sposano a rappresentazioni anatomiche. Solo che la neuropsicologia odierna è, come tutte le psicologie moderne, molto più prudente che non nei primi decenni del secolo, ove fiorivano ancora tanti «facitori di schemi», come si diceva allora in Francia sul terreno delle afasie. Jung appartiene ancora, come del resto in parte anche Freud, a quei grandi psicologi sviluppatasi nei primi decenni del secolo, che implicitamente concepivano ancora la scienza naturale in certo senso come una filosofia naturale. Tuttavia, bisogna aggiungere che la preoccupazione critica non ha mai

abbandonato Jung, a costo di dare alle sue formulazioni un certo carattere di contraddittorietà: «ammetto», egli ci dice altrove, «che è straordinariamente difficile il decidere, se si tratta di una debolezza della coscienza in senso primario, con la conseguente dissociabilità, o di una forza dell'inconscio». E ancora: «può darsi, che nella schizofrenia una coscienza normale venga confrontata con un inconscio inusualmente forte; ma può anche darsi che la coscienza del paziente sia solo debole e perciò incapace di respingere l'influenza del materiale inconscio».

Oggidi, il vedere nella schizofrenia essenzialmente il problema di respingere o meno il materiale inconscio non appare più esauriente. Sono gli aspetti inconsci dell'Io, su cui si fonda il senso di identità, che si sbriciolano di fronte all'urto con i problemi della vita.

Dobbiamo inoltre ricordare anche il Super Io ed il Preconscio, come importanti momenti del processo patologico. In taluni pazienti, il Super Io rimane talmente organizzato di fronte ad un Io che invece va in sfacelo, che il paziente acquista un senso di auto identità solo identificandosi tutto con tale Super Io, ossia solo funzionando come giudice implacabile di se stesso; l'autodistruggersi è per lui il solo mezzo per continuare ad esistere. Per quel che riguarda poi il Preconscio, è da aggiungere, che le mille e mille informazioni del mondo esterno non attivate dall'attenzione, che formano quindi il nostro Preconscio, acquistano nella schizofrenia, in seguito alla debolezza dell'Io, una potenzialità micidiale; esse non possono essere mantenute più nell'ombra preconsocia, ma si affollano in modo coercitivo e insensato alla coscienza, ed acquistano così un'intensità tale, che il paziente le interpreta come se il mondo per lui fosse fondamentalmente ostile; ogni rumore è ad esempio il segnale di un agguato, ogni odore preannuncia la decomposizione del corpo, e l'universalizzazione del male sembra mostrarci, come l'Io venga bombardato da ogni angolo della struttura psichica e del suo riflesso nel mondo. Per Jung tuttavia la «causa immediata del disturbo è un violento affetto, che (anche) nel neurotico porta, come ogni emozione, ad una simile, ma transitoria alienazione, o isolamento». Secondo la sua speculazione, il cerchio patogenetico, inizia con il fatto psico-

traumatico e prolungandosi lungo il concetto di complesso, si chiude toccando il momento tossico-biologico, che sarebbe allora l'anello ultimo del processo.

Questo modello, unilaterale certamente, ma chiaro e affascinante nella sua semplicità, ha subito un ulteriore approfondimento nell'importanza assegnata in seguito da Jung all'emersione di rappresentazioni incoscienti archetipiche nella schizofrenia. Negli ultimi decenni, Jung ritorna spesso su questo concetto, che sia cioè la dimensione archetipica del complesso a differenziare la schizofrenia dalla neurosi; che l'Io del paziente schizofrenico, incapace di assimilare la rappresentazione archetipica, ne viene dissolto. Se leggiamo bene fra le righe, vediamo come in questo pensiero maturo di Jung, il problema dell'intera struttura intrapsichica schizofrenica, riflessa appunto nella terminologia del rapporto fra coscienza ed inconscio collettivo, va acquistando maggiore importanza in paragone del singolo complesso affettivo, originariamente considerato solo in senso individuale e biografico. Ossia, è il problema dell'Io a divenire sempre più significativo.

Ma vedremo più in là i limiti cognitivi impliciti tuttavia a questa concettualizzazione.

Psicopatologia

Mi sono dilungato sulla teoria patogenetica di Jung come su un punto, che per qualsiasi psicopatologo e psicoterapeuta della schizofrenia è di importanza fondamentale. Ma questo punto, per quanto ben discusso da Jung, viene superato in profondità dalla sua psicopatologia dinamica. Vediamone alcuni aspetti:

- a) chi legge attentamente Jung, scopre nelle sue pagine osservazioni psicopatologiche acute, che, o vengono riedite come nuove da autori successivi, o sono state ingiustamente dimenticate. Ricordo la fine osservazione dell'impenetrabilità reciproca dei frammenti scissi nell'Io psicotico: per cui ciascun frammento dell'Io non comunica con l'altro; ciascun lato della personalità rimane estraneo all'altro, mancando i canali di rappor-

to intrapsichico, che organizzano il singolo sia entro di sé, sia nella rete dei rapporti interpersonali. Qui troviamo, in tutta la sua chiarezza, la diagnosi differenziale psicodinamica fra dissociazione schizofrenica e dissociazione isterica.

In una personalità multipla isterica esiste una cooperazione tranquilla, e perfino piena di tatto, fra le singole personalità, le quali hanno i singoli ruoli e possibilmente non si disturbano a vicenda. Si nota qui la presenza di uno spiritus rector, di una figura centrale, che organizza il palcoscenico per le singole persone in modo quasi razionale, talora nella forma di un dramma più o meno sentimentale. Ogni figura ha un nome suggestivo e un dato carattere e tutte sono altrettanto isteriche e altrettanto sentimentali come la coscienza del paziente.

Dopo questa pittoresca descrizione della personalità isterica, Jung passa a descrivere quella schizofrenica: «le figure autonome sono talmente scivolato a latere del controllo dell'Io, che la loro partecipazione originaria alla struttura psichica del paziente è completamente scomparsa». Inoltre: «nella schizofrenia i complessi sono divenuti frammenti staccati, autonomi, che o non si ingranano più nella totalità psichica oppure inaspettatamente si mescolano di nuovo insieme». Vi è qui l'accento a quella peculiare valenza di attrazione reciproca, che hanno i vari frammenti a fondersi di nuovo, ma seguendo canali altrimenti impervi, bizzarri inusuali; fenomeni, questi, descritti dai vari autori, primo fra tutti E. Bleuler, coi termini di «Zerfahrenheit», «Over inclusion», «Neologismi», «Associazioni rimate» ecc. Jung ci dice insomma che il complesso patogeno sviluppa un'autonomia sempre maggiore nei riguardi dell'Io, fino a togliergli ogni potere. Ciò è esattamente in accordo con il mio concetto, che l'Io è il *peacemaker* psichico, e che la formazione di *nodi di fibrillazione*, di complessi autonomi significa il fatto, che singoli atti psichici, singoli complessi, singole rappresentazioni mentali, acquistando in sé una qualità egoica appunto autonoma dall'Io, diminuiscono perciò il senso di potere e di unità dell'Io, danno la sensazione di un altro ego intrapsichico, cancellano la percezione di identità, come esclusività personale, provocano quindi nel paziente la sensazione di non-esistenza.

- b) Jung ha scoperto inoltre il fenomeno della psicosi latente. A dire il vero, egli incontra difficoltà nel definirla. «Che cosa è, esattamente, una psicosi latente?» Giustamente, egli comincia con l'osservare: «l'esistenza di materiale inconscio bizzarro non dimostra niente. Lo troviamo anche nei neurotici, nei pittori e poeti moderni, e persino nelle persone abbastanza normali, che ritengono utile un esame accurato dei loro sogni». E aggiunge poi i paralleli con i miti e i simboli di tutti i popoli e di tutte le epoche. Ma allora? Il discorso successivo si snoda lungo l'osservazione che «il complesso dell'Io non gioca più il ruolo essenziale»; che esso o «uno fra i tanti complessi, i quali sono egualmente importanti o perfino più importanti dell'Io». Tutti questi complessi assumono un carattere personale, pur rimanendo frammenti. In breve, qui abbiamo la descrizione magistrale della frammentazione schizofrenica; ma non il carattere distintivo della psicosi latente, che sta, invece, nel fatto che l'Io, per usare qui la terminologia di Federn, mantiene un investimento superficiale con la realtà, come copertura della frammentazione interiore; sì che questa frammentazione non è visibile, fuori analisi, ma bensì nell'esperienza tormentosa di scissione e di autismo di questi pazienti, i quali sul palcoscenico della realtà continuano a svolgere i loro ruoli pseudorazionali, e di fronte al terapeuta riconoscono invece esplicitamente o implicitamente, di non esistere addirittura.
- c) Con la scoperta della psicosi latente, Jung è stato il pioniere della cosiddetta «Psichiatria extra Muros», di quella psichiatria dei pazienti gravi, che tuttavia non finiscono mai in manicomio, e che un tempo erano perciò completamente sconosciuti allo psichiatra. Trasferendo la sua attività psichiatrica dalla clinica allo studio privato, ma mantenendo il suo interesse essenzialmente psichiatrico (che non si limitava cioè solo ai problemi della neurosi e del carattere, ma si estendeva ai fenomeni psicotici), Jung è stato in grado di dirci che la percentuale delle psicosi latenti (rispetto alle forme cliniche manifeste) è di ben 10 a uno. Egli non ha svi-

luppato sistematicamente questo concetto, che equivale praticamente alla scoperta delle forme borderline; ma quale psicoterapeuta non può attestare tutto ciò, con l'esperienza di quei tanti pazienti non clinicamente schizofrenici, i quali descrivono tuttavia quel terribile vissuto di nullità e disorganizzazione, che lo schizofrenico manifesto più non descrive, ma agisce?

- d) Jung è stato il primo ad aver tentato una spiegazione psicodinamica della somiglianza fra psicosi sperimentali (ad esempio da mescalina) e schizofrenia. Egli vede nell'effetto della droga una paralisi di quei meccanismi neuropsicologici, che normalmente bloccano le decine di migliaia di *bit di informazione* che dalla periferia bombardano le nostre strutture cerebrali, permettendo a queste ultime di elaborare e di dominare il flusso informativo, altrimenti straripante. Jung non si serve di questa terminologia, non parla ad esempio, come i neurofisiologici moderni, di selezioni delle informazioni, di integrazione e decifrazione di queste alle varie stazioni delle vie ascendenti, di codici semantici; ma dice essenzialmente le stesse cose, quando ipotizzando un *abbassamento* farmacologico della soglia di coscienza — simile per lui a quello postulato da Janet — suppone che le «varianti incoscienti della percezione» (ossia la massa delle informazioni non controllate) amplificano l'atto della *appercezione* fino a riempire l'intera coscienza ed indurvi una *disintegrazione*, uno sfacelo dalla appercezione. Nella schizofrenia, aggiungerei io, il processo avviene ad un livello più elevato che non quello sensoriale; sì che non tanto gli oggetti si muovono e le forme diventano colorate, come nella psicosi sperimentale tossica, quanto piuttosto i rapporti di causalità, di significato, di identità del Sé, si trasformano.

Tuttavia, a me sembra che Jung nel suo sforzo di comprendere lo psichico, per analogia col biologico, semplicizzi qui troppo; come anche là, quando egli cita ad esempio l'esperienza di ricercatori americani, che attraverso la stimolazione del mesencefalo avrebbero attivato l'esperienza soggettiva di certi archetipi geo-

metrici. La schizofrenia non è solo un'inondazione di informazioni. Vi è, da parte del paziente, il tentativo di comprenderle riferendole all'io di altre persone, e che va sino al delirio di riferimento; vi è la mancanza di attività egoica, per cui l'io non assimila il mondo, ma viene invece trasformato e scisso da questo; vi è, insieme a questo viraggio di attività passività, una trasformazione del senso di causalità, e perciò di realtà, in quanto ciò che modifica l'io diviene per esso fonte abnorme di causalità. Non possiamo attenderci da Jung tutti questi insight. È già straordinario il fatto che lui, fra i settanta e gli ottanta anni, non rimaneva attaccato alle sue esperienze di gioventù, ma riformulava continuamente il suo pensiero, mantenendo contemporaneamente il contatto con se stesso e con il progresso altrui.

Psicoterapia

Jung è stato anzitutto un grande terapeuta della schizofrenia. Io, che ho avuto il piacere di conoscerlo, mi sono reso ben conto del fatto, che le sue capacità terapeutiche sovrastavano qui quelle teoretiche. Tuttavia, Jung non ci ha lasciato quasi nulla di ciò nei suoi scritti. Inoltre, il suo *pensiero manifesto* sembra qui inferiore al suo *pensiero latente*. È a questo ultimo che voglio dedicare alcune mie considerazioni.

a) Il pensiero manifesto di Jung dice ad esempio, che è utile proteggere il paziente schizofrenico dall'attività eccessiva dell'inconscio collettivo, i cui archetipi invadono la coscienza; mostrandogli come queste rappresentazioni archetipiche appaiono anche in contesti culturali reali. Il delirio viene tradotto nella razionalizzazione del mito.

Il pensiero latente che io vedo comunque sottostare a questa concettualizzazione è la scoperta, che non è psicoterapeutico il soffermarsi analiticamente troppo sulla psicopatologia del paziente: sui suoi complessi e le sue resistenze. Il terapeuta deve porsi accanto al paziente psicotico in uno stato d'animo, da identificar-

si con lui e da ricomporre se stesso nella ricomposizione del paziente. Egli deve far sentire a questi, se non la normalità, certamente la dualità delle esperienze psicotiche; ossia, nella terminologia junghiana, l'universalità degli archetipi. Il valore di una teoria dell'uomo sta, in ultima analisi, nella sua capacità di fornire spunti validi anche a chi non rimane dentro la teoria. Questa allora continua a vivere anche se superata, e non limita il suo messaggio a chi le rimane ligio.

Credo di poter illustrare questa tesi proprio con il concetto junghiano degli archetipi nella schizofrenia. Conosco molti validi terapeuti, che forse non hanno pronunciato mai, nel corso della loro esposizione, il termine di archetipo e che non si sono preoccupati mai di stabilire quali sono i contenuti mitici della psicosi; e che pur tuttavia hanno compreso l'intenzione profonda di Jung.

Jung ritiene, che certi complessi universali del paziente risultano distruttivi, per il fatto che la coscienza non sa assimilarli ed integrarli. Mostrare con Jung a tali pazienti l'universalità delle loro rappresentazioni *archetipiche* affinché essi le integrino, significa, in altri termini, formulare una delle cose più essenziali nella psicoterapia della schizofrenia, ossia il messaggio, che quel che è travisato nei simboli, e che in questo travisamento diviene distruttivo, può invece, rottamente inteso e rappresentato, costituire la componente maggiore del divenire costruttivo. Il paziente è perseguitato, perché non sa realizzare la sua aggressività; è spiato da orge sessuali perché deve integrare la sua sessualità; egli si sente spersonalizzato perché finalmente realizza, ma in una forma imperfetta, e perciò distruttiva, il fatto di non aver potuto mai essere se stesso. La potenzialità positiva del sintomo psicopatologico non è visibile quando si fa discendere questo sintomo solo da un passato distruttivo; ma diviene visibile nel contesto di attività psichiche, che si attuano a spese del paziente quando non possono trovare il suo concorso; e che trovano il suo concorso solo se interpretate a lui da noi con intelletto di amore. Nella psicoterapia della schizofrenia non basta interpretare i sintomi in chiave razionale; è

necessario incontrare il paziente nei suoi sintomi, ossia vivere con lui affettivamente ciò che egli non può esprimere altrimenti che nella terminologia del sintomo.

- b) Jung è stato, oltre Ferenczi, il primo in psicoterapia che ha scoperto l'importanza del controtransfert come cardine di tutto il processo; e a questa scoperta egli è stato indubbiamente condotto dal suo lavoro con gli schizofrenici. Le nostre comunicazioni interpretative hanno significato per lo schizofrenico solo nella misura in cui esse sono vettori del nostro controtransfert. È questo un pensiero, che da molti ricercatori successivi, a cominciare da Sullivan, con il suo concetto della «participant observation», fino alla Sechehave, si ripete sempre. È strano, che autori moderni come Balint, che sottolineano i contributi di Ferenczi, non ricordino l'opera pionieristica di Jung.
- c) In un certo senso è possibile affermare, che lo spirito di riforma, di riabilitazione, di comprensione, che va oggi attraverso tutti gli ospedali di Europa e del mondo intero, trae una sua radice dalla psicologizzazione del fatto mentale, dalla psicoterapia della schizofrenia, il cui merito principale, da un punto di vista sociale, sta non tanto nella guarigione o nel miglioramento di alcune centinaia di pazienti, quanto piuttosto nell'aver creato un fermento di pensiero, che si sviluppa oggi ovunque con imponenza. Jung e Bleuler sono stati gli antesignani di questo movimento. Di ciò lo stesso Jung non poteva esser pienamente cosciente. Scomparso agli albori dell'era della riabilitazione, egli continuava ad occuparsi anzitutto del fatto individuale. Ma la profondità, con cui egli vedeva tale fatto individuate, era in fondo, lo specchio in cui si rifletteva il sociale e l'universale. Non è, a mio modo di vedere, possibile comprendere veramente i contributi positivi di un autore senza meditarne anche i limiti. Desidero perciò concludere questa mia relazione con un breve accenno a quelli che ho sentito soprattutto come limiti nel pensiero di Jung in questo campo.

Anzitutto il fatto dell'assenza di una tecnica. Egli confessa esplicitamente, che qualsiasi riflessione sul metodo terapeutico è impossibile su un terreno, in cui la più semplice delle infermiere può avere nell'incontro col malato, i successi più impressionanti.

Questo è intanto vero sino a un certo punto. Una cosa è il singolo incontro col malato, ove una persona dotata affettivamente può sbloccare perfino in pochi minuti un catatonico, e altro è un processo di ricostruzione della personalità, che richiede lunga e sistematica esperienza. Se è anche vero che questa lunga esperienza talora non si autocomprende come una tecnica (come ho visto ad esempio nel bellissimo lavoro terapeutico della Dr. Neumann a Milano), è vero pure che tale tecnica può essere in larga parte incosciente e può divenire quindi sempre oggetto di riflessione metodica.

Affine a questo corso di pensieri è l'altro, che noi non troviamo, nell'opera di Jung, quasi nessun dato empirico sulla sua terapia con pazienti schizofrenici. Pur comprendendo la riluttanza a comunicare esperienze controtransferali, che talora espongono profondamente il terapeuta, rimane il dubbio di una insufficiente meditazione cognitiva delle varie stazioni del processo terapeutico. E qui si inserisce anche la mia terza osservazione, che l'enfasi posta da Jung sugli aspetti archetipici della malattia non mostra troppo chiaramente come in realtà questi aspetti vanno visti nella direzione dei problemi individuali del paziente, che si riflettono nella prospettiva archetipica dal momento in cui non possono essere più risolti, all'inizio della psicosi, nel contesto personale. Rimane il fatto che, nonostante questi limiti, e anzi, come tutte le cose umane, nei suoi limiti, il contributo di Jung alla nostra conoscenza della schizofrenia è stato grande. Non frequentemente è possibile far risalire lo sviluppo di una scienza ad un singolo individuo; ma qui possiamo dire che prima di Jung una psicoterapia della schizofrenia, nel senso moderno e scientifico della parola, non esisteva neppure.

Incontro con Jung

C.G. Jung – G. Benedetti tra psicoanalisi e neuroscienze.

Riflessioni intorno all'articolo «Jung e la schizofrenia» di Gaetano Benedetti

Nicola Malorni

(1) La RPA ha raccolto nel corso della sua pubblicazione non solo articoli specifici inerenti la psicologia junghiana ma anche atti di numerosi eventi culturali che, seppur centrati sulla Psicologia analitica, si sono sempre distinti per l'apertura ai rappresentanti di altre aree del sapere psicologico e scientifico.

(2) W. Bucci (1997), *Psicoanalisi e scienza cognitiva. Una teoria del codice multiplo*, Giovanni Fioriti, Roma, 1999; A. Malinconico (a cura di), *Psicosi e psiconauti – Polifonia per Ofelia*, Ed. Magi, Roma, 2009; A. Oliviero, *La mente per le neuroscienze*, relazione al XII Congresso CIPA, Roma, 2003; A. Malinconico, M. Peciccia, *Al di là della parola. Vie nuove per la terapia analitica delle psicosi*, Ed. Magi, Roma, 2006; G. Moccia, L. Solano, (a cura di), *Psicoanalisi e Neuroscienze*, Franco Angeli, Milano, 2009.

(3) «Jung e la cultura europea», *RPA*, Vol. IV, n.2, 1973.

[...] chi legge attentamente Jung, scopre nelle sue pagine osservazioni psicopatologiche acute, che, o vengono riedite come nuove da autori successivi, o sono state ingiustamente dimenticate.

Il valore di una teoria dell'uomo sta, in ultima analisi, nella sua capacità di fornire spunti validi anche a chi non rimane dentro la teoria. Questa allora continua a vivere anche se superata, e non limita il suo messaggio a chi le rimane ligio.

Premessa

In occasione del quarantennale della Rivista di Psicologia Analitica (RPA), sempre più orientata allo scambio con altre scuole (1), in un periodo in cui anche altrove, in contesti culturali tradizionalmente molto distanti (2), è possibile constatare la presenza di progetti comuni, mi è sembrato significativo riferirmi al Volume *Jung e la cultura europea* del 1973 (3) e in particolare all'articolo di Gaetano Benedetti che il lettore ha appena avuto modo di leggere, dal momento che, raccogliendo gli Atti di un Convegno internazionale di Psicologia Analitica, si presenta di estremo interesse dal punto di vista storico-culturale, della teoria, della teoria della tecnica e della clinica.

Coerentemente al carattere interdisciplinare che ha sempre distinto la Rivista, con il convegno del '73 l'AIPA dava avvio ad un dialogo che, snodandosi tra gli allievi più vicini a C.G. Jung (Gerard Adler, Marie Luise von Franz, Hans Dieckman, James Hilman) ed altre *icone* dello junghismo internazionale (Alfred Plaut, Adolf Guggenbühl-Craig, Mario Trevi, Michael Fordham) accoglieva anche uno dei massimi rappresentanti della psichiatria psicoanalitica post-freudiana (Gaetano Benedetti appunto) (4), ponendo al centro dell'attenzione dei relatori e del pubblico presente le intuizioni, i percorsi e le scoperte che rimandavano non solo all'origine e agli sviluppi del pensiero analitico junghiano, ma delineavano anche le connessioni esistenti tra junghismo e freudismo, il carattere rivoluzionario del pensiero di Jung rispetto alla cultura europea a lui contemporanea, il valore pionieristico della prassi clinica junghiana nell'area della cura psichiatrica.

In quegli stessi anni, e precisamente dal 1973, G. Benedetti e J. Cremerius tenevano dei Seminari mensili (5) a carattere teorico-clinico per il gruppo di giovani analisti che avrebbe successivamente fondato la SPP (Società di Psicoterapia Psicoanalitica) e l'ASP (Associazione di Studi Psicoanalitici).

Da un punto di vista storico-culturale, quindi, il Volume in esame ha avuto origine dal fermento culturale degli anni Settanta che, interessando primariamente la scuola psicoanalitica, attraverso il contributo di Benedetti dischiudeva un percorso fecondo di contaminazioni reciproche tra la scuola da lui stesso fondata e quella dell'AIPA. A questo riguardo risulta significativo il dato che dal 1970 al 1998 la RPA abbia pubblicato di G. Benedetti sei articoli che, seppur centrati sul tema delle psicosi schizofreniche, spaziano dalla psicoterapia psicoanalitica della schizofrenia alle ipotesi esplorative dell'inconscio collettivo, alla luce dei dati empirici derivanti dalla prassi psichiatrica psicoanalitica (6).

Lo scambio inaugurato dalla Rivista è andato via via disattendendo le attese di un atteggiamento difensivo molto diffuso (trans-generazionale) che liquidava (e liquidava talvolta ancora oggi) il confronto dialettico tra le due Scuole come marginale o, peggio ancora, superfluo. I temi trattati

(4) Per le note biografiche relative a Gaetano Benedetti, si rimanda il lettore alla sezione di questo volume dedicata agli Autori.

(5) C. Bartocci (a cura di), *Gaetano Benedetti. Una vita accanto alla sofferenza mentale – Seminari clinico-teorici (1973-1996)*, Franco Angeli, Milano, 2010.

(6) Di Gaetano Benedetti la Rivista di Psicologia Analitica ha pubblicato: G. Benedetti, «Jung e la schizofrenia», *Jung e la cultura europea*, vol. IV, n. 2 1973; G. Benedetti, «Psicologia e società moderna» *Psicologia e società*, vol. V, n. 1, 1974; G. Benedetti, «Psicologia Analitica e prassi psichiatrica», in *Le ragioni della follia*, n. 19 del 1979; G. Benedetti, «La psicoterapia come limite della scienza nel paradigma dell'incontro con l'infermo psicotico», *Connessioni*, n. 27 del 1983; G. Benedetti, «Partecipazione al delirio schizofrenico o realtà dell'inconscio collettivo?», *Lecture dell'inconscio*, n. 29 del 1984; G. Benedetti, «Il problema del negativismo schizofrenico», *Dentro e fuori*, n. 33 del 1986.

nella RPA da Benedetti in questi ultimi quaranta anni hanno anticipato un dibattito che di recente sta interessando in maniera sempre più diffusa la psicoanalisi e le neuroscienze, un dato storico che concorre a rendere ancor più significativa la fecondità della *coraggiosa apertura* dello psichiatra psicoanalista verso il pensiero junghiano.

Infatti, il confronto interdisciplinare odierno tra la psicoanalisi e le neuroscienze (7) rivela evoluzioni sorprendenti, ciascuna nel proprio ambito e con i propri metodi, parallele a quelle della Psicologia Analitica, pur risultando ancora piuttosto diffusa la tendenza delle diverse scuole ad enunciare l'esistenza di distanze culturali che non rendono giustizia alla convergenza di ipotesi e ricerche comuni.

Tornando all'articolo *Jung e la schizofrenia*, attraverso il quale Benedetti interroga la Psicologia Analitica dal vertice della psicoanalisi post-freudiana sul tema della schizofrenia, ritengo sia facilmente verificabile la *contaminazione culturale* che alcune letture di Jung hanno esercitato sulla teoria e sull'approccio terapeutico della scuola di Benedetti alle psicosi: dal pensiero espresso dall'autore in quel Convegno sembra profilarsi, infatti, la possibilità di una progettualità sinergica, poggiata su basi teoriche condivise, tra la scuola junghiana e quella rappresentata dallo stesso autore, una progettualità di cui proprio recentemente abbiamo avuto interessanti testimonianze (8).

Benedetti riconosce nell'articolo che le ipotesi junghiane sulla psicogenesi della malattia mentale e soprattutto il concetto di «complesso autonomo a tonalità affettiva» (9) autorizzarono la psicologia di inizio secolo XX a considerare finalmente nella genesi delle malattie mentali la centralità dell'*affetto dissociato* dall'insieme delle funzioni della coscienza. Le ipotesi di lavoro di C.G. Jung indicarono per la prima volta alla psichiatria le strutture fondamentali della mente, rappresentate da gruppi associati di rappresentazioni, pensieri, emozioni, percezioni, sensazioni che svolgono per lo più una vita autonoma rispetto alla coscienza.

Oggi risulta chiaro come il concetto junghiano di «complesso a tonalità affettiva» sia stato in grado di fecondare la Psicologia analitica di costrutti interpretativi che hanno permesso di anticipare le recenti acquisizioni inerenti

(7) G. Moccia, L. Solano, 2009, *op. cit.*

(8) Vedi A. Malinconico, M. Peciccia, 2006, *op. cit.*; A. Malinconico (a cura di), 2009, *op. cit.*

(9) C.G. Jung (1907), *Psicologia della dementia praecox*, *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino, 1979; Jung C.G. (1928), *Energetica psichica*, *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1979.

l'unità psicosomatica dell'uomo e di produrre implicazioni non trascurabili per il trattamento psicoterapeutico delle psicosi (10). La lezione di Jung sulla centralità dell'affetto nelle relazioni umane e sull'ubiquità dei complessi affettivi, caratterizzati da un elevato potere di dissociabilità rispetto alle funzioni della psiche cosciente, ha posto l'incontro analitico sullo sfondo di una condivisa partecipazione archetipica, basata su schemi innati universali di comportamento (patterns of behaviour), che sono alla base del funzionamento conscio e inconscio dell'essere umano e che pongono sia il paziente sia il terapeuta in posizioni attigue e continue (11).

Come ricordato nell'articolo sul controtransfert di Hans Dieckmann (RPA, numero in esame), l'intersoggettività veniva da Jung già ampiamente considerata nel trattamento analitico, e la stessa sofferenza contro-transferale, seppur non esplicitamente teorizzata, veniva da lui indicata come condizione imprescindibile per la cura analitica. C.G. Jung aveva infatti affermato già nel 1958:

[...] Ciò che importa soprattutto nel trattamento è l'impegno personale, il serio proposito e la dedizione, anzi il sacrificio del terapeuta [...]. In effetti anche le schizofrenie gravi si possono considerevolmente migliorare o persino guarire con il trattamento psichico, nella misura in cui "la propria costituzione resiste" (12).

A distanza di 37 anni dalla pubblicazione del Volume *Jung e la cultura europea*, abbiamo ulteriori elementi per restituire alle intuizioni junghiane, e soprattutto alle sue attribuzioni di *dignità psichica* alla malattia mentale, il germe di una feconda rivoluzione culturale: il crescente rilievo che sta assumendo nella teoria psicoanalitica l'«affetto come costruito motivazionale centrale della vita psichica soggettiva e intersoggettiva» (13) contribuisce a riconsiderare il rapporto tra affetti inconsci e realtà, non più soltanto in termini di opposizione ma di reciproca influenza; in ultima analisi, si è giunti a valorizzare il contributo dell'analista alla situazione analitica in quanto co-attivatore di fattori mutativi connessi, non più soltanto all'*insight*, ma anche all'esperienza affettiva nella stanza d'analisi (14).

(10) G. Benedetti, M. Peciccia, *The ego structure and the self-identity of the schizophrenic human and the task of psychoanalysis*, «Forum Psychoanal.», 7, 1998, pp.169-175; A. Malinconico, F. Castellana, *Giochi antichi-parole nuove*, Vivarium, Milano, 2002; A. Malinconico, 2009, *op. cit.*; A. Malinconico, M. Peciccia, 2006, *op. cit.*

(11) È sulla base di una condivisa partecipazione archetipica che la psicopatologia che interessa la coppia analitica (transfert-controtransfert) può essere considerata con Benedetti «movimento della comunicazione» in analisi, G. Benedetti, 1992, *La psicoterapia come sfida esistenziale*, Raffaello Cortina, Milano, 1997, pp. 67-68.

(12) C.G. Jung (1958), «La schizofrenia», *Opere*, vol. 3. Boringhieri, Torino, 1971, p. 280.

(13) G. Moccia L. Solano, *op. cit.*, 2009, p. 13.

(14) A. Ferro, *La tecnica nella psicoanalisi infantile*, Cortina, Milano, 1992.

Rispetto all'ubiquità dei complessi autonomi, non è da trascurare il dato che la stessa ricerca psicopatologica è passata, nel corso degli ultimi decenni, a riconsiderare l'opportunità di riferirsi ai disturbi psichici in termini di «raggruppamenti» o «spettri diagnostici», analogamente a quanto dichiarato da Jung, quando si riferiva ad una comune predisposizione psichica del nevrotico e dello psicotico (ipotesi junghiana della *psicosi unica*), avendo potuto rintracciare, già allora, elementi di «connessione», sovrapposizioni e contiguità tra diversi disturbi psichici, proprio attraverso le ipotesi del funzionamento dei complessi psichici autonomi (15).

(15) A. Malinconico, «La psicosi, gli psiconauti, i silenzi», A. Malinconico 2009, *op. cit.*

La psicoanalisi post-freudiana sta traendo in questi ultimi decenni un meritato beneficio dalle più recenti ricerche sul versante biologico che sono maggiormente indirizzate a rintracciare elementi di connessione tra la patologia mentale grave (quelle fondamentalmente centrate sulla dissociazione patologica) e il funzionamento *dissociativo* normale della psiche umana. Ipotesi equivalenti a quelle di Jung e della Psicologia analitica hanno portato, infatti, anche la psicoanalisi ad esplorare dimensioni universali del funzionamento mentale inconscio, diverse dalla rimozione secondaria dell'inconscio rimosso freudiano (16), come il diniego psicotico o la dissociazione dell'affetto. Tali ipotesi trovano conferme anche nell'ambito delle neuroscienze: W. Bucci, ad esempio, è giunta di recente a parlare dello «spettro dei processi dissociativi» e ad argomentare delle interessanti riflessioni a proposito del trattamento psicoterapeutico dei disturbi dissociativi (17). La studiosa di scienze cognitive propone la formulazione di «spettro dei processi dissociativi» riferendosi ad una universale tendenza della psiche umana alla dissociazione che è fondamentalmente basata sull'esistenza di schemi multipli di elaborazione e su una intrinseca dissociazione tra di loro.

(16) Freud, S. 1915, «L'inconscio», in *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino, 1967-1980.

(17) W. Bucci, «Lo spettro dei processi dissociativi. Implicazioni per la relazione terapeutica», in G. Moccia, L. Solano, 2009, *op. cit.*

L'Ospedale psichiatrico «Burghölzli»: Gaetano Benedetti incontra C.G. Jung

Tornando a Gaetano Benedetti, chiunque lo abbia letto o ascoltato, credo abbia potuto percepire molto chiaramente

te come la sua capacità di interrogare l'esperienza simbolica dell'uomo sia basata essenzialmente sul rispetto di chi sa riconoscere il limite dell'intelletto umano di fronte all'estensione dell'anima: nella formazione come nella ricerca, infatti, Benedetti si è riferito costantemente a letture junghiane, neo-freudiane, fenomenologiche, neurofisiologiche.

Per quanto concerne il rapporto con la teoria junghiana, suppongo che, non soltanto le letture delle opere di Jung, ma soprattutto l'incontro con Jung in persona (18) abbia contribuito alla costruzione dell'approccio clinico ed esplorativo peculiare di Benedetti.

L'insoddisfazione per la psichiatria italiana pre-Basaglia lo indusse molto presto, subito dopo la fine della seconda guerra mondiale, a trasferirsi a Zurigo, dove completò la formazione psichiatrica sotto la guida di Manfred Bleuler, figlio e successore di Eugen Bleuler. L'attività terapeutica di Benedetti cominciò proprio al Burghölzli, la storica struttura di ricovero dove avevano operato anche Eugen Bleuler e Carl Gustav Jung (19). Dalle conversazioni con Jung, che incontrava nei seminari e anche in colloqui privati, il giovane psichiatra italiano trasse l'orientamento che si rivelò poi decisivo per gran parte della sua attività di ricerca e per il modello teorico-clinico che ne è derivato: se Jung sottolineava l'unicità del paziente affermando che, anche quando affetto da patologie fortemente invalidanti come la psicosi, non potesse essere definitivamente e del tutto assimilato ad una sindrome o diagnosi, l'approccio terapeutico di Benedetti risulta fondato sul rispetto e la fiducia verso l'analizzando, conferendo alla sua scuola psicoanalitica un carattere eclettico, di apertura al confronto continuo con altre aree disciplinari.

Pur considerando il rischio di un'assimilazione acritica delle scoperte di Benedetti al pensiero junghiano, trovo che numerosi concetti della sua Scuola ricordino le ipotesi di Jung:

- > la concezione di *simbolo* e il ruolo dell'*immagine* nella psicoterapia analitica di psicotici;
- > l'importanza del *controtransfert* in analisi;
- > il ruolo della *partecipazione affettiva* dell'analista rispetto all'*interpretazione verbale* nella terapia analitica di schizofrenici;

(18) G. Benedetti ha avuto, infatti, il privilegio di incontrare in maniera sistematica C.G. Jung presso l'abitazione privata di questi (comunicazione personale di Maurizio Peciccia, tra gli allievi più vicini a Benedetti).

(19) C.G. Jung (1904), «Studi sull'associazione verbale», *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino, 1979; C.G. Jung (1907), «Psicologia della dementia praecox», *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino, 1971; Jung C.G. (1908-1914), «Il contenuto delle psicosi», *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino, 1971.

- > la *dualità terapeutica* e il concetto di *soggetto transizionale* in rapporto alla dimensione transfero-controtransferale;
- > la *potenzialità positiva del sintomo psicopatologico* e il concetto di *psicopatologia progressiva*.

Prima di passare ad un approfondimento dei concetti sopra citati, vorrei evidenziare come ci sia qualcosa del rapporto Jung-Benedetti che deve aver influito significativamente sull'approccio terapeutico del secondo, e che non ci è dato comprendere immediatamente limitandoci alla lettura degli scritti; Benedetti, infatti, confessa nell'articolo:

Jung è stato anzitutto un grande terapeuta della schizofrenia. Io, che ho avuto il piacere di conoscerlo, mi sono reso ben conto del fatto che le sue capacità terapeutiche sovrastavano qui quelle teoretiche. Tuttavia, Jung non ci ha lasciato quasi nulla di ciò nei suoi scritti. Inoltre, il suo «pensiero manifesto» sembra qui inferiore al suo «pensiero latente».

A proposito dei «pensieri latenti» e delle comunicazioni inconsce che caratterizzavano gli incontri con C.G. Jung, Gerard Adler riporta dati simili a quelli espressi da Benedetti; in occasione dello stesso Convegno, l'allievo aveva affermato, ricordando un seminario con Jung:

Ho spesso ricordato e ripensato alla mia esperienza di quel giorno. Mi sembra che vi sia una gran parte del segreto della personalità di Jung, e di una saggezza che trascendeva di molto la formulazione razionale. La possibilità di parlare alla gente oltre le frontiere e le barriere individuali, la possibilità di entrare così profondamente negli stati dell'umanità comune, è concessa solo a chi vive in diretto rapporto con le fonti della vita [...] (20).

(20) G. Adler, «Aspetti della personalità e dell'opera di Jung», 1973, *op. cit.*

Ciò che Jung ha trasmesso ai suoi allievi più vicini, a quelli che l'hanno conosciuto personalmente, è la sua vicinanza alle radici archetipiche dell'esperienza affettiva umana; quella capacità di sperimentare nel rapporto analitico realmente l'attivazione del complesso nella propria carne; egli desiderava realmente qualcosa, il suo interesse era genuino, pativa l'attacco dell'inconscio del paziente finché la sua costituzione resisteva, non in un modo «come se»; l'esperienza del paziente era per certi aspetti *reale* per lo stesso analista che, come ricorda Benedetti, deve identi-

ficarsi con il paziente e deve ricomporre se stesso nella ricomposizione del paziente.

In tempi recenti, W. Bucci, in *Lo spettro dei processi dissociativi. Implicazioni per la relazione terapeutica* (21), ha affermato che «l'assenza del desiderio e della sofferenza, di una genuina vulnerabilità umana, viene vissuta dal paziente [...] come l'assenza effettiva di un "vero" amore». Dal versante della scienza cognitiva, la stessa autrice riporta l'ipotesi che il cambiamento negli schemi emozionali dipenda dalla connessione tra l'esperienza emotiva del paziente e ciò che l'analista esprime a livello sub-simbolico e simbolico.

Le indicazioni di Jung, riprese nell'articolo da Benedetti, rispetto alla necessità di una compartecipazione di analista e paziente alla dinamica affettiva in atto nella stanza d'analisi, fondata su basi archetipiche, sono state recepite dallo stesso autore nel suo modello psicoterapeutico rivolto alla cura della schizofrenia «egli deve far sentire a questi, se non la normalità, certamente la dualità delle esperienze psicotiche; ossia, nella terminologia junghiana, l'universalità degli archetipi», e in tempi più recenti sono state anche ampiamente recuperate da rappresentanti della psicoanalisi e delle neuroscienze (22) che ipotizzano «pre-esistenti modelli di interazione corpo/mondo», realizzati a livello neuronale [...] modalità "come se" di interazione che consentono di creare modelli pre-dichiarativi del rapporto Sé-altro».

Traendo spunto dalle letture e dagli insegnamenti direttamente ricevuti da Jung, Benedetti traduce quindi nel suo scritto concetti che risultano anticipatori rispetto alle attuali acquisizioni della psicoanalisi, suffragate dai dati empirici della ricerca biologica più recente: egli sottolinea, ad esempio, come molti validi terapeuti, che «forse non hanno pronunciato mai, nel corso della loro esposizione, il termine archetipo», condividano l'intuizione di Jung che, nel trattamento psicoterapeutico della schizofrenia, è da evitare l'interpretazione in chiave razionale dei sintomi del paziente, ma è necessaria l'identificazione col paziente e la conseguente elaborazione dei vissuti emotivi profondi condivisi nella *dualità dell'esperienza psicotica*: «le nostre comunicazioni interpretative hanno significato per lo schi-

(21) W. Bucci, 2009, *op. cit.*, p. 50

(22) G. Moccia e L. Solano, 2009, *op. cit.*, p. 18.

(23) Concetti della psicoanalisi più recente come «conosciuto non pensato» di Bollas, di «conoscenza relazionale implicita» di Stern o di «inconscio preriflessivo» di Stolorow, ricordano l'inconscio non rimosso e l'inconscio collettivo junghiani convergendo anche con i concetti di «memoria implicita» delle neuroscienze e di «conoscenza relazionale implicita» della *infant research*. Tali acquisizioni corroborano le intuizioni di Jung rispetto al simbolo ed alla funzione del simbolo nella vita psichica.

(24) Jung ha fatto notare che il modello alchemico impiega l'immagine della *coppia Regina* che deve essere trasformata durante il suo passaggio attraverso stati di fusione e di confusione pericolosi: «solo l'esperienza di tutti gli stadi dell'essere può trasformare lo stato ideale di *albedo* in una forma di esistenza pienamente umana. Solo il sangue può vivificare lo stato di coscienza più alto, in cui è dissolta l'ultima traccia di nerezza, in cui il demonio non ha più esistenza autonoma ma viene integrato ricostituendo la profonda unità della psiche. Allora l'*opus magnum* è compiuto: l'anima umana è completamente integrata»; W. McGuire (1977), *Jung parla*, Adelphi, Milano, 1995, pp. 295-296.

(25) La «terza realtà» cui fa riferimento Benedetti nelle sue descrizioni di *soggetti transizionali* ricorda l'ipotesi junghiana di *inconscio psicoide*: «La realtà che è alla base degli effetti dell'inconscio include perciò anche il soggetto osservante e la sua natura è di conseguenza irrepresentabile. Essa è infatti ciò che c'è di più intimamente sog-

zofrenico solo nella misura in cui esse sono vettori del nostro controtrasfert».

Ereditando la concezione junghiana del *simbolo*, Benedetti ha costruito un modello teorico che rappresenta la mente umana come essenzialmente incapace di render conto della complessità della vita psichica. L'impossibilità di una traduzione in chiave razionale del simbolo ha con Benedetti una diretta conseguenza nell'approccio analitico al paziente schizofrenico: se il simbolo è espressione non solo dell'inconscio personale ma anche di quello archetipico, l'immagine simbolica acquista un significato che può anche essere diverso da quello implicito al momento della sua prima apparizione. L'analista non può di conseguenza mai interpretare definitivamente il simbolo del paziente ed ogni coppia analitica leggerà se stessa in ogni simbolo, scoprendone di volta in volta un aspetto occulto e fino ad allora inenarrabile (23). La comprensione di un delirio, di un'allucinazione o di un'immagine è sempre il frutto della *dualità terapeutica* che si stabilisce nel rapporto con il paziente e, nello specifico, nel processo di comunicazione inconscia ininterrotta fra analista e paziente.

Il potenziale terapeutico di un percorso di analisi è racchiuso secondo Benedetti nella possibilità che la soggettività del paziente incontri quella del suo analista (24). L'incontro analitico può dare origine ad una terza area terapeutica, un «inconscio terapeutico comune», da cui può profilarsi quello che l'autore ha chiamato *soggetto transizionale*: un'immagine dotata di autonomia di funzionamento, un aggregato di rappresentazioni che ha alternativamente i tratti del paziente e dell'analista, che personifica istanze inconsce comuni e che, pur avendo i tratti di una psicopatologica *terza realtà* (25) è già portatrice di un processo trasformativo condiviso (26).

In questo modo la relazione analitica, come insegnava Jung, mette l'analista nella condizione di *ammalarsi* della stessa malattia del paziente: il concetto di «soggetto transizionale» rimanda infatti all'attitudine dell'analista, indicata da Jung, di lasciarsi infettare dalla psicosi del paziente per poter connettere l'inenarrabile al rappresentabile. Ma la possibilità di promuovere la progressiva trasformazione dei tratti regressivi ed autistici del paziente verso forme di

comunicazione più pregnante di senso sta proprio nell'attitudine della coppia analitica a com-partecipare al processo: come per Jung, la trasformazione in analisi interessa la psicopatologia della coppia analista/analizzando (psicopatologia progressiva) (27).

Nei termini della più recente teoria del «codice multiplo» di W. Bucci (28), la relazione analitica può promuovere l'attivazione del sistema sub-simbolico (ad esempio, una sensazione di dolore fisico dell'analista) e può fare acquisire al paziente, nel rapporto con l'analista, la capacità di connessione con i sistemi simbolici (rappresentazione per immagini e parole). La cura analitica si sviluppa quindi con una sorta di *prestito* – «identificazione parziale» di Benedetti – della soggettività dell'analista all'«inconscio pre-riflessivo» (Stolorow) o «conosciuto non pensato» (Bollas) del paziente: non sarà quindi più tanto l'*insight* promossa dall'interpretazione verbale dell'analista il fattore terapeutico principale, ma il nuovo modo di essere *con* a produrre, per dirla con le neuroscienze, nuove *memorie implicite*, depotenziando i vecchi schemi emozionali (complessi autonomi a totalità affettiva di Jung).

Secondo Benedetti, lo scambio comunicativo inconscio con il paziente e la conseguente partecipazione dell'analista al processo di trasformazione promuovono lo sviluppo di una «psicopatologia progressiva» (29) ossia, ricordando Jung, il paziente può ricomporre se stesso nella misura in cui anche l'analista ricomponesse se stesso, attraverso l'elaborazione del controtransfert. La relazione analitica con il paziente schizofrenico è essenzialmente un canale arcaico di comunicazione attraverso il quale il paziente stesso può vivere, dapprima nell'analista, in un contesto di considerazione umana, parti buone del Sé, per poi accoglierle in se stesso – *transitivismo progressivo* –. All'analista è chiesto di partecipare sempre con sue fantasie – *deliri progressivi* – avendo sempre come fine quello di comprendere i modelli comunicativi arcaici contenuti nella concretizzazione del delirio.

gettivo e al tempo stesso è universalmente vera, cioè in linea di principio la sua presenza è dimostrabile ovunque [...] L'elusività, l'arbitrarietà, l'impalpabilità e l'unicità che la mente profana associa sempre alla rappresentazione dell'elemento psichico vale soltanto per la coscienza, non per ciò che è assolutamente inconscio»; C.G. Jung, (1946), «Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche», *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 246-247.

(26) G. Benedetti (1992), *La psicoterapia come sfida esistenziale*, Cortina, Milano, 1997, pp. 78-79.

(27) G. Benedetti: «la *psicopatologia progressiva* è una psicopatologia originariamente regressiva e autistica, la quale, attraverso il contatto con il terapeuta che la commenta, la interpreta, la integra, ma anche con l'ampliarsi dell'abnorme grazie alle idee creative, alle fantasie e ai sogni del terapeuta e grazie alla sua disponibilità non solo a interpretare i sintomi, ma anche a estendere affabulando a nuove prospettive le parti del delirio più sensibili e più pregnanti di senso, dispiega una dimensione di progresso, di sviluppo comunicativo, di incipiente sintesi dell'io»; G. Benedetti, (1992), *La psicoterapia come sfida esistenziale*, Cortina, Milano, 1997, p. 73a.

(28) W. Bucci (1997), «Symptoms and symbols. A multiple code theory of somatization», *Psychoanalytic inquiry*, 17, 151-172.

(29) G. Benedetti, *Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*, Einaudi, Torino, 1980.

Il modello psicogenetico e psicodinamico della schizofrenia in Jung secondo G. Benedetti

Benedetti riconosce il merito di Jung dell'aver contribuito alla costruzione di un modello psico-genetico e psicodinamico della schizofrenia, un passaggio imprescindibile per contemplare una psicoterapia del disturbo psicotico. Jung si lasciò guidare sin dai primi esperimenti al Burghölzli dall'ipotesi che, come nelle nevrosi, vi fossero anche nelle psicosi percorsi psicologici determinanti «uno shock emotivo [...] una disillusione, [...] una situazione difficile della vita, [...] un mutamento del destino» che esaltavano il potere dissociativo dei complessi autonomi. Secondo le ipotesi junghiane, l'attività del complesso autonomo determinava la scissione di contenuti psichici inconsci dall'attività integratrice della coscienza, e conseguentemente la frammentazione dell'identità, qualora l'intensità affettiva del complesso superasse la capacità di tolleranza del complesso dell'io.

Benedetti evidenzia, tuttavia, il limite conoscitivo del modello teorico junghiano, ampiamente superato dalle successive scoperte sui disturbi primari dello sviluppo; un limite che già aveva indotto lo stesso Jung a formulare la questione se fosse la debolezza dell'io o l'intensità del complesso affettivo il fattore primario eziopatogenetico. Stimolato dalla domanda di Jung su debolezza dell'io o intensità del complesso, Benedetti giunge nel '73 a considerare che:

[...] pur rimanendo nell'alternativa della domanda junghiana — «debolezza dell'io o particolare intensità dell'affetto quale causa della schizofrenia» — io sono personalmente convinto che la debolezza dell'io sia il fatto primario. Essa si configura sul terreno di una predisposizione, forse aspecifica — come ci insegnano i genetisti di oggi, quale Kringlen e Tienari, mentre altri, come Shields parlano tuttavia di una predisposizione genetica specifica — e si conclude in una serie di transazioni intrafamiliari, il cui profilo patogeno maggiore è l'indebolimento degli strati più profondi dell'io, su cui poggia il senso e la nozione di autoidentità.

A proposito della debolezza costituzionale dell'io, Jung aveva ipotizzato una «condizione psicopatica di fondo»

determinata a sua volta da una specifica *tossina*, e la sua speculazione muoveva tra l'azione patogena di tale *noxa metabolica* e i percorsi psicologici che potenziavano l'azione disgregatrice del complesso autonomo a tonalità affettiva.

[...] leggiamo la sua speculazione, che la «tossina» originatasi dal complesso è di tipo tale da non disturbare le nostre percezioni e i nostri movimenti; ma essa agisce «solo alla periferia del complesso patogeno», provocando ivi un abbassamento dei legami associativi. Siamo, come si vede, già in pieno terreno neuropsicologico, ove concetti psicodinamici si sposano a rappresentazioni anatomiche.

La cultura scientifica dell'epoca, nella quale Jung avviava l'analisi di pazienti psicotici, ebbe un peso decisivo nell'orientare il suo pensiero verso un fattore causale unico, semplificante, che potesse risultare chiaramente individuabile alle origini del disturbo.

[...] Jung concepisce la debolezza dell'lo anzitutto come un fattore neurofisiologico o costituzionale, e non vi ascrive quindi un significato psicologico profondo. Egli non può aver avuto l'esperienza di quella psichiatria più recente, che nella strutturazione dell'lo vede il confluire di fattori sia fisiologici, neuropsicologici come anche biografici e interpersonali. Per Jung, come per tutti gli psicoanalisti formati essenzialmente nei primi decenni del secolo, il momento psicologico è affidato anzitutto al singolo complesso affettivo, al singolo trauma patogeno, più che all'identità della personalità nel vissuto di uno stile e di un ruolo familiare.

L'interesse di Benedetti per la neurofisiologia e le maggiori risorse di dati conoscitivi scientifici, gli permettevano di sottolineare il limite culturale della riflessione junghiana e l'importanza dell'organizzazione neuropsicologica del neonato *co-costruttore*, insieme al genitore, del proprio ambiente di vita, il quale ha un forte legame di interdipendenza nel regolare la strutturazione dell'lo e l'intensità dei complessi affettivi. Pensiamo, ad esempio, all'evoluzione dell'immaginario nell'infanzia, in seguito all'esposizione del bambino e del suo inconscio al contesto relazionale familiare ed extra-familiare; la capacità di elaborazione percettivo-ideativa del bambino, denominata da D. Stern

cross-modality, permette la trasformazione di dati esperiti sotto un registro prevalentemente sensoriale, ad esempio tattile, in gestualità, movimento, ed integrandosi così in figurazioni complesse (simbolizzazione non-verbale e verbale).

Il modello eziopatogenetico e psicodinamico di Jung contiene dunque per Benedetti tutta la soggettività (culturale, antropologica, personologica) di chi lo aveva costruito, ma portava in grembo sin dalle origini domande cui la psichiatria, la psicoanalisi e le neurofisiologia, nel '73 come ancora oggi, tentano di dare una risposta.

Già qualche decennio dopo la sua prima formulazione, il modello junghiano subì un approfondimento con l'ipotesi di un ruolo dell'archetipo nell'eziopatogenesi del disturbo schizofrenico, arrivando a toccare il problema dell'intera struttura intrapsichica schizofrenica: il complesso affettivo, originariamente considerato da Jung solo in senso individuale e biografico, fu concepito successivamente come dotato di un nucleo archetipico il cui rapporto con il complesso dell'io portava a denunciare il problema della struttura egoica.

Coerentemente alle intuizioni di Benedetti e nel tentativo di dare una risposta alla stessa questione posta agli albori del secolo scorso da Jung, neuroscienze e psicoanalisi arrivano a riconoscere oggi l'esistenza di un «inconscio biologico», la cui localizzazione rimanderebbe a strutture nervose che alla nascita sono premature ma, allo stesso tempo, risultano predisposte per andare incontro all'ambiente, attraverso modelli neurali innati di condivisione dell'esperienza e che, attraverso gli scambi affettivi propri dei primi rapporti del bambino con il proprio ambiente, favorirebbero la maturazione della mente.

Inconscio collettivo e spettri dissociativi alla luce della teoria junghiana del complesso autonomo a tonalità affettiva.

Sulla base dell'esperienza psichiatrica maturata a contatto con pazienti affetti da psicosi del Burghölzli e successivamente con i pazienti che seguiva privatamente con l'analisi, per lo più affetti da patologie gravi quali psicosi e

disturbi borderline (30), Jung era giunto ad assegnare via via una maggiore importanza nell'eziopatogenesi delle psicosi alle rappresentazioni archetipiche emergenti dall'inconscio collettivo: nella sua formulazione più matura giunse a ipotizzare che fosse lo strapotere dell'inconscio collettivo a frammentare la struttura debole dell'lo nel paziente schizofrenico.

Il concetto di Damasio (31) di «disposizione rappresentazionale» fornisce oggi una base neuro-biologica per il costruito di *immagine archetipica*: secondo il ricercatore esisterebbero delle disposizioni a *rappresentare* l'esperienza del mondo come modelli potenziali di attività neurale distribuita su tutto il sistema nervoso, che connettono la corteccia sensoriale e la corteccia associativa con le strutture limbiche e con le strutture che regolano le risposte motorie e viscerali.

Negli anni '70 anche Piera Aulagnier (32) suggeriva che nelle psicosi potesse essere rinvenuta «una forma di attività psichica preclusa al conoscibile, per sempre e per ogni soggetto e ciò nonostante sempre all'opera» (33).

Benedetti sottolinea giustamente che, nel pensiero più maturo di Jung, la struttura dell'lo, fondata su basi archetipiche, acquista un valore esplicativo maggiore rispetto ai fattori individuali e biografici dell'individuo, cui la teoria del complesso autonomo, legato a fattori traumatogeni, aveva assegnato in precedenza la massima importanza.

Seguendo l'insegnamento di Jung, Benedetti sviluppa l'ipotesi che la schizofrenia poggi essenzialmente sulla difficoltà del complesso dell'lo di respingere il materiale inconscio travolgente dell'inconscio collettivo, considerando che siano le parti inconsce dello stesso complesso egoico, su cui si fonda il senso di identità, a frammentarsi nello scontro con le forze dissocianti interne (inconscio personale e collettivo) ed esterne (la vita).

Jung aveva anche osservato che la sintomatologia derivante da una presunta debolezza dell'lo, che caratterizzava il paziente schizofrenico, era per certi aspetti simile agli stati di «abbassamento della soglia di coscienza» che potevano essere provocati anche sperimentalmente attraverso la somministrazione di farmaci: aveva già intuito quindi che una massa di informazioni non controllate

(30) Benedetti nota che all'origine della teoria junghiana di «psicosi latente» fu proprio l'esperienza analitica svolta in ambito privato con pazienti gravi non ricoverati in manicomio, un'esperienza per la quale Jung può essere considerato un pioniere della cosiddetta «Psichiatria extra Muros», rivolta a disturbi che generalmente non arrivavano all'attenzione degli psichiatri.

(31) A.R. Damasio, *The feeling of what happens*, Harcourt Brace, New York, 1999.

(32) P. Aulagnier, (1975-1992), *La violenza dell'interpretazione*, Borla, Roma, 1994.

(33) Anche Bion presuppone l'esistenza di espressioni molto primitive dell'attività mentale, gli *elementi beta*, rinvenibili soprattutto nel trattamento di schizofrenici: sensazioni marasmatiche e magmatiche che non possono convertirsi in pensiero e che attaccano la vista psichica dell'individuo. W.R. Bion (1967), *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Roma, 1970.

potesse amplificare l'«appercezione» fino a scatenare una disintegrazione psicotica.

Queste osservazioni hanno contribuito alla formulazione da parte di Benedetti di una teoria eziopatogenetica psicoanalitica della schizofrenia, che integra le intuizioni junghiane sul rapporto dell'Io con l'inconscio collettivo al concetto psicoanalitico di «Preconscio», alla luce dei dati provenienti anche dalla neuropsicologia: nello specifico, la psicoanalisi sostiene che il «Preconscio» sia costituito essenzialmente da informazioni provenienti dal mondo esterno, quindi, nella schizofrenia, a causa della debolezza dell'Io, tali informazioni non verrebbero adeguatamente trattenute e selezionate, acquistando un'intensità tale da scatenare vissuti di persecuzione deliranti.

Tuttavia, aggiunge Benedetti:

La schizofrenia non è solo un'inondazione di informazioni. Vi è, da parte del paziente, il tentativo di comprenderle riferendole all'Io di altre persone, e che va sino al delirio di riferimento; vi è la mancanza di attività egoica, per cui l'Io non assimila il mondo, ma viene invece trasformato e scisso da questo; vi è, insieme a questo viraggio di attività — passività, una trasformazione del senso di causalità, e perciò di realtà, in quanto ciò che modifica l'Io diviene per esso fonte abnorme di causalità.

Nei termini proposti dalla «teoria del codice multiplo», potremmo tradurre quanto afferma Benedetti con l'ipotesi che manchi nella schizofrenia la connessione fra il sistema sub-simbolico e quello simbolico della rappresentazione per immagini e parole. Secondo la Bucci, infatti, la molteplicità e la complessità dei sintomi e delle costruzioni della patologia in genere «possono essere spiegate come espressione di una dissociazione negli schemi emozionali di diverso livello e di diverso tipo e di differenti strategie di gestire esperienze di arousal emozionale la cui fonte non può essere riconosciuta» (34).

(34) W. Bucci, «Lo spettro dei processi dissociativi. Implicazioni per la relazione terapeutica», in G. Moccia, L. Solano, 2009, *op. cit.*, p. 38.

Le convergenze della scienza cognitiva con il costrutto junghiano di «complesso autonomo a tonalità affettiva» (un concetto che definirei anticipatore rispetto sia allo «schema emozionale» sia alle acquisizioni inerenti lo «spettro dei processi dissociativi») risultano evidenti nell'ipotesi sempre più accreditata che la comprensione della

psicopatologia fondata sulla dissociabilità della psiche umana e sui tentativi non riusciti di autoregolazione emozionale, sia applicabile non solo per le situazioni post-traumatiche acute, ma per svariate forme di patologia, dalla nevrosi, ai disturbi di personalità, alla psicosi.

Queste ultime considerazioni evocano di certo nei lettori l'eco dell'ipotesi junghiana di una psicosi unica, pazientemente estratta – come direbbe Benedetti con il suo peculiare stile figurativo – «dalle fauci del drago», ossia da quella intensa, partecipata attività psicoterapeutica da cui Jung trasse gran parte del suo pensiero.

Incontro con Jung

Mario Mastroianni
psicologo analista AIPA

Come tante altre volte attraversavo Port'Alba, la antica porta aperta abusivamente dai napoletani nelle antiche mura angioine, ed in seguito ufficializzata da Don Antonio Alvarez de Toledo, duca d'Alba.

Lungo la stradina si susseguono storiche librerie e bancarelle piene di testi usati, antichi e invenduti. Sfogliando le file di volumi messi alla rinfusa nei banchi ci si poteva imbattere in sequenze improbabili e straordinarie: uno stanco Mallarmè si appoggiava su un vecchio manuale di meccanica che con la sua imponenza nascondeva una copia della Costituzione francese in lingua originale. Dappresso *La perla di Labuan* di Salgari nella stessa edizione che avevo avuto in regalo da bambino.

Sembrava come tante altre volte, ma quella mattina le mie dita si fermarono davanti ad un piccolo libro. Ero oramai arrivato quasi alla fine della strada che conduce al centro storico della città, e già l'aria si riempiva degli odori di pizza appena sfornata e dei suoni del vicino Conservatorio.

Dalla parte inferiore della copertina rossa una lingua di color nero si protendeva verso il centro della pagina. In altro il titolo: *Psicoterapia e critica sociale* e sopra l'autore, Mario Moreno.

Sfilai il volume e sfogliai a caso: «Per Jung è la capacità simbolica il vero motore del divenire psichico dell'uomo, che è l'unico animale la cui vita è legata indissolubilmente alla vita della cultura. Il simbolo agisce come mediatore tra elementi tra loro incompatibili della coscienza e del-

l'inconscio e come trasformatore di energia dalla forma biologica indifferenziata alla forma culturale e differenziata. Esso è, per così dire, il precursore di nuovi concetti e nuovi modelli di comportamento» (1).

Avevo incontrato Freud l'ultimo anno di liceo e avevo cominciato a studiarlo all'Università. Non conoscevo Jung, se non attraverso qualche citazione che mi era da subito sembrata ostica e antipatica. Devo all'incontro con Mario Moreno il mio interesse e il mio amore per la Psicologia Analitica. Formatosi alla scuola di Ernest Bernhard, Moreno, medico specialista in neurologia e psichiatria, è stato il primo italiano entrato a far parte della Associazione Internazionale di Psicologia Analitica. Un analista originale ed attento alle possibilità di adoperare gli strumenti della psicologia Analitica per leggere il divenire dell'uomo e le trasformazioni della società, e, per questo motivo, di straordinaria attualità e necessità.

Mentre continuavo a leggere la Porta era oramai alle mie spalle. Ero arrivato nel cuore profondo di Napoli. Nei vicoli pieni di anima della città i miei passi andavano al ritmo dei cari versi di Antonio Machado:

Desde el umbral de un sueño me llamaron...

Era la buena voz, la voz querida.

-Dime: ¿vendrás conmigo a ver el alma?

Llegó a mi corazón una caricia.

-Contigo siempre...Y avancé en mi sueño

Por una larga, escuta galería,

sintiendo el roce de la veste pura

y el palpitar suave de la mano amiga (2).

Dalla soglia di un sogno mi chiamarono ...

Era la voce buona, a me cara.

-Dimmi: vedrai con me l'anima?

Fu una carezza al cuore.

-Con te sempre...E nel sogno andai

in una larga, galleria immota,

sentendo il palpito

della veste pura

e della mano amica.

(1) Mario Moreno, *Psicoterapia e critica sociale*, Sansoni, Firenze, 1974, p. 25.

(2) Antonio Machado (1899-1907), «Dalla soglia di un sogno mi chiamarono», *Solitudine. Gallerie. Altre poesie*, Cattedra, ISBN, 1999.

Vecchiaia

Maria Teresa Colonna

(1) J. Hillman, *La forza del carattere*, 2000, Adelphi Edizioni S.p.A., Milano.

(2) A. Guggenbühl-Craig, «La psicologia junghiana ha mantenuto le sue promesse?», da *Jung*, 1987, R. Cortina, Milano.

L'anima del mondo è una vecchia anima, non possiamo comprendere l'anima senza un senso del vecchio, né il vecchio senza il senso dell'anima (1)

Ci raccontano che durante il funerale di Jung al momento della funzione si erano sentiti fuori dalla chiesa forti scoppi di tuono, il prete nel suo sermone allora aveva aggiunto: «ecco C.G. Jung che sta discutendo con Dio» (2).

Poiché Jung non fu mai lo stesso per tutti, alcuni quel giorno piangevano la perdita di un teologo, forse di un profeta religioso, alcuni, ci dice Guggenbühl-Craig, addirittura di uno sciamano altri invece uno stimato ed emerito collega, certo anche se non fu mai lo stesso per tutti con le sue idee radicali, nel suo stabilizzare sempre l'usuale, nel suo porre domande radicali ed *eretiche*, ancora oggi mi sembra che Jung stia ancora discutendo con molti e forse anche con Dio.

Ora dopo tanto tempo dalla sua morte, la sua immagine di Vecchio Saggio, nella sua unicità individuale, ci riappare e si conferma sempre più attraverso anche la sua opera più privata e forse più segreta (il Libro Rosso), così l'immagine di Jung agisce sugli junghiani ancora oggi come una sorta di nucleo energetico.

Siamo dunque tutti legati a questo grande Vecchio Saggio che egli è stato, dove vecchiaia è una qualità dell'essere e dove vecchie parole, vecchi libri, vecchi concetti ci rammentano non tanto la morte ma l'immortalità, poiché è nel

tempo che hanno acquistato carattere ed il loro valore si è accresciuto per noi.

Il poeta Eliot (3) sosteneva che i vecchi dovrebbero essere sempre degli esploratori nel saper assecondare la curiosità, nel saper investigare idee nuove e significative, assumendosi il rischio di trasgredire abbandonando le vecchie ed usuali convinzioni.

(3) T.S. Eliot, *Four Quartet*, East Coker.

L'inviechiamento come l'infanzia e la giovinezza dovrebbe avere i propri Dei, ma nel mondo attuale manca quella riflessione interna che potrebbe invece introdurre un compenso alla tecnologia così esasperata, l'immagine del carattere che si struttura nel tempo se venisse presa in maggior considerazione e fosse più approfondita potrebbe condurci in terreni abbastanza inesplorati.

Nell'età avanzata vi è un ritirarsi sempre più in se stessi alla ricerca dell'essenza e della propria *forma* (carattere diretto J. Hillman), poiché la forma ci si rivela solo nei momenti più tardi della vita quando il processo di conoscenza ha fatto già il suo corso. Se liberissimo come ci suggerisce Hillman (4) l'idea di *vecchio* dall'inviechiare connesso al concetto del tempo, se riuscissimo a ridargli un significato archetipico, potremmo scoprire che cose che riteniamo vecchie esprimono invece un carattere senza età, immortale.

(4) J. Hillman, *op. cit.*

Così dal *vecchio*, ed anche da queste vecchie letture dei libri di Jung, ne deriva ancora un senso di piacere e di appagamento, poiché la sua essenza è costituita da una serie di stratificazioni complesse connesse a quella ricca quantità di ricordi che la rendono così unica e specifica.

Vecchio è una parola molto antica e origina da un espressione indoeuropea che significa *nutrire*; l'inviechiare ci avvicina al vecchio ed il mondo ci nutre proprio quando riusciamo a percepire la sua vecchiezza. Il ripensare oggi non solo a Jung ed ai suoi scritti, ma anche alla nostra Rivista di Psicologia Analitica, che ormai la si può definire *vecchia*, anche se quest'anno ne festeggiamo solo i suoi «primi quarant'anni» e che d'altra parte proprio nel suo inviechiare, ha trovato la sua singolarità, tutto ciò mi ha portato a ripensare e a riflettere al tema della vecchiaia.

Quando ci si inoltra nello sconosciuto paese della *vecchiaia*, ci viene subito incontro qualche grande esempio

che ci introduce, facendoci quasi gli onori di casa.

Il primo è Montaigne, che cercava di negare la vecchiaia; egli pensava di frenare la fuga della vita sempre più rapida, con la propria prontezza nell'afferrarla e compensare con il vigore la fretta del suo scorrere. «A misura che il possesso della vita è più breve, tanto più profondo e pieno voglio renderlo».

Tolstoj invece si comportava in modo opposto, ogni sera prima di andare a dormire scriveva nel suo diario: «Se domani sarò vivo», se sarò vivo siglava la sua pagina *dsv* (5). E l'indomani, quando aveva passato quella che avrebbe potuto essere la sua ultima orribile notte: «Sono vivo», così ogni giorno era per lui come un brandello di tempo strappato alla morte e quindi lo possedeva come fosse l'ultimo, scordando nell'attesa sia il passato che il futuro e sentendolo come un miracolo.

Se era inverno, Manzoni invece rimaneva seduto accanto al camino, aveva una pazienza incredibile e costruiva nel camino capolavori di architettura e intanto parlava, parlava, una memoria gigantesca, precisa, ostinata come se il mondo fosse per lui una grande enciclopedia mentale. Parlava di tutto, appoggiato al camino, di agricoltura, del sistema di *Linneo*, di un nuovo metodo per guarire le malattie dell'uva, di teologia, di storia economica o di Virgilio, gli ospiti ascoltavano incantati il concerto di quella «musica soave», così l'aveva chiamata Stendhal.

E già qualche tempo prima, Goethe aveva avvertito di non essere più un individuo particolare, nato a Francoforte ottant'anni prima, al quale il destino aveva imposto di vivere una volta sola. Era divenuto un essere sovrapersonale, una figura mitica. Mentre prestava ascolto ai suoi visitatori o al tedioso rumore delle carrozze di Weimer, abitava con una parte di sé in tutti i punti del tempo e dello spazio: nella Baghdad dei Califfi. Mille altre esistenze, che forse aveva sfiorato in sogno, rinascevano nella sua: le parole di Omero e di Hafez, i miti di Platone, la fantasia di Ovidio e di Cagliostro. Qualche volta gli sembrava che la sua vita fosse diventata *triplice, quadruplici*: infinitamente molteplice.

Invece mentre invecchiava Gottfried Benn, perseguiva l'arte della durezza, leggeva Giobbe e Geremia con la schie-

(5) L. Tolstoj, citazione tratta da: *Lev Tolstoj, journaux et carnets*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

na alla parete e le sue idee certo erano formulate con pochi riguardi: «Vi fate dei nemici, sarete soli, un guscio di noce sul mare, un guscio di noce dal quale viene un cigolio con suoni strani, un rumore come di chi trema di freddo, trema, davanti a sé stesso, dei vostri stessi brividi, ma non lanciate un SOS – prima di tutto non vi sente nessuno, e in secondo luogo la fine sarà dolce dopo tanto navigare».

Ma alcuni invece proprio come Jung, scomparvero in modo più mite, rimanendo sempre fedeli a se stessi, la loro natura e l'intelligenza non persero la loro sottigliezza, evaporò poco a poco come si dissolve nell'aria un profumo in un vaso, dove però si conserva l'essenza dell'essenza, la quintessenza della quintessenza e solo narici sottili possono sentirlo.

Molti anni orsono, negli anni della maturità, ci ha detto Citati, a volte abbiamo avuto come la sensazione di aver urtato contro un ostacolo, poi avvertimmo una serie di piccole, continuate, appena percettibili scosse, come se un'imbarcazione avesse battuto attraccando a un molo. L'ostacolo si chiuse ogni giorno più strettamente attorno a noi, e finì per cingerci da ogni parte, senza lasciarci un varco di fuga, avevamo fatto tutto da soli per molti anni, come un ingegnoso muratore, con mille aggiustamenti togliendo, aggiungendo, usando ogni specie di materiale, nuovo e vecchio, il nostro io aveva costruito il suo carcere, le sue mura, le sue difese, le sue leggi e i suoi confini, una sorta di castello fortificato dentro il quale avevamo stabilito di vivere.

La vecchiaia si annuncia nel modo opposto, una mattina ci svegliamo e siamo divenuti vecchi, o stiamo per varcare le soglie della vecchiaia ed è allora che ci accorgiamo che non ci sono più confini, mura, difese fortificate, come se ci fosse in noi un po' meno io, la sostanza fisica si indebolisce, ma non ostacola affatto la mente e a volte sembra addirittura nutrirla.

La massa delle emozioni è forse diminuita, ma le sensazioni si sono concentrate e divenute come più dense, anche le passioni sono diminuite, le piccole passioni quotidiane, non le due, le tre grandi passioni che possono riempire di sé tutta una vita. C'è una qualità tipica della vecchiaia che senza questa violenza di energie non sareb-

be comprensibile: la velocità demoniaca; in tre mesi si possono concludere fatiche intellettuali che in altri tempi ci richiederebbero anni, si diviene più lucidi, più chiari, più mobili, si conoscono ormai le strade più rapide per andare da un punto all'altro, le analogie più veloci. L'intrico, l'incertezza la nutriente complessità e confusione così affascinanti della giovinezza sono perdute e forse è proprio questo il segno della fine che si avvicina.

Gli antichi dicevano che invecchiando diventiamo più *secchi*. Anche il tempo è divenuto più leggero, ormai siamo gremiti di tempo (di tutte le esperienze). La vecchiaia non è il tempo della memoria, per Citati l'unico vero tempo della vecchiaia è il presente «per i pochissimi felici, l'eterno presente», ma niente è stato soppresso, le cose abolite si sono nascoste nelle acque del Lete, giù in fondo pronte a risorgere.

Abbiamo però ancora bisogno di morire, di scendere ancora negli inferi, una discesa che non si compie solo da vecchi ma che, almeno una volta nella vita, dovremmo compiere, poiché è necessaria se vogliamo conoscere ciò che è nascosto, segreto o invisibile.

A volte la lettura di un libro, una malattia, la melanconia che oggi imprecisamente viene chiamata depressione ci obbligano a questa discesa vertiginosa e dolorosa, dalla quale ricaviamo però una ricchezza illimitata.

Oppure ci aiuta il sonno. Come diceva Shakespeare: «Il sonno innocente, il sonno che dipana le confuse fila delle cure, morte della vita del giorno, lavacro del faticoso affanno, balsamo della mente ferita».

E via via che gli anni passano, il mondo è divenuto sempre più uno *spettacolo*, molto di ciò che vediamo è *teatro*, soprattutto la stupidità ci diverte, mentre il mondo sta per abbandonarci, si rivela per quello che è: un meraviglioso concatenarsi di casi, impossibilità e stravaganze.

Seduti nella comoda poltrona è facile odiare (anche eccessivamente) quelle che Cechov chiamava «Le invenzioni dei generali», le grandi idee, i grandi progetti o programmi e soprattutto le intolleranze e le rigidità che derivano dalle Grandi Idee, mentre il nostro interesse psicologico è invece cresciuto, esistono solo gli individui, ci piacerebbe sapere tutto ciò che gli altri dicono, fanno, sento-

no, pensano, intuiscono. Certo ci attraggono ancora Freud e Jung, Kafka o Shakespeare, ma non ci interessano meno la vecchia portiera, vale a dire centinaia di persone, il tassista o lo straniero che ci tende la mano, ognuno è un cosmo.

Invece non ci interessano più le cose negative, quella tenebra grande o piccola che ci circonda. Mai dovremo polemizzare con lei o dire no, errori che invece compiamo di continuo, se cadiamo in preda alle vecchie passioni, basterà allora un gesto più semplice come volgere lo sguardo appena qualcosa ci ferisce. La medicina greca sosteneva che la gioventù è umida, mentre l'età ci spinge verso il polo opposto dei quattro temperamenti, dal caldo verso il freddo, dall'umido verso il secco. Hillman sostiene che col tempo diveniamo fragili, tiglosi, stagionati.

Nella medicina popolare si diceva che i vecchi avevano bisogno soprattutto di bagni di vapore, di carni tenere, di animali ricchi di umori come la lepre e il vitello, nonché stufati, semolini e zuppe, e ciò per neutralizzare il rinsecchimento della vecchiaia.

Ma perché allora Eraclito scriveva «che l'anima riarsa è più sapiente e la migliore?». È dunque possibile, come ci dice J. Hillman, che ci stiamo trasformando in «mummie senza sugo con la pelle incartapecorita?» Oppure possiamo avere di questo accadimento, di questo processo, una comprensione più metaforica?

Supponiamo, seguendo il suo pensiero, che l'inaridimento ci sia imposto non solo dalla natura, ma anche dalla natura e dall'evoluzione del carattere. Per Eraclito l'anima non è un flusso di sentimenti o una nozione vaga, per lui l'anima è qualcosa di ardente come il fuoco e tende verso l'alto, migliore per l'anima è ciò che è più sottile, più raffinato, più leggero e più asciutto.

Un'anima umida, ci dice Hillman «con pensieri che fanno acqua da tutte le parti» ed una sensibilità incontinente, appanna la lucidità della vista e diluisce la forza della decisione, mentre «l'anima asciutta sale verso l'alto, cerca l'illuminazione. Scintilla di lampi di intuizione e prende fuoco facilmente. E reca luce, come antenata, come mentore» (6). Per raggiungere la saggezza è necessario dunque inaridirsi un po'.

(6) J. Hillman, *op. cit.*

Se ai vecchi nella società spetterà di fungere da maestri come è stato per Jung, allora essi saranno coloro la cui saggezza sa vedere nell'oscurità, il loro carattere di sapere illuminare, deve trasmettere una fiamma, per questo come ci dice Hillman essi devono essere ben *secchi*.

La psicologia alchemica si fondava sulla tradizione del pensiero metaforico e operava secondo questa mentalità, le sostanze chimiche erano anche la sostanza della psiche, e gli alchimisti, come gli psicanalisti, erano artigiani della metafora. Una delle operazioni alchemiche fondamentali consisteva nel *raccogliere il vapore* sul coperchio del recipiente, per eliminare l'umidità ed il residuo secco potesse essere usato poi per altre operazioni.

Troppo liquido e «la sostanza dell'anima tende a marcire», finiamo per sentirci gonfi come ingolfati, senza saper come uscire da questa stagnazione, allora per Hillman «Ci sciogliamo in lacrime di dolore e di nostalgia, impaniati in situazioni critiche. L'evaporazione fa sfiatare la pressione, fa sbollire l'umore che ci invischiava».

Così seccando, la colla vecchia diviene solo polvere, non aderisce più alle alleanze di un tempo e una volta distillata dalla memoria, l'emozione potrà allora essere osservata come una curiosità e si otterrà la riduzione del passato ad aridi fatti, le cose ci passeranno dinanzi senza suscitare commenti, forse nemmeno le noteremo più come se la pressione che fino ad allora ci ha fatto coinvolgere svaporasse. I vecchi, come ci appare dagli scritti più tardivi di Jung, fissano molto lontano il loro sguardo poiché distaccata è a loro visione delle cose, solo la distanza infatti permette di vedere con chiarezza le cose e i vecchi alchimisti con le loro strane operazioni ci insegnano una disciplina indispensabile per l'anima: «essa deve prosciugare la piena dell'entusiasmo ingenuo e lo straripare del sentimentalismo. L'anima prosciugata ha un umorismo asciutto e un'intelligenza caustica, ha gli occhi asciutti che vedono il mondo in modo meno soggettivistico» (7).

(7) J. Hillman, *op. cit.*

Spesso non si realizza che la condizione di essere *vecchio* è una dimensione archetipica, che può aggiungere valore e desiderio per i luoghi che abbiamo sempre amato, per i libri letti, per le cose che ci sono care, per il carattere delle persone. Se accogliamo il suggerimento di separare la

morte dalla vecchiaia, nell'età avanzata si potrebbe guardare alla vecchiaia come una condizione archetipica, con i suoi miti ed i suoi significati, ritrovandone dunque il suo valore, aprendo la nostra immaginazione all'idea dell'antenato, invecchiare può affrancare dalle convenzioni, trasformando l'anziano in una forza più naturale per la società nel suo modo sempre più libero di esprimere i propri convincimenti profondi.

Si diviene infatti sempre più peculiari di ciò che si è, semplicemente perdurando negli anni, più si diviene vecchi più prende forma la propria natura più vera, come se negli anni finali della vita si portasse a compimento uno scopo molto essenziale: la realizzazione e la configurazione del carattere. L'ultima età della vita diviene il momento cruciale nel quale si realizza la propria individualità ed il proprio daimon, allora per cogliere la sua forza all'opera si deve per forza essere coinvolti nel processo dell'invecchiare.

E l'idea di Aristotele della forma come *enérgeia*, ci può dare una buona spiegazione per quella tipica vitalità, quell'energia così immateriale dei vecchi, che, può apparire anche caotica, impegnativa, capricciosa ed anche indisciplinata. Perciò questi Vecchi Maestri come Jung, Hillman, Guggenbühl-Craig, come Cranac il vecchio, colpiscono per la loro delicata ma resistente indistruttibilità, nel loro manifestare l'*enérgeia* della forma, così questi grandi vecchi, ci sembrano sempre più straordinari e numinosi, con la loro perspicacia, con la loro acutezza di pensiero e di sguardo, anche se a volte appaiono davvero vecchi, esili e ricurvi.

Incontro con Jung

Clementina Pavoni
psicologo analista AIPA

Non mi è stato facile avvicinare quel nucleo di mistero e sospensione delle certezze che rappresenta il carattere originale e distintivo del pensiero di Jung.

Quando ho iniziato il mio training all'AIPA provenivo da una formazione in ambito filosofico marxista, e razionalista. La scienza doveva essere sempre fondata su evidenze oggettive. Fin dall'inizio ho vissuto dentro di me una contraddizione: da una parte qualcosa mi aveva portato a scegliere un percorso junghiano, dall'altra il mio pensiero cosciente mi faceva propendere per un'impostazione freudiana, che, erroneamente, credevo più vicina a una visione razionalista delle dinamiche psichiche.

Credo che il primo incontro nello studio di Mariella Loriga sia stato decisivo. Qualcosa dell'atmosfera raccolta di quell'ambiente (il profumo dei mobili antichi, le due poltrone azzurre poste una di fronte all'altra, il tavolino ingombro di piccoli e raffinati oggetti, il suo sorriso gentile ma scrutatore...) hanno probabilmente parlato a una mia sconosciuta domanda interna di apertura al sentimento del mistero che pone senza sosta domande e ancora domande ai grandi temi della psiche e della vita.

Nel corso del lavoro sono andata via via comprendendo che lo stato d'animo più consono alla condivisione del mondo interno delle persone che intraprendono un percorso analitico consiste proprio nella sospensione di ogni certezza e sicurezza preconstituita.

Una consonanza che ho sentito nello stile e nella modali-

tà di fare pensiero e teoria di Jung. Certamente Jung snoda il suo pensiero su evidenze fondate, ma ecco che subito dopo appare il lato oscuro del contrario che apre a nuove visioni e prospettive. Il percorso così tracciato del pensiero in Jung non porta a una indeterminatezza, dove tutto sia uguale, dove i contrari si annullino reciprocamente in un relativismo senza fondamenti. Al contrario, lo stile del pensare di Jung, costantemente attento a una interrogazione interna sulle altre possibili direzioni che via via possono presentarsi, ricopre una dimensione etica proprio nel momento in cui l'oggetto di studio è la psiche. Insegna a soffermarsi di fronte al mistero che ogni essere umano porta iscritto in sé: il mistero della vita, della morte, del destino, dell'equilibrio della psiche o delle sue terribili fratture.

Le due componenti, la silenziosa attrazione per il mondo junghiano e la più consapevole adesione a una visione razionalistica della psiche, hanno combattuto dentro di me una lotta ventennale. Solo in tempi recenti quella vecchia attrazione per un mondo che percepivo lontano dalle mie scelte coscienti, ma da cui ero misteriosamente attratta, è riuscita a emergere interamente e farsi consapevole.

Jung interculturale? La tipologia psicologica e la valorizzazione delle culture

Andrea Arrighi

L'intento di questo contributo è trovare punti di contatto tra la prospettiva interculturale e la tipologia junghiana. Ogni tipo psicologico appare come una prospettiva differente dalle altre, ma ugualmente valida. Valorizzare le differenze culturali, mantenendole in un rapporto comunicativo, conflittualmente costruttivo, mi sembra il compito potenzialmente infinito di quell'ambito oggi così drammaticamente attuale che possiamo formalmente definire, in modo volutamente generico, «interculturale». Troviamo elaborazioni teoriche, ma soprattutto laboratori e pratiche che sottolineano costantemente l'importanza di una modifica di un pensiero e, soprattutto, di un comportamento fondamentalmente razzista presente in ognuno di noi, come ho già avuto modo di chiarire (1).

(1) A. Arrighi, «Pratica filosofica interculturale. Spunti per una comunicazione conflittualmente costruttiva tra le culture», R. Madera (a cura di), «Le pratiche filosofiche nella formazione», *Adulità*, Rivista bimestrale sulla condizione adulta e i processi formativi, N. 27, Guerini Associati, 2008.

Jung e le altre culture. Intercultura inconsapevole?

Nei suoi viaggi fuori dall'Europa, Jung appare da un lato particolarmente desideroso di decentrarsi rispetto al proprio contesto culturale di appartenenza, come afferma più volte nella sezione *Viaggi* della sua autobiografia; dall'altro lato appare ad alcuni piuttosto eurocentrico, come ad esempio a Cabibbe, mentre Vitale arriva a parlare di Jung come colonialista:

Val la pena ricordare un passo della sua autobiografia circa gli incontri fatti durante il suo viaggio in India, viaggio che non fece per sua iniziati-

va ma perchè invitato dal congresso britannico per il venticinquesimo anno del Congresso Indiano delle Scienze. In quell'occasione ricevette tre lauree ad honorem, e fece diversi incontri importanti, però "evitai attentamente di incontrare i cosiddetti 'santoni', e ciò perchè dovevo elaborare la mia verità, e non accettare da altri ciò che non avrei potuto raggiungere con le mie forze. La loro saggezza appartiene a loro, e a me appartiene solo ciò che procede da me stesso. Come europeo non posso prendere nulla in prestito dall'Oriente, ma devo plasmare la mia vita da me stesso, secondo quanto mi suggerisce il mio intimo o mi apporta la natura". Dichiarazione evidentemente un pò superba, poco da ricercatore scientifico che cerca la verità qualunque sia, e piuttosto sgarbata per un Oriente che aveva a lui europeo conferito ben tre lauree. Ma la circostanza era allora dichiaratamente di tipo colonialista (2).

Possiamo, tuttavia, ipotizzare che, proprio in una prospettiva interculturale, Jung appaia predisporre per un approccio interculturale serio e faticoso, cioè ben lontano da facili entusiasmi in merito ad un incontro non conflittuale con culture differenti dalla propria. Essere ben consapevoli dei propri pregiudizi e dell'impossibilità di non avere una visione oggettiva, ma culturalmente determinata è indice di costruttiva umiltà; come lo è il ritenere che, al di là del reciproco scambio di apprezzamenti tra noi e lo *straniero*, esso rimane tale e ciò che la sua cultura ci ispira è solo uno stimolo per un'elaborazione, non facile, teorica ed esistenziale. Ad esempio, in Africa rintracciamo, in termini generali, il concetto di complementarità, importante per tutta la psicologia analitica, ma anche per l'approccio interculturale in quanto tale. Dalle parole di Jung stesso:

Viaggiando verso l'Africa per trovare un posto di osservazione psichica esterno all'europeo, io inconsciamente volevo ritrovare quella parte della personalità che sotto il peso e l'influsso dell'uropeismo era diventata invisibile, quella parte che era in opposizione inconscia con il mio io. [...] Molto di ciò che è umano è estraneo all'europeo prevalentemente razionalista, che oltre tutto se ne vanta senza capire che la sua razionalità è ottenuta a spese dell'intensità della sua vita, e che la parte primitiva della sua personalità è di conseguenza condannata a un'esistenza in parte sotterranea. [...] Coscientemente non mi rendevo affatto conto di tale situazione, anzi non potevo fare a meno di sentire la mia superiorità, perchè ad ogni passo mi ricordavo del mio europeismo. Era inevitabile: il

(2) F. Cabibbe, «Introduzione» e A. Vitale, «Jung e lo spirito d'Oriente», A. Romano (a cura di), *Jung e l'Oriente*, Moretti e Vitali, Milano, 2005, p. 126.

fatto di essere europeo mi dava un certo senso di distacco e di estraneità da questa gente, che era così diversa. Ma non m'aspettavo che ci fossero in me forze inconscie che potessero difendere la causa di questi stranieri con tanta forza da provocare un violento conflitto. [...] Solo alcuni anni dopo, quando andai nell'Africa tropicale, riconobbi la reale natura di questo turbamento: era stato il primo sintomo del "diventar nero sotto la pelle", un pericolo spirituale che minaccia in Africa l'europeo sradicato molto più di quel che non si creda. "Dov'è il pericolo, c'è anche la salvezza" queste parole di Holderlin mi vennero spesso in mente in situazioni del genere. [...] Come improvvisamente un ricordo infantile può impossessarsi della coscienza, con un'emozione così viva da riportarci interamente alla situazione originaria, così quel mondo arabo, apparentemente tanto diverso ed estraneo risveglia il ricordo remotissimo di un passato ben noto ma che in apparenza abbiamo completamente dimenticato. È il ricordo di una possibilità di vita ancora esistente ma che è stata soffocata dalla civiltà» (3).

(3) C.G. Jung (1961), *Ricordi, sogni, riflessioni*, A. Jaffè (a cura di), BUR, Milano, 1992, pp. 294-295.

Dunque troviamo, come accennato, ingredienti fondamentali per un approccio non ingenuamente interculturale. Il contatto con l'altro – una cultura, ma anche un altro individuo, più semplicemente – è anche consapevolezza della propria differenza, della presunta superiorità (o dei propri inevitabili pregiudizi). Ma è anche sapere che l'alterità può rappresentare una possibilità inesplorata, un'identità precedente, un completamento rispetto all'unilateralità che ogni cultura o ogni individualità finisce per praticare, specie se viene o vuole restare isolata. Jung sente una necessità di contatto con ciò che è extraeuropeo ben lontana da un generico buonismo o da un voler *rimediare* alle colpe dell'Europa colonialista. È un desiderio profondo, indicatogli dai sogni, conflittuali, che in quei viaggi fa: ecco che Jung sembra allora già andare oltre gli obiettivi di base dell'intercultura contemporanea: non pensa alla necessità di arginare conflitti tra quartieri ghetto *monoetnici* in lotta tra loro per diritti e territorio o tra bambini di culture differenti in una qualche scuola dell'obbligo attraverso laboratori o giochi di ruolo. Qui si tratta di un imprescindibile, urgente bisogno di completezza psicologica ed esistenziale, che non può essere soddisfatto con letture di libri o visioni di documentari. Jung sente l'esigenza, più concreta che mai, della fisicità del viaggio:

è così che, possiamo considerare dall'esterno la nostra cultura e arrivare a capirla meglio o diversamente dal solito. Nei termini di Jung «Capisco l'Inghilterra soltanto quando vedo in che cosa io, svizzero, non mi adatto ad essa» (4). Si può arrivare a relativizzare le stesse categorie del tempo e dello spazio.

(4) *Ibidem*, p. 296.

Quanto più penetravamo nel Sahara, tanto più per me il tempo rallentava il suo ritmo, e minacciava persino di muoversi a ritroso. Il crescente e abbagliante calore contribuiva a tenermi in uno stato di sogno, e quando raggiungevamo le prime palme e le abitazioni dell'oasi mi sembrò che tutto lì fosse esattamente come avrebbe dovuto essere e come era stato da sempre (5).

(5) *Ibidem*, p. 290.

In questo apprezzare una *divina pace* caratteristica di un mondo primordiale, compare il tema della religiosità. Per gli africani il sorgere stesso del sole è un momento sconvolgente, è una sorta di ricomparsa o rinascita di Dio stesso.

Dire: "Siamo contenti che la notte, durante la quale vagano gli spiriti, sia passata", è già razionalizzare. In realtà grava sopra la terra un'oscurità diversa da quella naturale della notte: è la primeva notte psichica che per innumerevoli milioni di anni è stata ciò che è ancora oggi. L'anelito alla luce è l'anelito alla coscienza (6).

(6) *Ibidem*, p. 321.

Jung arriva a confrontarsi con il tema del male. Indiani e cinesi intendono bene e male come compresi nella natura, hanno un loro senso e sono gradazioni differenti di una stessa cosa. Il cristiano, nota Jung, nella sua lotta per il bene, finisce per soccombere al male; l'indiano non mira alla perfezione morale, ma al *nirvana*, cioè liberarsi dalla natura stessa attraverso la meditazione che dovrebbe portare all'assenza di immagine e al vuoto. Jung arriva a formulare un aspetto di fondo di tutto il suo impianto teorico: non è possibile liberarsi di qualcosa che non si è posseduto o vissuto. L'inferno delle passioni, ad esempio, si supera passandoci attraverso, non evitandolo o limitandolo; se un'esperienza è troppo costosa per noi, è un'occasione per prendere consapevolezza di un proprio limite. È un modo anche questo di confrontarsi. E ancora, sia Cristo che Budda sono personificazioni del Sé, una spinta

(7) Secondo Panikkar, infatti «Gli esseri umani hanno da sempre conosciuto qualcosa di religioso. L'uomo è homo religiosus, dal momento che il genere umano si è sempre posto delle domande definitive. Queste domande sono motivo della più profonda comunicazione fra le persone (e le domande anelano sempre a dialogare) e sono frutto di una chiamata che le precede. [...] È naturale che le religioni del mondo si incontrino l'una con l'altra, a volte pacificamente, ma più spesso immettendosi a confronto in modo conflittuale. Tali incontri sono dovuti di

solito ad attività di natura politica ed economica. Guerre, migrazioni, commercio, così come gli incontri interpersonali di viaggiatori, schiavi, mercanti e missionari hanno contribuito alle reciproche influenze delle religioni. L'incontro delle religioni è così vitale che, di fatto, tutte le grandi religioni odierne sono i frutti di questi incontri. Cosa sarebbe oggi il cristianesimo senza il profondo sincretismo sbocciato dalle sue radici ebraiche, greche, romane e germaniche? [...] L'ubiquità della scienza e della tecnologia moderne, dei mercati mondiali, delle organizzazioni internazionali e delle corporazioni transnazionali, così come delle innumerevoli migrazioni di lavoratori e la fuga di milioni di rifugiati – per non parlare dei turisti – rende l'incontro di culture e religioni inevitabile e indispensabile insieme. I nostri problemi di giustizia, ecologia e pace richiedono una comprensione reciproca dei popoli del mondo che è impossibile senza dialogo. [...] Non soltanto a ogni essere umano è permesso di prendere parte a questo dialogo, ma anche ogni ideologia, ogni visione del mondo e ogni filosofia hanno altrettanto diritto a partecipare. Le cosiddette religioni non hanno il monopolio sulla religione. Durante il dialogo si deve chiarire che cosa si intende per religione. Se è un dialogo sulle questioni ultime di vita e di morte, allora un marxista, un umanista o uno scienziato hanno altrettanto diritto di parlare di qualunque persona cosiddetta religiosa. Scopo del dialogo non è la rimozione di opinioni differenti, o la uniformità del mondo, o la creazione di una singola reli-

al superamento del mondo, uno stimolo per ognuno al raggiungimento della completezza: entrambi, col tempo, sono stati interpretati come modelli da imitare letteralmente in quello che di loro si racconta e non visti, più correttamente, come invito a compiere analoghi percorsi, ma seguendo ognuno le proprie caratteristiche individuali. In questo modo si è fatalmente cristallizzato e dogmatizzato il loro messaggio. Jung arriva a confrontarsi con il dialogo interreligioso, visto come ingrediente fondamentale da un filosofo interculturale come Panikkar (7). Da quanto detto notiamo che Jung *pratica* l'intercultura: si confronta dialetticamente e in maniera *conflittualmente costruttiva*, ci piace dire, per arrivare a formulare una propria prospettiva che non pretende di essere quella più *vera* o *giusta*, ma accoglie, in parte, *verità altre* e le rielabora, rispettandole nella loro alterità. A questo proposito, è forse interessante, a questo punto ricordaci Jung, in visita agli indiani Pueblos, critico del colonialismo europeo fin dalle sue origini:

Con una fitta segreta mi resi conto della vuotezza del tradizionale romanticismo intorno alle crociate! Poi seguirono Colombo, Cortez, e gli altri conquistatori che con il fuoco, la spada, la tortura e il cristianesimo atterrarono persino questi remoti Pueblos, che sognavano pacificamente, al sole, loro padre, (il sole inteso come divinità, n.d.r.). Vidi le isole dei Mari del Sud con la loro popolazione decimata dall'acquavite, dalla sifilide, dalla scarlattina; dal contagio mutuato dai panni che erano stati costretti a indossare. Era abbastanza. Ciò che noi dal nostro punto di vista chiamiamo colonizzazione, missioni per la conversione dei pagani, diffusione della civiltà e via dicendo, ha anche un'altra faccia, la faccia di un uccello da preda, crudelmente intento a spiare una preda lontana, una faccia degna di una razza di pirati e di predoni (8).

Un altro esempio di questo (inconsapevole?) praticare l'intercultura lo si ha nel commento al trattato alchemico taoista *Il segreto del fiore d'oro*. Jung trova una conferma da questo confronto delle sue idee sul mandala: lo sviluppo psicologico è lineare solo all'inizio della vita di un individuo, poi è circolare, tutto punta verso il centro. Secondo Stein:

L'idea, essenzialmente cinese, di individuazione come processo circolare e non lineare doveva diventare una caratteristica fondamentale della teo-

ria junghiana dell'individuazione. Dunque il ruolo del pensiero cinese è stato decisivo nel consentire a Jung di giungere a concepire e formulare un processo che è forse il nucleo della sua teoria psicologica. Ciò che lo aveva colpito era proprio l'assenza di un pensiero lineare nella filosofia cinese, e questa intuizione sarebbe stata all'origine anche della sua teoria della sincronicità. [...] (Jung) avvertiva infatti la forza e la profondità di quanto il pensiero cinese aveva da offrire al razionalismo unilaterale della medicina occidentale, ferma alle sue spiegazioni rigorosamente causali e a una visione unicamente lineare della crescita e dello sviluppo (9).

Sempre nella sua autobiografia, per sintetizzare, Jung definisce la psicologia analitica nella sua interezza come una reazione contro un razionalismo unilaterale della coscienza la quale, nel suo tentativo di generare processi indirizzati, si isola dalla natura e toglie l'uomo della sua storia più naturale e lo imprigiona in un presente, razionalmente limitato nel breve periodo tra la nascita e la morte. Questa stessa limitazione genera un sentimento di accidentalità e insensatezza che ci impedisce di vivere la vita con quella ricchezza di significato che essa richiede per essere vissuta in modo completo.

La tipologia psicologica come difesa inconsapevole del modello interculturale

Ogni tipo psicologico ha un suo valore specifico e irrinunciabile: non si suppone che un tipo psicologico in particolare abbia un'esperienza di vita più significativa. I quattro tipi psicologici principali che Jung propone sono, infatti, complementari tra loro e ognuno, pur appartenendo ad un tipo, vive in misura minore, ma importante, anche gli altri tre. Ogni tipologia dà un contributo fondamentale alla conoscenza del mondo esterno e interno all'individuo. È qualcosa che si può notare partendo da una delle più semplici sintesi, dello stesso Jung, della tipologia:

i quattro tipi funzionali corrispondono ai mezzi naturali tramite i quali la coscienza viene orientandosi nel corso dell'esperienza. La *sensazione* (cioè la percezione sensoriale) ci dice che qualcosa esiste; il pensiero ci mette al corrente di che cosa si tratta; il *sentimento* ci rivela se si tratta

gione – come se la realtà stessa potesse o dovesse essere ridotta a un singolo principio. [...] La verità è sempre relazione, comunicazione e non smette né singolarità né pluralità. [...] Nessun individuo, nessun gruppo umano, neppure tutta l'umanità vivente in un dato momento della storia può incarnare la misura assoluta della verità. [...] Il dialogo non è finalizzato alla vittoria di uno o dell'altro; è essenzialmente un aspetto della vita umana. R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano, 2001, pp. 17, 21, 22, 30, 32.

(8) C.G. Jung (1961), *op. cit.*, p. 298.

(9) M. Stein, «Alcune riflessioni sull'influenza del pensiero cinese su Jung», A. Romano (a cura di), *Jung e l'Oriente*, *op. cit.* pp. 95-96. Per quanto riguarda il processo di individuazione mi limito a ricordare la definizione in *Tipi psicologici* come sviluppo dell'essere psicologico come essere distinto dalla generalità della psicologia collettiva. In accordo col nostro discorso, l'individuazione potrebbe essere la formazione delle caratteristiche individuali che mantengono un rapporto conflittualmente costruttivo con la società o collettività.

(10) C.G. Jung (1967), *L'uomo e i suoi simboli*, Tea, Milano, 1980, p. 43.

di una cosa più o meno piacevole; l'intuizione ci fa capire la provenienza e il fine di essa (10).

Quello che ognuno di noi crede di vedere in maniera oggettiva e indubitabile è, di conseguenza, strettamente collegato al tipo psicologico a cui appartiene. Nei termini della psicologia analitica si parla di *equazione personale*, concetto che esprime il fatto che ognuno può vedere quasi unicamente ciò che la propria individualità gli consente.

In nessun campo come nella psicologia è assolutamente necessario che l'osservatore e studioso si adegui al proprio oggetto nel senso che egli sia capace di vedere non un solo aspetto delle cose, ma anche gli altri. Che egli sia soltanto oggettivo, non si può pretendere perché ciò è impossibile: sarebbe già molto che non vedesse le cose in modo troppo soggettivo. La concordanza dell'osservazione e dell'interpretazione soggettive con i dati di fatto della realtà psichica è un elemento probante ai fini dell'interpretazione solo a condizione che quest'ultima non pretenda di avere valore universale, ma intenda essere valida unicamente per quegli specifici elementi dell'oggetto che sono stati considerati (11).

(11) C.G. Jung (1921), *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, p. 15.

Possiamo ampliare questa prospettiva e allo stesso tempo sintetizzare alcuni punti importanti assieme a Carotenuto, secondo il quale:

Se la contemporaneità visuale delle figure piccassiane non è che uno dei segni di quello scardinamento del concetto di spazio e tempo che Einstein applica alla fisica e che la psicologia del profondo assume tra le regole del funzionamento dell'inconscio, il principio di indeterminazione si riflette tanto nella consapevolezza junghiana dell'equazione personale, quanto nella rivelazione ermeneutica per cui ogni lettura di un testo è una lettura del soggetto che legge, ogni interpretazione non è contemplazione, ma azione sul testo perché riveli il suo senso, un senso legato alla soggettività dell'interprete. Già l'impianto teorico dei *Tipi psicologici* mostra come Jung sia consapevole del legame esistente tra il creatore di una psicologia e la psicologia che egli crea (12).

(12) A. Carotenuto (1994), *Jung e la cultura del XX secolo*, Bompiani, Milano, 2000, p. 182.

Credo si possa allora estendere il concetto di equazione personale ad un ipotetico concetto di *equazione culturale*. L'ambito dell'intercultura, specie nelle sue applicazioni psicopedagogiche, insiste molto sulla difficoltà – e allo

stesso tempo sulla necessità – di relativizzare, da un lato, il proprio punto di vista, sia a livello personale che culturale, e, dall'altro lato, di cercare di comprendere, per quanto possibile, una prospettiva altra da sé, attraverso, ad esempio, gli ormai celebri *giochi di ruolo*. Gli esempi, classici e non, legati all'antropologia o alla psicologia contemporanea che attestano la relatività culturale di ogni affermazione e osservazione che singoli individui o gruppi possono fare sono ormai innumerevoli (13). Forse è interessante ricordare quanto questo tentativo di far parlare la diversità, invece che parlare al suo posto e inevitabilmente fraintenderla, sia un compito infinitamente rinnovabile. Un esempio recentissimo e provocatorio lo troviamo nel libro dell'economista africana Dambisa Moyo. Secondo Ferguson, nella prefazione al libro:

Da molto tempo mi sembra criticabile e perfino un pò imbarazzante che tanta parte del dibattito pubblico sui problemi economici dell'Africa debba essere condotta da bianchi non africani. A partire dagli economisti (P. Collier, W. Easterly, J. Sachs) fino alle rock star (Bono, Bob Geldof), la discussione sull'Africa è stata colonizzata proprio come il continente un secolo fa. Il semplice fatto che *La carità che uccide* sia stato scritto da una nera africana non è il motivo principale per leggerlo, ma è comunque un buon motivo.[...] L'intuizione fondamentale della Moyo è che in Africa i prestiti concessionali e le sovvenzioni (non per le emergenze) sortiscono per lo più lo stesso effetto del possesso di una preziosa risorsa naturale: sono una specie di maledizione perchè incoraggiano corruzione e conflitti, scoraggiando al tempo stesso la libera iniziativa (14).

Ecco che allora è fondamentale riconoscere il diritto di parola proprio a ciò che non ci è familiare, a ciò che più risulta ostico e difficile da gestire. Nell'ambito dell'intercultura, ma non necessariamente solo in quello, è possibile ascoltare una prospettiva altra dalla propria anche attraverso film, racconti, saggi scritti da autori di altre culture. In questo modo si riesce, almeno in parte, ad arginare la naturale diffidenza, l'inevitabile *equazione personale e culturale* in cui tutti siamo coinvolti. È quell'equazione che probabilmente produce, sempre per ricollegarci all'attualità più recente, quello che Illuminati chiama:

(13) Cito solo qualche esempio: C. Lévi-Strauss (1958), *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1990; J. Bruner (1990), *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, 1992; C. Sirna Terranova, *Pedagogia interculturale. Concetti, problemi, proposte*, Guerini, Milano, 1997; C. Galli, *L'umanità multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 2008.

(14) D. Moyo, *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano, 2009, pp. 7-8.

carattere vittimario in cui viene rappresa la figura del migrante, fatto oggetto di pelose attenzioni e di pratiche di integrazione subalterna. Inevitabile che dalla deplorazione delle sofferenze e dall'esclusione si passi all'auspicata concessione di un'integrazione che renda gli "intrusi" normali subalterni, parificandoli – grande concessione – agli altri strati di precari (15).

(15) A. Illuminati, «Prefazione», R. Parenzan, *Intrusi. Vuoto comunitario e nuovi cittadini*, Ombre corte, Verona, 2009, p. 7. Questa opera è uno dei possibili esempi di saggio che dà la parola ai migranti stessi. A livello più letterario un'altro valido esempio è la raccolta: N. Janigro (a cura di), *Dizionario di un paese che scompare. Narrativa dalla ex-Jugoslavia*, Manifestolibri, Milano, 1994.

(16) G.A. Stella, Negri, froci, giudei & Co. L'eterna guerra contro l'altro, Rizzoli, Milano, 2009.

Allo stesso tempo è importante riconoscere gli effetti della propria distorsione culturale, ricordarsi, con Stella, che la pretesa di essere al centro del mondo è comune ad ogni cultura e popolo ed è spesso la base principale delle teorie xenofobe nelle loro molteplici varianti (16).

È tuttavia utile tornare a Jung, proprio per mostrare come la tipologia, nella sua formulazione originaria e nella sua rielaborazione ci indichi un'utilità autenticamente interculturale – cioè non dettata da semplice ricerca di mezzi di buona convivenza tra differenze – ma legata alla valorizzazione di ciò che è più diverso come potenziale risorsa. Nel suo *Tipi psicologici* Jung sintetizza la valorizzazione delle differenze mostrando come posizioni filosofiche, tra loro anche antitetiche, abbiano ognuna una loro ragion d'essere, se considerate non *assolute*, ma relative ad una specifica tipologia psicologica. Un esempio è quello del contrasto tra filosofi *Realisti*, per i quali l'idea assume il massimo valore tanto da rappresentare qualcosa di assolutamente reale rispetto alla realtà delle singole cose e i *Nominalisti*, secondi i quali, invece, le idee sono solo semplici nomi, definizioni senza un'esistenza oggettiva. Queste posizioni si affrontano, attraverso differenti correnti di pensiero, per secoli, per arrivare ai nostri giorni. Jung spiega che il motivo di ciò è che:

Si tratta piuttosto di profonde differenze psicologiche che vanno individuate e tenute ben presenti. L'ipotesi che esiste una sola psicologia o un solo principio psicologico fondamentale costituisce un'intollerabile tirannia derivante dal pregiudizio pseudoscientifico dell'uomo normale. Si parla sempre dell'uomo e della sua "psicologia", che viene ridotta costantemente ad un "null'altro che". Così si parla sempre della realtà come se ve ne fosse una sola. Realtà è ciò che opera nell'anima dell'uomo e non ciò che da determinate persone è considerato operante e che viene arbitrariamente generalizzato. Anche se questo è il modo di proce-

dere scientifico, non bisogna dimenticare che la scienza non è la “summa della vita, ma soltanto uno degli atteggiamenti psichici, o meglio una forma del pensiero umano” (17).

(17) C.G. Jung, 1921, *op. cit.*, p. 47.

Quest’ultimo spunto ci mostra un importante collegamento tra la psicologia analitica e l’etnopsichiatria. Quest’ultima sembra mettere in atto, anche a livello terapeutico, quella valorizzazione delle differenze che l’intercultura pratica a livello psicopedagogico. Nathan descrive così una seduta di etnopsichiatria:

Intorno ad una famiglia, accompagnata al centro Devereux da uno dei referenti istituzionali (assistente sociale, psicologo, medico), si riuniscono una decina di professionisti (in genere psicologi clinici, ma anche medici, psichiatri, antropologi, linguisti). Tra questi professionisti, almeno uno parla la lingua materna della famiglia e conosce, per averle studiate bene, le abitudini terapeutiche dell’ambiente d’origine della famiglia. Gli altri sono specialisti di altre regioni, sono tuttavia sensibilizzati all’importanza delle tradizioni terapeutiche locali. Il referente che ha accompagnato la famiglia parla per primo, spiega ciò che si attende da questa consultazione, espone ciò che a suo parere costituisce la difficoltà, le sofferenze – in sostanza – la problematica della famiglia. Noi favoriamo la comunicazione nella lingua materna. La molteplicità degli interventi consente l’espressione di una pluralità di interpretazioni del disturbo. Una seduta di etnopsichiatria può durare anche tre ore o di più. La conseguenza clinica di tale dispositivo è quella di spezzare la ripartizione abituale delle competenze: al paziente la conoscenza dello sviluppo singolare del suo male, al terapeuta quella della malattia e delle cure. In una seduta di etnopsichiatria vediamo invece moltiplicarsi i ruoli di esperto: esperto clinico, ma anche della lingua, dei costumi, dei sistemi terapeutici di altre regioni, esperti della sofferenza individuale. Sono i pazienti che vedendo spiegarsi una moltitudine di interpretazioni del loro male, svilupperanno questo o quell’aspetto ripartendo dall’una o dall’altra proposta (18).

(18) T. Nathan, *Non siamo soli al mondo*, Bollati Borin-ghieri, Torino, 2003.

Pur non potendo approfondire la tipologia junghiana, ci preme evidenziare almeno un altro aspetto della sua *filosofia* di fondo: la valorizzazione non solo delle differenze in quanto tali, ma, in specifico, di ciò che appare meno familiare, meno facile da vivere per una determinata tipologia. In termini tecnici, ogni essere umano sviluppa una

funzione principale, come accennato, ma le possiede ovviamente tutte. La funzione più trascurata, quella cosiddetta *inferiore*, è quella che, ad un certo punto del proprio percorso esistenziale, può rivelarsi fondamentale nel rinnovare l'esistenza stessa, probabilmente spesa in modo unilateralmente devoto alla funzione principale. Jung stesso ammonisce che sviluppando quello che sappiamo fare meglio, ognuno di noi ottiene probabilmente il successo desiderato a livello sociale; tuttavia, proprio questo sviluppo unilaterale può e deve portare ad una reazione, dal momento che le funzioni inferiori gravemente trascurate non possono venire escluse all'infinito dalla compartecipazione alla vita ed allo sviluppo. Viceversa, è molto probabile che proprio tra le funzioni trascurate si nascondano valori individuali di gran lunga superiori che, pur avendo scarsa importanza per la vita collettiva, sono invece importantissimi per la vita individuale, intima, al punto da rappresentare quei valori vitali che possono dare alla vita del singolo una bellezza e un'intensità che non sarebbe possibile trovare nella abituale dedizione alla funzione superiore. Un eloquente esempio di Jung è quello di un tipografo che:

era riuscito in vent'anni di duro e costante lavoro a divenire da semplice impiegato, unico proprietario di un'azienda molto importante. L'azienda si andò via via estendendo ed egli vi si dedicò sempre di più, trascurando progressivamente tutti i suoi interessi marginali. Egli ne fu totalmente assorbito e questo lo condusse alla rovina nel modo seguente: inconsciamente, a compensazione dei suoi interessi circoscritti all'azienda, si riattribirono determinate reminiscenze risalenti all'infanzia. A quell'epoca egli aveva trovato gran diletto nel disegno e nella pittura. Anziché accettare questa sua attitudine sotto forma di attività marginale di compensazione, considerata a sé stante, egli la fece confluire nella sua azienda e cominciò a fantasticare di un'elaborazione "artistica" dei suoi prodotti. Disgraziatamente le fantasie si trasformarono in realtà; egli cominciò a produrre effettivamente secondo il suo gusto personale primitivo e infantile con il risultato che in capo a pochi anni la sua azienda finì con l'andare in rovina. Egli non fece che comportarsi secondo quello che è un "ideale della nostra civiltà", in base al quale un uomo d'azione deve concentrare ogni suo sforzo verso un'unica meta finale. Ma egli andò troppo oltre e finì con il soccombere alla forza di esigenze soggettive infantili (19).

(19) C.G. Jung, 1921, *op. cit.*, pp. 369-370.

Credo sia abbastanza chiara la connessione tra unilateralità individuale e culturale. La filosofia di fondo dell'intercultura in generale penso sia sintetizzabile in una valorizzazione delle differenze non fine a se stessa, ma strettamente legata a un utilizzo di prospettive differenti per risolvere i problemi più urgenti della collettività, intesa, ovviamente, come l'insieme delle culture presenti sul nostro pianeta. Forse è proprio da una cultura considerata *inferiore* e bisognosa di assistenza, o non degna di particolare attenzione, che può essere estrapolata una cura medica o una soluzione tecnica per un problema della cultura più civilizzata. Un esempio che credo significativo è la cura per i tumori: in questo ambito, secondo un noto medico statunitense, sono auspicabili almeno due modelli medici, entrambi utili: i metodi occidentali servono maggiormente in situazioni di urgenza; le terapie cinesi, invece, si sono rivelate essenziali nel prevenire la malattia stessa. Così, i futuri medici cinesi hanno entrambi questi due percorsi formativi obbligatori (20).

È la stessa psicologia analitica ad evidenziare da un lato l'inevitabilità della specializzazione delle funzioni e dall'altro la necessità di rintracciare in ciò che più viene trascurato il rimedio stesso ad un'esistenza a senso unico. Secondo la Von Franz l'unilateralità è in agguato già nei due tipi generali di fondo: nell'estroverso il rivolgere la propria energia psichica, ogni suo interesse prevalentemente agli oggetti del mondo esterno può degenerare in un fare un salto nel vuoto; l'introverso, viceversa, prevalentemente concentrato sulla realtà intrapsichica, può perdersi nel suo mondo interiore e nel costante timore nei confronti del mondo esterno. Sintetizzando:

Un contadino non potrà mai diventare tanto unilaterale quanto una persona che vive in città: non può essere solo un intuitivo, deve servirsi anche della sensazione; ma non può usare solo questa, perché deve pianificare la coltivazione dei campi, quando si deve seminare e che tipo di carota o di frumento coltivare, e in quale quantità e che prezzo hanno. Altrimenti andrebbe subito in rovina! Deve anche usare in certa misura il sentimento, perché senza di esso non potrebbe trattare con la famiglia o con gli anima-

(20) D. Servan-Scriber (2007), *Anticancro. Prevenire e combattere i tumori con le nostre difese naturali*, Sperling&Kupfer, Milano, 2008.

li, e deve avere un certo fiuto per il tempo che farà e il futuro in generale, altrimenti sarà sempre nei guai. Così, nelle situazioni naturali le cose stanno più o meno in modo tale che una persona è obbligata, in certa misura, a usare tutte le funzioni. Ecco perché la gente che vive in condizioni naturali diventa di rado unilaterale. Si tratta dell'annoso problema della specializzazione. Però, anche presso i popoli primitivi possiamo vedere che, in genere, vi è la tendenza a distribuire le funzioni. Per esempio, un contadino mio vicino chiede sempre ad un pescatore che vive con lui che tempo farà. Dice che non sa come faccia il pescatore a saperlo, però lo sa, così lui non deve preoccuparsene. Egli si fida dell'intuizione dell'altro, e non sviluppa la propria. Dunque anche lì la gente tende a delegare ad altri, meglio specializzati, certe funzioni» (21).

(21) M.L. Von Franz (1981), *Tipologia psicologica*, Red edizioni, Novara, 2004, pp. 46-47.

Tipologia e cinema. Conclusioni

(22) Dubosc sintetizza bene il contributo di autori come Propp, von Franz e Hilman che ipotizzano un deposito narrativo archetipico, dinamizzato attraverso la cura mediante le fiabe. Le tradizioni più antiche dimostrano che l'umano in quanto tale non è qualcosa di già dato inizialmente, ma è il frutto di un processo narrativo complesso, sempre in divenire. AA.VV., F. Dubosc (a cura di), *Dialogare sul mito, la dimensione simbolica nel contributo interculturale*, Vivarium, Milano, 2004.

Il lavoro sulla valorizzazione dei miti e delle fiabe delle culture più diverse (22) è un ulteriore invito, da parte della psicologia analitica, a tenere significativamente presenti tutte le culture, in particolare quelle che di volta in volta vengono più trascurate perché possono rivelarsi utili alla collettività attraverso risorse, idee, cure, modi di vivere specifici, differenti rispetto al modello di vita più seguito. Si pensi soltanto al tema dell'ecologia che impone un serio ripensamento al modello tecnologico-industriale attuale. Sempre la Von Franz accosta esplicitamente la funzione inferiore alle culture sottovalutate dall'occidente:

La funzione inferiore è la ferita della personalità cosciente che mai si rimargina e sanguina perennemente, ma è attraverso di essa che l'inconscio può entrare in ogni momento, apportando un ampliamento della coscienza e generando un atteggiamento nuovo. [...] È incredibile come noi, nella nostra superiore arroganza, guardiamo dall'alto al basso i "paesi sottosviluppati" e proiettiamo su di essi le nostre funzioni inferiori! I paesi sottosviluppati sono dentro di noi! La funzione inferiore appare spesso sotto le spoglie di un negro o di un indiano. È anche rappresentata spesso da un qualche popolo esotico come i cinesi, i russi o qualunque popolo presenti connotazioni ignote al regno cosciente. [...]

Questa rappresentazione sociale della funzione inferiore è particolarmente azzeccata in quanto tale funzione tende a presentare, nel suo aspetto negativo, un carattere barbaro (23).

(23) M.L. Von Franz (1981), *op. cit.*, pp.96-97.

Occorre trovare compromessi, difficili punti di contatto con l'alterità fuori e dentro di noi. In caso contrario, come ricorda sempre Von Franz il rischio è finire come il protagonista del film *L'angelo azzurro* (J. von Sterneberg, Germania, 1930), serio professore, dedito esclusivamente alla funzione del pensiero, che finisce per essere travolto dalla seducente attrice che lo riduce a fare il clown nel suo spettacolo di cabaret. Spesso anche il rapporto con lo straniero appare caratterizzato da oscillazioni tra opposti estremismi – idealizzazione o demonizzazione – entrambi rappresentati da stereotipi e pregiudizi, alla base dei quali c'è sempre il razzismo di una comunicazione e un rapporto unilaterale e distorto.

La tipologia, in sostanza, già in se stessa si presenta come una concezione che auspica e valorizza l'integrazione di punti di vista differenti, proprio in quanto il fenomeno psichico stesso appare caratterizzato da espressioni molteplici, se considerato nella sua complessità e globalità, come nota Madera (24). In questo senso mi piace concludere citando quattro cortometraggi tratti dal film collettivo *11 settembre*, che ho già ricordato come esempio di *pratica filosofica interculturale* in quanto racconta l'attentato dell'11 settembre 2001 attraverso prospettive culturalmente differenti (25). Quest'opera sintetizza bene il rapporto tra tipologia e intercultura. Il cortometraggio del regista J. Makmalbof potrebbe rappresentare in generale la funzione della sensazione: sintetizza il disagio, ma soprattutto la difficoltà di comprendere avvenimenti lontani, troppo astratti sia per i bambini di una scuola elementare in Afghanistan, che non capiscono cosa vuol dire che degli aerei hanno distrutto le *torri gemelle* e restano invece legati ad avvenimenti di cronaca locale, sia per gli adulti di quello stesso paese che sono intenti a costruire muri di fango per difendersi da eventuali attacchi statunitensi. La sensazione è indispensabile nel suo radicarsi nel presente, nel *qui e ora* e in ciò che concretamente possiamo fare. Ma questo è anche il suo limite. Il contributo del regi-

(24) R. Madera, *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.

(25) Anche Zoja ha proposto un confronto tra analisti di culture differenti su come è stato vissuto ed elaborato l'11 settembre: L. Zoja (a cura di), *L'incubo globale*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2002.

sta egiziano Y. Chahine ci mostra la funzione del pensiero attraverso se stesso come protagonista che sente il bisogno di ritirarsi a riflettere e definire correttamente quanto è accaduto, piuttosto che rispondere alle domande dei giornalisti sul suo prossimo film; si confronta, in solitudine, con un fantasma di un marine ucciso a Beirut in un attentato degli arabi e pensa con lui alle differenti responsabilità di due culture che difficilmente riescono ad ascoltarsi. Ma a questo punto lo scontro con la complessità della situazione generale internazionale mostra che ogni posizione ha punti di forza e punti critici ed è difficile trovare una sintesi. Il regista inglese K. Loach descrive probabilmente la funzione del sentimento. Veniamo spiazzati dal ricordo di un altro 11 settembre, quello del 1973, del colpo di stato in Chile. Il racconto appare un documentario dove vengono descritte le atrocità commesse dai militari sulla popolazione civile e sui militanti, o anche solo presunti tali, da parte dell'esercito. Viene soprattutto sottolineata la partecipazione attiva al golpe da parte del governo degli USA di allora e mostra un aspetto appositamente poco evidenziato dell'11 settembre 2001: le responsabilità dirette e indirette dell'occidente nel causare e mantenere conflitti armati, colpi di stato, guerre di vario genere in paesi *altri*. Ciò che è conveniente o meno per la collettività mondiale deve essere quindi valutato anche nel lungo periodo. Infine, il regista giapponese S. Imamura è ancora più destabilizzante nel mostrarci la storia di un soldato che, scampato alla bomba di Hiroshima, si rifiuta di essere ancora umano, e trascorre i suoi giorni comportandosi da serpente. La funzione dell'intuizione, qui sintetizzata, indica un possibile esito dello scatenarsi di un conflitto tra civiltà anche attraverso armi nucleari, ormai dislocate un pò in tutto il pianeta, dopo il crollo del muro di Berlino. La tipologia junghiana, l'intercultura cauta, consapevole o meno, di Jung sembrano condividere con l'ambito interculturale ufficiale contemporaneo, nelle sue varie modalità di espressione, molte questioni di fondo e l'urgenza del problema in merito ad una possibile convivenza di culture, quindi di prospettive differenti e ugualmente valide, conflittualmente costruttiva.

Incontro con Jung

Riccardo Daniele Pecora

Psichiatra Psicoterapeuta in formazione AIPA

Membro Nuove Alchimie Junghiane (N.A.J.)

Ho studiato medicina e poi sono diventato psichiatra perché quello che volevo fare fin da piccolo era lo psicoterapeuta. Una vera e propria intuizione innata che sempre mi ha animato. Durante gli anni di internato e alla scuola di psichiatria non venni mai a contatto con una pur minima forma di vita *junghiana*. Sapevo che esistevano gli *junghiani* per sentito dire, soprattutto in eretica contrapposizione al freudismo, ma niente di più. Essere psicanalisti a Roma in contesti universitari sembrava voler dire, come per equazione, essere freudiani. Ma per vari motivi, inerenti quella teoria ed *ambientali*, ho sempre sentito che non era un mondo per me. Provai, allora, a rivolgermi al cognitivismo, area emergente degli anni '90, ma la psicoterapia standardizzabile e riproducibile da somministrare tipo farmaco mi fece subito orrore e lasciai perdere. Dopo la specializzazione iniziai la mia attività di terapeuta con quello che avevo imparato fino ad allora, cercando di apprendere il più possibile direttamente dall'osservazione sul campo, *empiricamente*. Mi ero ripromesso di aspettare che una qualche *rivelazione* mi orientasse verso un percorso più definito. Poi a trent'anni andai in grande difficoltà e cominciai a stare malissimo. Avevo bisogno di aiuto e, scartata la farmacoterapia, pensai subito all'analisi. Assolutamente non freudiana, però. Optai per Jung anche se non ne sapevo assolutamente nulla. Eppure dentro di me una sensazione fortissima mi faceva essere sicuro che, non sapevo come o perché, era quella la cosa da

fare. Paradossalmente furono proprio i miei docenti freudiani, ai quali mi ero rivolto, ad indirizzarmi da un analista junghiano! Cosa che, a ripensarla ora, mi commuove e mi ricorda come, modelli teorici a parte, sono le persone e la loro onestà intellettuale a fare la differenza nel mondo della psicologia dinamica. Intrapresi e terminai la mia analisi, ma ancora oggi, di quella salvifica esperienza non saprei assolutamente dire cosa fu *junghiano*. Il mio analista, che era anche un didatta dell'AIPA, verso la fine della terapia mi indirizzò alla scuola come se fosse la cosa più scontata del mondo, mentre io, in realtà, non ci avevo mai troppo chiaramente pensato. Per l'ennesima volta, però, sentii che era una cosa buona da farsi e la feci. E fu allora che incontrai veramente Jung e la sua psicologia analitica. Quando, dopo un percorso quindicennale che mi ci aveva portato, per motivi didattici inerenti la scuola di formazione, cominciai a leggere le sue opere. Le ipotesi sull'inconscio, il concetto di individuazione, l'idea del Sé, l'atteggiamento epistemologico, la psicologia archetipica, la teoria dei sogni, il modo di intendere e proporre l'analisi, il richiamo ad una dimensione psicologica che possa essere anche spirituale, e tutto quello che non mi stanco mai di scoprire, e di riscoprire, nei suoi scritti hanno spalancato di fronte a me un orizzonte di senso che ha raccolto in sintesi alcune *intuizioni guida* che ho avuto fino ad oggi. Grazie ad esse, scoperto Jung e il suo pensiero, riesco ad avere a disposizione degli strumenti concettuali (e non!) di riferimento che mi sono ormai indispensabili in quello straordinario e complesso viaggio che sono il mio lavoro di analista e la mia vita.

La creatività e il male

Luigi Zoja

Da quando Dio ha lasciato i cieli e l'uomo è rimasto solo, la creatività è diventata più importante. Essa è infatti l'assolvimento della prima funzione divina, il creare. È la cosa più vicina a Dio che ci resta nel mondo laico.

In ogni epoca, agli artisti è accaduto di sentirsi onnipotenti come divinità ma anche soli e disperati come angeli caduti. Lo sono divenuti ancor più da quando Nietzsche ha proclamato la morte di Dio. La scomparsa divina non ci lascia orfani solo di un padre celeste, ma anche di una concezione tradizionale di Bene in lotta col Male. Gli artisti, quindi, devono riempire il vuoto lasciato da Dio, ma anche quello lasciato da Lucifero. Chi non conosce il male, infatti, non lo sa raccontare. E chi sa descrivere solo il bene, prima o poi scade nel sentimentalismo: non può darci creazione artistica, ma solo passatempo.

Ingmar Bergman è stato uno dei geni della creazione cinematografica. Fin da bambino, ha detto in numerose interviste, era affascinato dal male. Quel Bergman bambino era un osservatore di acutezza che pareva senza limiti. Eppure, un limite lo incontrò: non riuscì mai a capire fino in fondo il mistero del male. Questo gli impedì di diventare completamente adulto, ma regalò a noi il flusso continuo della sua osservazione: la sua curiosità per il male, infatti, non fu mai saziata.

Nella prima delle sue cinque meditazioni (1), François Cheng dice che due estremi non finiranno di stupirci: la bellezza e il male. Proviamo a proseguire per la sua via con uno sguardo psicologico.

(1) François Cheng (2006), *Cinque meditazioni sulla bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Per capire i concetti più importanti, la nostra mente di solito impiega coppie di opposti: maschio-femmina, giovane-vecchio, bene-male. La bellezza, però – quindi la vera creazione – è proprio un mistero: possiamo infatti sentirla anche senza bruttezza. Per comprendere il bello non dobbiamo metterlo in rapporto col brutto ma, per quanto paradossale sembri, tornare al problema del bene e del male, ereditato dai sistemi religiosi: considerare la bellezza un dono divino particolarmente raro perchè lo si intende subito, senza porlo in contrasto col suo opposto. Una vera estetica abita comunque nel territorio dell'etica, possiamo sentirla come parte di una lotta per superare il male: non certo per sconfiggerlo (le religioni ci dicono che non era possibile neppure a Dio), ma per trasfigurarlo.

Il tempo è male, perchè con esso tutto degenera e scompare: eppure, come un miracolo, la creazione – che credevamo compiuta al tempo della Genesi – di tanto in tanto riappare, fermando la cavalcata del tempo e l'incombere della morte. Solo una delle *sette meraviglie del mondo* esiste ancora. Eppure, le altre non sono state dimenticate: proprio la *meraviglia* che ispiravano, in qualche misterioso modo, continua ad abitare nel mondo e la loro creazione non è stata inutile. Omero – ma anche Socrate, ma anche Cristo – sono scomparsi senza avere scritto nulla: eppure, la loro voce è stata ricordata e tramandata. È questo che conta, perchè offre ri-creazione alla nostra mente.

La bellezza e il bene sono le massime aspirazioni umane: e la creatività di artisti e letterati si sforza appunto di esprimerle. Per farlo – questo è il punto – deve creare un fortissimo intreccio fra di loro. Proprio qui incontriamo un'altra faccia del mistero. Il senso dell'estetica sta nella comprensione del suo polo positivo, il bello; il senso dell'etica, invece, sta nella comprensione di quello negativo, il male. Tutte e due soffrono di questa strana asimmetria: così, per stare in equilibrio, devono esistere abbracciate. Una creazione che non le unisca non è vera creazione. La regista Leni Riefenstahl fu, sì, fra i fondatori dell'estetica del cinema: ma non dell'arte cinematografica. Doveva il suo successo al nazismo e, per non inimicarselo, non affrontò mai temi morali. Se osserviamo le sue pellicole,

impariamo molto su cosa può essere una bella ripresa, soprattutto coi mezzi limitati del suo tempo. Non vediamo mai, però, un racconto umano bello e terribile (cioè espressivo e vero, perché essere uomini è bello e terribile): così, dopo un po' tutte quelle bellezze non si sommano in una creazione, ma lasciano un sentimento di dispersione stucchevole.

Oggi, la quasi totalità della comunicazione di massa sta alla narrazione creativa come la gomma da masticare sta al cibo: nutrendosi solo di quello si muore, e la sola differenza è che in un caso muore il corpo, nell'altro lo spirito. Anche quando fanno cronaca nera, infatti, difficilmente i *mass media* sanno raccontare il male: si limitano all'ovvio, al luogo comune.

La moda cerca di venderci una bellezza che non richiede il confronto bene-male. Per questo non raggiunge mai pienamente il bello e ogni anno deve proporre nuove forme. Naturalmente, questo continuo rinnovamento serve anche a tener sempre in moto le vendite: quel che dobbiamo sottolineare, però – se ci interessiamo alla creazione e non al commercio – è che proporre vestiti diversi, subito dopo aver venduto quelli di una stagione, equivale anche a confessare di non aver raggiunto davvero la bellezza. La creazione che raggiunge il bello è stabile. Il papa era un committente ricco e perennemente affamato di arte sacra: eppure tra lui e Michelangelo non ci fu l'accordo per una seconda Cappella Sistina. La prima doveva bastare per sempre. La Sistina non è solo un trionfo della bellezza pittorica e del bene divino. Raffigura la creazione ed è creazione. Come tale, è anche piena di angoscia perché rappresenta la più drammatica delle lotte: quella contro il vuoto. È vittoria (non definitiva) contro il male, nella sua forma di assenza del bene: proprio come, nella vita normale, la malattia è assenza di salute o la vecchiaia assenza di vitalità. Queste condizioni spesso ispirano un riscatto creativo.

Il male è massimo stimolo alla creazione, come si capisce assistendo al *Macbeth* o al *Faust*. Non è una presenza occasionale, è una minaccia eterna. Senza Auschwitz, Primo Levi sarebbe forse rimasto solo un onesto chimico. Manzoni, che ebbe vita più comoda, ci ha dato le sue

pagine migliori descrivendo la peste, Dostoevskij, l'anima degli assassini e Picasso la strage di Guernica. Il *mass medium* odierno, invece, spesso fa del male non perché mostri il male ma perché mostra il falso. Da questo punto di vista, paradossalmente, il Mulino Bianco è il male del nuovo millennio. Spesso, nei racconti di Hollywood il bene fa a pezzi il male senza sforzo, senza sofferenza, senza pietà. Anche questo è falso e, in definitiva, è male sostanziale: non a caso, questo tipo di spettacolo non è più chiamato arte cinematografica, ma *entertainment*.

Come distinguere, allora, la creazione dal *passa-tempo*, dall'*entertainment*? La prima mette in scena il male ma ci lascia *penserosi*: il pubblico non scaccia il tempo, al contrario ne chiede per riflettere. La seconda, invece, finge di far trionfare il bene ma lascia solo *eccitati*: cioè impazienti. Con la prima sentiamo il senso del male in rapporto al tempo e all'eternità. Con il secondo, siamo isolati nell'attimo.

Quando aveva oltre 90 anni, Sofocle fu trascinato in tribunale da suo figlio. Iofonte, che era drammaturgo a sua volta, voleva farlo interdire perché non pensava ad amministrare le proprietà. Sofocle aveva passato la vita a scrivere sul male, in particolare su quello che allaccia padri e figli: però, questo non se l'aspettava.

Iofonte dimostrò mancanza di orizzonte temporale. Era così impaziente che voleva ereditare da un padre ancora vivo. Non era capace di credere che la creatività superasse i mali del tempo: riteneva suo padre già inutile. I beni, pensava, sono quelli economici. Ma forse, inconsciamente, era geloso del padre perché – soprattutto per mancanza di fede – non riusciva a creare come lui. In realtà, Sofocle è forse il più grande autore drammatico di tutti i tempi, mentre delle opere di suo figlio non è rimasto nulla. Il male di Sofocle, ovviamente, era la vecchiaia: non presenza maligna, ma assenza di gioventù e di forze. Come ogni novantenne, il grande tragico greco non riusciva più a occuparsi di cose diverse: del resto, la sua vicenda ci è stata tramandata da Cicerone nel suo trattato *Sulla vecchiaia* (*De senectute* o *Cato maior*). Secondo Cicerone, il male cui l'anziano è condannato è in apparenza una privazione di bene: di vitalità, di piaceri. Ma questo male, iso-

lando dalla distrazioni, può produrre proprio il terreno adatto a creare.

Invece di difendersi, Sofocle tirò fuori degli appunti. Con un'ombra civettuola d'imbarazzo – che possiamo ben immaginare perché la vediamo spesso nei vecchi, quando si scusano di esser rimbambiti proprio mentre stanno dimostrando il contrario – lesse ai giudici un dramma non ancora completo: è il testo teatrale oggi conosciuto come *Edipo a Colono*. Quelli non solo lo assolsero, ma rimproverarono il figlio. A vincere il male non fu il bene, spesso più noioso che creativo, ma la bellezza, che non ha bisogno di spiegazioni.

Ventiquattro secoli dopo, il male di Iofonte, è forse ancora più presente. La sua impazienza – che lo separava definitivamente da suo padre e gli impediva di esser creativo – è qualcosa che incontriamo spesso nella vita quotidiana: nel consumismo fine a se stesso, nel divertimento effimero, nella ricerca continua di eccitazione. Dall'altra la creatività, essendo qualcosa di divino, va e viene come vuole, capricciosa come il dio della Bibbia o gli dei greci. Subito dopo Sofocle ci fu Iofonte ma anche Euripide. Anche i nostri tempi sono un'altalena di irruzioni creative e di ovvietà commerciali.

L'artista non deve trasformare il male in bene, deve raccontare proprio il male. Descrivendolo, compie la risalita di Lucifero: l'angelo il cui nome era «portatore di luce», in tempi mitici era sprofondato agli inferi, diventando il male e, insieme, il buio. Il male, dice infatti il Vangelo (2) non sta tanto in particolari contenuti malvagi, quanto nell'odiare la luce e nel non voler vedere la luce. Chi riesce a mostrarcelo, a farlo riemergere e illuminarlo, compie un riscatto sovrumano, uguale e contrario alla caduta di Lucifero e alla sua trasformazione in Satana. È proprio con questo innalzamento, non con sentimentali conversioni al bene, che il male cessa di essere male.

(2) Il Vangelo secondo Giovanni, 3, 19 – 20.

Incontro con Jung

Patrizia Peresso
psicologo analista AIPA

«Canterbury: la cattedrale di Canterbury, un sogno che *volta pagina*, un kayak con una foca vicino, un paziente con il talento per la fisica e le sue notazioni sulla sincronicità...» queste sono le immagini che mi sono venute in mente quando ho iniziato a scrivere sui motivi della mia scelta di Jung, insieme alla sua considerazione che «In principio ogni evento psichico è un'immagine o un immaginare...»

La mia formazione e la professione di analista junghiana derivano, in modo rilevante, da un acuto *senso di nostalgia* che si manifestò più chiaramente all'inizio del cammino formativo dopo la laurea e che si stemperò, solo alcuni anni dopo, con la profonda e benefica sensazione *di essere sulla via del ritorno a casa dopo un lungo e travagliato esilio*.

Il desiderio di formarmi ad alleviare la sofferenza psichica mi condusse, inizialmente, ad intraprendere un training in terapia sistemico-relazionale. Mi sembrò altamente proficuo, *ma la nostalgia rimaneva*.

Mi interessai, allora, al pensiero e alla prassi del cognitivismo e, subito dopo, partecipai ai seminari di osservazione del neonato dell'Istituto di Neuropsichiatria, familiariz-

zando con il codice kleiniano e quello winnicottiano. Trovai queste esperienze oltremodo stimolanti, *anche se la nostalgia non scompariva*.

Cominciai a lavorare in un servizio di salute mentale dove il linguaggio prevalente era quello freudiano. Ci rimasi quasi trenta anni assolutamente fondamentali per la mia capacità di entrare in relazione con pazienti che presentavano forme psicopatologiche tra le più gravi, *però la nostalgia si acutizzava*.

Presi contatto con alcuni analisti freudiani, sperimentai gruppi Balint, gruppi bioniani e gruppi di social dreaming. Ognuno di quegli incontri mi lasciava qualcosa di molto significativo eppure, per esprimerlo con le parole di Herrigel in *Lo Zen e il tiro con l'arco*, «... quando la nostalgia fu esausta, rimase la nostalgia di quella nostalgia.»

Poi arrivò un *sogno di quelli che* «voltano pagina»:

«Mi trovavo in una situazione molto pericolosa... riuscivo ad impedire un ulteriore omicidio»

In quell'occasione decisi di conoscere un analista junghiano e iniziai il mio viaggio analitico. Nel corso di quella risanante avventura e all'interno del percorso per divenire io stessa analista, più volte mi imbattei nella fiaba Inuit *Pelle di foca, pelle d'anima*. Compresi allora il senso profondo che aveva per me la storia della creatura marina che accetta di lasciare temporaneamente la sua *pelle* per diventare, da umana, moglie e madre. Una volta cresciuto è proprio il bambino che l'aiuta a recuperare la sua originaria *pelle d'anima*. Solo in quel momento la foca può tornare a vivere nel mondo acquatico mantenendo, al contempo, rapporti con la terra ferma e col figlio che la avvicina regolarmente col suo kayak.

Più tardi, *l'incontro con alcuni pazienti, in particolare lo sperimentare con essi eventi di sincronicità* e il mio interesse per alcune forme di espressione artistica dell'immaginazione, soprattutto quelle architettoniche e letterarie, resero significativa un'altra delle immagini che mi si presentava ciclicamente: «la cattedrale di Canterbury» ed il mandala verde che lì avevo scoperto con attorno l'incisione della frase: «La verità vi renderà liberi». Così mi accorsi che *la nostalgia si stava attenuando*.

Arrivò un momento in cui, l'elaborazione di alcuni temi

centrali come *il mondo onirico e i suoi simboli, la rilevanza dei miti per l'individuazione, le dinamiche transferali -controtransferali e il principio di sincronità*, unitamente al costante *alleggerimento della nostalgia* divennero, poco a poco, come tessere di un ampio e complesso mosaico in cui riuscivo a scorgere differenti tracciati rivelatori del mio *allontanarmi e riavvicinarmi a casa*.

Oggi, dopo i fecondi incontri con Bateson, Watzlawick, Liotti, Freud, Klein, Winnicott, Balint, Bion, Lawrence, Mitchell, Ogden e Grotstein, per citare solo i primi che mi vengono in mente, alla domanda: «Come mai Jung?», posso rispondere: «Perché sto tornando dall'esilio».

Principianti, disorientati ed esperti di niente: di cosa parliamo quando parliamo di psiche? (1)

Maria Ilena Marozza

(1) Alcune parti di questo lavoro sono state incluse in una relazione dal titolo: *Segnali al confine. L'inquietante estraneità e l'ambiguità del nuovo*, presentata al XV Congresso del CIPA tenutosi a Milano nel febbraio 2010.

(2) R. Carver (2009), *Principianti*, Einaudi, Torino, 2009, p. 235.

(3) M. Trevi, «Il sé: soggetto, oggetto, orizzonte», N. Ciani (a cura di), *Il narcisismo*, Boringhieri, Roma, 1983, p. 12.

Nient'altro che principianti...

In effetti che ne sappiamo noi dell'amore? – ha proseguito Herb – E quel che dico, bé, lo dico davvero, se volete perdonarmi la franchezza. Ma, secondo me, siamo tutti nient'altro che principianti, in fatto d'amore (2).

In un saggio dei primi anni ottanta (3), Mario Trevi inaugurava il suo discorso sullo junghismo critico citando il grande mistico ebraico del XVI secolo Isaac Luria di Safed, il quale sosteneva che la Torah ha tante interpretazioni quanti sono i suoi lettori. Più modestamente, il suo allievo Mosé Cordovero diceva che ogni lettore ha nella Torah un settore che è soltanto suo, talché quel lettore, e solo quel lettore può intendere correttamente, in quel punto a lui destinato, la Torah. Corollario necessario è, per Cordovero, che una corretta interpretazione della Torah richiede il concorso convergente e dialettico di miriadi di interpreti.

Ognuno di noi ha il suo *imprinting*, per me le parole di Mosé Cordovero, nell'interpretazione treviana, hanno segnato un punto di non ritorno, costituendo il mio assetto intellettuale ed etico nell'approccio alle questioni interpretative. Cordovero dice che neanche un testo sacro parla da sé, ma interagisce con un lettore che ha il dovere di farsene carico cercando attivamente nel rapporto con esso un proprio punto di verità, che non smentisce i punti trovati da altri, ma obbliga a composizioni molto complesse.

Non è difficile scorgere la somiglianza di quest'arte interpretativa con la concezione junghiana della psicologia: Jung pensava non soltanto che non esiste una sola versione della psicologia, ma anche che nessuno può prestare a un altro una visione psicologica, che ogni psicologo deve, conformemente alla sua natura e alla sua esperienza di vita e di studio, elaborare e addirittura incarnare una propria psicologia, poiché in quest'opera prende forma la sua personale individuazione e matura la sua capacità terapeutica. Così come nel procedimento alchemico l'opera grava sul ricercatore, ogni opera psicologica implica una vera azione di ricreazione e di attualizzazione che grava sull'interprete e gli dà da pensare. Inutile sottolineare che questo approccio non esclude né una riflessione profonda sui valori di verità di un testo, né la rigorosa ricerca filologica diretta a chiarificare nel complesso l'architettura e la struttura profonda di un pensiero, cosa che è anzi la vera opera propedeutica per evitare di fluttuare in un universo soggettivistico e prendere in seria considerazione i *vincoli del testo*, in termini tecnici, l'*ingiunzione del testo*. È solo che tutto ciò non basta, o almeno non basta a completare la recezione autentica e vitale di un'opera. E il distillato essenziale di questo atteggiamento, incardinato sul coinvolgimento attivo e produttivo dell'interprete, risuona intimamente con il tratto più originale e specifico di un'autentica formazione in senso junghiano, con il rifiuto cioè di una *produzione uniformata di allievi, di ogni forma di proselitismo e di ogni forma di acquietamento in una verità rivelata*, mentre esige un aperto atteggiamento di ricerca e la maturazione degli analisti come autonomi studiosi, poiché l'obiettivo della formazione non è l'acquisizione di uno specifico pensiero psicologico, quanto l'acquisizione della capacità di *pensare psicologicamente* (4).

E dunque non è solo un vezzo letterario che mi conduce a prendere l'avvio parafrasando il titolo e un celebre passo di una raccolta di racconti che, per derivazione culturale, per ambiente storico, per concezione antropologica e financo per cifra stilistica, non ha assolutamente niente a che spartire con le caratteristiche dell'opera junghiana. Il motivo è senz'altro personale, legato alla specifica sensibilità estetica, ai valori e alle scelte teoriche con cui mi trovo oggi a

(4) Cfr. M. Trevi, «Contraddittorietà della didattica junghiana», P.F. Pieri (a cura di), *L'altro maestro*, Vivarium, Milano, 2006.

(5) È questo il titolo di un bel paragrafo di T.H. Ogden (2005), *L'arte della psicoanalisi*, Cortina, Milano, 2008.

(6) La frattura cui mi riferisco è la svolta linguistica che ha caratterizzato la seconda metà del XX secolo, che sollecita oggi anche noi analisti a una visione più sofisticata dei rapporti tra linguaggio e realtà. Da questo punto di vista, il pensiero junghiano si presta a considerazioni interessanti. Anche se per la sua concezione della plurivocità interpretativa Jung è stato avvicinato all'ermeneutica e al prospettivismo psicologico, coesiste nella sua teoria un'idea molto forte dell'oggettività e del determinismo della realtà inconscia, cosa che lo fa apparire ad un tempo un autore *postmoderno* e un *realista metafisico* (la definizione è di H. Putnam (1999), *Mente, corpo, mondo*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 92). Su questa contraddizione si sono fondate le critiche più aspre al pensiero junghiano, in particolare da parte fenomenologica. Credo che ci siano due punti che forse possono aiutarci a trovare un'interpretazione più avanzata: in primo luogo, il fatto che spesso Jung propone una concezione pragmatica della realtà, come *ciò che agisce* (cfr. in proposito il bellissimo saggio di S. Garroni, *Quaderno freudiano*, Bibliopolis, Napoli, 1988; ripreso da M.I. Marozza, «L'altro ritrovato. L'empatia come fondamento empirico dell'interpretazione», M. La Forgia, M.I. Marozza, *L'altro e la sua mente*, Fioriti, Roma, 2000, p. 63); in secondo

confrontarmi con il testo junghiano, a ripensarne e a riscoprirne il valore che veramente mi sta a cuore e dal quale «non mi separerei» (5). Si tratta naturalmente di un'operazione non esegetica, che, anzi, prende atto di una frattura epocale tra lo sfondo culturale del pensiero junghiano e quello attuale (6), ma in autentica continuità con le idee che il maestro zurighese nutriva riguardo alla (dis)continuità della tradizione analitica e ai modi di interpretarla nel tentativo di essere *uno* psicoterapeuta (7). In questo modo, vorrei cercare di rintracciare un mio nucleo di verità (8), riconoscendolo piuttosto come un principio euristico, come ciò che mi appassiona e che è in grado di conferire vitalità al mio lavoro psicologico, aiutandomi a trasformare in dialogo terapeutico l'esperienza vissuta nella relazione clinica, ma anche a continuare a pensare al senso e al posto di questa strana «professione impossibile» in questo inizio di terzo millennio che sembra già così diverso dai paesaggi socio-culturali di poche decadi fa.

Non è difficile riconoscere un'assonanza tra alcuni termini di quest'ultima proposizione e certi nuovi *slogans* di una psicoanalisi anglosassone postfreudiana e postkleiniana che — avendo ormai preso le distanze da una metapsicologia *sostanzialista* e ispirandosi piuttosto alla descrizione di funzioni della mente — interpreta uno spirito del tempo molto più empirico, distante da una dogmatica teorica, capace di attrarre anche gli empiricissimi, sentimentali e molto meno carichi di metapsicologia psicoterapeuti di formazione junghiana. Credo però che, se pure possiamo ritrovarci tutti concordemente in questo grande cesto epocale a fare terapia pensando le emozioni e cercando nel contempo di rimanere vivi, valga comunque la pena di fare qualche distinzione, sulla base proprio di quei criteri minimali specifici delle diverse tradizioni da cui proveniamo, che conducono comunque noi, eredi dell'apostasia junghiana, in direzione diversa dai nostri colleghi freudiani. E se questo esser sempre stati un po' bastian contrari e un po' fratelli cadetti ha rappresentato sovente una marginalità culturale, potrebbe invece risolversi oggi, in fase di declino dell'egemonia del paradigma psicoanalitico, in una maggiore libertà di esplorazione per riformulazioni alternative delle nostre idee sulla prassi terapeutica.

Insomma, se la *peste* è stata ampiamente debellata, vuoi per esaurimento della sua virulenza, vuoi per sviluppo di anticorpi efficaci nella società ospitante, uno *spirito pestifero*, agile, curioso, inquieto e non convenzionale, potrebbe non esserlo affatto. In fondo, la riflessione junghiana ha rappresentato una critica erosiva per la coscienza media adattata, per ogni forma di identità compiacente verso i modi dell'essere collettivo, per ogni forma di assunzione passiva o plastica di un sapere sull'esistenza non rielaborato nell'esperienza soggettiva, e ha conseguentemente respinto ogni atteggiamento che in psicoterapia anteponesse un sapere preconstituito a una profonda implicazione nell'esperienza clinica, considerando davvero terapeutico — e in tempi non sospetti — solo lo sviluppo di un'autonoma capacità di *apprendere dall'esperienza*.

E dunque, è già questa una caratteristica specifica e minimale della nostra tradizione: se per Jung la qualità emergente della psiche è di presentarsi come un *disturbo del metodo* (9), la competenza di chi voglia dirsi psicoterapeuta non potrà mai essere garantita da alcun procedimento *metodico*, peraltro necessario come accompagnamento almeno fino alla costituzione di qualche punto di senso comune che consenta di comprendersi: essa richiederà piuttosto la capacità di sostenere un atteggiamento di apertura in grado di accogliere e contenere la qualità provocatoria della psiche favorendone una trasformazione in forma, affinché in ogni individuo si sviluppi un'autonoma capacità di utilizzare la propria esperienza per giungere a rappresentare i propri pensieri e le proprie emozioni in prima persona.

Scriveva qualche anno fa Gargani (10) che, per quanto possa risultare incredibile, per diventare se stessi occorre inventarsi: di fatto, una volta compiuto il passaggio che identifica la dimensione oggettiva del collettivo con il senso comune di cui è portatore un linguaggio condiviso che preesiste a ogni singola nascita, diviene necessario che ogni essere umano si appropri di esso autonomamente e *inventivamente* per piegarlo a esprimere la propria capacità soggettiva di percepire, di pensare, o, in termini più generali, di utilizzare in senso *mentale* la propria esperienza. Che è come dire che, se il linguaggio che imperso-

luogo, il fatto che nel suo pensiero il discorso epistemologico è svolto sempre separatamente da quello ontologico. Questi temi verranno ripresi nel quarto paragrafo.

(7) Per una discussione sull'esigenza di interpretare in modo minimale ma caratterizzante la tradizione, mi permetto qui di rimandare alla mia *Postfazione* in P.F. Pieri (a cura di), «L'altro maestro», *op. cit.*

(8) Ha il sapore di un ossimoro questa concezione del *mio nucleo di verità*, ma vale già a qualificare la modalità minuscola con cui ne parlo, senza alcuna intenzione intimista, ma preservando l'esigenza per la nostra pratica interpretativa di mantenere sempre aperta una riflessione sui valori di verità dei nostri discorsi. Anche oggi, come per i nostri padri fondatori, può continuare a essere vero che la *passione per la verità* costituisce l'autentico principio terapeutico ed etico della psicoanalisi, magari però, come nell'interpretazione umanistica di W. Loch, nella forma di una «verità che sostiene l'esistenza», come un qualcosa cioè che non esiste bell'e fatto già da prima che lo si trovi, ma che al contrario prende forma durante la nostra indagine, e che si costituisce *strettamente intrecciato con i valori* che sostengono lo sviluppo di una singola esistenza, benché debba in qualche modo risuonare con qualcosa di esterno, di terzo rispetto all'interpretazione stessa.

(9) C.G. Jung (1934), Considerazioni generali sulla teoria dei complessi, *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pag. 109.

(10) A.G. Gargani, *Il filtro creativo*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 65.

(11) L'espressione è di R. De Monticelli, *La conoscenza personale*, Guerini, Milano, 1998, p. 77.

nalmente mi abita non diventa il *mio* linguaggio, è possibile parlare solo in generale, ma non è possibile dire qualcosa che *mi* riguarda: in questo atto inventivo diviene possibile porre autenticamente la questione di cosa significa essere un *me stesso*, singolare e, specialmente, capace di parlare e di «pensare-vivendo in prima persona» (11).

La psicoterapia junghiana, se liberata dai suoi pesanti ancoraggi metafisici e riconsiderata proprio sulla base del suo principio fondamentale — far emergere una soggettività dallo sfondo collettivo che la costituisce — può riformularsi in modo radicalmente empirico come arte di lavorare nel linguaggio con la capacità trasformativa che le parole assumono nel momento in cui vengono autenticamente assunte da un parlante che si fa soggetto, avvalendosi non tanto del loro *senso proprio*, depositato nel collettivo, quanto delle loro risonanze, dei loro intermezzi, dei loro ritmi e delle ombre che le circondano quali modulatori espressivi dell'affettività e della sensibilità individuale.

Ed è proprio in questa operazione, che si deve sempre ripetere *ogni volta* per la *prima volta*, che, a dispetto di tutti i libri che abbiamo letto e di tutte le competenze che abbiamo acquisito, ci scopriamo essere nient'altro che *principianti*.

La straordinaria ordinarità dell'esperienza quotidiana.

Non c'è bisogno di essere filosofo per stupirsi di un'avventura straordinaria, di un evento fuori serie o di un incontro insolito, ma è necessario essere filosofo per trovare sorprendente l'esistenza quotidiana più banale e la quoddità dell'essere puro e semplice in generale (12).

(12) Cit. in E. Lisciani Petrini (a cura di), *In dialogo con Vladimir Jankélévitch*, Mimesis, Milano, 2009, p. 27.

In questa prospettiva, mi sembra opportuno guardare alla nostra tradizione con una sensibilità un po' minimalista che, lasciando cadere eccessi enfatici e barocchismi espressivi nella descrizione di una mirabolante *realtà psichica*, smetta di intendere lo sguardo psicoanalitico come una lama capace di squarciare la realtà ordinaria dispiegando la visione di un altro mondo, cominciando invece a riconoscerlo come tentativo di cogliere nell'*ordinarietà dell'esperienza quotidiana* una *straordinaria* ricchezza di sfac-

cettature e di livelli che ne costituiscono la struttura irriducibilmente complessa. Da Jung ho imparato che spesso è la presentazione di un'immagine a precedere lo sviluppo di un'argomentazione: è proprio in questo senso che ho posto queste mie riflessioni sotto l'egida di una sensibilità estetica, quale quella di Carver in letteratura, o di Hopper nelle arti figurative, capace di cogliere nella descrizione di un attimo di quotidianità, nell'osservazione disarmata di un frammento di vita una ricchezza di risonanze, di aperture, di rimandi da lasciare davvero senza fiato di fronte alla *semplice complessità* di tutto ciò che appare. Una sorta di *realismo ologrammatico*, vorrei dire, che mi sembra molto ben compatibile con l'antiriduttivismo di Jung, con la sua logica compositiva e con i suoi tentativi di rappresentare la qualità di *unitas multiplex* della psiche attraverso la teoria del complesso a tonalità affettiva.

La nostra discendenza junghiana ci ha abituato a rispettare ogni piano dell'esperienza, a non ridurre mai il Duomo di Colonia alle pietre di cui è composto, a procedere senza mai rinnegare il livello manifesto, a intendere compensatoriamente ai livelli di coscienza le modalità espressive inconscie, cercando in ogni caso di aumentare la densità e di dare espressione alle molteplici dimensioni che caratterizzano il nostro esperire. Forse oggi si tratta di andare ancora un po' più avanti, di cogliere questo rispetto e quest'attenzione alla complessità dell'esperienza come un tratto qualificante della riflessione junghiana, liberandoci del tutto da stratigrafie fondazionali nel *profondo* e da squalifiche della *superficie*. Potremmo così provare a concepire la nostra realtà vitale attraverso l'immagine wittgensteiniana della fune (13), che è forte non perché abbia un nucleo più duro, o più fondamentale, ma perché costituita da tanti fili strettamente intrecciati, nessuno dei quali può funzionare autonomamente né essere estratto senza rovinare la qualità funzionale dell'insieme. E dunque il sogno s'intreccia all'esperienza cosciente, così come gli affetti s'intrecciano al pensiero, le immagini ai concetti, le parole ai silenzi, le sensazioni corporee alle percezioni del mondo esterno, senza che nessuno di questi aspetti possa essere considerato più radicale, più vero o più profondo dell'altro.

(13) L. Wittgenstein (1953), *Ricerche filosofiche*, I, 67, Einaudi, Torino, 1967. Cfr. anche A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Cortina, Milano, 2008, p.18.

(14) Psicoanalisi, psicologia analitica, psicologia del profondo, psicologia dinamica sono ormai titoli sotto i quali è difficile riconoscersi, poiché rimandano a procedure non più attuali. L'analisi, cioè la riduzione dal complesso al semplice che Freud adottò per analogia con il processo chimico, è un procedimento che non caratterizza più, nell'era delle metodologie complesse, alcuna indagine sul mentale né sulla realtà umana in genere. Tanto meno lo fa il *profondo*, che rimanda a un'antropologia stratigrafica ancora legata a descrizioni di livelli in sé compiuti, ormai ampiamente rimpiazzata dall'idea dell'incompletezza di ogni dato, se artificiosamente estrapolato dal tutto in cui è inserito, o dell'ologrammaticità potenziale di ogni parte, se considerata nel suo funzionamento naturale. E neanche più il concetto di *dinamico* – che ha caratterizzato, contro il costituzionalismo, l'emergenza alla fine del XIX secolo di un nuovo modo di considerare la psiche – è più in grado di esprimere un orientamento. Infatti, in un senso più generico, *tutto*, compresa la morfologia, è ormai considerato dinamico, mentre il senso più specifico di *dinamico* come definizione della natura conflittuale della psiche viene condiviso ormai soltanto da un piccolo gruppo di eredi della psicologia dell'io che continua a ritenere il conflitto l'elemento più significativo dell'organizzazione psichica.

Peraltro, la nostra abitudine a considerare la fune un che di unitario, la nostra familiarità con essa, la nostra *adesione non esitante* ai suoi significati e alle sue pratiche costituiscono comunque un vincolo e un valore intersoggettivo che ci uniscono nel senso comune e nella capacità di comprenderci reciprocamente. In effetti dipende proprio da questa sorta di *evidenza naturale* la nostra capacità di muoverci quasi automaticamente nell'ambito di una familiarità con altri con i quali sentiamo di condividere un mondo di competenze, di significati e di motivazioni. E così riusciamo anche a *comprendere* i discorsi e gli stati mentali altrui sulla base di una comune competenza linguistica e di una risonanza empatica che ci confermano nell'abitare tutti lo stesso mondo e nell'esser tutti fatti allo stesso modo. E se questo ci viene naturale, ciò non toglie che sia il frutto di sofisticati processi di sintonizzazione e modulazione che scendono inavvertitamente sotto le soglie della nostra coscienza.

Perciò, ogni volta che ci poniamo una domanda che ci trascina fuori dall'ovvio, ogni volta che tentiamo di emanciparci da una qualche pratica inconsapevolmente ricevuta a favore di una tattica squisitamente personale, ogni volta che siamo condotti da un disturbo o da un desiderio d'ulteriorità ad analizzare la struttura intrecciata dell'esperienza, siamo costretti a utilizzare l'espedito fortemente *antinaturalistico* della sospensione del flusso dell'esperienza ordinaria, nel tentativo di districare la fune cogliendone i molti fili e i molteplici colori. Un tentativo peraltro destinato a ricollassare su se stesso, nell'inevitabile e spontaneo riannodamento della fune, ma che, analogamente alla sospensione del senso comune operata dall'*epoché*, sospende quell'agio naturale che si prova nel sapere cosa una cosa sia, portandone alla luce tutta la straordinaria e inquietante complessità.

Se il termine di *psico-analisi* (14) può ancora dire qualcosa, credo lo debba dire in questo senso non riduttivo: non si tratta di allontanarsi dall'esperienza comune alla ricerca di qualcos'altro che la spieghi o che sia più autentico, ma di allargare le trame della sua tela per distinguerne la straordinaria composizione, di aprire una finestra da cui scorgerne la complessità di tutto ciò che ci pare scontato,

lasciando così emergere tutte le possibili, e forse anche apparentemente ingenui, domande di ogni persona che cerca di riconfigurare il mondo che ha ricevuto dai suoi predecessori in un modo che porti anche il segno di un'appropriazione individuale.

Un terapeuta disorientato. Modulazioni e rotture domestiche.

La maggioranza dei miei pazienti ha esaurito le risorse della propria coscienza, ciò che equivale all'espressione inglese: "I am stuck", sono bloccato. Soprattutto per questo sono costretto a cercare nuove vie, possibilità nascoste; perché non so che debbo rispondere alla domanda: "Che cosa mi consiglia? Che devo fare?" Neanch'io lo so. So una cosa soltanto: che se la mia coscienza non vede più davanti a sé nessuna via e di conseguenza si blocca, la mia psiche inconscia reagirà a quest'insopportabile arresto (15).

Lo scritto del 1929, *Scopi della psicoterapia*, esemplifica egregiamente quello che mi pare il nucleo più radicale, fecondo e attuale del pensiero junghiano: un atteggiamento, teorico e clinico, che fa di un programmatico *non sapere* una porta spalancata all'esperienza. E questo non tanto nel senso di un ironico e irenico atteggiamento socratico che sa che per cercare qualcosa bisogna per lo meno riconoscere di non averla. Molto più radicalmente, l'esperienza descritta da Jung riguarda un malessere, la sensazione di non saper più dove andare, un disorientamento angoscioso che fa sentire il paziente, e con lui anche l'analista, dolorosamente mancanti di risposte e di direttive, e proprio per questo costretti a ritenere insufficienti i propri riferimenti abituali, a sospenderli e a rivolgersi all'ignoto. E dunque a *principiare*, a partire da capo, ad assumersi integralmente l'onere di guardare e di ascoltare come se fosse la prima volta, a non dare niente per scontato, a prendere molto sul serio la propria esperienza, e infine a tentare di formare, nel linguaggio comune che ci costituisce, una rappresentazione efficace del *proprio* sentire, nel difficile tentativo terapeutico di trasformare l'angoscia in una fonte di creatività (16). Come direbbe Merleau-Ponty, si tratta di immergersi con rispetto nella

(15) C.G. Jung (1931), «Scopi della psicoterapia», *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981, p. 50.

(16) Cfr. P. Ricoeur (1976), «Immagine e linguaggio in psicoanalisi» D. Jervolino, G. Martini (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi*, Angeli, Milano, 2007.

(17) M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano, 2004, p. 41.

(18) Cfr. V. Estellon (2007), «Ascoltare, interpretare con Pierre Fedida», in P. Fédida *Umano/Disumano*, Borla, Roma, 2009, p. 181; che cerca di integrare gli scritti di J.L. Nancy nella modalità interpretativa analitica. Cfr. in questa stessa direzione, oltre che l'ormai classico J.L. Nancy (2002), *All'ascolto*, Cortina, Milano, 2004; le accurate indagini di E. Lisciani Petri, *Risonanze all'ascolto. Ascolto, corpo, mondo*, Mimesis, Milano, 2006.

(19) L'espressione è di I. Calvino, «Un re in ascolto», in *Sotto il sole giaguaro*, Garzanti, Milano, 1986, p. 85.

delicata fragilità di una seconda nascita, di un'inedita costituzione di mondo radicata nell'apertura che si costituisce proprio *nel momento in cui si mette in parola un sentire*: un'apertura che, mentre consente di assistere alla comparsa di un «logos allo stato nascente» (17), ci permette di non usare più parole astratte, comuni, ma parole *sentite*, parole *che si ricordano di essere nate*.

Il disorientamento dunque, per quanto sia uno sgradevole, ambiguo, a volte catastrofico segnale di crisi, diviene una vera *propedeutica all'ascolto*, un'autentica *via regia* che, originata dallo scacco della possibilità della comprensione, conduce a invertire il nostro abituale rapporto tra il linguaggio e il suo sfondo e a prendere seriamente in considerazione gli sfilacciamenti inquietanti e gli aloni debordanti dalla nostra consueta domesticità. Accade così che, non potendo più intendere, cominciamo ad ascoltare, o meglio, ad *auscultare* (18) tutte le risonanze sensoriali del discorso, a sentire gli affetti, a vedere i particolari inediti, lasciandocene passivamente colpire e consentendo che nel gioco integrativo e sinestesico di ritmi, rumori, affetti, colori cominci a prender forma un altro modo di comprendere.

Quando l'ascolto analitico diviene apertura totale alla fenomenalità dell'*atto verbale*, s'allontana decisamente dall'essere mera comprensione decifrativa del linguaggio, configurandosi piuttosto come recezione e integrazione dell'intera sensorialità connessa alla parola, in cui *il senso* è inestricabilmente connesso con *i sensi*, e le parole s'arricchiscono di valenze fisiognomiche. L'ascolto diviene così, molto più che un semplice udire, un sinestesico *sguardo dell'orecchio* (19) rivolto a tutte quelle risonanze sensoriali che ruotano intorno a ogni parola e che ci riportano potentemente all'atto della sua espressione. La comprensione profonda della parola, piuttosto che esser racchiusa nel dizionario intellettuale e astratto dei suoi significati, è probabilmente molto più legata alla recezione della dimensione sensibile nella quale si innesta e si vincola ogni sua interpretazione. A volte è necessaria una provocazione per rompere la crosta del senso proprio e riuscire a cogliere le *figure della sensorialità*, a volte è invece la parola stessa che ci inquieta e ci disorienta: in ogni

caso è dal nostro sentirci *turbati e coinvolti dalla sensorialità* che procede la necessità interpretativa, dalla rottura di una continuità del nostro sapere quotidiano, dalla percezione di un'anomalia o di uno scollamento dell'enunciato da ciò che lo sostiene.

Ma c'è ancora un altro modo, questa volta più drammatico, del tutto involontario e dominato da un senso di impotente passività, in cui la compattezza dell'esperienza ordinaria viene a perdersi, denunciando attraverso un sentimento d'angoscia il carattere rischioso del disorientamento, della perdita del senso di familiarità, della capacità di comprendere. Sono momenti in cui qualcosa di *radicalmente estraneo*, qualcosa di non compreso nella nostra consuetudine abitativa ci viene incontro imprevedibilmente provocandoci uno choc, tanto più potente quanto più in grado di far vacillare il senso di familiarità del nostro mondo. Sono micro o macro catastrofi di tal genere che Freud descrive nella categoria dell'*Unheimliche*, e Jung nella teoria del simbolo o nella raffigurazione immaginale dell'incontro con l'Ombra: per ambedue l'emergere di un elemento estraneo e incomprensibile nell'ambito dell'*Heim*, della propria casa, indica la condizione più autentica della soggettività scissa, l'inquietudine provocata da una parte incognita e indomita, che è tanto più inconscia quanto più fallisce ogni empatico tentativo di eguagliare l'io differenziato, umano, a esso, *l'estraneo* (20). *Inquietante estraneità* (21) è un termine più efficace di *perturbante*, perché, oltre a indicare il sentimento soggettivo dello spaesamento, sottolinea la presenza in queste esperienze di un'estraneità che segna una rottura nella continuità percettiva, cognitiva e affettiva dell'io, una rottura che potremmo definire, abusando un po' del termine jaspersiano ma ispirandoci proprio al suo significato più proprio di *salto qualitativo, microprocessuale*. Poiché indubbiamente lo spaesamento angoscioso è l'ambiguo segnale di una coscienza egoica che patisce una crisi e che viene provocata a una risposta, che *non è però sempre possibile*: esso può dunque esitare in un vero naufragio dell'identità o nel preludio di una trasformazione.

Già Blankenburg aveva segnalato una profonda affinità tra la patologica *perdita dell'evidenza naturale* e l'*epoché* feno-

(20) La letteratura che esplora la possibilità di intendere l'*Unheimliche* come una radicalizzazione ontologica della nozione d'inconscio è ricchissima. Qui mi limito soltanto a sfiorarne alcune implicazioni. Cfr. in particolare i bellissimi libri di G. Berto, *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1998, e di S. Borutti, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Cortina, Milano, 2006 (in particolare p.151).

(21) *Inquiétante étrangeté* è l'espressione impiegata da P. Fédida in *Umano/Disumano*, *op. cit.*, per tradurre il sostantivo *Unheimliche*, per sottolineare l'importanza della presenza dell'*étranger* in questo tipo di esperienza.

menologica, distinguendo peraltro tra chi il senso comune non l'ha mai condiviso, o lo perde senza guadagno, e chi invece volontariamente lo sospende cercando nelle sue trame una più alta consapevolezza. Nel nostro caso, ciò che fa la differenza è la capacità soggettiva di sostenere la passività e il disorientamento dell'incontro con l'estraneità, *accettando l'angoscia come un valore*, come un pungolo spaesante ma in grado di attivare le nostre capacità trasformative: l'angoscia, dunque, come potenziale instancabile tessitrice della nostra soggettività (22).

(22) L'espressione è di M. La Forgia. Cfr. M. La Forgia; M.I. Marozza, *Le radici del comprendere*, Fioriti, Roma, 2005, p. 10.

(23) «L'analista non può che attendere una cosa: l'inquietante estraneità, il perturbante. Se si trova all'interno di una familiarità del simile, si trova all'interno di una pratica della teoria dell'io, teoria che fa sì che io sia supposto aiutare l'altro perché immagino di potergli somigliare. [...] Il processo analitico umano-disumano comincia con l'inquietante estraneità, che è ciò con cui l'analista ha un appuntamento. Se questo incontro non c'è, non vi è nessuna possibilità di pensare di poter curare un simile. «"Inquietante estraneità" significa che è lì dove qualcosa s'infrange, si interrompe, che ci si può mettere ad ascoltare, ad intendere». P. Fédida, *op. cit.*, p. 82.

In ogni caso, queste rotture segnalano uno smagliamento della fune esperienziale, un'asimmetria che rende manifesta la nostra discontinuità, la nostra modalità disomogenea di funzionamento, la nostra irriducibile struttura di *unitas multiplex*: e, come dice Fédida (23) nei suoi bei seminari pubblicati postumi, a partire da esse non è più possibile mantenersi in una continuità comprensiva, su uno stesso livello dialogico, né tanto meno è possibile avvicinarsi empaticamente sulla base di una presunta similarità, poiché non ci si trova più nell'ambito delle competenze e delle pratiche familiari all'io: a partire da queste rotture è indispensabile accettare la sfida dell'incontro con l'estraneità e mettersi in ascolto.

È proprio su questo punto che l'atteggiamento junghiano rivela la sua specificità, nell'accogliere per un verso quelle caratteristiche radicali che individuano elettivamente il pensiero psicoanalitico, ma nel prendere contemporaneamente una grande distanza da ogni psicoanalisi *sistematica*, a favore di un *modo disarmato* che consente all'analista di essere un veicolo di accoglienza, in primo luogo, e di apertura creativa, se possibile, per quell'estraneità indefinibile che costituisce il cuore della nostra esperienza, e che ci assale in primo luogo come angoscia.

Se mai c'è stato un vero scandalo della psicoanalisi, è stato quello introdotto da Jung nel parlare di un professionista esperto di *niente*, che ammette di non avere idea di cosa significhi un sogno, o un sintomo, e che, invece di proporre rimedi o soluzioni, propone soltanto di mettersi in ascolto, affinché quel *niente* abbia l'occasione di divenire un *quasi-niente* che vertiginosamente si insinua nelle prospettive familiari, dischiudendo la possibilità di nuove

acquisizioni di senso. Così come è oggi altrettanto scandaloso, per questa nostra società rapida e anestetica, proporre una terapia in cui il dolore, ben lungi dall'essere un disvalore, è un passaggio necessario per ogni nascita, per ogni nuova acquisizione, per ogni conquista individuale: un passaggio che ci riconnette piuttosto alla tradizione tragica del *pathei mathos* (24) – l'apprendere attraverso il patire – che senza scorciatoie impegna ogni singola persona che voglia davvero imparare dalla propria esperienza a non evitare quei luoghi ambigui e pericolosi dove ci si può perdere, ma dove «cresce anche ciò che salva» (25).

(24) Eschilo, *Agamennone*, Garzanti, Milano, 2008, vv. 176-178.

(25) F. Holderlin, «Patmos», vv. 3-4, *Poesie*, Rizzoli, Milano, 2001.

Un terapeuta esperto di «niente»

Se l'*indicibile*, congelando ogni poesia, somiglia ad un sortilegio ipnotico, l'*ineffabile*, grazie alle sue proprietà fecondamente ispiratrici, agisce piuttosto come un incanto e differisce dall'indicibile quanto l'incanto dalla fascinazione. [...] L'ineffabile fa scattare nell'uomo uno stato di vitalità, perché sull'ineffabile c'è di che parlare e cantare sino alla fine dei secoli... e chi in questo campo potrebbe affermare: "tutto è stato detto"? (26)

(26) V. Jankélévitch, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano, 2001, p. 61.

In effetti credo sia proprio una «fenomenologia dell'estraneo» (27) la ricaduta più pregnante, non ideologica — e in un certo senso post-metapsicologica — per quel pensiero psicoanalitico che ha fatto della scissione del soggetto e del funzionamento asimmetrico delle parti la sua principale caratteristica. L'esigenza della psicoanalisi di confrontare la soggettività con una dimensione inconscia talmente *altra* da dover essere definita attraverso il pronome neutro *es*, *id* o *ça* va declinata, in una prospettiva aperta al riconoscimento della qualità *non conservativa* dell'esperienza (28), con la definitiva rinuncia a pensare l'estraneità come qualcosa di raggiungibile a partire da se stessi, rinunciando cioè a ogni primato dell'Io, a ogni conoscenza diretta e positiva dell'estraneo e valorizzando piuttosto la condizione di passività alla quale l'Io viene ridotto da tale esperienza. E dunque, non è altro che *inquietante estraneità* quella che disloca continuamente la soggettività impedendole di coincidere con se stessa e di

(27) Cfr. B. Waldenfels (2006), *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano, 2008.

(28) Per Waldenfels, «l'esperienza dell'estraneo non è una sottospecie dell'esperienza; l'esperienza è esperienza dell'estraneo da parte a parte, fino al divenire estranea a se stessa». F.G. Menga, «La "passione" della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels», *Aut Aut*, 316-317, 2003, p. 218.

trovarsi stabilmente a proprio agio nel mondo: un'estraneità che, nella forma indifferenziata di un *pathos*, ci colpisce sfidandoci, attraendoci o terrorizzandoci, in ogni caso traendoci fuori dalla nostra domesticità e impegnandoci nel compito di elaborare una risposta per le sue provocazioni.

Certo è che questa impostazione si lascia dietro le spalle molti *shibboleth* del pensiero analitico, in particolare tutta la metapsicologia formale dell'inconscio, lasciandoci lavorare solo con la categoria di un'estraneità indefinibile, e con la dimensione del patico quale messaggero del nostro essere affetti e stimolati dall'estraneità: se infatti di quest'ultima non possiamo dire niente, neanche possiamo però sottrarci alla sua azione perturbatrice, che ci arriva infiltrata nelle maglie della nostra esperienza sensibile, prendendo una forma rappresentazionale solo in *ritardo*, nell'elaborazione di una qualche nostra risposta. Come scrive Waldenfels dandoci una sintetica esposizione di una concezione interpretativa che, mentre riconosce la qualità inventiva delle ipotesi costruite dall'io in risposta alla provocazione dell'estraneità, resta fortemente agganciata all'oggettività del movente patico: «Noi inventiamo ciò che rispondiamo, ma non ciò a cui rispondiamo, né tantomeno ciò che conferisce peso al nostro parlare e al nostro agire» (29).

(29) B. Waldenfels, 2006, *op. cit.*, p. 78.

Che è come dire, in termini più vicini alle espressioni junghiane, che *i fatti sono fatti*, e che ci vengono addosso: siamo noi, con il nostro intelletto limitato e le nostre differenti modalità di aprirci al mondo che li interpretiamo in modi anche molto variabili. E se, nella nostra esperienza, paticità e rappresentazione tendono a presentarsi per lo più *intrecciate*, tener conto della loro non coincidenza è la migliore garanzia per rendere ragione sia delle molte modalità attraverso le quali siamo portati a rappresentare ciò che proviamo, sia della mancata compiutezza di ogni formalizzazione, che ci lascia per fortuna sempre qualche altra possibilità ulteriore (30). Insomma, ribadire la differenza tra la *realtà incontrata* e la *realtà rappresentata*, affermando nel contempo la loro simultanea presenza nei nostri vissuti, significa già introdurre un gioco di confronti e di prospettive, che rende ragione del modo complesso,

(30) Cfr. l'argomentazione di M. Ferraris, «Perché è meglio che la sintesi sia passiva», M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, p. 373; sull'opportunità di tener sempre separata un'epistemologia da un'ontologia. Cfr. anche M. Ferraris, «Introduzione», M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, 2008, pp. 7-27.

travagliato, pluridimensionale e non omogeneo con il quale sperimentiamo il mondo.

Finiamo così per ritrovarci con una visione della soggettività trasformata, che tende a sfondare ogni presupposto di una teoria dell'interiorità: molto più radicalmente dell'idea freudiana di un io non padrone in casa propria, qui abbiamo piuttosto a che fare con una costitutiva apertura del soggetto a un *esterno* che rende la sua esperienza risuonante di qualcos'altro fluttuante nella sua stessa costituzione. L'inconscio, proprio come aveva intuito Jung, non è più una regione della soggettività (31), ma ci viene incontro infiltrato nella nostra esperienza percettiva nella forma di un *pathos* inquietantemente indefinito, provocandoci continuamente a una risposta, scuotendo ogni tentativo di acquietamento in una qualche forma di identità, sollecitandoci, ai confini di noi stessi, ad aprirci al nuovo (32). È in questo senso che possiamo ancora cercare di comprendere la frase junghiana: «In fondo psiche è mondo» (33), come un'apertura radicale della soggettività alla consonanza con una dimensione oggettiva, che Jung chiamava inconscio collettivo. Se, *abbandonando ogni velleità positivamente fondativa*, intendiamo questa frase in termini empirici, ci troviamo non molto distanti dall'idea di una soggettività aperta, mai fatta, la cui interiorità si costituisce tramite il risuonare con le cose del mondo, come l'invaginamento di una membrana di contatto sensibile.

Per la nostra coscienza interpretativa, dunque, l'inconscio è un *niente*, è silenzio, è vuoto tra le nostre parole, è assenza che si fa presente solo nella pressione inquietante che esercita sulle nostre soglie: ma, nello stesso tempo, esso è qualcosa di ben diverso dalle nostre ipotesi (poiché queste appartengono all'ambito derivato delle nostre risposte): esso, per dirla con lo Jung più vicino all'ottica pragmatista, è *reale perché agisce* (34), perché in grado di esercitare una pressione che ci spinge a pensare, a parlare, a rappresentare in qualche modo quella paticità che comunque resta sempre a rischio di rimanere afasica, divenendo così per noi assordante come un frastuono indistinto o rimanendo irretita in un insignificante e svilito *rumore di niente*.

(31) «L'inconscio collettivo non è affatto un sistema personale incapsulato, è oggettività ampia come il mondo, aperta al mondo»: C.G. Jung (1934/1954), «Gli archetipi dell'inconscio collettivo», *Opere*, vol. 9/I, Boringhieri, Torino, 1980, p. 20.

(32) Nel pensiero junghiano, la struttura dell'inconscio tende piuttosto a esser pensata come un qualcosa di indefinito, di oscillante, che tende a definirsi solo nella relazione con la coscienza. Già nel contrastare, nel carteggio, la teoria freudiana dell'organizzazione specifica del contenuto latente del sogno, a favore piuttosto della sua *vaghezza e oscurità*, fino all'idea dell'oscillazione delle rappresentazioni intorno al nerbo dell'affettività proposta nella teoria dei complessi, fino ancora alla descrizione del sincretismo delle immagini, Jung ha posto piuttosto l'*indefinitezza* a fondamento della vita psichica, proponendo la specificità rappresentazionale come il vertice più definito dell'organizzazione razionale. Questo è uno dei punti del pensiero junghiano che possono offrire buoni agganci per un confronto con il pensiero contemporaneo.

(33) C.G. Jung 1934/1954, *op. cit.*, p. 166.

(34) C.G. Jung (1928), «L'io e l'inconscio», *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1983, p. 215.

In questo senso, il terapeuta di cui parla Jung è veramente *un esperto di niente*, nel senso che è qualcuno che conosce il valore di quel niente ed è capace di evitare che venga svilito come disvalore, evitato come inutile, o abbandonato nell'impotenza di un indicibile che congela la capacità umana di porsi nell'esistenza come qualcuno interessato a riscoprire, da *principiante*, l'incanto del mondo vissuto.

È un terapeuta, cioè, capace di mantenere desta, contro ogni cinismo, la fiducia nel fatto che in ogni vita umana, nonostante le carenze, le distorsioni e i traumi, non tutto è già stato fatto, né tutto è già stato detto, e che fino alla fine vale sempre la pena di cercare di strappare al mortifero indicibile un po' di ineffabile vitalità. In fondo la nostra possibilità di rimanere vivi in analisi si gioca interamente nella capacità di mantenere desta la fiducia che si possa uscire dalla fascinazione di un muto, morto, desolato silenzio mettendosi in ascolto di quei toni sommessi, di quelle sfumature che ci lasciano magari solo per un attimo intravedere un barlume, nel linguaggio di Jankélévitch, un'*apparizione scomparsente*: niente più che un *quasi-niente*, fuggevole ma influente, capace di trasformarci e di renderci desiderosi di cercare ancora, legandoci *sentitamente* alla vita.

Ed è così che questa ineffabile indeterminatezza nella quale lavoriamo, e che tante volte ci fa sentire dei professionisti ben strani, può divenire la materia più specifica per far nascere una vita psichica: quel felice, inafferrabile *non-so-che* che deborda dal linguaggio e da tutte le nostre definizioni promuove nell'uomo uno stato di vitalità che tende a far esprimere quel *quid* di inesprimibile all'infinito, trasmettendo nello stesso tempo la sensazione che vale la pena di farlo proprio perché nella vita in generale, ma specialmente nella propria vita, non tutto è già stato detto.

Dunque, cosa stavo dicendo? Ah ecco. Volevo raccontarvi una storia che è successa un po' di tempo fa. Mi sa che volevo dimostrarvi una cosa e vedrete che ci riesco se solo mi fate raccontare questa storia così com'è. È una cosa successa qualche mese fa, ma va avanti ancora adesso. Sì, si potrebbe dire così. Però ci dovrebbe far vergognare quando parliamo come se sapessimo di cosa parliamo quando parliamo d'amore (35).

(35) R. Carver, 2009, *op. cit.* p. 237.

Incontro con Jung

Elena Pulcini

Docente di Filosofia Sociale, Firenze

Ricordo di essermi avvicinata a Jung e alla psicologia del profondo con l'entusiasmo da neofita di chi vede spalancarsi nuovi e insospettati orizzonti. È accaduto molti anni fa, quando da giovane ricercatrice di filosofia, mi sono imbattuta nell'affascinante mondo dei simboli e degli archetipi con il quale non avevo prima nessuna familiarità; perché, come ben sappiamo, la filosofia è soprattutto scienza del concetto e diffida di tutto ciò che non è codificabile attraverso un chiaro e lucido sistema razionale. Io però avevo già intrapreso un percorso, per così dire eretico, occupandomi di cose che suonavano quantomeno eccentriche alla riflessione *mainstream* dell'epoca: come le passioni, l'amore, i sentimenti. Mi sembrava una strada maestra per ripensare quel tema cruciale della filosofia che è il *soggetto*, per coglierne però, rispetto alla egemone immagine razionale di matrice cartesiana, ambivalenze e complessità. Certo, avevo già scelto e fatto mie alcune traiettorie del pensiero filosofico che ritenevo preziose in questo senso: alludo alla teoria critica, soprattutto quella francofortese, che anche attraverso una rara attenzione alla psicoanalisi, aveva creato i presupposti per una critica radicale della modernità, delle sue aporie e patologie. Ma l'incontro con Jung e la tradizione junghiana che, non posso negarlo, è stato in parte veicolato da un'esperienza terapeutica personale, mi ha consentito l'accesso a territori inesplorati (gli archetipi, l'immaginazione, i simboli) che si sono rivelati decisivi per smontare l'immagine uni-

laterale del soggetto propria della tradizione occidentale e moderna. Soprattutto la lettura di Neumann mi ha permesso di illuminare due aspetti fondamentali a cui ho poi molto attento per proporre la mia idea di un *soggetto in relazione*: la costitutiva dipendenza dell'io, data dalla sua origine filiale e creaturale, e la fecondità del femminile, dimensione rimossa in nome di una esangue e illusoria autonomia dell'io. Ricordo con una certa nostalgia l'immersione nella favola di Eros e Psiche, nella quale a suo tempo trascinai anche un gruppo di amiche e colleghe, all'inizio un po' riottose, ma poi anch'esse affascinate dalla bellezza adamantina dell'incontro tra maschile e femminile. Insomma, nella letteratura junghiana, ho trovato non solo un ulteriore appoggio al mio approccio critico all'esistente, ma anche la possibilità di *pensare nuove immagini, di sperare in altre possibilità, di aprire altri possibili percorsi per una soggettività capace di tenere insieme le proprie ambivalenze, di confrontarsi con le proprie passioni, di riconoscere l'altro come dimensione costitutiva del sé.*

Training dell'AIPA per l'età evolutiva: note storiche e teoriche

Gianni Nagliero

All'epoca della separazione di Jung da Freud l'interesse della psicoanalisi per l'età evolutiva era molto limitato. Si guardava all'infanzia solo per cercare di capire qualcosa in più della complessità psicopatologica dell'adulto. Sembrava importante solo l'allevamento dei figli la loro educazione da parte dei genitori e degli adulti in generale. Anche il rapporto affettivo genitori – figli era considerato poco importante e veniva data spesso più importanza alla figura dell'istitutore, dell'educatore, rinforzando l'idea di un bambino passivo, di un animaletto da domare. Al bambino non venivano riconosciute molte possibilità di partecipazione al proprio sviluppo psicologico.

Solo successivamente Anna Freud e Melanie Klein si interessarono all'ipotesi di trattare anche i bambini con il metodo psicoanalitico. Non a caso forse questa iniziativa fu presa da donne, e per molti anni la maggior parte dei terapeuti dell'infanzia furono donne, quasi a evidenziare la maggiore sensibilità materna alla cura dei figli. Cosa di cui dovette rendersi conto lo stesso Jung se decise di scrivere un saggio sull'importanza del padre nel destino dell'individuo (1).

Ma l'interesse di Jung era focalizzato soprattutto su un modo diverso di concepire l'inconscio e sull'individuazione, collegata a questa nuova concezione dell'inconscio, talvolta definita come un processo altre volte come *fatto* (2). Individuazione che secondo Jung non poteva riguardare l'età evolutiva, e questo non spingeva certo il suo interesse verso la psicoterapia infantile. L'interesse di Jung per il

(1) C.G. Jung (1949), «L'importanza del padre nel destino dell'individuo», *Opere*, vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino, p. 325.

(2) Mi riferisco al termine usato da Aurigemma, in: L. Aurigemma, *Il risveglio della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008 e di cui parlerò oltre.

bambino era invece finalizzato a confermare le sue ipotesi sull'inconscio collettivo (3).

Questa ipotesi junghiana parte dall'evidenza, in ogni individuo umano, di modalità esperienziali relazionali che si ripresentano di generazione in generazione, con modalità ancora non precisate dalla scienza tradizionale. Il bambino, poteva rappresentare un buon terreno di ricerca proprio perché ancora vicino, per così dire, agli archetipi dell'inconscio collettivo.

Da ciò consegue anche che Jung non riteneva che il bambino nascesse come una tabula rasa. Egli esortava quindi i genitori a sottoporsi a un tirata d'orecchi se i loro figli presentavano problemi, cosa che gli aveva portato qualche critica di disinteresse e di scarsa attenzione al bambino come soggetto analizzabile.

Oggi questo atteggiamento di Jung è stato molto rivalutato anche se indirettamente, da diverse scuole di psicoterapia infantile, che, oltre che sottolineare l'aiuto diretto al bambino, danno un'importanza maggiore a seguire anche i genitori. Ne consegue il riconoscimento del loro ruolo nello sviluppo psicologico dei figli, e la restituzione loro di quella competenza genitoriale che qualche volta anche noi psicoterapeuti abbiamo contribuito ad attaccare e sminuire!

Jung dunque era interessato ai sogni e ai disegni o meglio agli scarabocchi dei bambini piccoli per indagare se si potesse evidenziare qualche segno che confermasse la sua ipotesi degli archetipi dell'inconscio collettivo. Per questo si interessò agli studi di Neumann, Kalf e di Fordham (4).

Lo sviluppo della psicoanalisi infantile da parte di Anna Freud e di Melanie Klein, probabilmente convinsero Jung dell'importanza di non tralasciare questo terreno di conquista per la psicoanalisi e fecero crescere la sua curiosità circa le possibilità di applicare le sue teorie all'infanzia. Pur non essendo interessato a scendere in campo come analista di bambini e mantenendo sempre una certa ambivalenza circa la possibilità di offrire ai bambini un trattamento analitico.

Fordham nei suoi scritti e soprattutto nella sua autobiografia, riferisce le sue discussioni e anche i suoi scontri

(3) Non affronto qui il problema dell'inconscio non rimosso, già anticipato da Freud e collegato recentemente alla memoria implicita, che riguarderebbe i primi due-tre anni di vita del bambino e su cui oggi psicoanalisti-neuroscienziati si stanno interrogando: M. Mancina (2006), *Psicoanalisi e neuroscienze*, Sprinter-Verlag, Italia, 2006.

(4) Viene spesso citata anche F.G. Wickes che nel 1927 pubblicò *The inner world of childhood*, e che chiese a Jung la prefazione alla traduzione tedesca del 1931. «Questo libro – come fa notare Jung – non intende fornire un contributo teorico, bensì presentare delle esperienze [...] offre un quadro reale delle difficoltà che effettivamente sorgono nell'educazione». C.G. Jung (1931), «Prefazione a F.G. Wickes», *Opere*, vol. 17, Bollati Boringhieri, Torino, p. 39-40. Insomma la Wickes aveva poco a che fare con l'analisi infantile ma era utile come attempta descrittiva del comportamento dei bambini.

con Jung sulla possibilità di lavorare analiticamente anche con i bambini, sull'importanza del processo di individuazione in età evolutiva, sullo sviluppo precoce del Sé. Invece Jung era per certi versi più interessato agli studi di D.M. Kalff che, rispetto a Fordham, godeva non solo del vantaggio della vicinanza topografica con il maestro e sua moglie Emma, ma anche del maggiore interesse per i temi archetipici da cui Jung era più preso in quel periodo, verso l'ultima decade della sua vita. Non solo, ma Kalff non dava adito a sospetti di combine con i kleiniani, e, cosa non trascurabile quando si parla di bambini, godeva dell'appoggio di sua moglie Emma. Ancora una cosa di donne! (5) In quegli anni Kalff aveva conosciuto anche E. Neumann e le sue teorie sulla storia delle origini della coscienza. Anche Neumann era molto interessato ad applicare le teorie di Jung all'infanzia. Interesse che si concretizzò in un libro: *The child* (6). Con lui Kalff collaborò fino alla sua morte prematura nel 1960, rimanendo inizialmente affascinata dalle sue idee, soprattutto dalla sua descrizione degli stadi dello sviluppo della coscienza, che lei riteneva di identificare nei quadri di sabbia che progressivamente creava il paziente. Si propose perciò, lavorando con Emma Jung, di verificare con il suo lavoro le ipotesi teoriche junghiane. Compito che Jung lasciò loro volentieri (7). La sandplay therapy, che trasformava uno strumento diagnostico, il *gioco del mondo*, appreso dalla Kalff a Londra da M. Lowenfeld, in uno strumento terapeutico junghiano, dava una grande importanza al non verbale come strada maestra verso la *manifestazione del Sé* nelle immagini della sabbia, tappa significativa del *processo di cura* dei conflitti e delle nevrosi negli adulti e nei bambini. Ma Fordham riferisce che Jung «aveva detto da qualche parte che i sogni dei bambini erano così interessanti solo per il loro contenuto archetipico» (8) e, quando parla del disaccordo che aveva con lui circa l'analisi infantile, ipotizza che proprio per questo aveva spinto la Kalff e sua moglie Emma a interessarsi di bambini. «Fu lei – (Emma Jung) – che mi presentò Dora Kalff e io la presentai a Margaret Lowenfeld. Così egli poteva essere d'accordo con questo tipo di trattamento, sebbene io ho il sospetto che fosse più interessato nelle immagini archetipiche che il metodo spesso evoca» (9).

(5) D'altro canto Fordham, nella sua autobiografia, riferisce che Emma difendeva anche lui e il suo interesse per l'analisi infantile dalle critiche di Jung: M. Fordham, *The making of an analyst. A memoir*, Free Association Books, London, 1993, p. 117.

(6) E. Neumann (1976), *The child. Structure and Dynamics of the Nascent Personality*, First Harper Colophon ed., N.Y.

(7) Commento personale di Dora Kalff.

(8) M. Fordham, 1993, *op. cit.*, p. 117.

(9) M. Fordham, 1993, *op. cit.*, p. 119.

D'altro canto Fordham, come sappiamo, ha curato la pubblicazione delle opere di Jung, ovviamente con il suo beneplacito, il che dimostra la grande stima che Jung aveva per lui.

Ma fino alla fine degli anni settanta e oltre, la psicoterapia infantile nel mondo junghiano era limitata a esperienze personali o di gruppi locali, spesso rappresentati quasi esclusivamente ancora da donne, poco o nulla riconosciuti dalla comunità internazionale junghiana. Di ciò si lamentava spesso, e con vigore, Mara Sidoli, quando raccontava con grande disappunto, che ai congressi internazionali della IAAP l'esperienza clinica e la ricerca degli analisti infantili non fossero considerate e non ci fosse spazio per le loro relazioni su questo argomento. Che anzi, le analiste di bambini fossero considerate poco più che delle *tate*. Chissà che si diceva degli analisti maschi...

Nonostante cioè ci fossero ormai gruppi nazionali che da tempo lavoravano con i bambini, nel congresso IAAP non vi era posto per le relazioni sulla psicoterapia infantile: M. Fordham a Londra, D. Lyard in Francia, e poi G. Bovensiepen in Germania, M. Loriga in Italia, e come abbiamo detto D. Kalff in Svizzera, si occupavano di bambini e nel congresso non erano presenti relazioni che trattassero di questo argomento.

La Sidoli, con G. Bovensiepen durante il congresso IAAP di Gerusalemme, nel 1983 riuscirono finalmente ad ottenere il riconoscimento formale del gruppo di analisti junghiani che si occupavano di bambini, giovani, e delle loro famiglie: nasceva così ufficialmente la psicoterapia analitica junghiana per bambini e adolescenti e poco dopo nasceva, sempre per l'impegno tenace e la passione di Sidoli e Bovensiepen, il *Workshop on Analytical Psychology in Childhood and Adolescence* che nel 1984 tenne a Rasa (Svizzera) il suo primo incontro internazionale.

Il Workshop rappresentava la concretizzazione del gruppo di studio della IAAP e dunque un modo per dare vita a una proposta che altrimenti rischiava di restare solo sulla carta (e fu regolarmente finanziato fin da allora dalla IAAP). E fu una idea di così grande importanza da rimanere in piedi fino ad oggi: infatti l'anno prossimo, a fine maggio, in toscana, si terrà il ventottesimo incontro.

(10) G. Nagliero, «L'eredità del workshop: una finestra sul mondo della psicoterapia infantile» e: «Materia Prima, bollettino internazionale del workshop dei terapeuti infantili», in G. Nagliero, W. Grosso, *Analisi in età evolutiva*, Vi-varium, Milano, 2008.

Sull'importanza di questo gruppo di studio e ricerca vorrei spendere solo due parole rimandando chi è interessato a due mie pubblicazioni recenti (10).

Il maggior pregio che ha avuto il workshop è stato quello di creare e permettere un confronto molto aperto tra i terapeuti infantili di diverse nazioni europee. Anche se abbiamo avuto partecipanti dal Brasile, dal Sudafrica, dagli USA, una collega addirittura dal Giappone, si è trattato soprattutto di una esperienza europea. Ed è stata in qualche modo un'esperienza europea antesignana, nata prima dell'Euro, permettendo la conoscenza e il confronto reciproco tra i rappresentanti di diversi paesi in uno spirito di democraticità e uguaglianza, dove la maggior esperienza o la maggiore età lasciavano il posto al confronto franco e paritario sul caso clinico e sui suoi risvolti teorici. Accanto al Workshop è nato *Materia Prima*, un bollettino che riportava articoli e discussioni del workshop stesso, da qualche tempo passato, non senza perderci qualcosa, al formato elettronico (ma che a breve dovrebbe essere inserito nel notiziario IAAP). L'Italia è stata una grande risorsa per il Workshop perché, anno dopo anno, ha avuto una rappresentanza molto folta, contribuendo tra l'altro, a quella conoscenza frequentazione e stima reciproca tra le due maggiori associazioni junghiane, CIPA e AIPA. È stato uno dei luoghi, il Workshop, dove, forse per la prima volta, quasi trenta anni fa, si partecipava insieme confrontandoci sul materiale clinico e teorico, spesso non sapendo che si *militava* in due Associazioni che si erano scisse alcuni anni prima, né capendo quali fossero stati i termini reali del conflitto dei nostri padri.

Penso che la comune *appartenenza* alla psicoterapia infantile junghiana abbia contribuito a rafforzare il cammino verso quella collaborazione e stima reciproca che caratterizza oggi il rapporto tra CIPA ed AIPA.

Ma questa importante riflessione sulla psicoterapia infantile non poteva non portare al desiderio di avere una scuola di formazione specifica anche in Italia, anche perché in Inghilterra era attivo un corso, quello di Fordham, all'interno della Society of Analytical Psychology (SAP) e, in Francia, D. Lyard aveva dato vita a un gruppo di terapeuti infantili all'interno della Società Francese di Psicologia Analitica (SFPA).

La costituzione di scuole rappresenta di norma il desiderio e il bisogno di affermare la specificità del proprio operato, il bisogno di affermare la propria identità lavorativa. Credo quindi giusto che si sia operato in tal senso. Ma se penso alle diversità sostanziali tra il lavoro con i bambini adolescenti adulti e anziani, credo che i principi del lavoro analitico siano gli stessi in tutte queste situazioni e che vi siano soltanto delle diversità su aspetti per così dire esterni della modalità di lavoro nelle diverse età. Ossia le modalità pratiche sono diverse ma il principio che analizzare significa cercare di lavorare sull'inconscio, è lo stesso.

Non a caso all'AIPA, pur mantenendo due training separati, si è iniziato a mettere di nuovo insieme terapeuti per bambini e per adulti, consentendo e anzi favorendo la frequentazione di corsi comuni (ad esempio ai corsi di osservazione del bambino sono iscritti anche terapeuti di adulti, e ad alcuni corsi possono partecipare entrambi).

Per ora vorrei soffermarmi sugli aspetti storici e sull'importanza che ha avuto la costituzione di tali training.

La prima scuola organizzata di terapeuti infantili junghiani è stata quella londinese di M. Fordham. Fordham ha sempre difeso con forza la sua formazione junghiana a dispetto di quanti ne definivano poco junghiana sia la sua teoria che la sua pratica terapeutica. L'ha sempre difesa anche contro... Jung stesso, con cui, come si legge nella sua autobiografia, ha sempre avuto un rapporto certamente conflittuale ma di grande affetto, passione e chiarezza. Detta in soldoni, secondo me Jung voleva un gran bene e stimava moltissimo Fordham, ma ciò non impediva a quest'ultimo di pensare con la sua testa e di parlare direttamente con lui degli aspetti teorici che non condivideva.

Le critiche a Fordham venivano dalla sua interessatissima collaborazione con i kleiniani e i neo freudiani londinesi.

In Francia, grazie alla fuoriuscita di analisti, anzi ancora una volta analiste polacche vicine ad Anna Freud, l'interesse per la terapia infantile iniziò prima che in Italia (11). Non si trattò di un training apposito per terapeuti infantili ma si avevano momenti di formazione all'interno o parallelamente al corso per adulti. Il punto di riferimento era rappresentato inizialmente dalle teorie anna-freudiane e poi dalla teoria di Neumann, dunque con una rappresen-

(11) Si veda: A. Michelini Tocci, «La nascita del training per l'età evolutiva», *Sulla storia della psicoanalisi infantile in Italia*, M.L. Algini (a cura di), Quaderni Borla, n. 55, Borla, Roma, 2007; B. Allain-Dupré, *Le figure pioniere della psicoanalisi infantile junghiana. Primo approccio*, Materia-prima net, 2008.

tanza di terapeuti di scuole diverse soprattutto nei servizi ma, forse anche per la proverbiale resistenza francese ad accogliere ciò che proviene d'oltremontana, con un minor entusiasmo per le tecniche di osservazione del bambino di E. Bick e la teoria kleiniana.

Credo che la frequentazione al Workshop di numerosi colleghe e colleghi d'oltralpe, abbia portato a una maggiore integrazione delle diverse teorie seguite nei vari training europei.

In Italia, a Milano, fu soprattutto M. Loriga, che si era diplomata a Zurigo, che rappresentava il punto di riferimento per gli analisti junghiani italiani che volevano supervisionare il proprio lavoro con i bambini.

La Loriga, dopo un percorso di analisi con E. Bernhard a Roma e poi con K. Maier in Svizzera, conobbe W. Zublin con cui lavorerà e si specializzerà nel trattamento di bambini. Non ebbe invece rapporto con D. Kalf che non era molto stimata da Zublin (12).

(12) Intervista di Brigitte Alain-Dupré a M. Loriga, 2008, *op. cit.*

A Roma invece A. Navone, ospitava Dora Kalf nella sua casa per tenere seminari sulla sandplay therapy. Altri colleghi, interessati a lavorare con i bambini, erano dovuti andare all'estero, come fece appunto Mara Sidoli che, dopo un incontro con Dora Kalf, decise, anche su consiglio di quest'ultima, ad andare da M. Fordham a Londra (13).

(13) Commento personale di M. Sidoli.

Ma tra gli analisti junghiani italiani ve ne erano alcuni che, provenienti soprattutto dalla recente specializzazione in neuropsichiatria infantile ad opera di Giovanni Bollea, o per desideri personali, erano interessati a seguire i bambini anche in psicoterapia e che, per la mancanza di un training specifico, dovettero rivolgersi all'estero (14).

(14) Marinucci, Montecchi Tortolani e il sottoscritto, e ancora A. Navone, e successivamente Wanda Grosso, andarono a Zollikon dalla Kalf (che aveva nel frattempo pensato troppo impegnativo per lei viaggiare dalla Svizzera), e lì, piano piano, con colleghi soprattutto milanesi, si formò un gruppo da cui poi fu fondata l'Associazione Italiana per la Sandplay Therapy – D. Kalf founder – AISPT. A. Michelini Tocci invece rimase nell'orbita della

In questa situazione, alla fine degli anni settanta nacque il Day Hospital di psicoterapia infantile, collegato alla neuropsichiatria infantile dell'Ospedale Pediatrico Bambino Gesù che, nel maggio 1982, organizzò il congresso: *Teoria e prassi della psicoterapia infantile junghiana* cui partecipò D. Kalf, M. Sidoli e B. Proner (Londra), W. Zublin (Berna), Y. Arthus (Francia) oltre ai colleghi junghiani nazionali (15). Il lavoro appassionante di tutti questi colleghi, e la richiesta di formazione specifica sia all'interno che all'esterno dell'AIPA portò il CD dell'AIPA a istituire nel 1983 (lo stesso anno del congresso IAAP di Gerusalemme), un *gruppo*

laboratorio che doveva occuparsi di fondare il primo training dell'AIPA, cosa che avvenne nel 1987. Per poter insegnare l'osservazione del neonato e del bambino, che si riteneva importante per la formazione dell'analista infantile e che era stata ideata in ambito kleiniano, si decise di chiamare due didatte della Tavistock School di Londra, Jeanne Magagne e R. Szur che iniziarono tali corsi e li seguirono fino a quando l'esperienza consolidata negli anni, permise ai didatti dell'AIPA di condurli autonomamente (16).

Qualche spunto teorico

L'ampiezza delle riflessioni junghiane e le sue contraddizioni ovvie in una ricerca così vasta, non potevano non avere le loro conseguenze anche nell'istituzione di un training infantile. In fondo si tratta di una complessualità archetipica: chi è il figlio legittimo? Chi è il vero erede del pensiero junghiano? Fordham o Kalf? O addirittura chi sono più nel giusto i kleiniani o gli junghiani. E che esperienza hanno gli junghiani paragonata a quella, più datata, dei kleiniani o degli annafreudiani e così via?

Insomma questi conflitti non sono stati assenti nemmeno nella costituzione del training infantile dell'AIPA. Non mi soffermerò su tali conflitti, che spesso hanno risvolti molto poco scientifici e più banalmente umani, e cercherò di valutare solo alcuni aspetti teorici alla base del training infantile dell'AIPA di oggi, facendo delle considerazioni personali.

Nel training sono presenti corsi teorici sulle teorie dello sviluppo infantile e della cura analitica secondo i diversi approcci, e corsi clinici, in particolare i gruppi di supervisione sui casi.

Anche nel training infantile, come in quello per adulti, l'AIPA mantiene la sua caratteristica di richiedere ai suoi iscritti lo studio di autori non solo junghiani ma freudiani, kleiniani, neo freudiani e così via, senza distinzione di scuole, purché portatori di un pensiero utile alla riflessione sulla tecnica e sulla pratica analitica.

Tralascierò i corsi teorici su cui c'è poco da dire in quanto

neuropsichiatria infantile romana di influenza Winnicottiana, lavorando con Giannotti, Grimaldi e poi Giannakoulas, (con cui, alla fine degli anni settanta, anche W. Grosso seguirà il corso sull'osservazione del bambino), N. Neri seguì i corsi sull'osservazione dei colleghi kleiniani napoletani, G. Maffei, in quel di Lucca, fu supervisore di colleghi che lavoravano con bambini gravi nei servizi pubblici, come G. Gabriellini, che partecipava ai gruppi di studio della neuropsichiatria infantile, e a quelli di P. Aite, che, dopo aver conosciuto la Kalf, stava sviluppando un suo uso particolare del gioco della sabbia.

(15) Marinucci, già pediatra presso l'Ospedale Pediatrico Bambino Gesù, con Montecchi e Tortolani diedero vita a un servizio presso la sede decentrata dell'ospedale a S. Marinella. Si trattava di un servizio in Day Hospital, annesso alla Divisione di Neuropsichiatria Infantile diretta da F. Maccagnani, in cui i bambini, anche gravi, venivano tenuti fino al pomeriggio, seguiti in un gruppo di ludoterapia, e con sedute individuali di psicoterapia utilizzando la Sandplay Therapy. A metà giornata veniva offerto anche il pasto che era inteso con un momento terapeutico e cui partecipavano anche i terapeuti. Questo servizio, in cui era confluito anche il sottoscritto, fu trasferito a Roma, nella sede centrale dell'Ospedale.

(16) Al gruppo *laboratorio* dette il suo apporto anche Suzanne Maiello, diplomata come analista di bambini alla scuola kleiniana londinese e

che all'AIPA aveva fatto il training per analista di adulti. Al momento però di istituire il training, la Maiello non fu d'accordo con l'impostazione che si intendeva dare al training stesso e rinunciò a parteciparvi come docente. Al momento i corsi di osservazione del bambino sono tenuti da Nadia Neri, Anna Michelini Tocci e Wanda Grosso.

(17) Sul sito dell'AIPA, www.aipa.info si possono trovare queste e altre informazioni.

(18) E. Bick, «Note sull'osservazione del lattante nell'addestramento psicoanalitico», in S. Isaac et al., *L'osservazione diretta del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino, 1984, p. 70 e segg.

(19) B. Allain-Dupré, «Una rivisitazione della Infant Observation», in G. Nagliero, W. Grosso, 2008, *op. cit.*, p. 181.

si tratta di uno studio come quello che si svolge nei corsi universitari, con una maggiore attenzione per la teoria junghiana, per concentrarmi sull'insegnamento della clinica, su cui ritengo più importante riflettere (17).

Nei primi due anni vengono proposti i corsi sulla *osservazione del neonato e del bambino* con la modalità ideata e descritta da E. Bick.

L'attenzione che il training dell'AIPA dà allo sviluppo della capacità clinica del futuro analista di bambini e adolescenti, parte dunque dall'osservazione del bambino.

Questa metodica, ideata da E. Bick, prevede che ogni analista in formazione scelga una madre in procinto di partorire per avere la possibilità di osservare il comportamento, ossia la relazione tra madre e bambino, per un'ora a settimana, nella loro abitazione.

Ovviamente per questo dovrà ottenere il consenso della madre e del padre del bambino. Dopo la nascita del bambino il terapeuta in formazione concorderà un orario con la madre del bambino e dedicherà questo spazio di tempo ad osservare quello che loro fanno (dal sonno del bambino, ai momenti di allattamento, di cambio dei pannolini, e così via).

Nelle raccomandazioni della Bick che, come Kalff, ha scritto poco sul suo metodo, emerge l'attenzione a comunicare alla madre del bambino lo scopo dell'osservazione, ossia quello di imparare sullo sviluppo del bambino. L'allievo analista viene invitato a una presenza recettiva, in cui non sia previsto di intervenire su quello che viene osservato. Egli invece concentrerà la sua attenzione a registrare nella sua mente le varie situazioni, anche emotive, su cui poi redigerà un verbale che sarà oggetto di discussione in un gruppo di colleghi e con la supervisione di un didatta esperto.

Tralasciando in questo lavoro le critiche (19), ritengo che lo scopo più importante dell'insegnamento di questo metodo per l'analista in formazione sia acquisire la capacità di contenere. Dico contenere e non osservare perché la definizione usuale di *capacità di osservare* mi sta un po' stretta, in quanto essa è solo il primo momento di una capacità contenitiva propria dell'analista.

L'ora di osservazione cioè, è vista come momento prope-

deutico alla successiva elaborazione di quanto osservato, e soprattutto di quanto vissuto. Tengo a mettere in evidenza che la tecnica di osservare, durante la quale l'allievo-osservatore è invitato a rinunciare ai suoi interventi sull'oggetto della sua osservazione, è solo il primo momento della successiva elaborazione gruppale, delle emozioni, delle percezioni, delle fantasie e perché no, anche dei sintomi, che l'osservazione stessa induce nell'osservatore.

Questo processo di osservazione e di successiva elaborazione, è molto importante nel *formare* l'analista, ossia nel consentirgli di fare l'esperienza di quanto sia importante contenere, silenziosamente, piuttosto che cercare delle soluzioni, più o meno pratiche, alle angosce che vengono risvegliate nelle osservazioni stesse. Ed insegna all'analista non solo l'importanza di non agire ma soprattutto gli fa sperimentare che contenere silenziosamente ha degli effetti, produce qualcosa in termini di energia psichica, produce dei cambiamenti più o meno visibili, come ad esempio, la diminuzione dell'ansia nella madre nel rapporto con il proprio bambino, (o anche l'aumento dell'ansia se veicolata da un osservatore poco contenuto e poco contenitivo!)

È un metodo dunque che insegna a fare l'analista; a credere, mi si passi questo termine, che il lavoro psicologico di contenimento silenzioso, che la qualità della relazione inconscia con il paziente, producano degli effetti sul paziente (e sull'analista stesso).

Insegna, per dirla in altro modo, che quando un bambino ci porta la sua angoscia per un evento da affrontare, il mezzo che l'analista ha per cercare di lenirla, non è suggerirgli una soluzione pratica, consigliargli cosa fare, ma essere lì, a condividere l'esperienza di contenimento psicologico, provando a capirne il senso. Il senso però rispetto alla realtà psichica e non alla realtà ordinaria.

Si tratta di un'esperienza che si può insegnare fino a un certo punto, ma che si può apprendere attraverso l'analisi personale e la supervisione. L'osservazione del bambino può essere considerata una via parziale che fa fare una esperienza di quello che considero una fase propedeutica del mestiere dell'analista.

Riporterò un flash di seduta, di una tardo-adolescente, in cui mi è sembrata importante questa funzione di contenimento.

Una paziente ventenne, con gravi traumi psicologici alle spalle e quattro anni di psicoterapia bisettimanale definita conclusa circa un anno prima, viene a un primo incontro vis a vis con il suo probabile nuovo terapeuta, dopo aver fatto un incontro con i suoi genitori e aver preso accordi per una valutazione.

Si siede, lancia uno sguardo furtivo e scoppia a piangere. È un pianto angosciante, irrefrenabile, che continua e sembra non smettere mai. Il terapeuta si sente disarmato, dispiaciuto, pensa che dovrebbe aiutare la paziente in qualche modo, non sa che dire ma vorrebbe dire qualcosa. È assolutamente sorpreso da una reazione che non si aspettava... Il tempo scorre e la ragazza continua a piangere: così perde tutta la sua seduta, pensa il terapeuta. Conosce un po' la sua storia, i suoi gravi traumi, la gravissima situazione familiare, i suoi due ricoveri psichiatrici, i suoi precedenti quattro anni di psicoterapia. Pensa ad alcune ipotesi che possano spiegargli il pianto della ragazza. Pensa al proprio possibile ruolo in questo pianto. Ma lei continua a piangere. Si sente addolorato per lei ma proprio non sa che fare...

Ricorre all'aiuto del setting... pensa allora a quello che richiede ai suoi pazienti quando iniziano una terapia: venire in seduta, parlare di quello che vogliono, raccontare un sogno, stare in silenzio... è il loro tempo... Allora capisce che la paziente non sta facendo altro che... la paziente, e che se piange ha forse solo bisogno di questo. E il terapeuta non può far altro, in questo momento, che stare con lei e condividere l'angoscia dolorosa del suo pianto. Va avanti così fino alla fine dei quarantacinque minuti quando chiude la seduta e congeda la ragazza con un arrivederci alla seduta successiva.

Ogni tanto, negli anni successivi di terapia, la ragazza gli ha ripetuto che quello fu l'unico momento in cui poté permettersi di piangere liberamente: ogni volta che piangeva, tutti, compreso la terapeuta precedente, la consolavano, l'incoraggiavano o addirittura la pregavano di smettere, e lei si sentiva anche in colpa per piangere. Quella volta aveva potuto farlo, sfogarsi senza sentirsi anche colpevolizzata per questo, e percependo che il proprio dolore, in quel momento, poteva essere soltanto tollerato.

Tornando all'osservazione, penso che l'insegnamento prezioso, sia proprio questo far sperimentare al futuro terapeuta, come già aveva ipotizzato Freud, che: «È assai interessante che l'*Inc* di una persona possa reagire all'*Inc* di un'altra eludendo il *C*» (20).

Mi si lasci anticipare, onde non creare malintesi, che con ciò non intendo dire che il contenimento rappresenti tutto

(20) S. Freud (1915), «L'inconscio», *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 78.

il lavoro dell'analista, ma solo il primo momento indispensabile al perfezionamento del lavoro analitico, che, d'accordo con Fordham, penso abbia la finalità di restituire al paziente quello che abbiamo capito di lui. Lavoro analitico che necessita anche del passo successivo, di ampliare cioè la presa di coscienza che credo sia lo scopo ultimo dell'uomo e che porta all'individuazione.

Tornando all'osservazione vorrei fare due precisazioni ulteriori: la prima che il metodo ideato da E. Bick è prezioso, ma alcuni colleghi sono fortemente contrari per il coinvolgimento non sempre veramente consapevole, dei soggetti, madre e... bambino, che si sottopongono all'osservazione (21). La seconda è più importante: occorre fare attenzione a non scambiare il fine con il mezzo. Il fine più importante dell'osservazione, se pensiamo alla formazione dell'analista, (e trascurando l'apprendimento sullo sviluppo psicofisico del bambino) è di fare l'esperienza di situazioni relazionali che si caricano di tanti significati emotivi: affetto, amore, tenerezza ma anche rabbia intensa, angoscia, disperazione. Queste situazioni riguardano due persone, madre e figlio, a noi sconosciute e dunque con cui non siamo implicati affettivamente, almeno all'inizio. Nella situazione di osservazione, così come nella situazione analitica, l'osservatore non è responsabile di quello che accade, non è chiamato a consolare il bambino disperato perché la madre non è pronta con il seno, non è chiamato a partecipare alle coccole che si scambiano madre e bambino. È chiamato a rendersi disponibile ad essere impressionato da quel che accade (gioie o angosce), ad ammalarsi, come dice Jung, della stessa infezione psichica che osserva, ed è chiamato a lavorare in seduta e soprattutto nei momenti dell'elaborazione successiva, su quello che accade dentro di sé nella relazione profonda con l'altro. Ossia è chiamato ad analizzare i propri stati emotivi, guardarli rispetto alle proprie esperienze e proporsi un'interpretazione personale che ovviamente resta confinata a se stesso o al proprio gruppo di studio. Dell'osservazione ritengo importante il fine dunque, che è quello che ho cercato di tratteggiare. Il fine cioè di acquisire un habitus di disponibilità all'ascolto e al contenimento dell'altro e di se stesso, provando a difendersi il meno

(21) B. Allain-Dupré, *op. cit.*, p. 181.

possibile dalle angosce e dalle emozioni che emergono in ogni situazione analitica.

Il silenzio del terapeuta in seduta dunque è impreziosito proprio da questa capacità osservante. Quando il terapeuta è silenzioso ma presente nella relazione il silenzio è utile al paziente, gli consente di approfondire, gli lascia il tempo e lo spazio per esternare le sue angosce.

Spesso accade invece che il terapeuta non riesca a sopportare l'angoscia che il silenzio del paziente attiva dentro di sé e intervenga sulla realtà ordinaria, ossia commentando, incoraggiando, fino a parlare del più o del meno.

Per questo trovo inadeguata, restrittiva e probabilmente difensiva la definizione di *terapia della parola*, che fu data alla psicoanalisi da Anna O, la paziente di Breuer nel 1881. La parola, l'interpretazione, è solo la parte finale di tutto un gran lavoro di contenimento silenzioso, di condivisione di sentimenti, percezioni, sensazioni profonde tra paziente e terapeuta, ossia di immagini mentali condivise, che sono assolutamente momenti di contenimento non verbale, porta di accesso alla comprensione prima e alla restituzione in parole poi, da parte del terapeuta. Potrei citare anche, ad esempio, il consiglio esplicito di R. Langs di restare in ascolto silenzioso per un certo tempo iniziale della seduta, per permettere al paziente di portare o svelare, anche a se stesso, i propri desideri inconsci, o di permettere ai *derivati* di coagulare intorno a un conflitto profondo, o, in termini junghiani, di toccare un complesso a tonalità affettiva.

Nel mondo junghiano si è avuta una certa antitesi, a volte un vero e proprio infruttuoso contrasto, tra i rappresentanti dei due filoni classici della teorizzazione, tra coloro cioè che *lavorano sul verbale* e coloro che *lavorano sulle immagini* e sul non verbale (lascio queste definizioni pur considerandole erranee, come vedremo). I rappresentanti di questi due filoni, nel campo della psicoterapia infantile, sono sempre stati identificati con la Kalf, per l'importanza data alle immagini che compaiono nei quadri di sabbia e per la sua posizione teorica di non attenzione al transfert e all'interpretazione, e con Fordham, al contrario, per l'importanza data alla relazione transferale e all'interpretazione.

Ne ho parlato ripetutamente anche io e rimando ai lavori

già citati. In questa sede vorrei fare solo due commenti limitati ma che cambiano in qualche modo il vertice di osservazione delle differenze fra le due teorie.

Il primo riguarda il riferimento all'individuazione junghiana, e per questo prenderò spunto dall'ultimo lavoro di L. Aurigemma, sugli stati di coscienza (22), il secondo riguarda il setting esterno.

(22) L. Aurigemma (2008), *op. cit.*

Ritengo che Fordham guardasse all'individuazione come processo e Kalff all'individuazione come *fatto*, entrambi aspetti contemplati nella visione junghiana sull'individuazione.

Fordham entrò in conflitto con Jung quando affermò che l'individuazione era secondo lui un processo che interessava anche l'età evolutiva. L'affermazione di Fordham derivava da due sue convinzioni: la prima è che il Sé è presente fin dalla nascita (e anche prima). Lo definì *Sé Primario*, una unità psicosomatica in grado di relazione, ossia di *deintegrarsi*, movimento psichico che gli consente di relazionarsi con l'esterno (ovviamente il mondo della madre inizialmente) e poi *reintegrarsi*, incamerando per così dire l'esperienza fatta.

Questa capacità di relazionarsi rivela la possibilità di utilizzare la relazione transferale e dunque di usufruire del trattamento analitico.

Il trattamento analitico fa parte del cammino individuativo che secondo Fordham, per le premesse su riportate, riguarda anche il bambino. Anche il bambino progredisce verso una maggiore consapevolezza e questo progresso è quello che, per Fordham, rappresenta il suo cammino verso l'individuazione.

La conoscenza ultima invece, secondo la definizione di Aurigemma, rappresenta il *fatto* individuativo. A mio parere questo fatto individuativo è quello che ricerca la Kalff attraverso l'esperienza della sandplay therapy.

Anche se occorre fare ulteriori precisazioni.

Infatti la differenza sostanziale tra Fordham e Kalff riguarda proprio la differenza tra l'importanza data al percorso versus l'importanza dato all'evento. Questa differenza trova la sua motivazione proprio nella diversa importanza e nella diversa qualità che viene attribuita al Sé.

Per Kalff il Sé dirige dalla nascita in poi il processo di svi-

luppo psichico, esso ha a che vedere con il transpersonale, qualcosa che è al di là della persona, e che deve essere contattato, attraverso le immagini di sabbia, o i disegni o i sogni, per guidare il processo di sviluppo del bambino. Scrive Kalff:

Io vorrei indicare la manifestazione del Sé come il momento più importante nello sviluppo della personalità. Nel lavoro psicoterapeutico si è dimostrato che l'lo si può sviluppare in modo sano solo sulla base di una riuscita manifestazione del Sé, sia come simbolo onirico sia come rappresentazione con figure costruite con la sabbia. Una simile manifestazione del Sé mi pare essere garanzia di uno sviluppo e di un consolidamento della personalità (23).

(23) D.M. Kalff (1966), *Il gioco della sabbia*, O.S., Firenze, 1974, p. 14-15.

Quello che voglio far notare, pur se in maniera non completamente aderente a quello che scrive Aurigemma, è che assimilo la manifestazione del Sé che la Kalff ricerca, a un *fatto* individuativo, proprio perché tale manifestazione del Sé è vista come un momento indispensabile per lo sviluppo e il consolidamento della personalità. Chi ha lavorato con la Kalff sa quanto importanza ella dava a questo momento nella terapia. La sua attenzione, il lavoro del suo paziente, erano finalizzati a questo momento-fatto che mi ha portato a pensare a una sorta di primo livello di individuazione (se mi si consente questa imperfezione concettuale rispetto a come viene descritta l'individuazione stessa, più spesso come processo che come momento conclusivo). Dunque un punto di arrivo e allo stesso tempo un punto di partenza verso uno sviluppo più armonico, contrapposto dalla Kalff, a uno sviluppo debole e neurotico dell'lo, in cui, ella sostiene: «suppongo verosimile che questa manifestazione del Sé (nel simbolo) non si sia avuta...» (24). Lei lo chiama fare esperienza della totalità o entrare in contatto con il Sé. Si tratta di termini che definiscono una sorta di esperienza conclusiva, dopo un cammino terapeutico che cerca di eliminare le sovrastrutture razionali del linguaggio verbale usato in modo difensivo, per dare spazio a una esperienza relazionale profonda, ossia basata su aspetti non verbali di condivisione. Ritengo che questo tipo di esperienza relazionale con la Kalff fosse basata su aspetti meditanti, veicolati

(24) *Ibidem*, p. 15.

dalla sua esperienza buddista e dalla sua religiosità profonda, una sorta di illuminazione, se mi si lascia passare il termine, che ritengo siano alla base anche dell'esperienza del *fatto* individuativo di cui scrive Aurigemma.

Voglio riaffermare che ritengo tale esperienza certamente preziosa ma molto complessa e profonda e di difficile attuazione da parte di un terapeuta che non possieda il bagaglio religioso e meditativo che possedeva la Kalff. Voglio anche precisare che questa esperienza, oltre ad essere di difficile trasmissibilità, rappresenti una terapia sui generis, e, nella metodica che proponeva e usava la Kalff, non definibile come analitica nel senso classico del termine (25).

Al contrario Fordham parte dall'individuo: dall'ipotesi psicosomatica del *Sé Primario*, che si sviluppa nel bambino fin dalla nascita e anche nel feto, e che attraverso la relazionalità deintegrativo-reintegrativa, si sviluppa e procede verso il cammino individuativo.

L'attenzione di Fordham dunque è al processo di formazione del sé, a come si costruisce l'incontro relazionale, ai momenti attraverso il quale il bambino e il mondo esterno si incontrano e dunque a come questo processo va avanti e si sviluppa.

In questa sede vorrei soffermarmi solo sulla diversità di questi due approcci junghiani, (che, ripeto, è impreciso continuare a chiamare verbale e non verbale), e non tanto sull'opposizione che spesso è stata evidenziata. Non si tratta di pensare all'uno o all'altro come giusto o sbagliato, si tratta di riconoscere l'estrema diversità delle teorie sottostanti ai due metodi, perché riconoscere le diversità ci rende consapevoli del discorso che vogliamo portare avanti, della metodica che vogliamo utilizzare, con chi, in quali situazioni, a quale scopo e così via.

Infatti sia Fordham che Kalff si definiscono, e a ragione, junghiani, perché hanno sviluppato entrambi dei punti toccati da Jung, ma da un vertice di osservazione originale e personale.

Nel training infantile dell'AIPA si cerca di dare agli allievi un'idea precisa di questi ed altri metodi e tecniche terapeutiche. Questo, soprattutto inizialmente, può creare qualche confusione, può mettere in evidenza le contraddi-

(25) G. Nagliero, 2008, «La sandplay therapy di Dora Kalff», *op. cit.*, p. 357.

zioni (presenti certamente anche nel pensiero junghiano proprio per la sua ampiezza e complessità). Ma penso che l'allievo, tollerato questo primo momento, e aiutato attraverso la seconda analisi e le supervisioni individuali e di gruppo, possa arricchirsi della potenzialità di una tale scelta, e possa trovare la sua strada, ossia l'approccio che meglio lo realizza come terapeuta.

Il secondo punto riguarda l'impostazione del setting esterno

La maggiore difficoltà che trovano gli allievi, e che tutti noi abbiamo trovato, è la costruzione del setting esterno adeguato alle modalità di lavoro che vogliamo utilizzare...

È ovvio che se si sceglie una ipotesi teorica di riferimento, si dovrà adattare a quella l'arredamento della stanza, la scansione dei tempi e il ritmo delle sedute, le assenze o le vacanze... fino al tono della voce negli interventi. Sì, anche il tono della voce sarà spesso diverso quando il terapeuta si propone e si vive come una figura di sostegno che incoraggia o connota il positivo, oppure come colui che è chiamato anche a interpretare al paziente, bambino o adulto non importa, le sue parti distruttive in azione nella relazione.

Dal momento che la costituzione del setting esterno riguarda gli stadi iniziali del lavoro e della terapia essa rappresenta la prima grande difficoltà che si trova ad affrontare un allievo di una scuola come l'AIPA, che non sostiene un modello definito e univoco.

Tanto per fare un esempio, nell'AIPA ci sono analisti che usano il vis a vis, altri che usano il lettino, altri ancora che danno ai pazienti la possibilità di scelta tra i due e infine coloro che fanno la sabbia che ovviamente dispongono di una stanza adeguata all'uso, e così via.

È certamente banale dire che la costituzione di uno di questi setting non sia privo di significato e dipenda proprio dalle scelte teoriche dell'analista. È altrettanto vero che non tutti i diversi setting esterni permettono di mettere in pratica indifferentemente le diverse teorie.

Questa diversità di setting, e dunque anche di comportamento, la incontriamo anche quando lavoriamo, ad esem-

pio, con un bambino in età scolare: dipenderà dalla teoria che ha scelto se l'analista vedrà solo il bambino, se parlerà di tanto in tanto con i suoi genitori, se consiglierà loro di chiedere di fare un lavoro parallelo con un collega, se incontrerà gli insegnanti che lo seguono a scuola e così via (26). Se un paziente chiedeva alla Kalff un particolare oggetto, lei poteva alzarsi e andarlo a scovare tra le sue cose, proprio per consentirgli di soddisfare il suo desiderio di esprimersi rappresentando qualcosa in sabbia. Ma un analista che lavora nel transfert e controtransfert sa che non dovrà alzarsi a prendere alcunché, e dunque la richiesta del suo paziente gli impone non di esaudirla ma di capirne il senso relazionale, e restituirlo al paziente.

Come si comprende da questo esempio semplice i due setting esterni possono diventare inconciliabili. Si comprende anche che un allievo che abbia due didatti che sostengono queste due diverse posizioni teoriche... non sa che pesci prendere, almeno inizialmente.

Questo è certamente un limite, ma anche la ricchezza, della scuola dell'AIPA.

È un limite perché non sempre dà uno strumento univoco, che sarebbe utile per un allievo alle prime armi.

È una ricchezza in quanto consente all'allievo di conoscere i diversi aspetti teorici e scegliere in base alle proprie caratteristiche personali.

E diventa una ricchezza soprattutto quando i didatti riescono a mettere in risalto ed illustrare le differenze tra le diverse tecniche, evidenziando certamente la propria modalità di lavoro e anche difendendo la propria scelta, ma allo stesso tempo non connotando negativamente la scelta dell'altro.

Non solo, ma è proprio il confronto con la diversità che stimola la riflessione e invita a verificare le proprie ipotesi, a non rimanere fermo acriticamente alle affermazioni del maestro, prese come dogmi imm modificabili piuttosto che come tappe di un percorso che porta necessariamente sempre verso nuove mete.

Ritengo che questa fosse la paura di Jung quando metteva in guardia contro il pericolo degli -ismi, junghismo compreso ovviamente. Ossia il pericolo di fossilizzarsi su un'idea. Penso, ma è un mio pensiero, che a Jung, di

(26) Su questo tema si veda: N. Neri, «Riflessioni sullo spazio mentale dell'analista nella terapia con i genitori», in: N. Neri e S. Latmiral, *Uno spazio per i genitori*, quaderni Borla, n. 48, Roma, 2004, p. 37-53.

Fordham piacesse, ambivalentemente, proprio la sua propensione a mettere tutto in discussione, a utilizzare le idee del maestro per cercare una strada personale. Che poi non era altro che quello che aveva fatto lui con Freud e che viene richiesto alle nuove generazioni. E questa è forse la maggior ricchezza del pensiero junghiano, che ha permesso a due persone così diverse tra loro, come lo erano la Kalf e Fordham, di trovare ognuno la sua strada sviluppando le proprie potenzialità e aspettative personali e trovando ognuno la sua realizzazione junghiana.

Ma si può comprendere il desiderio di un allievo della scuola di formazione di avere un percorso preformato, stabilito, semplicemente da seguire. E sarebbe certamente più semplice avere un supervisore che dica le parole interpretanti da dire al paziente... semplicemente una frase da ripetere.

La teoria junghiana parte da un'ipotesi più complessa, parte dalla peculiarità di ognuno di noi che, nell'incontro con l'altro, diventa la peculiarità di ogni incontro analitico. L'insegnamento nell'AIPA non vuole prescindere da questo fondamentale principio junghiano che deriva dall'ipotesi dell'individuazione.

Incontro con Jung

Anna Maria Sassone
psicologo analista AIPA

Ci sono incontri che segnano le nostre vite. Incontri che nel loro accadere non esitiamo a considerare casuali, ma che nelle successive narrazioni ci appaiono come preordinate pietre miliari del nostro percorso individuativo.

Non si tratta, per quanto mi riguarda, di un atteggiamento fideistico nei confronti di accadimenti per così dire destinati, ma la casualità dell'incontro – soprattutto con quanto è ancora estraneo al nostro orizzonte di coscienza – offre nell'elaborazione riflessiva la possibilità di conoscere e integrare aspetti fino a quel momento sconosciuti o misconosciuti di sé.

L'incontro con la psicologia analitica, per dirla con Jung, un «fatto psicologico»: dal flatus voci, dalla seduttiva parola vuota, all'attraversamento dell'esperienza capace anche di ridimensionare la presuntiva supremazia di un'univoca rappresentazione di sé e del mondo.

Quando avevo 21 anni, in effetti, l'unilateralità della coscienza gridava talmente forte da coprire tutte le altre voci che in me albergavano. Avevo percepito il bisogno e espresso il desiderio tra gli amici di allora di iniziare un'analisi, uno di loro mi dette il nome di Aldo Carotenuto. Non lo conoscevo e non avevo ancora letto una riga di Jung. Fedele, e non a caso, a un aspetto integralista – a quei tempi particolarmente accentuato – della Teoria psicoanalitica, mi sembrava che vi fossero quei presupposti necessari per rivolgermi a lui per un'analisi.

Un caso dunque... ma non a caso quella giovane *porta-*

voce dei principi della teoria psicoanalitica classica andò ad incontrare chi negli anni a seguire delineò sempre più la sua persona e il suo pensiero in una dimensione trasgressiva.

Sta di fatto che in quegli anni mi astenni da *brava* paziente da qualunque lettura che odorasse di psichico. La *purezza* della rappresentazione continuava a mantenere in ombra anche la paura e il desiderio di accostare il mio mondo interno: la giovane studentessa che aveva nel proprio percorso universitario evitato di sostenere una parte degli esami di dinamica (allora era possibile!) si ritrovò – *cavalcata* per così dire dalla propria Ombra – a distanza di anni a fare l'analista.

Da quell'incontro con Carotenuto, comunque, la mia vita psichica iniziò ad affacciarsi al mondo: il passaggio che segna la separazione da un prima e l'apertura ad un dopo si situa in quella stanza di via Gallonio, a Roma.

Al termine dell'analisi entrai all'AIPA e iniziai anche a lavorare nella Segreteria di Redazione della Rivista di Psicologia Analitica. E l'analisi, anzi le diverse analisi, lo studio, la ricerca, le riflessioni, lo scambio appassionato con i colleghi, la progressiva acquisizione di una mentalità analitica, la formazione di una visione del mondo, andarono ad occupare per molti anni la centralità della mia vita. Al lavoro di psicologo scolastico, e poi a quello di ricercatore, si affiancarono due luoghi di formazione: l'AIPA e la Segreteria di Redazione della Rivista, fucina di idee, di entusiasmi, luogo di studio, di creatività, di rapporti.

Non è questa la sede per ripercorrere quegli anni, anche nei diversi accadimenti, ma l'incontro con il pensiero di Jung, apparentemente casuale, e per così dire *tardivo* rispetto a chi sceglie a priori un percorso analitico ad indirizzo junghiano, fin dall'inizio ha segnato nelle risonanze della lettura quei temi di ricerca nei quali potermi anche ritrovare. E la riconoscenza per Jung sbocciò trenta anni fa non sugli archetipi o i complessi, ma su due frasi precise, brevi, dalla facile forma e dalla difficile sostanza attuativa che furono capaci di illuminare il mio stentato cammino nel mondo interno e in quello esterno.

La prima: «In ultima analisi il vero fattore decisivo è la coscienza capace di intendere le manifestazioni dell'in-

conscio e prendere posizione davanti ad esse». Vi trovai racchiusi le possibilità, le finalità e i limiti di ogni percorso d'analisi. La trasformazione possibile, oltre ad essere soggetta all'inesauribilità dell'inconscio, alle peculiarità della struttura psichica, all'intensità della forza energetica dei complessi radicati nell'inconscio collettivo, sta nell'accettazione del limite.

La seconda: «L'individuazione non esclude ma include il mondo».

Un'adolescenza, la mia, vissuta tra il 68 e il 77, i movimenti, i collettivi, le lotte, e poi la violenza che erompe rompendo le aperture, frantumando speranze e ideali...

La strada della fantasia al potere invece di condurre al potere della fantasia terminò in un vicolo cieco. Davanti allo sbarramento i più tornarono indietro, incanalandosi verso la crescita esponenziale dell'individualismo, altri rimasero in quel vicolo sorretti da una visione integralista che da sempre aveva scisso da sé il riconoscimento della soggettività. Seguendo quella traccia lasciata da Jung, una era e resta ancora la domanda aperta per il superamento della dicotomia: come riuscire a coniugare individuale e collettivo? È possibile evitare di sposare la logica uniformante del capitale globalizzato, senza entrare in una logica indifferenziata, massificata, altrettanto antiindividuale?

L'individuazione non esclude il mondo... E poi le pagine sull'uomo-massa, l'importanza di comprendere lo spirito del tempo con le sue dominanti archetipiche, la possibilità di recuperare quel nucleo originario del pensiero analitico e dello stesso Jung che si sottrae al conforme dell'epoca, di ogni epoca, di ogni storia.

L'individuazione include il mondo... E se il mondo là fuori narrato nella stanza d'analisi apre finestre sul mondo interno, così i meccanismi di funzionamento dell'animo umano possono aprire finestre sul mondo esterno, sempreché si renda possibile per noi analisti uscire dalla stanza d'analisi assunta come *claustrum* rassicurante, anche e soprattutto per le nostre nevrosi.

Come ho incontrato Jung, ma anche cosa di Jung si è incontrato con i temi della mia soggettività? La differenziazione dall'ordine, anche mentale, del padre, come dei

padri, il senso e la spinta a sostare, con fatica, con lacerazioni, con gioia, con passione e con misurata distanza, in questo imperfetto mondo interno ed esterno.

Riflessioni sull'esperienza analitica

Piergiacomo Migliorati

Sono molto contento di partecipare a questo numero della Rivista di psicologia analitica che ha un carattere celebrativo di una lunga storia editoriale quasi sovrapposta a quella della mia vita professionale. Aggiungo che i colleghi che l'hanno fondata e che l'hanno diretta sono diventati cari amici e le frequenti collaborazioni sono state sempre interessanti e feconde per gli stimoli che si sono attivati. Una esperienza comunque animata da un sincero interesse per la psicologia analitica, per l'associazione che stava crescendo e da una stima reciproca professionale ed umana. Non è stato facile decidere sul taglio da dare al mio intervento, tanto vari ed articolati sono i punti di vista. Ma l'ampio ventaglio di possibilità mi ha obbligato a pensare quale sia il contesto immaginale che unifica i ricordi dando al loro vissuto un senso che appartiene sia al mondo esterno che a quello interno. Mentre ragionavo su questo, mi veniva in mente una persona che era da poco tempo (ed è rimasta) un mio paziente; il ricordo stava prendendo la forma di un racconto. Così è nato questo scritto che non è l'esposizione di un caso clinico, ma il desiderio di utilizzare frammenti clinici di un'analisi che, pur procedendo in modo normale, viene inquadrata in una cornice non letterale, nel senso che non segue una precisa cronologia e neppure una stretta logica lineare; e non è neppure un confronto critico tra qualità di modelli analitici: è solo un tentativo libero di evidenziare un approccio analitico sperimentato abbastanza a lungo che allude alla fenomenologia dell'esperienza soggettiva. D'altra parte –

dopo anni di lavoro analitico personale, di riflessioni sulla mia storia, di studi, letture, partecipazioni a dibattiti formali e informali e qualche pubblicazione, sento che questo modello analitico mi corrisponde. Forse è meglio dire (non mi piace la parola *modello*) che questo è il senso dell'analisi che mi interessa e mi appassiona.

Mi rendo conto che corro il rischio di apparire autoreferenziale; e per *giustificarmi* di fronte a questa ovvia obiezione alla fine del racconto aggiungerò alcune note di commento, e in appendice proporrò un elenco di miei scritti e interventi sull'argomento, all'interno dei quali sarà possibile reperire delle indicazioni bibliografiche.

Un frammento di esperienza analitica

Un uomo di mezza età, Antonio, mi ha cercato per una depressione che gli sembra ormai incurabile. È stato un ragazzo inquieto, ha esplorato varie strade per cercare una stabilità anche con l'uso frequente della cannabis, ma da quando – dietro pressioni della moglie e di amici - ha deciso di smettere, il suo umore è peggiorato. Una psichiatra gli ha diagnosticato un disturbo bipolare e gli ha prescritto il litio, ma il farmaco ha praticamente sostituito la cannabis senza effetti significativi. Antonio non sa più cosa fare, e per disperazione decide di rivolgersi a me, anche se ha ormai perso la fiducia di *guarire*. Questo desolante biglietto da visita viene poi completato da una affermazione che mi preoccupa: «Se avessi coraggio di farmi fuori non ci penserei un attimo!». Decidiamo per ora di fare alcuni incontri esplorativi. Alla fine del primo incontro, quando ci salutiamo, mi sembra di cogliere un timido sorriso.

Vengo poi a sapere qualche altra notizia. Antonio è sposato, ha una figlia di circa 18 anni, lavora come maestro elementare: avrebbe voluto studiare filosofia, ma ha deciso di prendere la licenza magistrale per emanciparsi presto dalla famiglia. Anche il lavoro è deludente: ogni mattina si sveglia con l'angoscia di doversi alzare, preparare la lezione, combattere con l'impulso a lasciarsi andare. A scuola vive male il rapporto con i bambini, soprattutto quelli più grandi.

«Questa mattina con la mia classe di quinta non ne potevo più, avrei voluto buttarmi dalla finestra ma non l'ho fatto solo perché non volevo angosciare i ragazzi con una brutta esperienza; loro non ne hanno alcuna colpa. Se tutto è stato inutile» – continua – «forse anche l'analisi sarà inutile». Poi, con l'ironia di chi sembra caduto in un pozzo: «dovremmo farcela da soli senza aiuti esterni, farmacologici o non farmacologici!».

«È proprio sicuro di essere un malato incurabile?» – ribattuto – «In alcuni momenti si può avere bisogno di qualche aiuto senza per questo essere malati!».

Comunque non voglio forzarlo con progetti troppo definiti e gli propongo di iniziare un lavoro senza impegni di tempo e di durata per *conoscersi*, e soprattutto per conoscere l'analisi direttamente e non per sentito dire. Un po' titubante, soggiunge: «Va bene... ma non ho i soldi per fare più di una seduta alla settimana». Ed io: «Stia tranquillo, ne faremo una sola per adesso, poi si vedrà...».

Nonostante le sue dichiarazioni, resta l'impressione che Antonio sia comunque animato da una seria intenzione e ne ho la conferma quando mi assicura di sapere che l'analisi lavora con i sogni e di essere disposto anche a scriverli... «Però non ci credo molto..!», conclude.

È così che cominciano le prime sedute con qualche immagine onirica di luce che interrompe il buio della coscienza; si va avanti con questa altalena finché non compare il seguente sogno:

«Entro nella galleria di una metropolitana dove sono in atto dei lavori di restauro. In particolare si vede un pavimento di cemento ancora fresco. Ci metto i piedi sopra e un capo-cantiere si arrabbia, dice che sto rovinando il lavoro. Poi incontro un giovane, uno studente americano che domanda: "Come si fa a sapere se un padre è il vero padre e non è un padre adottivo?"».

Sono piacevolmente sorpreso soprattutto dal fatto che Antonio nel raccontare il sogno osservi spontaneamente che il lavoro nella metropolitana: «rappresenta l'analisi che scava sottoterra».

Per amplificare questa piccola metafora gli chiedo: «Cosa può significare quel mettere i piedi nel cemento ancora fresco? Forse qualcosa non va nel lavoro dell'analisi?»

Poca attenzione... molta impazienza... o qualcos'altro che rischia di bloccare tutto?».

Questa domanda per ora resta in sospeso e passiamo alla seconda parte del sogno, dove lo studente americano allude al nostro rapporto. Immagino quanto Antonio dovrà riflettere sul rapporto col padre, ma ritengo che prima di tutto sia io a dover ascoltare me stesso. Antonio mi sta vivendo come se fossi un *capo-cantiere*, vale a dire un professionista impegnato in un progetto che richiede solo una competenza sostanzialmente tecnica. È per questo che mi sta sabotando? È possibile. Ma la domanda dello studente è precisa: non è forse lui che si interroga sul senso del nostro rapporto? Anche questo è possibile. Debbo però riconoscere in me una emozione che il sogno denuncia: sono irritato per la ripetitività insignificante delle sedute! La rabbia del capo-cantiere, dunque, è il segno della mia ambiguità che sta rischiando uno stallone. Perché? Per uscirne io dovrò accettare che entrino nel campo anche mie antiche risonanze affinché il rapporto acquisti una realtà affettiva che evidentemente è ancora una metaforica onirica.

Ed in effetti qualcosa sta succedendo. Mentre stiamo parlando la mia attenzione viene per un attimo occupata da un ricordo che riguarda la mia vecchia analisi personale. Avevo l'appuntamento con l'analista in un primo pomeriggio e mi fermai a casa di mia madre, che era di strada, per mangiare un boccone. Prima di uscire per raggiungere il luogo della seduta mi appisolai su una poltrona e feci il seguente sogno:

Vicino a me c'è una statuetta di gesso che rappresenta mio padre seduto in poltrona con un libro in mano (la statuetta è stata un oggetto reale in casa e la ricordo da sempre). Improvvisamente quell'oggetto si anima, si sta trasformando in umano. Con un abbraccio esclamo: "ma allora sei proprio tu!".

Il sogno di Antonio e il mio sogno lontano avvicinano in un momento senza tempo un figlio e un padre che si incontrano e pongono l'uno all'altro la stessa domanda: «ma tu chi sei?».

Ho dovuto riconoscere che il rapporto con questa perso-

na mi stava coinvolgendo profondamente anche se non me ne rendevo conto. E la cosa viene confermata anche adesso, mentre sto scrivendo questo lavoro: mi sta ritornando in mente un altro sogno appartenente all'inizio della mia prima analisi, nel quale anche io avevo fretta e usavo del cemento fresco per solidificare un terreno sterrato... evidentemente per evitare la fatica di procedere con ulteriori scavi!

Tornando ad Antonio, lo invito a parlare un po' della sua storia. «Sono stato il confidente di mia madre», dice, ma parlandone come fosse una situazione normale.

«Non ricorda come lo viveva, questo fatto? », gli chiedo. «No, non credo di ricordare qualcosa...». «E suo padre? », insisto. «Beh, mio padre era assente...».

Penso: il padre è assente, lui è il confidente della madre... qualcosa non andava proprio in quella famiglia (c'era anche un fratello a rendere più critica la situazione) Per ordinare le idee penso ad Antonio ragazzo: sottoposto ad un compito vicariante ha avuto talmente paura del suo desiderio di liberarsi da trasformarlo in *istinto di morte*? Dove è finita la sua aggressività? Giro l'ipotesi in una domanda e gli chiedo: «Possiamo pensare che la sua depressione sia anche la conseguenza di tutto questo?». Ne parliamo un po' e, per chiarirgli la domanda, gliela ripeto: «Pensa che lei adesso stia male per il rapporto con i suoi genitori? ». Ma lui: «Non capisco... Potrei prendere qualche appunto per ripassare la seduta a casa? ». Ora sono diventato il maestro di scuola... penso, ironizzando sul mio banale intervento. mi pare ovvio che la via delle interpretazioni per ora sia impercorribile: dovremo continuare a esplorare cosa c'è tra di noi per muovere un pò l'aria.

Vengo a conoscere qualche altro fatto significativo della sua storia. Antonio, ormai diciassettenne, si trasferisce per un certo periodo in una Comune di ragazzi «come si faceva in quegli anni» alla ricerca di un nuovo equilibrio, ma «questo distacco dalla famiglia, come altri episodi dello stesso genere» – aggiunge – «è stato deludente perché l'ho concluso tornando a casa».

È una nuova occasione che vorrei prendere al volo per rivolgere un altro appello alla funzione pensiero (evidente-

mente sono un analista impenitente: è la coazione a ripetere?). Gli chiedo, con un tono un pò pressante: «Non le pare che questi distacchi dalla famiglia, cercati più volte e non riusciti possano dirle che in fondo tanto bene a casa non ci stava?».

Neppure questo tentativo ha successo. Al bando, dunque questi tentativi di *interpretare*! E per un pò i discorsi di Antonio incontrano solo mie confrontazioni che, per andar sul sicuro, riguardano per lo più i sentimenti che affiorano ma che Antonio ancora vorrebbe negare. Ora però le sedute si sciolgono un pò e si ode un registro diverso, più spontaneo ma anche più angosciato; finché mi riferisce, come per aggiornarmi di una situazione nota e ormai superata: «mia madre si è suicidata...» Colgo la comunicazione come fosse un lampo improvviso in un clima sostanzialmente depresso, ma capisco che siamo di fronte all'evento che potrebbe aver slatentizzato la crisi adolescenziale mai superata. Ovviamente, non credo che la situazione sia superata come lui vorrebbe far apparire ma accolgo questa comunicazione sforzandomi di non battere ciglio e gli chiedo solo qualche particolare che mi aiuti ad inquadrare l'episodio almeno nello spazio e nel tempo. Certo, associando a questo momento le vicende analitiche del periodo precedente debbo constatare che alla domanda sul padre si aggiunge – e si oppone – un'altra domanda non ancora esplicita, ma forse ancora più inquietante: «Ma tu, mamma chi sei? Dove sei?».

Comunque, visto che il rapporto si sta consolidando penso che sia opportuno confrontare Antonio con due questioni organizzative rimaste in sospenso: il numero delle sedute settimanali e l'eventualità di una verifica psichiatrica.

«Adesso sarei contento di fare più sedute» – commenta – «ma il problema economico rimane...». «E sulla visita con la dottoressa? », insisto, ma lui conclude: «Non lo escludo ma vorrei ancora pensarci...».

Gli prospetto l'eventualità di considerare l'incremento dell'onorario come un debito che potrà restituire volta per volta (in questa occasione vengo a sapere che di fatto ha accantonato dei soldi da lasciare alla figlia e non vuole utilizzarli per se stesso: un argomento che verrà presto alla

luce). È molto incerto; allora decido di rompere questa specie di tabù del rapporto con i soldi e gli propongo per una settimana due sedute con onorario ridotto: «Va bene, la ringrazio» – risponde – «Penserò a cosa fare con i soldi che ho accantonato». Comunque evito di preconstituirmi un progetto per non ritrovarmi in quel *cantiere della metropolitana*. Ma ecco cosa accadde.

In quel periodo il mio studio era in parte coinvolto in lavori condominiali e avevo dovuto allestire uno spazio per le sedute utilizzando un ambiente un po' defilato rispetto all'abituale. I pazienti avrebbero dovuto attendere l'inizio delle sedute in una saletta alla quale si accedeva direttamente dall'ingresso la cui porta, a causa dei lavori, rimaneva aperta per il passaggio degli operai. Antonio, che è sempre stato preciso negli appuntamenti, nella seconda seduta di quella settimana ritarda l'arrivo. Per un pò lo aspetto, ma non sentendo il citofono entro in ansia; penso che il trambusto degli operai possa averlo disorientato e decido di telefonargli.

«Cosa è successo?» gli chiedo. «Ma io sono qui nella saletta, sto aspettando lei...». Con una battuta lo faccio entrare, facciamo la seduta, ma, prima di finire, gli ricordo quello che era successo. Antonio non sa che dire, ed io insisto: «Secondo lei, perché le ho telefonato?» «Ma, non so» – risponde – «forse perché ci sono questi lavori...?» «Sì, è vero» – dico io – «pensavo che lei fosse in ritardo, e siccome è sempre molto puntuale... ho pensato che il trambusto l'avrebbe potuta disturbare...». Poi azzardo: «non le pare che, in fondo, tutti pazienti siano un pò dei figli, magari adottivi, che se ritardano...». Mi guarda, sorride, ci salutiamo e se ne va passando tra gli operai (il cantiere?).

Un giorno, continuando a parlare della sua situazione familiare Antonio mi dice che la figlia è adottiva e mi racconta di avere deciso l'adozione dopo un aborto spontaneo. «Ma la scelta» – gli chiedo – «è stata una conseguenza dell'aborto che ha impedito a sua moglie di avere un altro bambino?». «No» – «afferma decisamente» – «è stata una scelta libera! Sa, dottore, la vita è talmente schifosa che mettere al mondo un'altra persona è condannarla all'inferno, è un delitto. Ho lasciato ad un altro la responsabilità di commetterlo per assumermi con mia moglie

solo il compito di dargli una mano». E continua col solito ritornello: «è meglio sparire (ecc. ecc.)».

Queste parole, per come erano state dette mi sembravano cariche di una sostanziale, e direi antropologica, ambivalenza. Non posso lasciar cadere il discorso e quasi a bruciapelo gli faccio una domanda, dalla quale nasce il seguente dialogo:

«Ma lei la ama, questa figlia?»

«Certo che la amo e vorrei fare di tutto per aiutarla, ma non ci riesco!»

«E sua figlia? Pensa che sua figlia lo ami, questo padre adottivo?»

«Sì moltissimo... »

«Ma allora mi risponda: se lei facesse come dice e si togliesse di mezzo, cosa penserebbe sua figlia?»

«Sarebbe una coltellata nella schiena...»

«Dunque: lei sostiene di amare sua figlia e di esserne riamato. Ma dice anche di voler morire perché la vita è uno schifo, sapendo che questo sarebbe una coltellata nella schiena per sua figlia. Allora, mi risponda. Come giudica un padre adottivo che dice di amare la figlia ma poi continua a rimuginare di darle una coltellata nella schiena?»

Rimane interdetto, dice di non capire e non insisto; ma ho l'impressione che questo stretto contraddittorio sia come una sfida che io gli abbia lanciato... il rapporto con la figlia forse è una frattura nel suo apparato difensivo e sarà necessario approfondirla.

Stavamo continuando a fare le due sedute settimanali senza che lui ne avesse parlato; d'altronde io aveva già deciso di non intervenire, almeno per il momento. Ricordo incontri abbastanza fluidi, che iniziano con una stretta di mano più franca e terminano con un sorriso più aperto. Gli faccio notare il cambiamento – al quale comunque mi adeguo: «Sembra che lei stia un pò meglio», osservo una volta accompagnandolo all'uscio. Lui mi guarda, scuote un pò la testa dubbioso ma esce dalla porta sorridendo e mi stringe la mano.

Dopo circa un mese succede un fatto che mi lascia stupefatto. Arriva nello studio e prima di sedersi alza un pantalone per mostrarmi un grossa ferita abrasiva sulla gamba e mi dice di essersela fatta cadendo dal motorino.

«Cosa è successo?» gli chiedo, e lui: «Non ho saputo resistere alla voglia di guidare il motorino ad occhi chiusi». Resto senza parole. «Non è la prima volta che succede» aggiunge «l'ho fatto anche con la macchina». «Perché non ne ha mai parlato?» gli chiedo. «Sa, me ne vergognavo... Tra l'altro, in macchina qualche volta ci sono state anche mia moglie e mia figlia. È una cosa stupida, lo so. Ma in fondo chiudere gli occhi è come volersi riposare da una grande stanchezza».

Antonio è proprio riuscito spiazzarmi: tutto mi aspettavo, ma questo... Perché lo fa? mi chiedo; e soprattutto: perché ha voluto rivelarmi in un modo così teatrale e proprio adesso un gesto che giudica stupido? Cosa vuole mostrare: che la voglia di morire è a un punto talmente critico da meritare il mio allarme? Ma, al contrario, è anche probabile che voglia sbattere in faccia al mondo non tanto l'angoscia di vivere, quanto tutta la rabbia covata da anni; guidare la macchina con dei familiari a bordo (anche la figlia!) evoca anche la voglia di sterminarli, non certo l'intenzione di *dare una mano*. «Vediamo cosa succede...» mi dico.

Poco tempo dopo, durante un'altra seduta, lo sento ripetere una domanda che aveva formulato altre volte; una domanda che prima mi era sembrata piuttosto una manifestazione recitata della solitudine, mentre ora contiene una rabbia diretta verso di me: è da me che adesso pretende la risposta: «Perché io che ho una famiglia, un lavoro, degli amici, non posso liberarmi da questa depressione, mentre la gente che incontro per la strada, forse meno fortunata, può tranquillamente andarsene in giro?»

Forse Antonio ha raccolto la sfida, e il senso di quel suo gesto quasi suicida rappresenta il bisogno follemente coerente di portare quella sfida all'estremo, anche a rischio di esserne travolto? Non posso rispondere a queste domande solo con un ascolto silenzioso; devo stare al gioco, tanto più che non mi sento proprio in vena di silenzio – né avverto alcun allarme, che pure sarebbe giustificato – ma piuttosto sono irritato per la stupidità di una persona che stupida non è. Antonio sta diventando un provocatore, regredisce a fantasie mai vissute di prendersi gioco di tutti i *capi-cantiere* che gli capita di incontrare. Ma io devo comunque tener conto del suo assetto inter-

no e questo mi pone un problema: qual è la risposta operativa più adeguata?

Mentre lo vedo ancora scuotere la testa, come per esprimere un generico *no* tra rassegnazione e rifiuto, penso agli occhi chiusi sul motorino. Se si trattasse di un gesto dimostrativo l'intervento primario dovrebbe essere soprattutto analitico, senza per questo escludere un sostegno farmacologico. D'altra parte, se quegli occhi pericolosamente chiusi fossero un sintomo psicotico, l'urgenza sarebbe quella di una immediata verifica psichiatrica, senza escludere per altro le dinamiche analitiche. Per parte mia inclinerei verso la prima ipotesi; come dire: finalmente siamo arrivati alle soglie di una reazione emotiva, sarebbe una probabile risposta stizzita alla sfida. Tuttavia non posso ancora fidarmi di questa intuizione e mentre lo ascolto presto attenzione al mio vissuto che adesso, dopo aver strutturato l'esperienza in un racconto e mentre lo scrivo, è certamente assai più chiaro. Antonio mi ha portato verso questa semplice e quasi lapalissiana constatazione: devo tenere presenti *entrambe* le ipotesi, quella analitica e quella psichiatrica. Però subito mi correggo: non basta dire *devo* perché entrambi *dobbiamo* tenerle presenti, le due ipotesi: voglio decisamente coinvolgerlo nella scelta.

Bene. Prima di congedarlo gli chiedo se ha telefonato alla dottoressa di cui gli avevo parlato. Forse se lo aspettava, ma la sua risposta è negativa. «Guardi» – gli faccio osservare – «che il gesto *stupido* col motorino è un fatto molto grave, e per la sua e la mia tranquillità ritengo che sia venuto il momento di fare quel passo. Adesso però lei mi deve dire cosa ne pensa». La seduta finisce con la promessa che ci avrebbe pensato.

La volta successiva Antonio comincia a relazionarmi sul problema del motorino: questa volta non ha guidato ad occhi chiusi, ma l'umore nero non è comunque cambiato. Lo interrompo: «Cosa ha deciso per la telefonata alla dottoressa?». La risposta è negativa: allora gli pongo una alternativa piuttosto secca:

«Se lei ritiene che andare in motorino o in macchina ad occhi chiusi non sia una stupidata, ma un sintomo della sua depressione, allora lei è un malato grave ed ha biso-

gno di tornare dalla prima dottoressa per riprendere la cura col litio. Oppure lei ritiene che l'atto sia veramente una pericolosissima idiozia da evitare con urgenza, e in questo caso l'urgenza è quella di chiamare la dottoressa di cui le ho parlato per farsi prescrivere qualche cosa di più adatto del litio, per aiutarla ad affrontare un momento difficile dell'analisi. Con lo scopo di togliersi la vita (o di riposare, come lei ha detto) rischia di commettere il delitto di uccidere sua figlia insieme a sua moglie. Il suo gesto, in questo caso, oltre ad essere stupido è criminale».

Mi guarda, risponde con qualche battuta insignificante, ma sento che è combattuto: forse siamo ad una svolta. Fatto sta che ad un certo punto, improvvisamente, Antonio mi dice: «Può telefonare lei alla dottoressa, per spiegarle il problema?». Forse sta chiedendo aiuto ad una madre? Mentre cerco di capire la situazione leggo come un incastro in cui si sta perdendo: il bambino-confidente della madre (che poi si sarebbe suicidata!) ora è l'uomo-bambino che sta cercando di confidare le sue fantasie di suicidio ad un padre che pur essendo sconosciuto, forse lo adotterà. Dopo queste riflessioni decido di non deluderlo e dico: «posso anche farla subito, la telefonata, ma per annunciare la sua, non per spiegare la situazione, questo dovrà essere compito suo». Detto questo, seduta stante telefono alla collega.

Manca poco alla pausa estiva e devo tenerne conto, se voglio battere il ferro finché è caldo. Gli faccio notare alcuni cambiamenti che si sono verificati: ha espresso della rabbia, abbiamo discusso un po' più animatamente, è un po' meno dimesso e chiede qualche permesso in meno... Ad un certo punto azzardo una interpretazione di questo tipo: «Non potrebbe essere vero che lei sia arrabbiato anche con sua madre perché suicidandosi lo ha tradito?». «Non lo so» – dice – «certo mi sono sentito in colpa quando ho saputo da mio padre che si era suicidata... Ancora mi pesa sulla coscienza». «Ah! » – dico – «guarda un pò: l'ha saputo da suo padre?». Su questi scambi arriviamo quasi all'ultima seduta prima dell'interruzione estiva. Qualche tempo fa aveva fatto un sogno che gli ricordo: «È un sogno bellissimo, ma non so perché», dichiara Antonio prima di leggerlo. «Mi trovo per caso in un incontro tra persona, all'aperto. C'è molta gente. Praticamente è una festa, ma sono in

gran disagio perché non sono stato invitato. Incontro un mio caro amico che mi saluta e dice di essere contento che abbia accettato il suo invito, e io resto di sasso: non è vero che io sia stato invitato! Ma il mio amico mi corregge e insiste deciso: «No... io ti ho invitato!» Non accetto quello che lui mi dice, sono sicuro di me e ribatto; lui insiste ma non lo sopporto; non sopporto che lui pensi che io sia un bugiardo, è un tradimento... Per la rabbia di non essere creduto mi metto a piangere».

Sulle prime non capisco perché questo sogno sia *bellissimo*. Mentre lavoro all'articolo immagino di essermelo ricordato perché stavo cercando il modo di gettare un ponte tra la narrazione e le osservazioni di commento che mi accingo a fare. In effetti il sogno viene a proposito perché aiuta a rendere più visibile il rapporto tra il significato di una esperienza viva e il senso di una lettura tecnica della stessa. Comunque, la mia impressione è stata catturata prima di tutto dalla rabbia di Antonio; ma l'aspetto più interessante su cui soffermarsi mi pare essere il cortocircuito di sentimenti che si presentano *nello stesso momento onirico*: «Il mio amico» – spiega Antonio – «è una delle pochissime persone verso le quali ho confidenza. Mi ha realmente invitato a fare con lui un viaggio in India. Per quale ragione nel sogno non vuole credere che io non sappia di essere stato invitato?»

Con questo sogno termino il racconto, riservandomi di riprenderlo per concludere questo lavoro.

Le riflessioni seguenti di natura più teorica sono molto sintetiche e si articolano attorno ai seguenti tre punti:

- > l'analisi come esperienza,
- > l'analisi come esperienza di sfida,
- > l'analisi come esperienza olistica.

L'analisi come esperienza

L'avventura del pensiero psicoanalitico ha ovviamente trovato i suoi momenti più critici nella seguente domanda: come fondare scientificamente l'esperienza analitica individuale per proporla come prassi terapeutica? Anche Freud ha presto riconosciuto che la chiave di accesso alla

conoscenza della persona si trova solo nella esperienza soggettiva del ricercatore, e nella evoluzione del suo pensiero ha dovuto fare i conti con il paradosso che si attiva quando dalla esperienza soggettiva si deve accedere al rapporto col cosiddetto *mondo esterno*. Ne sono prova i frequenti spunti poetici che illuminano il discorso scientifico freudiano, ma soprattutto i casi clinici, dove Sigmund Freud, usando il genere letterario del racconto, inaugura quella che alcuni, giustamente, giudicano la vera epistemologia analitica (1). I fenomenologi parlano del *paradosso della soggettività* per descrivere la crisi della esperienza soggettiva quando, per essere detta, raccontata e studiata questa deve oggettivarsi. Di fatto questa situazione rappresenta una sfida radicale che la natura lancia a se stessa nel momento in cui ha prodotto per selezione naturale il cervello umano, dal quale emana una coscienza (che chiamiamo il *vissuto*) che pone di fronte alla legge primaria della natura come spinta uguale e assomiglia ad una sfida che non può essere aggirata da chi intende approfondire il senso della propria esistenza. Jung chiamava l'analisi *Opus contra naturam*; io modestamente farei una piccola aggiunta: *Opus nauraliter contra naturam*.

È necessaria, allora, la ricerca di un approccio di fondo che non intenda aggirare la crisi, né tantomeno negarla. Come ho avuto più volte occasione di sottolineare, la via da percorrere è stata tracciata dalla linea di pensiero rappresentata dalla *Fenomenologia dell'esperienza interna* (2), compreso ovviamente il suo correlato della *Gestaltpsychologie*. Per fortuna oggi questa ricerca comincia ad essere approfondita e a diffondersi, ma non in modo ancora sufficiente. A mio avviso anche questo che ritarda l'urgente rilancio della proposta analitica. È infatti necessario l'uso forte del pensiero non-lineare per capire che il Senso del vivere e il difficile equilibrio del raccontarlo e tradurlo in prassi si anima quando sono attive le funzioni irrazionali; le quali agiscono all'*interno dell'atto esperienziale* e non nei soli processi della ragione. Se riflettiamo sul caso di Antonio, non è difficile vedere come lo sviluppo del processo – dagli accadimenti reali alla produzione onirica – abbia fatto uso abbondantemente di aspetti affettivi passati e presenti, empatici, sincronistici, sintomatici, senso-

(1) «Freud e Jung nella esperienza analitica», *Studi Jungiani*, n. 22, 2005.

(2) Cfr. Edmund Husserl (1893/1917), *Per la fenomenologia dell'esperienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano, 2004.

riali (esterni e interni), ed infine intuitivi che hanno coinvolto me e lui in un campo analitico gestaltico dove le funzioni irrazionali erano la figura, mentre quelle razionali costituivano lo sfondo assicurato dalla presenza dell'analista. È evidente che per sostenere questo discorso è necessario approfondire il senso fenomenologico dell'atto di esistere ma soprattutto di farne l'esperienza. Per quanto mi riguarda ne ho sperimentato direttamente l'aspetto evolutivo e trasformativo anche rispetto a me stesso ed è per questo che ho cercato di darne una testimonianza (3). Riprenderemo comunque questo discorso parlando dell'analisi come esperienza globale.

(3) «L'analisi tra dimostrazione e testimonianza», *Rivista di Psicologia analitica*, n. 12, nuova serie, 2001.

L'analisi come esperienza di sfida

«Se la vita è *uno schifo*» – dice Antonio – «e la libertà è un sogno impossibile, l'unica soluzione rimane la rassegnazione, che è l'anticamera della morte».

Sembra di sentire un'eco lontana di ideologie ben rappresentate nella storia, come è lo è stata l'esperienza giovanile di Antonio, segnata dai modelli rivoluzionari degli anni settanta: *il mondo che noi giovani abbiamo ricevuto è uno schifo; vogliamo sfidarlo per distruggerlo e ricostruirlo dalle fondamenta*. Ma le rivoluzioni sono facilmente preda della retorica e, quando questo accade, sono destinate a spegnersi dopo successi effimeri. È il caso di Antonio: l'energia vitale rivoluzionaria, tradita dai formalismi della retorica, sviluppa una crisi di rigetto che conduce alla negazione della vita stessa. È un cortocircuito che possiamo immaginare come il mito di una sfida che viene proposta alla coscienza umana da quel demone del quale la poesia ha dato molte testimonianze (4).

Se vogliamo specificare il senso della sfida, possiamo immaginare quante situazioni anche quotidiane si incontrino dove l'eco della sfida si diffonde nell'incontro tra l'illusione dell'onnipotenza e la delusione dell'impotenza. Ma restringiamo ancora di più il campo e fermiamoci al contesto analitico. Nel rapporto clinico un punto di svolta irrinunciabile è la sfida che impegna in modo perentorio entrambe le *personalità reali* del paziente e dell'analista.

(4) «Fondamento dell'esperienza e fondamentalismo», *Rivista di Psicologia analitica*, n. 15, nuova serie, 2003.

Quando le *interpretazioni* del rapporto sono viziate dalla virtualità del nominalismo possiamo stare certi che la sfida, rimossa dalla coscienza, prima o poi si trasformerà in sintomo. L'abbiamo visto anche nel caso di Antonio: quando ho tentato di interpretare razionalmente la risposta frequente è stata «non capisco». Al contrario, quando l'interpretazione è nata da un confronto affettivo, poco per volta anche la funzione pensiero si è affacciata.

Ritengo che nella mia esperienza si sia verificata una situazione analoga sia per quanto riguarda l'analisi personale che il periodo di formazione. Così come lo sviluppo della mia teoria di riferimento, nutrita di apporti teorici diversi, ha trovato nella lezione junghiana connessioni che hanno fatto di essa una specie di *basso continuo*, in grado di evocare aspetti non esclusivamente razionali. Ho raccontato come nel rapporto con Antonio fossero entrati *Ricordi, sogni, riflessioni* (si parva licet...) che hanno riguardato la mia stessa esperienza. Altri potrei citarne già accaduti e altri che continuano ad accadere: sono la prova (scientifica? non mi pronuncio) che nel profondo dell'animo di ciascuno la storia ha lasciato degli *imprinting* con i quali si deve convivere e che possono anche diventare strumenti di lavoro.

Sfioriamo qui il problema della didattica solo con un accenno, per dire che essa riguarda prima di tutto la propria formazione personale, poi il lavoro professionale con la sua progressiva evoluzione, compreso l'esercizio istituzionale della funzione didattica con gli allievi e negli eventuali incarichi direttivi... In fondo, la sfida tra Eros e Thanatos è anche la dialettica che si attiva tra tradizione e rinnovamento, con l'evoluzione dei modelli teorici e operativi, concreti e metaforici; non per eliminarli, né al contrario per ingessarli, ma per aggiornarli e personalizzarli alla luce della propria esperienza individuale (per fare un esempio: pensiamo al rapporto tra le regole e la libertà nel setting in tutte le situazioni cliniche, anche le più delicate, che richiedono una particolare attenzione ai protocolli operativi).

Detto questo, non dobbiamo neanche sopravvalutare il timore di non saperla governare, la sfida. Quando l'analisi rimane troppo ancorata a modelli imm modificabili solo per-

ché classici evita certo il rischio dell'aporia *libertà/sicurezza*, ma incontra un altro rischio: quello di circolare nei dintorni del sintomo; di tradire il senso di una «cura» che voglia essere veramente *analitica* (5).

L'analisi come esperienza olistica

Quando parliamo di esperienza analitica di solito utilizziamo l'aggettivo analitica in senso limitativo perché riteniamo che quello che accade nell'analisi abbia una specificità che deve essere garantita. Di fatto, però, perdiamo di vista una circostanza fondamentale dell'operare psichico in genere: il *terreno di nascita* di ogni esperienza è il Sé, vale a dire una funzione psichica che ingloba tutto ciò che appartiene all'atto esperienziale del presente, dove spontaneamente afferiscono non solo gli atti della sensibilità esterna, ma anche le operazioni della fantasia e della memoria (come, ad esempio, i ricordi associativi o le costruzioni assimilative). Nel raccontare l'analisi di Antonio ho cercato (e spero di esserci almeno parzialmente riuscito) di evidenziare proprio questo aspetto. Ho assistito, nel lavoro con lui – ma è una esperienza che ritrovo spesso (ma non sempre) con i pazienti (6) – ad una sorta di esplosione olistica che mi ha meravigliato e stupito (come mi meraviglia e stupisce ogni volta che accade) dove i riferimenti olistici si allargano a macchia d'olio e tendono a convergere nel momento dell'epifania simbolica. A mio parere, infatti, l'esperienza simbolica è l'*acmen* dell'atto di esperire che mi piace chiamare *esperienza olistica del Sé*.

Un manifestazione di questo *fenomeno* l'ho vissuta nella lunga esperienza con i gruppi (clinici, ma non solo) di questi anni, e ho potuto sperimentarne con abbondanza il vissuto totalizzante. Lavorando con i gruppi ho maturato la convinzione che sia possibile individuare una specie di incrocio – che è insieme metaforico e semantico – tra il concetto di *Gruppo* e il concetto di Sé. Da un lato dell'incrocio il Gruppo attiva una *esperienza relazionale del Sé individuale*; e dall'altro lato dell'incrocio l'individuo attiva una *esperienza relazionale del Sé grupppale*. L'esperienza

(5) Penso che per restituire all'analisi il suo carisma siano necessarie altre metafore: non solo *intermedie* (secondo la felice intuizione di Giuseppe Maffei) ma forse più *inquietanti*, della *identificazione proiettiva* con la quale spieghiamo in modo troppo lineare anche il cosiddetto *transfert*: metafore che rappresentino la *sfida* in modo meno virtuale e più affettivamente significativo. Mi riferisco in modo particolare alla metafora ricavata dall'esperienza musicale che consente di sentire il rapporto analitico con l'altro nei termini di *risonanze affettive*, di *vibrazioni*, di *dissonanze*, ecc. Vedi Appendice: *Dal Faust al doctor Faustus*: «Doctor Faustus: una sfida impossibile» *Studi Junghiani*, n. 14, 2001.

(6) Un problema da approfondire sarebbe il capire perché questo non accada sempre. Dipende dalla tipologia di entrambi? Da livelli diversi di sensibilità e anche, perché no, di intelligenza? Dall'analista che non riesce e, forse non può, avere con tutti la stessa disponibilità per un'infinita serie di variabili?

7) Vedi «Teorie del Gruppo e psicologia analitica», *Itinerari del pensiero junghiano*, P. Aite e A. Carotenuto (a cura di), R. Cortina, Milano, 1989; *Analogie tra Gruppoanalisi e psicologia analitica*, Congresso GIGA, Sassari, 1991; «La dinamica di Gruppo come modello clinico del meccanismo di formazione dell'immagine» in *Rivista di psicologia analitica*, 1994, n. 50; «Gruppoanalisi e psicologia analitica di C.G. Jung», *Manuale di Gruppoanalisi*, a cura di M. Zanasi e N. Ciani, Franco Angeli, 1995. In quest'ultimo lavoro citato sottolineo l'importanza del libro di Foulks, *Psicoterapia dei gruppi*, Boringhieri, Torino 1962, dove viene chiarito il concetto di confine che consente di allargare l'esperienza gruppale dal qui e ora della seduta a tutti i riferimenti che i partecipanti comunicano riguardo alle sedute stesse ma anche alla vita presente o passata di ciascuno.

di questo incrocio semantico l'ho definita *Immagine relazionale (7)* nella quale Gruppo e Individuo sono l'uno il riflesso speculare dell'altro. Secondo questo modo di vedere, il Gruppo, cosiddetto come *esterno*, viene *ospitato* dalla soggettività di chi lo esperisce; e allo stesso modo, il contenuto psichico di ciascun membro viene anch'esso ospitato *dalla realtà oggettiva del gruppo che lo accoglie*.

Bisogna anche dire, a conclusione di questo paragrafo, che l'allargamento della coscienza ai diversi livelli di esperienza è *olistico* soprattutto perché i vari contenuti contenuti trovano unicità nel fatto di essere tutti unificati dalla attuale consapevolezza di appartenere all'atto di esistere. In fondo, è la intenzionalità a-causale verso il Senso a costituire l'esperienza globale del Sé come sincronicità. Se così non fosse, la situazione sarebbe un delirio psicotico.

Conclusione: un sogno bellissimo

Antonio si trova *per caso* ad una festa alla quale non si sente invitato. Se poniamo, per principio interpretativo, che la *festa* sia una metafora della vita, possiamo considerarla secondo diversi livelli, il primo dei quali rappresenta un momento della storia personale dei due protagonisti. Da una parte Antonio, che afferma di non essere stato invitato; mentre dall'altra l'amico, che è sicuro di averlo invitato. Dunque: se ci mettiamo dalla parte del sognatore, siamo d'accordo con lui: l'aspirante suicida non può credere di essere stato invitato alla vita che – secondo la sua verità – è stata uno schifo! Se invece ci mettiamo dalla parte dell'amico, troviamo la verità opposta che Antonio d'altronde conosce: lui sa che l'amico lo ama, con lui si confida e lo incoraggia; l'ha invitato al viaggio in India... e sa, soprattutto, che l'amico non ha vissuto l'angoscia che invece ha accompagnato lui. Ma perché il contrasto tra i due amici è così critico? La prima risposta sembra addirittura banale: i due amici esprimono due voci del sognatore che non si integrano; e non saranno integrabili finché rimarranno bloccate in due intenzionalità separate; vale a dire: finché la psiche non riuscirà a sentirle come due lati

di una stessa medaglia, distinte ma non separate. Per quanto riguarda Antonio, sembra che per il momento da Antonio sia ancora lontano da capire cosa sia anche la sola la funzione compensatoria del sogno: la sua mente, dominata da sentimenti contrastanti, non è lucida; in più, l'interpretazione della metafora in questo caso è difficile e critica per il seguente motivo: entrambe le voci in confronto sono presenti contemporaneamente nello stesso sogno e nella stessa immagine, a differenza di quanto avviene normalmente quando la compensazione va incontro al sognatore separando le voci opposte che sono assegnate a sogni separati dal tempo o da momenti immaginali diversi dello stesso sogno, delegando il compito di integrarle al lavoro dell'analista.

È possibile dire liberamente *Si* alla vita senza un contemporaneo *No* che è anche la condizione della libertà del *si*? Entro certi limiti, per una psicologia *sufficientemente sana* (come sosteneva Freud) è possibile almeno confrontarsi col senso di questa sfida. Detto in senso junghiano: è possibile che la Funzione Trascendente possa condurre Antonio a vivere la profondità dell'esperienza simbolica, ad intuire l'aspetto misterioso di questa epifania che è ad un tempo – mi sentirei di dire – affermazione e negazione del proprio atto di esistere? È questo la domanda a cui dovremmo poter rispondere: Antonio potrà proseguire il cammino analitico o si fermerà ad un contenimento del sintomo? D'altra parte perché non pensare che la battuta di Antonio sia anche la manifestazione di una verità colta direttamente dall'esercizio della sua personale, oscura intuizione? Ma vorrei allargare il sogno ad un ulteriore livello metaforico: quello del mito, allo scopo di capire se il sogno possa appartenere ad ogni essere umano. Che la vita sia *come un sogno* è una battuta scontata e neppure nuova. Ma per interrogarmi sull'aggettivo che Antonio ha usato per esprimere una qualche sua segreta sensazione, debbo uscire dal come se della metafora e cogliere nella coscienza l'esperienza che il sogno evoca; e capisco che nel vissuto potrei usare i due significati opposti del superlativo se osservassi l'immagine da tutti e due i lati (il sognatore e l'amico) e non da uno soltanto. Allora, se depuriamo l'aggettivo da ogni *issimo* enfatico e usiamo il

qualificativo *bello* nel senso più originario e più vasto di *pulchrum* (vale a dire come trascendentale metafisico) ci accorgiamo facilmente che il Bello include anche il Tragico. Dunque, Antonio, come ogni essere umano è coinvolto in un movimento che si svolge verso un centro che la tragedia classica ha conosciuto ed esplorato con l'unico linguaggio capace di evocarne la indicibilità: la poesia. Prima o poi la coscienza sarà messa di fronte ad una scelta. Quale sarà e quando sarà nessuno è in grado di prevederlo; neppure gli Dei delle antiche tragedie, i quali in questo sono come gli umani. Anch'essi di fronte al Fato sono impotenti.

Forse l'unico che fa eccezione è Dioniso, il dio dell'ebbrezza. Attraverso l'ebbrezza Dioniso non si colloca al di sopra del destino, ma lo governa perchè l'ebbrezza si pone come un ponte tra il divino e l'umano.

Nell'ultima tragedia scritta da Euripide si racconta che l'ira del dio verso coloro che non gli riconoscono la qualità demonica scatena nei personaggi l'ossessione delle Mènadi, che dà origine alle vicende narrate dal poeta. Ma le donne savie non saranno corrotte: lo rivela Dioniso stesso quando si mostra alle Baccanti e rivela che tutta la vicenda è stata solo uno stratagemma (8). Col ritorno della coscienza avviene la catarsi che consente a Dioniso di lasciare le sembianze mostruose con le quali si era presentato e di riprendere l'immagine splendente della sua maestà. E il Coro così conclude l'opera:

(8) Euripide, *Le Baccanti*, vv 655-740.

Sono molte le possibilità che il Cielo ci dà. Gli dei compiono eventi inaspettati, ma

Quello che gli uomini credono che sarebbe dovuto avvenire, non accadrà,

Perché un dio risolve le cose in modo incredibile.

E questo è tutto (9).

(9) *Ibidem*, vv 1677-1682.

Appendice: alcune tracce di una ricerca personale

- > *Atteggiamento simbolico e immagine nel lavoro analitico*
Riflessione sull'uso della categoria di relazione nel linguaggio scientifico della P.A., Il seminario residenziale, AIPA, Assisi 1985 (pubblicazione interna).
- > *L'interpretazione come campo tra oggettività e soggettività*, Il seminario residenziale, AIPA, Forte dei Marmi, ottobre 1986 (pubblicazione interna).
- > *Realtà e surrealtà come dinamismo funzionale*, IV seminario residenziale, AIPA, Ischia, ottobre 1990 (pubblicazione interna).
- > «Il problema del rinnovamento nella psicologia analitica», *Studi Junghiani*, 1996, n. 4.
- > «La psicologia analitica tra collettivo e sociale» *Studi Junghiani*, 1997, n. 5/6.
- > *L'individuazione come passaggio dalla dualità alla relazione*, Congresso CIGA, Roma, 1998.
- > «Prospettive del Sé nella teoria e nella pratica junghiana», *Il Sé nella teoria e nella clinica*, Ottobre 1999 (pubblicazione interna).

Incontro con Jung

Annalisa Simoncini
psicologo analista AIPA

Jung non si incontra all'Università.

Nonostante fosse stato prima di tutto un medico e uno psichiatra e avesse iniziato il suo lavoro con pazienti sofferenti di gravi patologie mentali negli anni trascorsi nell'Ospedale Psichiatrico Burgölzli, rimane decisamente uno sconosciuto nelle Facoltà di Medicina e spesso anche di Psicologia. Evidentemente non aveva fatto un buon lavoro di marketing a suo tempo. Pertanto chi è attratto dai livelli più profondi della psiche e da quello che essa vela piuttosto che disvela, come lo ero io durante gli studi universitari, comincia con l'acquistare i libri di Freud sulla psicoanalisi: credo che *l'Interpretazione dei sogni* e *Psicopatologia della vita quotidiana* siano stati per molti la porta di accesso ad una prima conoscenza della dimensione inconscia, ancora del tutto oscura.

Per quanto riguarda il mio percorso personale man mano che gli studi di medicina procedevano, a rilento perché Bologna è una città goliardica e perché i miei lacci nevrotici impedivano un maggiore dinamismo, il pensiero di cosa avrei fatto da grande e quindi la scelta della specializzazione oscillava tra chirurgia e oculistica: oggi direi che in entrambi i casi ricercavo uno strumento per poter *vedere* i segreti custoditi all'*interno*, da un lato il bisturi per aprire e guardare dentro, dall'altro la possibilità di uno sguardo dietro lo sguardo, dentro l'occhio stesso.

Quando invece ho iniziato a studiare tutta la serie di esami psi- (psicologia, psichiatria, psicoterapia, psicofarmacologia, ecc...) mi si è aperto un mondo nuovo: la possibilità di pene-

trare in uno degli organi più nobili quale è appunto il cervello e in particolare nei meandri della funzione più complessa che qualsiasi organo umano possa svolgere, la mente.

La passione con cui studiavo e i riscontri positivi che ricevevo alle verifiche, fondamentali per mantenere l'esame di realtà, mi hanno naturalmente accompagnata alla scelta di Psichiatria come possibilità di svolgere una professione che mi avrebbe permesso di ricavarne anche un certo godimento... allora non conoscevo affatto Lacan ma avevo un'idea del godimento.

Ora, se fossi entrata nella Scuola di Specializzazione in Psichiatria a Bologna quasi sicuramente avrei seguito un indirizzo fenomenologico, dato che la mia professoressa Clara Muscatello era allieva del grande Bruno Callieri. Invece sono entrata nella Scuola di Ancona in seguito ad un episodio apparentemente insignificante. Durante una telefonata informativa alla Segreteria di Ancona mi sono trovata davanti all'insistenza di una segretaria che mi ha tenuto venti minuti al telefono per convincermi a sostenere l'esame di ammissione. Non so ancora oggi quali ragioni sicuramente pratiche o di opportunità l'avessero mossa ad un simile pressing, ma il fatto importante è che io ad un certo punto mi sono fermata, perplessa, a chiedermi se tutto questo non avesse anche un significato altro per me, se non fosse in parole diverse un evento apparentemente banale ma che in realtà, se ne segui la direzione come fossi ad un crocevia, ti conduce nel tempo ad una tessitura piuttosto che ad un'altra nella trama della vita.

Così è stato. Dopo aver superato l'esame sia a Modena che ad Ancona, ho scelto quest'ultima perché durante le prove avevo sostenuto un colloquio ad indirizzo analitico con un professore e speravo così di poter coltivare in quella sede le mie passioni. Solo successivamente sono venuta a sapere che aveva una formazione junghiana.

Se il docente fosse stato un analista freudiano molto probabilmente, ancora ignara delle differenze, avrei scelto anch'io questo tipo di indirizzo; oppure se il docente mi fosse stato decisamente antipatico e non avessi nutrito alcuna stima per la sua personalità avrei cercato altro.

Aggiungerei inoltre che la scelta iniziale di uno strumento terapeutico è sempre inficiata dalla necessità di risponde-

re anche a bisogni privati, personali e non solo professionali, in un miscuglio che solo il tempo e il lavoro analitico per quanto mi riguarda hanno potuto, almeno in parte, districare e differenziare.

Non credo di aver scelto Jung inizialmente, perché l'immagine primaria rischia di essere un condensato di proiezioni e idealizzazioni, oppure di svalutazioni. Piuttosto l'inverso, credo di essermi data la possibilità di conoscerlo entrando in AIPA, accettando la confusione iniziale del primo anno davanti ai suoi scritti che appaiono spesso disorganizzati, ripetitivi, confusivi e per niente definitivi, quindi ansiogeni; attraverso la successiva abitudine a questa sua modalità espressiva amplificativa e circumambulante, fino al piacere di cogliere a volte più intuitivamente che razionalmente certi passaggi. In particolare l'invito alla consapevolezza dei propri giudizi e pre-giudizi, piuttosto che all'improbabile astinenza; la coscienza di un lato oscuro, l'ombra, inevitabile quanto utile per scendere nel mondo infero personale; la continua attenzione alla polarità in cui luce della coscienza e ombra inconscia non viaggiano mai separate ma essendo l'una sfondo dell'altra si evidenziano ancor più reciprocamente, in una sorta di rapporto gestaltico, ed offrono una maggiore complessità e ricchezza di vedute. Solo oggi, libera anche dai tempi della formazione, sto realmente scegliendo alcune letture junghiane della psiche a me più vicine, nel rispetto dell'indicazione che più caratterizza il suo pensiero: la tensione all'individuazione, lo sviluppo di una capacità critica che nasce dalla conoscenza di se stessi e dal coraggio di cercare di essere autentici.

Questo per me è stato l'incontro con Jung e, aspetto inseparabile, l'incontro con gli junghiani.

Inseparabile perché è grazie a loro, alla loro continua *digestione* del suo lavoro e dei suoi scritti, che ho potuto incontrare Jung dal vivo.

Ricordo di Aldo Carotenuto

dialogo tra Elena Caramazza e Silvia Di Marzo

Silvia Di Marzo:

Nel 2001 mi occupavo come giornalista di una rubrica di psicologia per una TV privata. La responsabile ebbe l'idea di intervistare, su diversi argomenti, psicologi di fama, al fine di realizzare una serie di puntate per la rubrica. Questa rubrica comprendeva una serie di argomenti di psicologia generale che potessero interessare un pubblico più o meno colto: ad esempio gli attacchi di panico, il tradimento, il controllo, lo stress, la gelosia, la paura di volare... Chiedemmo così ad Aldo Carotenuto la sua disponibilità in veste di docente di Psicologia della Personalità all'Università di Roma, e lui accettò. Con lui abbiamo realizzato una dozzina di interviste.

Ho quindi conosciuto in modo indiretto Aldo Carotenuto: uno psicologo capace di esprimere, con linguaggio semplice, concetti molto profondi. Ricordo che, durante le interviste, aveva la capacità di immergersi nell'argomento proposto e di trovare parole ed esempi accessibili a tutti per spiegare una emozione o uno stato d'animo. Nello spirito della rubrica, non rifiutò di essere intervistato nemmeno su argomenti che potessero essere considerati banali: catturava l'attenzione immedesimandosi nell'argomento e rendendolo vivo; faceva chiarezza su temi complicati con esempi semplici ma efficaci.

In quel periodo nemmeno pensavo che avrei intrapreso il training di formazione all'AIPA; avevo letto qualcosa di Aldo Carotenuto, ma ne sapevo poco e niente. Solo più tardi, quando ho cominciato a frequentare l'AIPA, ho sco-

perto che era stato didatta alla scuola junghiana; così, mi sono chiesta che insegnante fosse, e se fosse altrettanto bravo a insegnare quanto lo era a scrivere e a divulgare la psicologia.

Tu lo hai sicuramente conosciuto come insegnante molti anni prima di me; mi chiedevo quale ricordo ne hai...

Elena Caramazza:

Ricordo Aldo Carotenuto con profondo affetto ed ho nei suoi confronti un debito di gratitudine. L'ho incontrato per la prima volta negli anni ottanta quando ho iniziato il mio training di formazione analitica all'AIPA. Ho partecipato a dei bellissimi seminari teorici da lui condotti sulle dimensioni esistenziali dell'amore e della sofferenza e ad altri dedicati allo studio del pensiero di Nietzsche e di Kafka. Ricordo la grande maestria con cui Aldo orientava gli interventi di noi allievi e conduceva le discussioni del gruppo. In particolare ricordo la commovente attenzione che ci dedicava a livello personale, l'intuizione incredibile che aveva per le capacità creative di ognuno di noi e il suo costante lavoro per aiutarci a potenziarle e a farle venire alla luce. In ogni corso ci proponeva di scrivere un nostro intervento, di esporlo agli altri e di rielaborarlo poi sulla base delle considerazioni e delle critiche che ci venivano fatte dai colleghi. In seguito, il nostro lavoro veniva riproposto al gruppo, ricevendo una nuova ondata di pensieri e di fantasie e, se lo consideravamo soddisfacente e lo desideravamo, ci dava l'occasione di pubblicarlo nella Rivista di Psicologia Analitica. Ci sentivamo così tutti motivati al lavoro e riscaldati dalla sua fiducia.

Sono anche particolarmente grata ad Aldo per avermi dato l'opportunità di svolgere dei seminari di introduzione alla Psicologia Analitica per i suoi studenti della facoltà di Psicologia all'Università La Sapienza di Roma. Questa esperienza è stata per me un'occasione fondamentale per avere un contatto con le nuove generazioni e per conoscere i loro interrogativi, i loro interessi e le loro inquietudini, oltre che, naturalmente, per approfondire il pensiero di Jung.

È stato in quell'occasione che ho potuto apprezzare altri tratti della personalità di Aldo attraverso le descrizioni che ne facevano i giovani allievi. Le sue lezioni erano sempre

gremite di gente e suscitavano un forte interesse, perché Aldo toccava temi che erano fondamentali per il destino delle persone, come la sofferenza, l'amore, il tradimento, la solitudine dell'uomo, il male, la creatività, l'importanza di percorrere un cammino di trasformazione personale che passasse attraverso un terreno vergine, che implicasse la rinuncia a seguire dei modelli precostituiti e che, talvolta, osasse trasgredire i divieti delle organizzazioni collettive, cristallizzati in luoghi comuni che non consentono la differenziazione individuale.

Silvia Di Marzo:

Pochi anni dopo il mio primo incontro con Aldo Carotenuto sono arrivata all'AIPA. Ricordo che una delle prime volte che andavo a lezione vidi con stupore, su uno scaffale in alto a destra della biblioteca, il «Trattato di Psicologia Analitica» curato proprio da Aldo Carotenuto. La prima cosa che pensai è che conoscevo poco sul suo conto, e che in qualche modo lo avevo sottovalutato. Così venni a sapere che era stato un docente molto stimato all'AIPA ed in campo junghiano, tanto da essere considerato uno dei più grandi divulgatori in Italia del pensiero di Jung. Infatti è stato l'autore di molte altre opere...

Elena Caramazza:

Infatti non possiamo dimenticare, tra le doti di Aldo Carotenuto, la sua vasta cultura e le sue grandi capacità organizzative che ne hanno fatto il primo grande divulgatore del pensiero di Jung in Italia. Particolarmente importanti a questo proposito sono alcuni libri da lui scritti: *Jung e la cultura italiana*, Astolabio, 1977; *Senso e contenuto della psicologia analitica*, Boringhieri, 1977; *Discorso sulla metapsicologia*, Boringhieri, 1982; *Jung e la cultura del XX° secolo*, Bompiani, 1994; e, naturalmente, il *Trattato di Psicologia Analitica*, Utet, 1992, che lui ha diretto e alla cui partecipazione ha invitato diversi studiosi, tra i quali numerosi colleghi e allievi con differenti formazioni: psichiatrica, psicologica, analitica, che hanno sviscerato da una molteplicità di punti di vista il *corpus* junghiano. Nella sua premessa Aldo evidenzia come questo trattato illumini il contributo che Jung ha dato alla cultura del mondo

occidentale e, in particolare, alla cultura italiana. Egli così si esprime:

È l'essere umano in tutta la sua interezza il soggetto e l'oggetto del discorso della psicologia analitica, ed è indagando gli aspetti psicologici di ogni suo comportamento e di ogni suo prodotto – sia esso legato alla sfera artistica, filosofica, sociale o politica – che essa delinea una sua visione del mondo, all'interno della quale la posizione centrale è data dall'idea del processo di individuazione, ideale progetto che cerca di fornire una risposta agli interrogativi, alle ansie, ai dubbi di sempre, approfondendo le domande inerenti alle ataviche dicotomie e alle dolenti fratture che costellano la storia del nostro Occidente: bene-male, psiche-corpo, spirito-materia, uomo-mondo, alla ricerca di una loro possibile ricomposizione (1).

Dalle considerazioni di Aldo emerge come il sapere della psicologia analitica non sia legato esclusivamente alla conoscenza razionale delle cose che poggia su postulati cartesiani, bensì rappresenti una forma di sapere *esperienziale* che presuppone la conquista di una prospettiva spirituale nella visione del mondo e che si basa sulla relazione tra due persone, sul procedimento dialettico che esse instaurano tra di loro e sulla trasformazione psichica di entrambe attraverso l'azione di un'influenza reciproca (2). Afferma Aldo:

«Se la psiche parla per immagini, e se la conoscenza stessa del mondo non è che il processo di autorivelazione della psiche, penetrare il dolore della psiche e aver cura delle sue immagini significa lavorare al compimento stesso del reale, in un opus che riunifica azione e pensiero, conoscenza ed esistenza» (3).

Nel suo libro sulla metapsicologia Aldo insiste sull'importanza dei fattori soggettivi nella strutturazione delle teorie psicologiche e perciò si propone di rintracciare l'origine *psicobiografica* delle diverse metapsicologie. Poiché, infatti, nella scienza psicologica il soggetto e l'oggetto dell'osservazione coincidono non si potrà mai prescindere da quella che Jung chiama «l'equazione personale» attraverso cui facciamo esperienza della realtà psichica. Ma Aldo, in questo lavoro, pur riconoscendo la *relatività* e la *parzialità* di ogni teoria sulla realtà della psiche, e scor-

(1) A. Carotenuto, *Trattato di Psicologia Analitica*. UTET, Torino, 1992, p. 15.

(2) Queste idee trovano anche un'interessante espressione nel seminario teorico di passaggio a membro ordinario dell'AIPA di Gian Luigi Di Cesare (giugno 2010), concernente il potere della psichiatria e il pensiero Junghiano.

(3) A. Carotenuto, 1992, *Op. cit.*, pag. 16.

gendone le cause nella psicobiografia dell'autore, non cessa mai di ricercare anche i fattori che possono restituire universalità al dramma della sofferenza umana che è, contemporaneamente, la sofferenza di un uomo e la sofferenza *dell'uomo*, ossia la sofferenza esistenziale che scaturisce dai problemi fondamentali dell'umanità. Così, Aldo non si limita a studiare le diversità, o gli elementi discriminanti, che contraddistinguono le differenti teorie sulla psiche, ma tenta di scoprire anche le similitudini, o gli elementi di analogia, che consentono di dissepellire le ricchezze inutilizzate e accumulate dai diversi creatori di metapsicologie. Il traguardo di Aldo che, come egli dice, oltrepassa i confini del suo libro, è il tentativo di tracciare una *teoria globale* che metta a confronto e integri i punti di vista dei diversi ricercatori nelle scienze psicologiche. Particolarmente interessante mi è sembrato il confronto che Aldo fa tra la teoria del processo edipico in Freud e la teoria del processo di individuazione in Jung. Aldo considera il processo edipico non solo come una fase di passaggio dello sviluppo psichico attraverso cui il bambino riesce a rinunciare al primo oggetto d'amore per rivolgersi ad un suo *surrogato*, ma anche come l'immagine della perenne ricerca dell'uomo di quella situazione di rapporto *totale* sperimentata precocemente. Per Aldo che si riallaccia a Platone e alla sua concezione dell'Eros «... il complesso edipico, più che una fase transeunte dello sviluppo psicologico, è una modalità d'esistenza caratteristica di tutta la vita dell'uomo; una continua e incessante tensione che nasce da un sentimento di incompiutezza, ed è la molla di qualsiasi nuova conquista» (4). E ancora: «In sintesi, possiamo vedere il complesso edipico come l'incessante anelito a unirsi a un'immagine interna eterosessuale che ha offerto all'individuo, in passato, il senso della completezza. Questa condizione si trova raffigurata in diversi miti, quali il paradiso terrestre, l'Uroboros, il Nirvana» (5). Mi sembra che qui Aldo si raffiguri il complesso edipico, non tanto come il movimento che, nell'accezione freudiana, immette il bambino in una situazione triangolare e introduce all'esperienza delle differenze sessuali, quanto come una posizione psichica che raccoglie anche istanze pre-edipiche e che esprime l'anelito a ritro-

(4) A. Carotenuto, *Discorso sulla metapsicologia*, Borin-ghieri, Torino, 1982, pag. 48.

(5) *Ibidem*, pag. 50.

vare uno stato di fusione con tutte le cose, vissuto, ancor prima che nel contatto con il primo oggetto d'amore, nell'esperienza della situazione prenatale. Si tratta di quel desiderio incestuoso che per Jung non si basa tanto sulla coabitazione quanto «sull'idea singolare... di rientrare nella madre per essere di nuovo partorito da lei» (6) ossia su una forma di incesto che potremmo definire *regressivo*. Aldo si chiede quale possa essere la visione globale che contenga sia il concetto di situazione edipica, sia il concetto di processo di individuazione, e risponde:

(6) C.G. Jung (1912/52), «Simboli della trasformazione», *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1970, pag. 224.

[...] la situazione edipica e il processo di individuazione esprimono la necessità di confrontarsi con il *diverso endopsichico*, madre e padre, Anima e Animus. Esprimono sia una nostalgia (guardare al passato) sia un progetto (guardare al futuro). Ma, dato che per Jung padre e madre sono alla base della strutturazione psichica inconscia dell'Anima e dell'Animus, si può affermare che le stesse immagini parentali sono collegate sia con il passato (Edipo), sia con il futuro (processo di individuazione) (7).

(7) A. Carotenuto, 1982, *op. cit.* pag. 55.

Vorrei aggiungere, allontanandomi in parte dal pensiero di Aldo, ma in fondo anche completandolo, che in una prospettiva Junghiana, la tensione verso il futuro è come il fascio energetico che ci spinge verso la totalità psichica, ma che questa totalità non potrà più essere identica ad uno stato di perfetta aderenza alle cose, forse sperimentato nella nostra preistoria psichica. Al suo posto, piuttosto, subentrerà un'immagine che rappresenterà un equivalente simbolico dell'incesto. La trasformazione psichica, per Jung, è strettamente collegata alla capacità della coscienza di raggiungere un *atteggiamento simbolico*. Come dice Jung: «Meta della ricerca non è la coabitazione incestuosa ma la rinascita» (8).

(8) *Ibidem*, pag. 224.

Silvia Di Marzo:

Aldo Carotenuto è stato anche il fondatore della Rivista di Psicologia Analitica; mi è capitato, nel corso degli anni successivi al primo incontro con lui, di leggervi alcuni suoi articoli, che trattano argomenti di spirito junghiano ma con una elaborazione molto personale... Oltre alla sua capacità di divulgare il pensiero junghiano, Aldo Carotenuto ha trattato argomenti più originalmente suoi e derivati dalla sua esperienza?

Elena Caramazza:

Vi erano diversi argomenti a lui particolarmente cari a cui ho già accennato, ma se dovessi sceglierne uno che mi è sempre sembrato particolarmente carico di affettività, parlerei del suo discorso sull'importanza del restare fedeli al valore della propria unicità lungo il cammino che conduce all'individuazione.

Le esperienze che promuovono la realizzazione di se stessi percorrono strade vergini. Non ci sono modelli precostituiti che possiamo imitare; come dice il poeta spagnolo Machado «Caminante no hay camino. Se hace el camino al andar (Viandante non c'è un cammino, il cammino si fa camminando). » Essere unici e originali, realizzare la propria irripetibile specificità, implica per Aldo avere anche il coraggio di trovarsi soli e di fronteggiare il divieto di una collettività che ci vorrebbe inglobare nelle sue forme stereotipate. Questo comporta anche la necessità di trasgredire molte norme delle organizzazioni sociali e di affrontare il giudizio di chi non può comprenderci.

A mio avviso, però, ispirandomi al pensiero di Jung, il collettivo non è riconducibile unicamente al luogo dove si formulano luoghi comuni e preconetti e, quindi, non rappresenta solo un ostacolo alla nostra realizzazione; il collettivo è anche *coscienza ed inconscio collettivo* e, da questo punto di vista, è l'elemento endopsichico che veicola le esperienze dell'umanità. Sotto questo profilo, la realizzazione di sé non passa necessariamente attraverso la trasgressione della legge, ma, piuttosto, attraverso la realizzazione di istanze che travalicano l'Io: il compimento del Sé è anche il compimento della collettività umana, se intendiamo per collettività il luogo dove si esprime e vive la psiche di tutti. In quest'ottica, la trasgressione è veramente necessaria solo quando la società esprime norme che non rappresentano più la voce della profondità del Sé, così come la solitudine è veramente vitale solo quando, nel realizzare l'unicità del nostro destino, noi non parliamo a nome dell'Io, ossia non perseguiamo cose arbitrariamente o volontaristicamente decise dall'Io, ma siamo testimoni ed interpreti della più grande esperienza dell'umanità, che semplicemente (e consapevolmente) riattualizziamo nel nostro percorso individuale di esistenza.

Così, la solitudine che possiamo soffrire a causa dell'incomprensione e del dissenso che suscitiamo nella collettività esterna, quando questa è rimasta cristallizzata in una fase storica ormai in declino, saranno mitigati dal vissuto di essere accompagnati dagli *altri* dentro di noi, che non sono solo gli artefici della storia, ma anche tutti coloro che cercano il significato della vita. Non esiste, credo, processo di individuazione, se la nostra individualità e il nostro Io non si armonizzano con quel Sé più grande che non esclude ma include gli altri, così come include il mondo.

Forse una visione per molti aspetti *unilaterale* che Aldo ha avuto del collettivo gli ha impedito di vedere che la vera trasgressione, quella per così dire *creativa*, è trasgressione fino ad un certo punto, perché non significa contrapporsi a una norma comunemente accettata al solo scopo di distinguersi dagli altri (rivelando, invece, quanto siamo rimasti narcisisticamente irretiti in una forma di fascino per l'originalità), bensì significa disobbedire alle ingiunzioni di una legge quando questa è obsoleta o ingiusta e non rappresenta più le istanze umane ed etiche di cui siamo portatori, istanze che, pur venendo proposte e difese con modalità irripetibili, perché legate alla nostra unicità, hanno sempre anche un carattere universale.

Silvia Di Marzo:

Da allieva in training, ho pian piano fatto un puzzle delle varie notizie che apprendevo su Aldo Carotenuto. L'ho intervistato e quindi conosciuto come divulgatore; ho letto alcuni suoi saggi e l'ho apprezzato come scrittore; ho letto alcuni articoli e ho capito quanto fosse immerso nel campo junghiano, e che grosso contributo abbia dato all'AIPA. Soprattutto quello che mi ha colpito quando lo intervistai è stata la scelta dei titoli: tra i molti argomenti possibili, scelse sempre temi riguardanti l'amore e la gamma di emozioni che ruotano intorno ad esso: il tradimento, l'abbandono, la gelosia, la perdita della persona amata. Nelle interviste emergeva una visione dell'argomento a 360 gradi, che comprendeva anche un lato di debolezza, di fragilità. Sembrava quasi che lui stesso avesse attraversato il lato più oscuro delle emozioni, senza vergogna: di ogni tema mostrava il lato di luce e quello nero,

tanto che mi apparve tutto terribilmente umano. Ricordo una parte toccante di una intervista per la puntata su La perdita della persona amata che così recitava:

Sentire di essere vivi solo in presenza dell'altro, solo in virtù della passione che ci unisce alla persona amata, significa essere esposti a dei rischi, primo fra tutti l'autodistruzione. La pericolosità di questa situazione emerge con prepotenza quando l'altro ci abbandona, ci tradisce, si sottrae al nostro amore lasciandoci soli e privati di ogni energia e forza. Il crollo delle illusioni amorose è sempre devastante, alimenta il fantasma della solitudine, lo spettro della sfiducia verso noi stessi e le persone che ci circondano. La separazione è realmente un evento tragico, non arginabile, tanto vicino alla morte da sembrare sovrapporsi ad essa. Potremmo inoltre osservare che la fine di un legame e l'allontanamento dalla persona amata rappresentano un autentico pericolo per l'Io di chi vive la tragedia della separazione. Durante la fase di simbiosi che il legame amoroso innesca, si realizza infatti una identificazione dell'Io con l'oggetto amato, e questo meccanismo è talmente potente da non permettere all'individuo di ritrarre con facilità le sue proiezioni e identificazioni dopo la separazione.

E ancora:

Per antonomasia, le persone più sensibili sono sempre quelle più esposte al rischio della sofferenza. Quando questa scaturisce dalla perdita della persona amata, però, è soprattutto il grado di coinvolgimento nel rapporto a rivelarsi determinante: quanto più l'altro era indispensabile alla nostra "sopravvivenza psicologica", tanto più si verrà annientati dal dolore della perdita.

Rimasi affascinata dal suo punto di vista e dal modo con cui spiegava, comprensibile a tutti; soprattutto pensai che doveva essere una persona molto sensibile. Solo più tardi venni a conoscenza di alcune dicerie sul suo conto, ed è rimasto per me un mistero come un uomo di tale cultura, così impegnato in campo terapeutico, possa esser stato oggetto di critiche sulla sua etica professionale. Mi riferisco alle presunte relazioni che lui intraprese con pazienti.

Elena Caramazza:

Forse il limite di Aldo era connesso ad una sua dote: la

tensione estrema del suo desiderio terapeutico. Aldo voleva *curare gli incurabili*, occuparsi di quei casi «nei quali l'*inguaribilità* è parte integrante della struttura psicologica della persona sofferente» (9) e non si fermava di fronte a quelle zone di contraddizione del mondo interiore che, come egli diceva, ricordando i commenti di Jung rispetto al conflitto psichico dell'amico sinologo Wilelm, non ammettono l'intromissione di nessun intervento umano. Per Aldo chiedersi se la psicoterapia fosse prevalentemente un processo conoscitivo o uno strumento di cura era un falso problema, perché essa contemplava necessariamente entrambe le finalità. Tuttavia, dalle sue parole traspare come egli mettesse una particolare enfasi sul momento terapeutico dell'analisi:

(9) A. Carotenuto, «La terapia inquieta», *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 36, 1987, p. 13.

Tutti noi siamo perfettamente consapevoli che i motivi ultimi dell'esistenza umana si pongono al di là di ogni comprensione razionale e che il destino di ciascun individuo persegue un suo segreto percorso, una sua legge *interna*, inaccessibile allo sguardo indagatore del mondo. *Malgrado la coscienza dell'inadeguatezza dei nostri sforzi, noi cerchiamo sempre di impegnarci, in ogni modo e con ogni mezzo, per consentire a chi soffre di uscire dal suo stato di disagio* (10).

(10) *Ibidem*, p. 10 (corsivo mio).

Credo che proprio in questa sorta di «furor sanandi», risiedesse il suo slancio prometeico che ne aveva fatto un uomo generoso, aperto alla cultura e alla creatività, ma anche la sua *hybris*. Il suo indomito impulso a curare lo aveva spinto ad addentrarsi in quei luoghi desolati dell'anima dove le parole non risuonano più, cercando di lenire la sofferenza del paziente e al contempo la propria sofferenza che, per quanto posso comprendere a posteriori, riflettendo oggi sui suoi scritti, e anche sulla commovente intervista che tu riporti, si collocava in un'area molto arcaica della psiche. Ecco la vibrante espressione di Aldo quando descrive il lamento di una sua paziente: «nessuna parola può raggiungerla in quella sfera di cristallo nella quale si sente rinchiusa e dalla quale, distaccata, guarda il mondo pulsare» (11). Mi azzardo ad avanzare l'ipotesi che Aldo sia stato ferito da una grave carenza nell'esperienza fatta con i suoi primi oggetti d'amore. Forse le inevitabili mancanze, dovute a lontananza fisica o a difettosa

(11) *Ibidem*, p. 21.

disponibilità empatica, dell'oggetto primario non erano state sufficientemente mitigate da una sua presenza simbolica che consentisse il costituirsi di un oggetto interno dotato, nello stesso tempo, di una sua soggettività, e quindi vivo, portatore di intenzionalità d'amore, garante delle prime esperienze della solidarietà e della tenerezza e, in definitiva, base della fiducia primaria. Credo che la dimensione della relazionalità sia costitutiva della psiche e perciò esista prima che possiamo incontrare un vero e proprio oggetto, ma che possa essere attivata solo attraverso quella prima immagine dell'*altro* da noi che ci accompagna e ci accudisce nell'epoca della nostra fisiologica dipendenza, che tiene a noi in modo essenziale, che non cessa mai di pensarci, che ci dà il sentimento di essere presenti e vivi nell'esistenza anche per noi stessi, che introduce continuità nella discontinuità della vita, ristabilendo così la totalità e l'interezza della nostra persona anche quando esperienze traumatiche la minacciano o la infrangono (12). La mia ipotesi è che Aldo non abbia potuto elaborare felicemente il lutto dell'oggetto originario. Come dice Pia De Silvestris in un suo bell'articolo (13), l'oggetto originario non è l'oggetto primario (la madre o comunque la persona che assiste affettuosamente il neonato), poiché quest'ultimo rappresenta piuttosto l'oggetto destinato a ricevere il primo transfert della vita. Credo che l'oggetto originario si possa configurare come quello stato di totale aderenza alle cose e di perfetta fusione col tutto che fantastichiamo di aver sperimentato nella nostra preistoria psichica. Forse il primo oggetto d'amore di Aldo non è stato in grado di accogliere e quindi di restituire terapeutamente al bambino il senso del suo primo transfert, costringendolo a ricercare in molte esperienze della vita (a volte nel contatto con altri oggetti d'amore, a volte immergendosi in un mondo interiore che non sentiva rispecchiato dagli altri) quell'Eden delle origini che non ha potuto sostituire con un suo equivalente simbolico, capace di abbracciare sia il mondo immaginale che la relazione con la realtà. Aldo ha spesso parlato della sofferenza della solitudine, che doveva conoscere personalmente, soprattutto quando si configurava come impossibilità di avvertire la presenza degli altri e, ricercandone la causa, così si esprimeva:

(12) Un fenomeno analogo si verifica, probabilmente, durante il processo di maturazione del linguaggio. I centri cerebrali che presiedono all'articolazione delle parole sono presenti nel sistema nervoso centrale già a partire da una data epoca di sviluppo del feto umano, ma diventano operanti solo quando, dopo la nostra nascita, qualcuno ci parla.

(13) P. De Silvestris, «La perdita e i suoi destini», *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 69, 2004.

«[...] alcune necessità essenziali della nostra struttura psicologica iniziale, che doveva essere alimentata e rafforzata, non hanno trovato la giusta risposta al momento opportuno; questi bisogni sono legati probabilmente alla solidarietà, e nell'esperienza infantile si riferiscono in modo particolare alla tenerezza» (14).

In molte occasioni Aldo sostiene che il sentimento della mancanza ci accompagna per tutta la vita e che abbiamo tanta paura di perdere l'oggetto d'amore in cui riponiamo tutto il valore della nostra esistenza anche perché non comprendiamo che tale perdita è già avvenuta e non si colloca in un possibile futuro, ma in un lontano passato di cui abbiamo perso memoria. Forse è proprio il pungolo della perdita che lo ha portato a ricercare indietro, agli albori della vita, dove non risuonano ancora parole, quel paradiso perduto della totalità perfetta verso cui non si può non serbare una struggente nostalgia e che, forse, aiuta tutti noi a curare le sofferenze che hanno avuto origine nella primissima infanzia; ma, probabilmente, sono proprio gli esiti fallimentari del primo transfert della sua vita che hanno indotto Aldo a rappresentarsi questa totalità come un tutto pieno e che non gli hanno consentito di intuire il fatto che di essa fa parte anche la mancanza, il vuoto, l'assenza, come dimensioni che non costituiscono una forma di *non esistenza* e quindi un baratro che inghiotte nel nulla se non lo riempiamo subito con un oggetto alternativo o con la fantasia, bensì l'altro volto della realtà, la sua profondità, la sua inesauribilità, il suo aspetto ineffabile e inconoscibile. Senza tale mancanza, che è come un velo che copre le cose, rendendole misteriose, la realtà si ridurrebbe, ai nostri occhi, alla sua pura dimensione concreta. Da questo punto di vista il vuoto non è ciò che annienta, ma ciò che rende possibile l'esistenza, il suo nascere e dispiegarsi in un processo di continuo rinnovamento. Il primo oggetto d'amore non avrà saputo racchiudere in una formulazione simbolica la presenza e l'assenza, il noto e l'ignoto, ma la difficoltà di accedere ad un *atteggiamento simbolico* della coscienza che, come appunto dice Jung, significa *gettare un velo sui fatti così come sono*, non ostacola solo la nostra attività immaginativa, bensì anche una lettura attendibile della

(14) A. Carotenuto. *Eros e Pathos. Margini dell'amore e della sofferenza*, Bompiani, Milano, 1987, p. 104.

realtà stessa che, contenendo in sé il conoscibile e l'inconoscibile, è, nella sua più intima essenza, simbolica. La stessa materia, che informa in modo immediato l'esperienza del nostro essere al mondo, non è sinonimo di concretezza. Basta pensare al gioco della sabbia, alla manipolazione di sostanze primordiali che esso comporta, come, appunto, la sabbia, l'acqua, i colori, al suo dispiegarsi attraverso la collocazione di oggetti nello spazio, al suo lasciar confluire forme che nascono simultaneamente dalla sensorialità, da ricordi inconsci e da immaginazioni fantastiche, per comprendere quanto le figure create abbiano contatto con la sfera dell'invisibile e siano, quindi, squisitamente simboliche. In altre parole, ritengo che l'elemento simbolico non sia solo un prisma attraverso cui guardiamo le cose, ma anche una caratteristica del reale. Analogamente, *L'ermo colle* del Leopardi «e questa siepe che da tante parti dell'ultimo orizzonte il guardo esclude», non è la prigione che chiude nel finito, ma piuttosto il limite, o meglio, il *confine* (15) che consente al poeta di oltrepassarlo col pensiero e di contemplare nell'immaginazione «[...] interminati spazi e sovrumani silenzi e profundissima quiete...»

(15) Nel senso letterale di "con-fine", ossia del condividere la nostra finitudine con qualcosa o con qualcuno che va oltre di noi.

Penso, comunque, che per poter accedere ad un atteggiamento simbolico della coscienza e all'intuizione che la struttura stessa della realtà è simbolica occorra la mediazione di una relazione inter-umana dove si possa fare esperienza che la separabilità delle persone non è sinonimo di abbandono: una relazione primaria al cui interno il bambino si senta pensato anche quando è solo, e che poi informerà tutte le relazioni successive, o una relazione terapeutica dove si possano riparare gli eventuali fallimenti delle relazioni della vita, poiché il campo analitico racchiude l'incontro reale dei due partecipanti al processo di trasformazione psichica, ma anche una dimensione di realtà che non è concretamente vissuta (non solo perché la deontologia professionale lo vieta, ma anche perché la concretezza non ha la sufficiente capienza per contenerla) e che, attraverso il transfert, riattualizza esperienze, desideri e fantasie che vanno oltre l'*hic et nunc*, costituendo, così, come l'altro polo del simbolo, quel suo elemento che non si può mai afferrare interamente e tutto in una

volta. Da questo punto di vista, il dispositivo del setting è il fattore protettivo, più che proibitivo, che libera l'analizzando dall'incorrere nell'errore che, spesso, è una delle cause più importanti del suo disagio esistenziale: far coincidere la realtà con la concretezza.

Un'analizzanda che stava vivendo con afflizione l'imminente morte di un suo carissimo amico fece questo sogno:

Stavo allestendo una cena, come una cena di lutto, ed avevo un grande tavolo quadrangolare per dodici persone. Apparecchiavo la tavola, distribuivo nel centro i vari oggetti che potevano servire a tutti e calcolavo le porzioni da dividere tra i commensali. Avevo la sensazione che mancasse qualcosa ed ero in ansia perché gli ospiti stavano per arrivare. Una voce fuori campo mi parla e dice: "Stai tranquilla, puoi riposare, hai fatto tutto. Vedi, il centro è un punto virtuale e, come tale, non lo puoi dividere. Puoi dividere tutto quello che c'è intorno al centro, ma il centro no."

Noi siamo soggetti alla perdita, al lutto, alla divisione interiore delle tante parti di cui è composta la nostra personalità e quindi a un vissuto di possibile frantumazione, a quella sensazione dell'*andare in pezzi* di cui parliamo quando subiamo dei traumi o proviamo un dolore lacerante, ma se c'è un centro interiore che non ha dimensioni concrete, che è invisibile, intoccabile, e proprio per questo indivisibile, abbiamo la percezione che sia proprio la relazione con questo centro che ci fa esistere, che ci colloca nello spazio e nel tempo e che ci consente di ritrovare il sentimento della nostra completezza anche di fronte alle dure prove della vita. La nostra totalità risiede nel rapporto che contraiamo con questo centro virtuale e perciò è molto di più che l'insieme delle parti di cui siamo costituiti. Per questo dico che la nostra totalità è simbolica, perché include un elemento non situabile in nessun luogo, non afferrabile, non rappresentabile, che però è il garante della nostra realtà e della nostra unità.

Credo che Aldo fosse alla ricerca di questo centro che possiamo configurarci come il cuore della nostra interiorità, ma anche come il punto di raccordo tra le tante parti di noi, così come tra noi e gli altri e tra noi e il mondo. In diversi scritti egli afferma che la malvagità umana si espli-

ca nell'atto di parzializzare gli altri, di cogliere un solo aspetto di una persona, come ad esempio la sua Ombra, o il suo comportamento, o un suo meccanismo complessuale e di farlo passare per la persona intera. In questo modo l'individuo si sente prigioniero di un'immagine oggettivata che, inchiodata alla sua definizione, non è più trasformabile ed è caratterizzata unicamente da connotazioni negative. Penso che siano proprio queste le situazioni in cui il soggetto colpito, se non potrà fare appello ad un centro equilibratore del suo essere, finirà per identificarsi con l'immagine parziale a cui è stato ridotto e che spesso contiene anche la proiezione dell'Ombra degli individui cosiddetti *malvagi*, perdendo il senso della sua identità e della sua autostima. Ho l'impressione che Aldo fosse particolarmente sensibile a questo tipo di malvagità e che, di fatto, egli l'abbia anche sperimentata nella vita. Questo forse spiega la spinta che conduceva Aldo ad attraversare tutte le possibili esperienze dell'esistenza, soprattutto quelle amorose, e l'enfasi che dava al ruolo dell'azione come via conoscitiva, proprio perché egli era desideroso di ritrovare e di comprendere tutte le parti di sé, inclusa l'Ombra, e di poterle riunire nella totalità della sua persona. Ho l'impressione che Aldo fosse entrato drammaticamente in contatto con un vuoto che cancella la presenza, trasformandola in perdita irreparabile, e che invece non abbia potuto fare esperienza di una forma di vuoto che rappresenta, per così dire, lo *sfondo infinito* della presenza, o il suo luogo germinale, non concreto, non toccabile, invisibile, che, però, come portatore di un prezioso centro virtuale, presiede ad ogni trasformazione ed è l'origine di tutto ciò che è vivo. C'è da stupirsi che Aldo abbia esplorato il cammino del corpo, della concretezza, della sensualità e dell'eros alla ricerca di quel centro perduto, tanto più se quel centro era perduto anche per la sua paziente? Potremmo accusare Aldo di essere stato un analista che cercava di curare se stesso curando i suoi pazienti, dal momento che la sua vita e la sua stessa formazione professionale non gli avevano consentito di richiudere una ferita originaria? Ho appena accennato che ciò è anche vero, ma dovremmo aggiungere che ogni cura è anche un'*auto-cura*: come afferma H.F. Searles (16)

(16) H.F. Searles (1979), «Il paziente come terapeuta del suo analista», *Il contro transfert*, Boringhieri, Torino, 1994.

un'analisi diventa interminabile quando l'analista non è capace di riconoscere al paziente la legittimità del suo desiderio di curare il terapeuta, quando non si lascia davvero aiutare dal suo paziente, restituendogli, così, gratitudine per l'efficacia di uno sforzo che invece era fallito all'epoca in cui il paziente, bambino, aveva cercato con tutte le sue facoltà di curare i propri genitori. Sappiamo, del resto, che, come ci ricorda anche Giuseppe Maffei (17), ogni analisi si basa sull'incontro esistenziale di due persone che diventano essenziali l'una per l'altra, perché sono entrambe portatrici di nodi problematici della loro struttura psichica che, proprio perché sono speculari, possono risolversi attraverso l'interazione terapeutica.

O potremmo accusare Aldo di narcisismo? Se la risposta fosse affermativa non dovremmo dimenticare che tanti analisti di diverse scuole hanno riposto una loro forma di narcisismo all'interno del loro orientamento teorico, ossia nell'enunciazione di rigide regole che dovrebbero strutturare il setting e nella proposta di un *rigore* professionale irreprensibile, ma che questo non ha impedito loro di manifestare, poi, tale narcisismo, ad esempio, con l'indisponibilità ad accogliere un dissenso di pensiero da parte degli allievi, o la loro legittima ricerca di trovare uno stile personale di terapia. Il rischio di queste situazioni è quello che gli allievi restino prigionieri di un'ammirazione incondizionata per il maestro e non possano allontanarsene senza essere giudicati dei *non analisti* e accusati di tradimento non solo (purtroppo) nei confronti del maestro, ma anche nei confronti della stessa prassi psicoanalitica che dovrebbe rispondere a degli univoci criteri di correttezza. Il narcisismo umano può assumere mille forme e può dissimularsi sotto mentite spoglie se non gli rendiamo giustizia e non lo indirizziamo verso un sano amore di sé, accompagnato dalla consapevolezza di non poter fare a meno dell'amore degli altri, consapevolezza che ci rende umili. A questo proposito, Aldo non nascondeva la sua vulnerabilità rispetto alla perdita degli amici, o alla perdita della loro stima.

Ma, tornando al difficile tema dell'Ombra di Aldo (18), credo che la si possa avvicinare solo con rispetto e attraverso la comprensione del suo lato di fragilità. Come già

(17) G. Maffei, *Le fini delle cure*, Boringhieri, Torino, 2002.

(18) Parlo ovviamente di *Ombra* nell'accezione più ampia che ne ha dato Jung, e a cui lo stesso Aldo si è più volte riferito, e quindi intendendola non solo come quella configurazione che racchiude le istanze della personalità considerate negative, ma anche come quella parte sconosciuta di noi senza la quale non siamo né interi né reali.

accennavo, penso che egli abbia condotto la sua eroica aspirazione a curare oltre i confini della nostra ortodossia, ma che questo sia avvenuto perché la sua sofferenza non gli aveva consentito di compiere un passaggio cruciale dello sviluppo psicologico, ossia quello di poter leggere la *manca* non come rischio di annientamento e di smembramento psichico, bensì come *eco dell'infinito*, come annuncio della dimensione invisibile e inconoscibile del reale. Ma senza questa lettura, che possiamo definire, appunto *simbolica* e che, come già mi esprimevo, non è un mero atteggiamento della psiche, poiché corrisponde anche a una caratteristica fondante delle cose stesse, la realtà si ridurrebbe a un feticcio privo di vita. Credo che sia da ascrivere unicamente a questa sua ferita inguaribile il fatto che, in certi momenti della sua storia, Aldo abbia potuto cercare delle realtà che corrispondessero allo slancio del suo desiderio, nella dimensione immediatamente fruibile della concretezza.

Mi si potrebbe obiettare che non possiedo sufficienti notizie sulla vita di Aldo per poter delineare simili interpretazioni. Questo è vero, ma è anche vero che la nostra intuizione si serve di tutte le informazioni cosce e inconscie che ci hanno impressionato e che spesso riesce a penetrare là dove la conoscenza non arriva. È ovvio che si tratta di ipotesi e che pertanto non ho la presunzione di credere che siano assolutamente attendibili. Ma in questa occasione ho lasciato parlare liberamente la mia immaginazione e ho deciso di comunicare i miei pensieri agli altri, anche perché mi hanno personalmente consentito di comprendere meglio Aldo e di avvicinarmi con affetto e simpatia anche ai suoi lati di debolezza.

Solo ultimamente, quando già avevo maturato le riflessioni e le ipotesi qui esposte, parlando con Paolo Aite, ho saputo che Aldo soffriva di una severa forma di insufficienza cardiaca, forse conseguente ad una malattia reumatica della prima infanzia, che lo aveva anche costretto in età adulta a sottoporsi ad un rischioso intervento chirurgico. Sappiamo quanto psiche e soma siano strettamente interconnessi, soprattutto in epoche precoci della vita, ma al di là di una interpretazione causalistica degli eventi, non possiamo *junghianamente* non tener conto della loro

possibile correlazione sincronica. Non sappiamo se la sofferenza psichica abbia preceduto quella del corpo, o viceversa, ma sicuramente, quando Aldo era in tenera età ha contattato un rischio di morte, tanto più che avrebbe potuto scorgerne il riflesso negli occhi preoccupati dei suoi genitori, e ha percepito che la perdita cui poteva andare incontro non era parziale bensì totale, perché non riguardava solo la possibilità di distaccarsi dai suoi oggetti d'amore, ma anche da se stesso, dalla sua stessa vita. Non è possibile rappresentarsi la propria morte restando psicologicamente sani e vivi se il tempo, l'esperienza, l'essere approdati ad una forma di saggezza e a una visione spirituale del mondo, non ci avessero offerto la prospettiva di un fluire della vita in cui siamo immersi, un fluire che va oltre i confini della nostra individualità e che può contenere la dimensione del nostro Sé. Ma dovremmo anche aggiungere che tale possibilità matura solo se abbiamo avuto nella vita dei rapporti interpersonali che ci hanno fatto fare l'esperienza del nostro esserci e del nostro *durare*, proprio perché ci siamo sentiti rispecchiati nella mente dell'altro e, come dicevo prima, la mia ipotesi è che Aldo sia stato ferito *al cuore* da una forma di fallimento dell'incontro Io/Tu.

Raimundo Panikkar, in un suo seminario, proponeva una metafora delle nostre vite, paragonandole a delle gocce d'acqua che tornano all'oceano e affermava:

se noi ci identifichiamo con la goccia d'acqua, allora sentiremo la morte come una fine, perché la goccia, una volta nel mare, si dissolve come goccia; se, invece, ci identifichiamo con l'acqua della goccia, allora quell'acqua, con la sua qualità specifica (che è come l'essenza di ciò che abbiamo raggiunto nel corso della nostra esistenza unica e irripetibile), resterà nel mare insieme a tutte le altre acque.

Un possibile superamento del problema di Aldo, una specie di segnale che la sua sofferenza aveva trovato un senso, e un senso condivisibile, si può intravedere nel suo ultimo articolo del 2004, *Sessualità, perdita, fantasia*, dove Aldo sottolinea l'importanza dell'attività immaginativa per far fronte alle perdite, alle delusioni, alle carenze che sperimentiamo nel corso della vita e parla del «fantasma ero-

tico» che ci soccorre anche durante l'assenza dell'oggetto d'amore. «Immaginare è dare consistenza, creare, dare forma e vita a un oggetto – sia esso persona o cosa, o ricordo o sensazione o traccia o memoria – di cui non possiamo disporre liberamente nel momento massimo del desiderio e del bisogno» (19).

(19) A. Carotenuto, «La perdita», *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 69, 2004, p.167.

L'erotismo non è per Aldo solo sessualità, ma anche, come poeticamente si esprime, il «mettere un velo sulla sessualità», ossia una forma di sessualità che «passa nella testa attraverso l'immaginazione». Per dirlo con le sue parole:

«[...] la sessualità è nell'universo animale qualcosa di meramente fisiologico, ma che nell'uomo subisce una profonda trasformazione, o, quasi un processo di “velamento” [...] una censura più o meno consapevole del genere umano ha interposto tra il desiderio e la sua espressione il filtro e lo schermo del linguaggio» (20).

(20) *Ibidem*, p. 172.

Perciò l'erotismo raccoglie anche i nostri sogni, i nostri ricordi, l'affiorare di contenuti inconsci, le nostre aspirazioni, oltre che, naturalmente, l'esercizio delle nostre funzioni sensoriali. Per questo, credo, potremmo anche assimilare l'erotismo, di cui ci parla Aldo, all'attività simbolica. Come dice egli stesso: «[...] nel “farsi simbolo” l'erotismo diventa linguaggio, comunicazione, e, nelle modalità attraverso le quali si palesa o cela, diventa forma culturale» (21). Aldo così conclude il suo articolo:

(21) *Ibidem*, p. 173.

Amare significa avvertire nel proprio interno un bisogno dell'altro che travalica spesso la nostra possibilità di gestirlo. Quando la mancanza dell'altro, e proprio dell'altro nella sua presenza fisica, nel suo esserci concretamente, avvolge e sconvolge destabilizzando l'intera struttura della vita del soggetto, allora a insorgere è una necessità: liberare, in qualche modo, il desiderio e l'angoscia al contempo. È da questo terreno che nasce il fantasma erotico, ma è da questo medesimo terreno che nasce anche la creatività umana in senso lato. Dal bisogno – sia esso libidico o meno – emerge la risposta dell'immaginazione, che attraverso una figura tutta personale, o una creazione artistica di più ampia e complessa struttura, ci consente di sopportare un po' meglio la realtà (22).

(22) *Ibidem*, p. 174.

È dunque attraverso la creatività e l'attività immaginativa che Aldo si è aperto alla dimensione simbolica e che ha potuto fronteggiare il drammatico sentimento di una perdita irripa-

rabile, rendendo meno amara la sua solitudine, anche se non sappiamo quanto questa conquista abbia potuto trasformare la qualità delle sue relazioni. Infatti, credo che la vera immaginazione, che va distinta dall'invenzione arbitraria di un mondo fantasmatico, non sia solo ciò che ci consente di sopportare una realtà deludente e incapace di rispondere ai movimenti del nostro desiderio, ma anche l'unica forma attendibile di interpretazione della realtà. Infatti, anche se l'immaginazione implica un certo grado di proiezione, questa non va intesa come l'esportazione di contenuti soggettivi sull'oggetto, bensì come la vibrazione sincronica di più livelli di realtà e quindi come la via che ci consente di penetrare nell'intima struttura di un essere e di intuirne le possibilità evolutive. L'attività fantastica non può andar disgiunta dal sentimento dell'altro, e l'altro non è mai riducibile ad una semplice sembianza. Immaginare significa, piuttosto, portare l'altro in noi non solo come rappresentazione, ma anche come realtà e, da questo punto di vista, significa anche dare una forma affettiva e calda a quel vuoto, a quel silenzio, a quell'esperienza lacerante di perdita che erroneamente avevamo considerato l'ultima spiaggia, l'ineluttabile destino che ci chiude nella finitezza e toglie senso alle nostre aspirazioni, mentre è semplicemente la soglia oltre la quale si apre l'inesauribile. Mi torna alla mente un passo del dialogo tra Prometeo e la corifea:

Πρ. θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον.
Χο. τό ποῖον εὐράν τῆσδε φάρμακον νόσου;
Πρ. τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατώκισα

[Pro: lo distolsi gli uomini dal concentrarsi sul loro destino di morte.

Co: Che farmaco hai inventato per questa malattia?

Pro: Cieche speranze ho instillato in loro] (23).

dove «le cieche speranze» non sono il fantasma alienante che ci impedisce di acquisire consapevolezza della caducità della vita, bensì *il velo del simbolico* senza il quale non potremmo vedere l'invisibile, perché scambieremmo la sembianza della realtà, il suo aspetto concreto, con la sua interezza, cadendo così nel vero inganno.

(23) Eschilo, *Il Prometeo incatenato*, Il primo ricordo riaffiorato alla mia memoria era la variazione poetica dei versi di Eschilo nella libera traduzione di Ezio Savino, Garzanti, 1980:

«Pro: Era fisso, sbarrato all'ora fatale l'occhio dell'uomo: io lo distolsi.

Co: Che medicina inventasti a questa piaga?

Pro: Opaco sperare: l'ho fatto padrone dei cuori».

Aldo ha pagato un caro prezzo per la sua *hybris*: la perdita della sua Associazione Analitica, ma anche la sua Associazione ha pagato il prezzo di aver perso Aldo e i frutti della sua creatività. A distanza di tempo può essere importante soffermarsi a riflettere e chiedersi se l'offrirci reciprocamente un confronto di pensiero sulle nostre posizioni teoriche e sulla nostra prassi terapeutica, non avrebbe reso possibile l'integrazione di alcuni aspetti d'ombra di Aldo, certo, ma anche dell'Associazione come collettività, e di ognuno di noi.

Nell'esercizio della psicoterapia, infatti, siamo perennemente esposti all'incertezza e al dubbio inerenti alla coesistenza di diverse possibilità interpretative della realtà psichica, al rischio del contagio affettivo, alla riattivazione della nostra sofferenza esistenziale più profonda, mai totalmente sanata, efficace strumento terapeutico se la facciamo risuonare all'interno di un sentimento empatico, ma anche occasione di turbamento. Come ci ricorda Jung, non è tanto la dottrina che cura, quanto la stessa persona del terapeuta nella sua interezza.

Luigi Pirandello ci ha regalato una pagina toccante sul tema dell'elaborazione del lutto nella sua novella: *A colloquio con la madre* (24). L'autore racconta di essersi recato nel suo paese natale in Sicilia perché si era sentito chiamato da qualcuno, anche se non sapeva chi fosse dal momento che nessuno abitava più la casa della sua famiglia da quando era morta la madre. Durante il viaggio aveva riflettuto sulla sua tristezza, sul suo sentirsi spento, privo di desideri e di progetti. Soggiornando nella vecchia casa ha l'impressione che un'ombra lo segua e, improvvisamente, si materializza il fantasma di sua madre. Pirandello le dice: «sai mamma, io ti ricordo, ma siccome tu eri morta e non potevi più pensarmi, così io ero morto per te e, poco a poco, ho finito per sentirmi morto anche per me stesso». e la madre gli risponde: «figlio mio questi discorsi sono troppo complicati per me ma io ti ho chiamato per dirti questo: "prova a guardare le cose con gli occhi di coloro che non le vedono più e vedrai che esse ti appariranno più belle e più sacre"». È come se la madre avesse detto al figlio: «non morire con me, ma fammi vivere con te. Non portarmi dentro di te come un oggetto

(24) L. Pirandello, «A colloquio con la madre», contenuta in *Novelle per un anno*, e messa in scena nel film *Kaos* dei fratelli Taviani.

morto, congelato nell'inaffidabilità del ricordo, dove le cose non possono più essere trasformate, ma, piuttosto, come un soggetto vivo che può offrirti un altro punto di vista sulla realtà e su te stesso; intrattieni con me l'inesauribile dialogo che ti consentirà di scorgere nella profondità del reale quelle possibilità nascoste che hanno bisogno di quest'"altro" sguardo per rivelarsi e dispiegarsi nel futuro». «Gli occhi di coloro che non vedono più le cose» non sono solo gli occhi dei morti, ma, metaforicamente, gli occhi che sanno andare oltre l'apparenza. Sono gli occhi di coloro che sono ciechi per il senso comune, ma che vedono ciò che, appunto, non si può vedere con gli occhi. Mi piace pensare che, nel tratto finale del suo percorso, come sembrerebbe appunto dimostrare il suo ultimo articolo sulla rivista, Aldo abbia potuto riparare, almeno in parte, le sue lacerazioni profonde, e che abbia potuto indirizzare il suo sviluppo interiore verso il superamento del lutto originario, sciogliendo l'equivoco che, a volte, lo aveva portato a confondere la realtà con la concretezza e a sopravvalutare la strada dell'agire e dello sperimentare a tutti i costi come via per conoscere il mondo interno. Non ricordiamolo soltanto per i suoi meriti e per i suoi errori, superiamo anche noi il nostro lutto, facendolo rivivere nella nostra anima come *soggetto* con cui poter riallacciare un dialogo vivo e attuale, e non come un *oggetto*, imprigionato in una storia già compiuta e immodificabile, fissato nella memoria ai *fatti così come sono*.

RECENSIONI

Domenico Chianese, Andreina Fontana (2010), *Immaginando*, Franco Angeli, Milano. Euro 29,00.

Situandosi nel contesto della storia della riflessione freudiana, il libro di Domenico Chianese e Andreina Fontana si potrebbe definire un testo rivoluzionario. L'operazione di fondo, perseguita dagli autori con grande respiro scientifico e culturale è quella di riconoscere entro l'orizzonte del pensiero freudiano un ruolo fondativo alla visibilità, alla percezione e all'immagine concepita, a fronte della tradizionale impostazione per la quale il lavoro analitico, attraverso un processo *per via di levare*, rivelerebbe le vicissitudini dinamiche delle forze inconsce attraverso la loro struttura più essenziale; una struttura economico-sintattica essenzialmente logica e non estetica.

«Da parte nostra» scrivono Chianese e Fontana «non si tratta velleitariamente di rinnegare una tradizione a cui ci sentiamo di appartenere quanto di poterla ripensare. Anche per noi, da analisti, sono centrali il pensiero e il linguaggio ma, noi pensiamo, che il linguaggio e il pensiero hanno come sfondo e fonte l'esperienza percettiva, come orizzonte implicito il mondo del sensibile, dell'aestesis, mondi che alimentano il linguaggio e il pensiero e di quei mondi, il linguaggio e il pensiero ne rappresentano l'inesauribile espressione» (p. 164). Intesa in questo senso, la facoltà estetico-immaginario/percettiva della psiche non avrebbe a che vedere con rap-presentazioni, ma con una

funzione di vera e propria attività di presentazione originaria delle immagini, che costituirebbe il fondamento stesso dello psichismo. Entro questo orizzonte, pertanto, «l'immaginando è un movimento che ci porta sempre al centro della nostra esistenza» (p. 165).

Le ricadute di questa impostazione sono di eccezionale portata, sia nella clinica che nella valutazione di fenomeni psichici fondamentali, quali, per esempio, il sogno. In esso, infatti, la raffigurazione plastica del suo testo non potrebbe più essere ridispiegata e ricodificata attraverso una interpretazione che dovrebbe tendere a restituire le sue immagini a pensieri dicibili linguisticamente, ma verrebbe considerata anche come fenomeno estetico. Entro questo orizzonte, quindi, il testo immaginativo e plastico del sogno si presenterebbe per quello che è, e rivelerebbe il proprio senso in aderenza con la presentazione stessa delle proprie immagini. Questo esito della riflessione di Chianese e Fontana è tanto più interessante in quanto non sostituisce la visione freudiana consolidata (ma oggetto di riflessioni importanti anche da autori contemporanei, quali Bollas), ma stabilisce con il pensiero di Freud un rapporto dialettico costruttivo. A chi scrive non può non tornare in mente la posizione originaria di Jung quando, in *Simboli della Trasformazione* – ovvero nel momento doloroso della rottura con Freud – egli distingue due forme del pensare: una che potremmo chiamare, con Bollas e gli autori di questo bel libro, «logica», ed un'altra che questi ultimi chiamano, a ragione, «estetica».

Questo dialogo appassionante, e per certi aspetti pieno di affetto, che gli autori intessono con Freud, si concentra su quanto Freud stesso si sia spesso riferito a metafore ottiche di natura epistemologica (per esempio nell'*Interpretazione dei sogni*), o di quanto sia sempre stato attratto dalla densa presenza dei corpi, dai quali scaturivano immagini eloquenti e problematiche: tanto nella sua opera, abitata dalla Gradiva, da Mosé o Leonardo, quanto nella sua vita, popolata dalla moltitudine dai reperti che traboccavano dal suo studio come un museo magico ed evocativo.

Nella tradizione psicoanalitica – mi pare intendano gli autori – la potenza delle immagini permea innanzitutto il

corpo isterico, vera e propria area trasgressiva tra l'irrazionale dell'immagine-che-si-presenta (irrazionale nel senso per cui la scaturigine dell'immagine la designa come sottratta alla funzione del giudizio) e il pensiero rappresentazionale interdetto, o ancora indicibile. L'immagine, per Freud, si situerebbe come in un luogo pre-mentale, il cui fascino originario attrae il pensiero sotto forma di allucinazione, illusione, immaginazione.

Il libro di Chianese e Fontana è costruito come un viaggio appassionante e colto tra autori, luoghi, pensieri, immagini e teorie. Tra i compagni di questo cammino troviamo Aby Warburg, la cui discesa agli inferi psichici si intesse con la sua concezione dell'immagine quale «patoforma» autonoma e intrinsecamente rivelatrice. L'accostamento tra le immagini incarnate delle torsioni delle isteriche (charcotiane e quindi anche freudiane), quelle della danza delle menadi, e delle ninfe rinascimentali (warburghiane), mostra eloquentemente come l'immagine, nella sua innocenza, nel suo presentarsi tale e quale, già sia pregna di sensi possibili; sensi che, naturalmente, potranno trovare il loro orizzonte espressivo, come il loro limite, nel pensiero linguistico e nello sforzo dell'interpretare.

Ma è nell'analisi della genesi de l'uomo Mosé e la religione monoteistica che l'accostamento Freud/Warburg si fa pregnante. Sia Freud che Warburg, infatti, sosterranno che il delirante (Warburg stesso) come l'isterica, soffrono di reminiscenze, e di reminiscenze non solo biografiche, ma anche storico-ancestrali che appaiono attraverso forme donate all'*aestesis* – vere e proprie «patoforme» – dalle quali potrà emergere poi un linguaggio a cui tuttavia esse resteranno irriducibili. E sarebbe proprio questa irriducibilità che collega l'immagine tanto alla follia (ecco ancora le Menadi/Ninfe, o, aggiungiamo noi, il corpo polimorfo originario), quanto all'infinita sfida della costruzione di pensieri esprimibili in significati verbalizzabili. E queste forme-sentimento, forme pato/logiche, sono esse stesse relitti – o, crediamo, si potrebbe anche dire: arkai che esprimono il fondamento stesso dello psichismo, proprio mentre indicano tanto il fondamento del senso, quanto quello della follia nella fonte medesima dell'immagine: il corpo incarnato.

Nell'appassionante labirinto del libro, attraverso cui gli autori disseminano una traccia dopo l'altra in previsione dell'approdo ad alcuni casi clinici eloquenti e commoventi, Chianese e Fontana riprendono il tema fondamentale della relazione tra percezione e immagine, relazione che costituisce l'essenza stessa della situazione psicoanalitica, nella quale è possibile vedere davvero soltanto ascoltando. Tuttavia, a questa situazione, così enormemente piena di senso e di ragioni, gli autori aggiungono il tema dell'aestesis, invitando il lettore a non ridurre il piano estetico dell'immagine a quello *logico* del pensiero, né, ci è sembrato di capire, quello a questo.

Il testo è così ricco – forse troppo? – di spunti ed elementi di discussione che risulta davvero impossibile recensirlo in uno spazio esiguo. La sua ricchezza, d'altra parte, ha la virtù di articolarsi sia nel senso per il quale le sue parti sono utili e fruibili per interpretare dei significati, ma anche, e contemporaneamente, per amplificare un significato, fondato sull'immagine, che, per sua stessa natura, non potrebbe essere esaurito in un libro scritto. Per questo, il libro di Chianese e Fontana dovrebbe essere letto due volte: la prima per capirlo, e la seconda per giocare con le sue parti, che si rincorrono, richiamano, evocano o contraddicono.

Questa straordinaria e coraggiosa operazione di critica e riflessione è un contributo ricchissimo alla tradizione del pensiero freudiano. Per chi scrive, per molti versi assai più vicino a Jung, questo lavoro rappresenta, oltre a quanto già detto, anche un'importante contributo alla psicologia analitica, soprattutto in riferimento allo statuto della cosiddetta funzione sensazione, in quanto forma coscienziale originaria strutturante un mondo estetico irriducibile al pensiero, o a funzioni psichiche differenti.

Stefano Carta

Massimo Diana (2010), *Figure dell'amore. Percorsi di umanizzazione*, Moretti & Vitali, Bergamo. Euro 19,00.

Figure dell'amore è il primo saggio di una trilogia dedicata a due compiti che, nel pensiero dell'Autore, costituiscono i punti centrali del processo di umanizzazione: imparare ad amare e prepararsi a morire. Per affrontare questi compiti è necessario acquisire la capacità di sciogliere i legami, di poter svolgere il lavoro del lutto e aprirsi al nuovo. Il secondo volume, di prossima pubblicazione, *Legàmi*, è dedicato alla necessità di svolgere questo lavoro psicologico per accedere a dimensioni nuove dell'esistenza.

Fra le coordinate personali e culturali di Massimo Diana, alla base della sua riflessione, emergono con maggiore evidenza la sua fede in un Assoluto e la sua familiarità con il pensiero junghiano, tanto che «processo di umanizzazione» e «processo di individuazione» spesso si sovrappongono e, comunque, appaiono molto prossimi lungo tutto il saggio. Nel retroterra culturale sono da ricordare anche Guggenbühl-Craig, Donald Winnicott, Paul Claude Racamier e, soprattutto Eugen Drewermann, autore molto caro a Massimo Diana; ricordo un suo saggio del 2002 dal titolo *Angoscia e libertà. Psicologia del profondo e religione nell'opera di Eugen Drewermann*.

Alla fede è dedicato il terzo volume dal titolo *Credere*, ma questo aspetto attraversa anche i due volumi che lo precedono ed è pensato come necessità di riferirsi ad un Assoluto dove porre la base per svolgere i compiti legati al processo di umanizzazione/individuazione. «Solo un Assoluto, infatti, può dare all'uomo quella base ontologica di sicurezza e di fiducia che può rendere la vita solida, la sua solitudine accettabile, anzi preziosa, ed è proprio questo ciò che impedisce di gravare il partner di richieste e aspettative alle quali non potrebbe mai corrispondere» (p. 103).

Un Assoluto da intendere, se ho ben capito il pensiero di Massimo Diana, come *Ab-solutum*, del tutto sciolto, anche dai vincoli *contrattuali* di protezione come contropartita di preghiere e offerte, base ontologica della capacità di stare solo, a sua volta condizione per poter stabilire un rapporto d'amore.

L'analisi delle figure dell'amore che Diana propone è svolta, con senso storico, attraverso immagini, miti, fiabe, credenze religiose che «altro non sarebbero che la particolare traduzione storica di alcuni essenziali archetipi della psiche umana» (p. 156).

Nella lettura del saggio l'attenzione è subito catturata dal gioco del confronto fra le immagini pittoriche di Edvard Munch «Ovvero l'impossibilità dell'amore» (p. 23) e quella di Marc Chagall «Ovvero gli amori possibili» (p. 289) che aprono e chiudono il volume. All'interno di questo spazio delimitato dalle immagini di Munch e di Chagall il discorso di Diana si sviluppa attraverso racconti come quello di Parsifal e la ricerca del Sacro Graal, e miti della letteratura greca classica come Eros e Psiche e quelli della tradizione biblica come quello di Adamo ed Eva e di Tobia e Sara. Simboli e immagini «che la tradizione ci ha consegnato nella forma dei miti, delle fiabe, delle religioni affinché ce ne lasciamo compenetrare per essere da loro efficacemente rigenerati» (p. 15). Simboli e immagini considerate anche come *storie che curano*.

Ma non sono solo i racconti e i miti della tradizione quelli visitati da Massimo Diana perché l'inconscio continua a trovare forme di rappresentazione anche attraverso il linguaggio a noi contemporaneo come il romanzo e il film. *Il pranzo di Babette* di Gabriel Axel «Costituisce una straordinaria testimonianza del fatto che l'amore, comunque, è possibile, e può compiere i suoi effetti miracolosi anche laddove le circostanze della vita sembrano renderlo un'avventura impossibile e incompiuta» (p. 273), mentre ne *Il cielo sopra Berlino* di Wim Wenders «L'incarnazione diviene la metafora di quel percorso di umanizzazione che conduce l'angelo che tutti noi siamo a divenire uomo. È in questa prospettiva che è possibile comprendere il titolo che ho voluto dare alla Trilogia» (p. 261).

Il romanzo di Bram Stoker, *Dracula*, mette in luce uno degli aspetti oscuri di ogni relazione d'amore cioè «la tentazione e il pericolo di vivere attraverso e grazie alle energie e alla vita del partner innamorato [...] Ciascuno di noi può divenire, potenzialmente, un vampiro che si nutre del sangue e della vita del partner, oppure può divenire la vit-

tima inconsapevole di un partner che lo prosciuga di ogni energia di vita» (p. 201).

Il senso storico e il retroterra junghiano, uniti alla familiarità con il pensiero di Drewermann, con particolare riferimento ai lavori del teologo e psicoterapeuta quali *Psicologia del profondo e esegesi e Psicoanalisi e Teologia Morale*, portano Massimo Diana a sviluppare anche una serie di riflessioni critiche sul cristianesimo a partire dalle figure dell'amore e del processo di umanizzazione/individuazione di cui la sessualità è considerata una via. La riflessione critica si rivolge ad alcuni aspetti della Teologia Morale relativi in particolare al ruolo della sessualità e all'indissolubilità del matrimonio e si centra sull'aspetto patriarcale del cristianesimo e sulla sua rimozione del femminile che dimentica la Shekinah del misticismo ebraico e la Sophia dell'ellenismo, ma anche la Grande Dea dei popoli confinanti con Israele di cui la Madonna è una derivazione depotenziata perché esclusa dalla trinità maschile.

Questi aspetti fanno dire a Massimo Diana che «Il cristianesimo ha bisogno di riconoscere le sue radici ebraiche e pagane e di integrarle; la razionalità ha bisogno di nutrirsi di emozioni e sentimenti: il maschile ha bisogno del femminile. In una parola, ciò che serve è il ritorno dal Logos all'Holos» (p. 48).

Pier Claudio Devescovi

Maria Irmgard Wuehl, *L'ascolto in analisi. Esperienze e riflessioni psicoanalitiche*, Milano (2009), La Biblioteca di Vivarium. Euro 20,00.

L'ascolto in analisi è un libro interessante perché le diverse posizioni teoriche sono aperte verso il futuro. È anche un libro problematico. Non so chi abbia detto che spesso le risposte uccidono le domande: nel lavoro di Mia Wuehl molte domande restano aperte e vive. Mi sembra che il futuro non potrà non essere caratterizzato dal nascere, nella nostra mente, di una inter-relazione tra diverse posizioni pratiche e teoriche. È giusto dire inter-relazione?

Perché non integrazione? Integrazione sembra indicare come mèta l'integrazione stessa. Di fatto mi sembra che le varie posizioni oggi presenti nel mondo analitico debbano relazionarsi tra di loro all'interno della nostra psiche. Devono essere ben conosciute e inter-reagire. Ognuna ha da mantenersi insatura. Consideriamo ad esempio l'affermazione dell'Autrice (p. 41) che, se la clinica freudiana è una clinica del conflitto, quella di Jung è una clinica del contagio. Non mi sembra che le due cliniche debbano integrarsi; devono prima inter-reagire, quasi autonomamente, nella nostra psiche. Direi che potremmo considerarci come soggetti-oggetti di un grande esperimento di cui sappiamo esistere uno, ma non quale, orizzonte. L'Autrice scrive (p. 100-101): «I miti non conducono a soluzioni definitive; le storie possono essere continuamente rinarrate intorno a quel nucleo ininterpretabile che allude e rinvia costantemente a qualcos'altro che non può mai essere detto una volta per tutte e intorno al quale ci si può aggirare senza posa».

L'ascolto in analisi è suddiviso in quattro parti: 1-Tecnica o metodo?; 2-La cura; 3-L'etica; 4-Prospettive.

È un testo esemplarmente equilibrato; vi si avverte, da un lato, la presenza di una doppia attrazione verso l'etero- e la ortodossia e, dall'altro, la consapevolezza dell'impossibilità di una prevalenza definitiva dell'una o dell'altra. Mi sembra di poter affermare che Wuehl, forte della presenza di un buon introietto Jung, sia aperta al nuovo ed alle problematiche del mondo contemporaneo. La presenza di una eterodossia è rivelata dall'esistenza di pensieri nuovi e dall'esporsi dell'Autrice ai problemi del mondo contemporaneo. Collego all'eterodossia questa assunzione di una esposizione ai problemi attuali, per il fatto che questi ultimi attendono soluzioni che per il momento sono imprevedute e che comunque implicano una attenzione a ciò che non ancora sappiamo.

Ci sono analisti che da un lato sono molto consapevoli di essere abitati da introietti e che dall'altro sono resistenti alle ortodossie. Preferiscono rimanere teoricamente insaturi e attenti ad utilizzare le teorie per comprendere la clinica piuttosto che utilizzare la clinica per confermare le teorie. La pratica terapeutica, in questo caso, rischiereb-

be di diventare, secondo Wuehl, esegesi della teoria analitica (p. 100).

Le riflessioni dell'Autrice dimostrano una sua attenzione alle possibilità di sviluppo della teoria a partire dall'esperienza clinica. È molto interessante l'accento al concetto di anasemia proposto da Abraham e Torok.

Prendiamo un qualsiasi vocabolo introdotto da Freud sia che l'abbia inventato o preso in prestito dalla lingua dotta o familiare. Almeno di non essere sordi al suo senso, si è colpiti dal vigore con cui, dalla messa in rapporto con il Nucleo inconscio, si strappa letteralmente dal dizionario e dal linguaggio. È l'allusione al non-riflessivo e all'innominato che induce [...] questo fenomeno semantico inedito e strano [...]. Piacere, Es, Io, Economico, Dinamico, non sono metafore, metonimie, sineddochi o catacresi, sono, in virtù del discorso, dei prodotti di de-significazione e costituiscono delle nuove figure, assenti nei trattati di retorica (*La scorza e il nocciolo*).

Esiste una impossibilità di assegnare a una teoria psicoanalitica un oggetto simile agli oggetti delle scienze. I concetti anasemici classici avrebbero il compito, così, di descrivere l'indescrivibile, l'*x ignotum*, il transfenomenico, partendo da quanto è dato, cioè da fenomeni che si producono nella stanza di analisi. Un altro argomento interessante riguarda la comunicazione ai pazienti, in corso di cura, di vissuti personali degli analisti. Si apre qui il problema della *disclosure*. È giustificato il rivelare al paziente qualcosa di pertinente alla vita del terapeuta? La risposta è sì al patto che quanto rivelato nasca da un lavoro di coppia. Il lavoro della Wuehl contiene diversi esempi di *disclosure*. I sentimenti di un analista nei confronti di un paziente non sono sua proprietà personale, perché parte di un contesto non simbolizzato entro il quale analista e paziente detengono frammenti collegati in modo subsimbolico ma non ancora attraverso il linguaggio. La *self disclosure*, secondo Bromberg, non è un modo per promuovere un senso di intimità attraverso esperienze condivise apparentemente simili. Piuttosto, l'enfasi deve essere posta sul rivelare dati emotivi che hanno origine da e sono organicamente correlati alla matrice soggettiva. Gli esempi di *disclosure* portatici da Mia Wuehl vanno in questa direzio-

ne. Il libro è poi ricco per quanto riguarda la clinica. Particolarmente interessanti sono le riflessioni sul paziente borderline. Il paziente borderline ha un modo strano di trasmettere la verità al terapeuta. È una verità che vive in una forma distruttiva e distorce la realtà. È una verità nascosta tra le pieghe di altri racconti (p. 19). L'analisi con un paziente borderline non si basa su un accumulo di elementi processuali, ma piuttosto su un percorso circolare apparentemente a-processuale (*Ibidem*). Il borderline rifiuta l'interpretazione e presenta una difficoltà estrema a simbolizzare (p. 169). Un'altra serie di pensieri è molto utile ad essere pensata. I pazienti marginali sono caratterizzati da una carenza dell'esperienza fusionale con la madre. È l'identificazione con la solitudine della madre che dà loro l'identità (p. 171). Ogni relazione viva è temuta perché può condurre ad un'esperienza di abbandono (p. 172). Queste vicissitudini del rapporto fusionale con la madre sarebbero particolarmente importanti perché accadute spesso in una fase di indifferenziazione primaria. Affrontando il tema dell'etica nella terza parte del libro, l'Autrice cita una frase profonda di Anna Salvo: «Gli affetti vincolano l'analista a un agire etico, a rispondere con tutto se stesso alla sostanza vivente della relazione» (p. 197).

Amplificare, dire di sé, affidarsi all'intuizione, rispondere con tutto se stesso alla sostanza vivente della relazione. Potrebbe sembrare che quanto ora detto possa essere sufficiente ad affermare la necessità di una analisi che si basi su questi elementi saturi. Jung scrisse: «Ogni terapeuta non ha soltanto il suo metodo: è egli stesso quel metodo». Oggi si potrebbe forse scrivere: ogni terapeuta deve avere in sé un proprio metodo ma non deve dimenticare che la sua identificazione al proprio metodo può essere fonte di una chiusura all'esperienza viva.

Nella quarta sezione del libro (*Prospettive*) le riflessioni concernenti lo sviluppo della teoria si allargano anche al di fuori dell'ambito clinico. L'Autrice propone una originale rivisitazione del mito di Edipo, introduce il discorso complesso della transgenerazionalità nell'adozione, e infine affronta il tema del paziente *post-moderno*, privo dei presupposti per intraprendere una vera e propria analisi. «A

che pro gli psicoanalisti, in tempi in cui la disperazione si ignora?» (Julia Kristeva).

Nelle ultime intense pagine Mia Wuehl riflette sul fatto che il nostro mondo sta cambiando senza che noi sappiamo in quale direzione. Occorrerebbe far sì che il mondo non continui a cambiare senza di noi.

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. Non ci fa confrontare con il futuro e l'immaginazione di un Nuovo Mondo che noi non comprendiamo ancora. Essendo l'analisi un discorso squisitamente soggettivo, essa è tagliata fuori dallo sviluppo oggettivo della società: dall'economia, dalla politica, dalle verità dell'epoca in cui viviamo.

Giuseppe Maffei

AA.VV.: *La psicoanalisi e i suoi confini*, (a cura di Giuseppe Leo), Astrolabio, Roma, 2009, Euro 20,00.

L'inafferrabilità dell'oggetto di cura – l'irripetibile mistero dell'umano – accompagna la riflessione teorica di un ibrido quale la psicoanalisi non cessa di essere. Il suo sapere è da sempre alla ricerca di uno statuto scientifico, di un riconoscimento accademico mentre la clinica procede nell'incontrare soggetti ritenuti storicamente incurabili da questo tipo di approccio e la stanza d'analisi accoglie, insieme, le forme dell'isteria attuale e gli straniamenti identitari della contemporaneità.

Il tema del confine è l'immagine guida nella rappresentazione di conscio e inconscio, tra le diverse istanze che vengono a costituire il mondo interno e il mondo esterno. Il setting è visto come contenitore-confine lì sulla soglia dove le due arie si mischiano, e si apre uno spazio sconosciuto sospeso tra privato e pubblico, tra storia di vita e grande storia. Attraversa valichi, salta i muri dentro le teste, consente a padri e figli la possibilità di elaborazione trans-generazionale del trauma. Il confine, ancora, è una bussola per orientarsi nel territorio intra-disciplinare che oggi è un luogo inevitabilmente plurale, dove la storia

delle origini della psicoanalisi e le divisioni classiche sono trasformate dall'irrompere delle urgenze dettate dalla realtà. Infine il confine inter-disciplinare, problematico nel rapporto con la psichiatria, sottolineato dal confronto con le neuroscienze, interrogato dalla contaminazione con le scienze umane e sociali. Pressato dal bisogno dell'ulteriorità che accenna all'arte e alla spiritualità.

Giuseppe Leo, psichiatra presso il Dipartimento di Salute Mentale di Lecce, *deus ex machina* della rivista di analisi applicata on line *Frenis Zero*, è l'autore di un testo audace, *Vite soffiate. I vinti della psicoanalisi* (Edizioni Frenis Zero, 2008) dedicato ai destini incrociati degli eretici della storia della psicoanalisi (Tausk, Stekel, Silberer, Gross, Rosenthal...) – una ricostruzione di epistolari e fonti documentabili intrecciate a invenzioni dell'autore che forza la realtà storica, accentua la possibilità delle connessioni, si innamora delle sincronicità. In *La psicoanalisi e i suoi confini* Leo presenta otto contributi di psicoanalisti di diversa formazione e provenienza geografica che affrontano ciascuno un aspetto cruciale della storia della disciplina e delle prospettive future. Sono interventi a convegni o articoli di rivista, che proprio per questa loro caratteristica mantengono il ritmo di una discussione stimolante e aperta.

James S. Grotstein lavora ad un'idea di riconciliazione tra pulsioni e affetti. Negli affetti include emozioni e sentimenti, utilizzando la distinzione di Damasio. Le emozioni muovono dentro il corpo, «mentre i sentimenti sono la loro controparte mentale». Nella conclusione del suo saggio scrive:

un'emozione è un saggio di verità emotiva che è avvolto nell'involucro o nel contenitore del mito, del sogno o della fantasia ('funzione alfa') allo stesso modo in cui i neuroni sono avvolti nella mielina in modo da consentire la trasformazione della verità da quella Assoluta impersonale e infinita [...] a quella finita e personale.

Illustrando il caso clinico di Charles, Salomon Resnik segue le associazioni e le rappresentazioni che i pazienti psicotici possono attribuire a quello che avviene durante il trattamento (*medication*): tanto la terapia psicoanalitica quanto quella farmacologica sono un oggetto reale del-

l'esperienza del paziente che tende a personificare, dunque a significare, anche attraverso equazioni fonetiche o proto-simboliche, tutti gli elementi che appaiono in seduta.

Lavorare alle frontiere: Glen O. Gabbard ricorda la sua esperienza con pazienti con pregressi tentativi di suicidio e quella con colleghi che hanno compiuto serie violazioni del setting. E sono proprio le situazioni suicidarie, che sottopongono il terapeuta a una pressione difficilmente tollerabile, che conducono spesso a vedere nell'uscita dal setting l'unico modo per salvare la vita dell'altro. La storia del dottor N., che gli si rivolge per una supervisione dopo aver concesso una notte d'amore alla sua paziente Jenny che minacciava ripetutamente il suicidio, pone il quesito del limite tra *l'amore che cura* e le modalità del trattamento.

Juan Pablo Jiménez si interroga sul futuro della professione. Solo la ricerca di un nuovo paradigma permette un confronto teorico-empirico che può superare la frammentazione pluralistica attuale che produce l'impasse della *babelizzazione*. E auspica un'integrazione tra i risultati acquisiti dalle neuroscienze con quelli delle ricerche empiriche sugli effetti terapeutici delle psicoterapie. Per Jiménez i due modelli (pulsionale/relazionale) non sono inconciliabili, anzi, proprio il concetto di pulsione è compatibile con le scoperte delle scienze neurocognitive. Questo accresce la possibilità di trovare una tecnica adattata al singolo.

Peter Fonagy si spinge ancora oltre nel rivendicare la necessità di ricerche di prove empiriche. Mutare la metodologia di raccolta dei dati, modificare il *database* dei resoconti clinici per dimostrare la sua efficacia in termini di costi e di *follow-up* è il modo per affrontare la battaglia per uscire dall'isolamento.

Il work in progress della sua formazione che intreccia le tappe della sua esistenza – da Vienna all'esilio cileno all'approdo statunitense – è il filo dell'appassionato testo di Otto F. Kernberg. Che, dopo aver studiato sotto la guida di Matte Blanco, ha attraversato mondi e culture, università e associazioni. Stretto nello scontro tra i sostenitori della Psicologia dell'Io e le correnti kleiniane, subisce gli effetti della gestione autoritaria delle associazioni analitiche, il che lo porterà a tentare vie diverse quando si troverà lui stesso a ricoprire incarichi di responsabilità.

Robert D. Hinshelwood ricostruisce invece in modo filologicamente puntuale i primordi della psicoanalisi in Gran Bretagna tra il 1893 e il 1918, e sono già tanti i Freud che emergono dai testi...

Janine Altounian descrive i gesti, le mani dei sopravvissuti: come suo padre, scampato al genocidio armeno, autore di un *Diario* che solo dopo la sua morte la figlia deciderà di leggere e di pubblicare.

L'esperienza di perdita e di terrore rende l'altro una possibile minaccia; l'oggetto artigianale, il lavoro delle mani, può rappresentare la salvezza «come se il desiderio di conoscere e di amare si fosse spostato dagli uomini alle cose». Le parole tacciono, mentre le mani resistono. Difficile non pensare, oggi, agli infiniti tappeti che per anni e in silenzio hanno continuato a tessere le donne di Srebrenica.

Nicole Janigro

Pia De Silvestris, Adamo Vergine, *Dio, l'inconscio, l'evoluzione*, Franco Angeli, Milano, 2010. Euro 19,00.

Dio, l'inconscio, l'evoluzione, è il titolo dell'arioso libro di Pia De Silvestris e Adamo Vergine che suona come una testimonianza resa alla vitalità di un sapere, quello analitico, che per sua vocazione spazia senza lasciarsi rinchiodare in nessun confine predeterminato, e anzi piuttosto si pone, oggi più di ieri, come fonte mobile e generativa di domanda e di senso.

Il testo si snoda come una polifonia dialogica, fatta di arresti e riprese, tra l'interrogazione analitica e i più vari ambiti disciplinari – religione, etica, biologia, neuroscienze, epistemologia, antropologia – strutturalmente investiti dalla sua forza di implicazione. Questa impostazione riverbera a sua volta nel dialogo intuito tra i due autori, che in quanto coppia di vita e di lavoro approfondiscono temi già in parte dibattuti in scritti precedenti – tra i quali mi piace ricordare *Soggetti al delirio* e *Una difficile identità* – ricordando ancora una volta la loro lunga esperienza di pratica clinica, ricerca teorica e trasmissione didattica di un

intraducibile sapere. Nelle pagine iniziali del libro troviamo una descrizione clinica che aprendosi al commento di alcuni colleghi - Russo e Thanopoulos - invita a una ulteriore rottura con la forma monologica dei nostri rituali di scrittura scientifica. Si tratta di un caso condotto da Pia De Silvestris nel quale l'analista riesce a lateralizzare gli assunti preconcepi della sua teoria di riferimento, in prima battuta difensivamente emersi nella sua mente, per poi disporsi attraverso l'ascolto dei contenuti fantasmatici della propria storia personale momentaneamente costellati dal vissuto del paziente, alla comprensione dello scambio profondo della comunicazione in seduta.

Il testo imposta così, fin dal suo inizio, un contributo articolato a un tema cruciale del nostro odierno dibattito disciplinare: l'irriducibile dimensione soggettiva ed esperienziale della *epistème* analitica e del suo procedere, che si costituisce come un campo di oscillazione polare, e paradossale, tra io e altro, tra soggettività ed oggettività, corpo e mente, coscienza e inconscio, ragione e fantasia, illusione e disillusione, logica ed emozione; tra vita e pensiero insomma, e dunque tra clinica e teoria.

«Strana esperienza, quella della psicoanalisi» affermano i due autori «che permette di riflettere sul pensiero in modo certamente singolare». La modalità di espressione di questa esperienza, nel campo disteso tra analista e paziente, è innanzitutto quella di un decentramento dell'intenzionalità, una attenzione fluttuante intesa come *sospensione* della ragione che consente di cogliere la processualità della mente. Lo stesso postulato inconscio, al di là di ogni ingenua sostanzializzazione, è pensato qui metodologicamente come il fulcro del dispositivo analitico, «un punto eccentrico in cui il pensiero possa collocarsi per osservarsi». Così teoria e pratica analitica mettono in opera la circolarità non oggettivabile del «fenomeno psichico di osservare lo psichico» per usare le parole dei due autori, transitando costitutivamente tra delirio e ragione. In questa oscillazione la *funzione delirante* della mente è funzione estetica in senso conoscitivo, spinta accrescitiva alla sintesi di contenuto e di significato, strumento di progressione per la complessità dell'umano.

La stanza di analisi allora diventa il luogo di *tracimazione*

del sogno, il luogo in cui sognare – come vorrebbero Bion e Ogden – l’analisi, l’analista e il paziente insieme. L’analisi insomma come sede di un processo emergente sensoriale, affettivo, cognitivo, che coinvolge due persone e i loro pluriversi immaginali; «paesaggio delle menti che si parlano», da vivere e comprendere ogni volta come la prima volta.

È la teoria winnicottiana dello spazio transizionale come spazio illusionale che consente, per i nostri due psicoanalisti, di comprendere la spinta progressiva del pensiero come un luogo di oscillazione sempre tragicamente sospeso tra apertura e totalizzazione del senso: «l’evoluzione del pensiero si nutre di utopie, quel tanto di non ancora vero ma già di diverso da quello che è stato pensato». La creatività si snoda dunque tra i due estremi polari, che ne costituirebbero al limite piuttosto il cieco collasso, del fideismo dell’illusione e del fondamentalismo della ragione.

Attraverso un serrato confronto con psicoanalisti, filosofi, teologi, neuro scienziati, come Kristeva, Mancuso, Odifreddi, Dennet, che si sono occupati da vari punti di vista del rapporto tra fede e ragione, Adamo Vergine e Pia De Silvestris esplorano quindi un’altra nota ambivalenza, se non *pregiudizio*, della «teoria originaria», e guardano alla funzione della religiosità in quanto fenomeno psichico, al di là di qualsiasi fede o credenza positiva, come spinta aspecifica alla relazione e al legame. Gli autori amplificano così, mettono al lavoro le oscillazioni di Freud, del Padre fondatore, sulla funzione dell’illusione, invitandoci a diffidare di due opposti e viziati atteggiamenti: appoggiare ogni pensiero nuovo al dettato della parola freudiana, oppure considerare surrettiziamente ogni pensiero nuovo in radicale rottura con tutto ciò che viene a precederlo.

Ragionevolezza e religiosità sarebbero allora modalità basculanti, funzioni cooperanti della mente per costruire tanto il pensare quanto la necessaria difesa da ciò che si è riusciti a pensare. Ancora una volta transito polarizzato di quel campo di tensionalità che costituisce la stessa processualità dell’essere: «il respiro della nostra vita oscilla sempre tra amore e odio, religiosità e razionalità, tra interesse e indifferenza, tra protezione e abbandono, tra costruire e distruggere, tra possedere e usare».

E sono le considerazioni dedicate all'esplorazione di un *etica psichica* le più intense e nuove, a mio parere, di questo volume. È nel cuore della clinica, ovvero nella relazione del transfert, sostengono De Silvestris e Vergine:

che il soggetto presenta una inclinazione per l'Altro nella quale si esprime una forma di eticità che oscilla – ancora una volta – tra il bisogno di possedere totalmente l'oggetto e il desiderio di sopprimerlo. Sempre nel transfert si configurano tutte le visioni del mondo in funzione di come è stata vissuta l'esperienza primitiva madre-bambino, fino alla caratterizzazione di tutte le proprie scelte di vita e di pensiero.

Proprio per questo l'etica della cura chiede che nessuna implicita presupposizione ideale, o tantomeno idealizzante, orienti il confronto con il paziente, ben sapendo tra l'altro quanto spesso gli ideali siano espressione dell'istinto di morte, impulso alla chiusura del sé e dell'altro, sotto la falsa sembianza dell'istinto di vita.

Sempre nell'intento di sfatare ogni atteggiamento nascostamente ideologico allora siamo invitati a ripensare criticamente le molte ipotesi psicogenetiche – riduzioniste al loro fondo sul piano epistemologico, e colpevolizzanti sul piano etico – che attribuiscono al materno ogni responsabilità della patologia e del dolore mentale.

Basandosi sull'assunto della incidenza contaminante della soggettività sulla teoria i due autori si chiedono quanti psicoanalisti uomini siano stati complessualmente condizionati dalla necessità di proteggere dentro il proprio Sé, dunque dentro la propria speculazione, un presunto modello di madre ideale. Così le nostre teorizzazioni pretendono che la madre sia negativamente *criptofora*, o almeno *sufficientemente buona*.

E veniamo sollecitati a riflettere, invece, sul possibile contributo delle circostanze e dell'ambiente, in senso lato, ad un'etica psichica; sulle eventuali risorse del contesto, terapeuti compresi, per condividere e sostenere la difficile relazione di questa coppia inaugurale dell'umano, soggetta a rispondere in prima istanza a tutta la colpa e il dolore, la fatica e la gioia, di essere vivi. Posto che, nella modalità di rapporto madre-bambino e nel trans-generazionale che la incarna, nel tragico passare ovvero dello

psichico da una generazione all'altra, si dislochi anche ogni nuova spinta alla generatività e al senso. Considerazioni preziose, queste, per il mio sentire di donna, di analista e di madre.

In conclusione Pia de Silvestris e Adamo Vergine propongono la relazione madre–bambino come un crocevia simbolico, un paradigma del processo di soggettivazione e di cura altamente sovra-determinato, e certamente mai letteralizzabile. Spazio matriciale di rapporto tra io e altro, coscienza e inconscio, funzione gestativa del pensiero, madre e figlio divengono per noi tutti la capacità stessa di rappresentarci il futuro.

La centralità iniziatica di questa diade è testimoniata, per i due psicoanalisti, proprio dalla fonte di ispirazione più ricorrente di culto e creatività artistica: l'immagine della Madonna con Bambino, che ci interroga non a caso dal frontespizio del libro.

«Di Madonne con Bambino ce ne sono tantissime», ci dicono Pia De Silvestris e Adamo Vergine,

e rappresentano tutte le infinite variazioni di felicità e tristezza che possono esserci in questa coppia umana, simbolica per eccellenza, e nella quale tutti ci rispecchiamo come in una nostra origine. Abbiamo scelto quella che si trova in un polittico restaurato, cosiddetto di S. Reparata, nella Cattedrale di S. Maria in Fiore, a Firenze. Ci sembra che questa immagine possa meglio esprimere il senso ambivalente e tragico della vita che abbiamo tentato di costruire nella atmosfera di queste pagine. La Madonna guarda fisso lontano ed è triste come ogni donna che ha lasciato uscire dal suo ventre il figlio. Il bambino invece è contento e grato, e sembra impegnato con la sua vitalità a risvegliare quella della Madonna. Il bambino le accarezza il mento in modo tenero e affettuoso come se volesse far risorgere in lei la vita che ha dato a lui.

L'augurio allora, sembrano suggerire gli autori attraverso la scelta del dipinto – quasi sorta di rappresentazione complementare e inversiva di una Pietà – è che la psicoanalisi stessa sappia sostenere l'abbrivio di questo sguardo vivificante, e non chiudersi in una difesa depressiva dei suoi confini.

E così pare proprio di sentire, almeno scorrendo le pagine di questo libro che hanno animato per me il ricordo di altre

pagine vive. Quelle dedicate al bambino di Leclair e di Winnicott ad esempio, di cui ci parla Blanchot ne *La scrittura del disastro*; un bambino che non ci restituisce più ad un tempo lineare perché si nutre di un presente reminiscenze che non muore. O agli scritti della filosofa Maria Zambrano sulla figurazione della Pietà come patria di tutti i sentimenti, radice distesa tra Phobos e Eleos, terrore e accoglienza, a fronte di un destino già segnato dalla perdita. Ma, anche, alcune delle più amate pagine junghiane sulla soggettività epistemica, la matricialità dell'inconscio e l'etica relazionale della cura.

Perché quando un libro riesce a farci pensare la nostra vita, e ogni vita, ci rende, fino in fondo, umanamente vivi. Di questo, e altro, ringrazio Pia e Adamo.

Daniela Palliccia

Carl Gustav Jung, *The Red Book. Liber Novus*, Edited by Sonu Shamdasani, Preface by Ulrich Hoerni, Translated by Mark Kyburz, John Peck and Sonu Shamdasani, Philemon Series & W.W. Norton & Co, New York, London 2009.

Das Rote Buch. Liber Novus, Herausgegeben und eingeleitet von Sonu Shamdasani, Mit einem Vorwort von Ulrich Hoerni, Patmos, Düsseldorf 2009.

«Agli osservatori superficiali sembrerà una follia» scrisse Jung nel 1959 nell'unica pagina non calligrafica del volume compilato a guisa di codice miniato medievale che una ventina d'anni prima aveva depresso, dopo avervi lavorato, perlopiù nottetempo, per un quindicennio. Ora, a quasi mezzo secolo dalla scomparsa di Jung, la testimonianza finale ancorché – ma poteva andare diversamente? – incompiuta del *confronto con l'inconscio*, racchiusa in volume rilegato in pelle rossa e recante sul dorso la dicitura *Liber Novus*, viene resa disponibile grazie a una pregiata coedizione internazionale. La quale reca il testo calligrafico in facsimile insieme alla trascrizione/traduzione e un corposo saggio del curatore Sonu Shamdasani, traduttore dell'edizione inglese insieme a Mark Kyburz e John

Peck. Le competenze e la tenacia dello storico indiano, docente all'University College di Londra nonché *General Editor* della *Philemon Foundation* (1) hanno contribuito, dopo anni di quasi interminabili ma non incomprensibili incertezze, alla decisione da parte degli eredi di consentire la pubblicazione di questo testo tanto singolare e *politically uncorrect*. L'edizione italiana, dopo quella inglese-americana, tedesca e portoghese-brasiliana, uscirà l'11 novembre per l'editore Bollati Boringhieri, mentre sono in cantiere quella francese, ceca e giapponese.

(1) www.Philemonfoundation.Org

Neppure all'osservatore superficiale può sfuggire quello che è anche quest'opera: un libro d'indubbio interesse artistico, malgrado l'indisponibilità dell'autore, come sappiamo dai *Ricordi*, a considerare le proprie fantasie come mera arte, in nome della tensione euristica e morale, prima che estetica, sottesa al lavoro di auscultazione, elaborazione e trascrizione delle stesse in un singolare crogiuolo di testo e immagine: due poli indisgiungibili di un'opera potentemente visionaria, redatta a guisa di manoscritto miniato e recante immagini dagli indubbi stili *Jugendstil*, ma ricche altresì di richiami all'iconografia bizantina e alle visioni di William Blake, e che qualche volta fanno pensare a certe tele di Hundertwasser. «Non sono uno junghiano, ma mi è parso un oggetto talmente bello che non potevo lasciarmelo sfuggire» ha dichiarato il direttore editoriale della Norton & Co Jim Maiers di fronte alle prime scansioni. Data la crisi finanziaria, Maiers ha preferito abbassare a 5000 la tiratura delle 15000 copie previste, per poi vedersi costretto a disporre nuove ristampe vista la richiesta ampiamente superiore alle più rosee previsioni. Un successo che continua a stupire gli eredi, come ammette Ulrich Hoerni, amministratore delegato della *Stiftung der Werke von C.G. Jung* e autore di una prefazione in cui ripercorre l'iter che ha portato alla pubblicazione di quest'edizione critica. Lo riteneva invece pensabile Sonu Shamdasani, che dopo aver rinvenuto una delle rare copie del testo e presentato un progetto di edizione critica, si è dedicato a un'accurata analisi comparativa tra il *Liber novus* e gli appunti redatti negli *Schwarze [Tage]bücher*, gli altrettanto leggendari *Libri*

(*invero quaderni o taccuini*) neri ove Jung aveva trascritto i propri vissuti interiori sin dall'indomani del distacco da Freud e disegnato, a partire dal 1916, i suoi primi *mandala*. Il *Liber Novus* si compone di due parti, il *Liber primus* e il *Liber secundus* (che constano rispettivamente di 11 e 21 capitoli) e si articola in tre livelli, cui corrispondono differenti registri linguistici: un livello narrativo che riporta fedelmente il flusso delle visioni e fantasie con i relativi dialoghi, un secondo livello di elaborazione lirica delle stesse, e un terzo livello di carattere più teorico-concettuale. L'imponente corredo redazionale consente al lettore di identificare la provenienza delle numerose citazioni e allusioni più o meno nascoste oltre che rendersi conto dell'instancabile lavoro di riflessione ed elaborazione da parte di Jung, che riguardò soprattutto il secondo livello.

Il *Liber Novus* mette a nudo la fase iniziata con la «malattia creativa» di Jung (Ellenberger) e che si incentra sulla «riscoperta della propria anima» (Shamdasani). Tale riscoperta assurge a motivo conduttore fin dalle prime pagine, allorché Jung si accinge ad *interrogare lo spirito del profondo* (*Geist der Tiefe*) che, contrapposto allo *spirito del [di questo] tempo* (*Geist dieser Zeit*), rappresenta ai suoi occhi lo stesso spirito che sta portando l'Europa alla catastrofe della Grande Guerra. Proprio lo scoppio del conflitto funse allora da sprone esterno che indusse Jung ad imbarcarsi seriamente in questo corpo a corpo con l'inconscio; giacché nelle visioni sconcertanti di morte e devastazione che lo ossessionavano sin dall'ottobre dell'anno precedente (Shamdasani ne individua undici), egli riconobbe non già l'espressione di un paventato, imminente crollo psicotico, ma l'estrinsecazione profetica, in ambito psichico, di quanto andava accadendo nel mondo esterno o *fattuale*: esse dovevano provenire allora da una dimensione metaindividuale, appunto da uno *spirito del profondo* che presiedeva il misterioso punto di raccordo tra fantasie (sovra)individuali ed eventi collettivi. Jung si apprestò allora ad interrogarlo, a dialogare con lui e con le altre figure che prenderanno forma: Elia, Salomè, Filemone, Izdubar appaiono altrettante personificazioni di immagini-figure archetipiche che al contempo riecheggia-

no appassionante immersioni in letture di opere religiose, filosofiche, letterarie, psicologiche ed etnologiche. Intorno a quella misteriosa connessione, che riprende e rifunzionalizza un *Leitmotiv* di tanta parte della ricerca antropologica a cavallo fra il XIX e il XX secolo, quello dei cosiddetti *paralleli etnografici*, si andrà enucleando l'interrogazione junghiana immediatamente successiva, mediante perlustrazioni nel simbolismo alchemico e del pensiero orientale, nella mitologia e dello studio comparato della storia delle religioni fino alla formulazione euristico-sperimentale, mediata anche dalla collaborazione con Wolfgang Pauli, del principio della sincronicità. «L'inizio della fine – scrive nell'epilogo sopra citato – si verificò nel 1928, quando Wilhelm mi spedì il testo del Fiore d'oro, il trattato alchemico. A quel punto il contenuto di questo libro trovò la via per entrare nella realtà e io non fui più in grado di lavorarci». A riprova del fatto che il manuale taoista costituì «un vero e proprio punto di svolta» per la teorizzazione junghiana; non a caso il Commento al *Segreto* costituì «la sua prima trattazione pubblica del significato del mandala» e in esso, nota Shamdasani, «per la prima volta Jung riprodusse (in forma anonima) e commentò tre illustrazioni del *Liber novus* quali esempi di mandala europei» – immettendo così gli esiti della propria sperimentazione in un progetto gnoseologico di ancor più vasta portata. Shamdasani ritiene quest'opera suscettibile di modificare radicalmente il modo di intendere non solo la teoria, ma anche la terapia junghiana. Il suo corposo saggio introduttivo inquadra il contesto psicologico, socio-storico ed artistico in cui prese forma il *Liber novus* e individua le interconnessioni con una feconda stagione di sperimentazioni che vide coinvolti tanto gli ambienti psichiatrici, psicologici e *metapsichici* quanto artistici – ad esempio surrealisti e dadaisti. La documentazione diaristica ed epistolare inedita aggiunge elementi di rilievo a quanto già noto soprattutto grazie ai *Ricordi*. Il *Liber novus* racchiude i nuclei germinali di plessi teorici che andranno articolandosi nell'opera successiva e pertanto consente, secondo Shamdasani, «un chiarimento insperato di alcuni degli aspetti più ostici dell'opera di Jung. Di fatto, senza uno studio approfondito di esso non è possibile ricostruire la

genesi degli scritti successivi di Jung, né raggiungere una piena comprensione degli scopi che egli si era prefissato. Nello stesso tempo i testi confluiti nelle *Opere* possono essere visti, almeno in parte, come un commento indiretto del *Liber novus*. Gli uni spiegano l'altro e viceversa». Esso, scrive ancora il curatore, «contiene il materiale incandescente che si concretò e confluì in seguito nell'opera, ridefinito, ripulito, rielaborato»; fra i temi trattati nomina:

la natura della conoscenza di sé; la natura dell'anima; le relazioni tra pensiero, sentimento e tipi psicologici; le relazioni tra mascolinità e femminilità interiore ed esteriore; l'unificazione degli opposti; la solitudine; il valore della cultura e dello studio; lo status della scienza; il significato dei simboli e come essi vadano compresi; il significato della guerra; la pazzia, la follia divina e la psichiatria; come intendere oggi l'imitazione di Cristo; la morte di Dio; il significato storico di Nietzsche; la relazione fra magia e ragione.

È un libro intensamente drammatico nel senso etimologico del termine, perché innervato dall'intento di riferire con fedeltà, indipendentemente da un modello gnoseologico predefinito, una sperimentazione psicologica condotta senza infingimenti nei meandri di un mondo visionario e primitivo, imprevedibile, cangiante e brutale, abbagliante ma anche illuminante e persino sapienziale: e tutto ciò senza che il sostantivo *inconscio* venga mai nominato. Offre una prospettiva inedita nella genesi del metodo di auto-auscultazione dinamica tra l'Io e l'inconscio cui Jung darà il nome di immaginazione attiva e che sentirà essenzialmente omologa all'*imaginatio* degli alchimisti,

un'attività – così in *Psicologia e alchimia* – anche 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 materia o sostanza [Stoffe] che poteva sperare di trasformare per mezzo dell'immaginazione.

Lungi dall'esprimere un lirismo estetizzante o fine a se stesso, questo documento calligrafico rappresenta inoltre il tentativo di creare una nuova cosmologia – attraverso il

brulicare di una stupefacente demologia. Dando loro voci e sembianze, prendendole per così dire sul serio e dialogando con esse, Jung lavorò alla dinamizzazione delle proprie forze inconscie accordandosi, mediante l'adozione dello stile miniato tipico dei manoscritti medievali, all'epoca alla quale la sua «personalità n. 2» sentiva appartenere. Stupisce ripercorrere, re-immaginare e quindi parzialmente rivivere da un lato la potenza destabilizzante delle esperienze interiori avute da Jung, che inizialmente lo costringevano persino ad *aggrapparsi al tavolo* per non andare in pezzi o praticare esercizi yogici onde placare il turbiniio interiore (e riprendere l'autoascoltazione), e dall'altro constatare la precisione, è il caso di dirlo, certossina, che per contro richiese l'estrinsecazione figurativa di tale fluire interiore. Jung, come ricorda Ulrich Hoerni, prediligeva forme di espressione artistica lente, com'era il caso della scultura della pietra, e adottò per le raffigurazioni del volume calligrafico una tecnica che richiedeva estrema perizia e dispendio di tempo.

Jung considerava il *Libro rosso* una sorta di *monastero interiore* esteriorizzato e non mancò di invitare qualche suo paziente a seguirlo in questa strada: nel 1926, come risulta dai diari dell'analisi di Christiana Morgan (autrice delle immagini commentate in *Empiria del processo di individuazione*), suggerì alla sua paziente di riprodurre le proprie visioni:

nel modo più elegante possibile, in uno splendido libro rilegato. Le sembrerà di banalizzare le visioni, ma proprio di questo – le avrebbe detto – ha bisogno per affrancarsi dal loro potere. Se farà così, se le guarderà con questi occhi, il potere di attrazione che hanno su di lei per esempio cesserà. [...] Quando poi queste cose saranno racchiuse in un libro prezioso, lei lo potrà aprire e sfogliarne le pagine e per lei sarà la sua chiesa – la sua cattedrale –, i luoghi silenti del suo spirito ove rigenerarsi. Se qualcuno le dirà che tutto questo è da malati o nevrotici e lei lo ascolterà, perderà la sua anima – perché essa si trova in quel libro.

Si vede dunque quanta importanza conferisse Jung all'autoascoltazione, registrazione e alla estrinsecazione visiva dell'interiorità quale strategia tesa a far uscire il polo inconscio da quella condizione psichica di contrazione o rattrappimento (*Verkrümpfung*) che riteneva tipica dell'uomo

occidentale. Tre anni dopo, in concomitanza con l'uscita della traduzione del *Segreto*, Jung le scriveva: «Quell'antico testo contiene per esempio la mia teoria dell'Anima e qualcosa di più sul Sé; le piacerà».

Il *Libro rosso* è naturalmente un'opera che richiede d'esser letta, osservata e meditata a lungo, e darà agli studiosi e agli appassionati motivo di riflessione e approfondimento intorno a diversi plessi teorici della metapsicologia junghiana. «Mi ci sono voluti praticamente quarantacinque anni – affermò Jung nei *Ricordi* – per distillare nell'alambicco del mio lavoro scientifico le cose che sperimentai e annotai allora» e nel 1957 definì a Kurt Wolff le sue opere «un tentativo più o meno riuscito di incorporare questa materia ignea nella visione del mondo del mio tempo». Da un punto di vista psico-biografico, quest'opera costituisce un momento decisivo di confronto con la vicenda centrale della *personalità* n. 2 del fondatore della psicologia analitica e ne mette quindi in luce complessità e antinomie talora irriducibili. Di fatto, il Liber venne in gran parte composto nella sua biblioteca. Il che induce a chiedersi, in modo volutamente polarizzato, pur nella consapevolezza della difficoltà della risposta: quanto di esso corrisponde al distillato mitopoietico della sua sterminata erudizione e quanto al frutto spontaneo ed intatto dell'emersione diretta dall'inconscio collettivo? Da un punto di vista ermeneutico, esso è suscettibile di invitare a un ripensamento o perlomeno a una riconsiderazione della genesi e forse anche dell'ossatura teorica della psicologia analitica. Ci troviamo infatti di fronte alla *fulcra interiore* dello psicologo nelle fasi precedenti l'incontro con l'alchimia e la pratica meditativa orientale, attorno a cui si incardinerà tanta parte delle successive ricerche comparate tese a convalidare empiricamente le basi teoriche dell'ipotesi-tesi dell'inconscio collettivo. Da quest'opera si evince inoltre con estrema pregnanza la valenza gnoseologica ed epistemologica data alle immagini quali *Sinnbilder*, foriere di senso, per riprendere un'espressione cara a Henrich Zimmer; permette di *toccare con mano* la gravità con cui Jung si dispose a questa autosperimentazione e l'impegno con cui si sforzò di *veranschaulichen*, – render visibili – dinamizzandole, tali immagini.

Vorrei qui aggiungere infine una rapida considerazione sulla (non) conclusione del già menzionato epilogo manoscritto del 1959. Esso mi pare emblematico, anche visivamente, del mondo in cui Jung intese congedarsi dal *Libro rosso* e lasciarlo, per così dire, al suo destino, ferma restando l'esplicita disposizione a custodirlo in famiglia ed escluderlo dal piano di pubblicazione dei *Collected Works*. Questa breve ma illuminante nota spiega che l'opera ebbe origine in seguito al distacco da Freud, e terminò con l'arrivo del *Segreto* nella traduzione di Wilhelm: libro che lo *distolse* da tale lavoro che a questo punto, scrive Jung, sarebbe proseguito *nel mondo*. L'ultima frase definisce come *terribilmente inadeguata* (*erschreckend inadäquat*) quest'espressione delle proprie esperienze interiori, ribadisce però il suo esser stato fedele all'opera, ed infine s'interrompe con una parola, *possibilità* (*Möglichkeit*), l'unica ed ultima parola vergata all'inizio della pagina successiva, alla quale non segue alcun segno d'interpunzione: quasi che Jung, sollevata la penna prima della fine dell'enunciato, avesse presentito e d'un tratto deciso che fosse questo il termine con cui prendere congedo da un'opera siffatta.

La traduzione italiana del testo è a cura di Maria Anna Massimello, la cui competenza e decennale esperienza in ambito di traduzioni e curatele dell'opera junghiana l'ha resa la persona più adatta a quest'ardua impresa. Si è trattato di entrare, spiega, nel linguaggio oltre che nello spirito di una scrittura rovente, estranea al linguaggio della scienza coeva.

«È un testo molto più difficile delle opere scientifiche, un'opera drammatica di scrittura dell'inconscio, non filtrata attraverso la razionalità, che fa quindi appello a un linguaggio poetico, anche nuovo, ricco di riferimenti biblici. Ne risulta un tedesco sincopato, ellittico, ricco di neologismi e frasi di voluta ambiguità».

Per ragioni cronologiche e contenutistiche il volume riporta inoltre la trascrizione delle Prove (*Prüfungen*), tradotte in italiano da Giulio Schiavoni. Si tratta di un testo successivo ai Libri neri (contenente i celebri *Septem Sermones*) non confluito nel *Liber Novus*, ma che riprende e permette di chiarire alcuni episodi del *Liber Primus* e del *Liber*

Secundus. Viene riportato inoltre il disegno mandalico dal titolo *Systema Mauditotius*, pubblicato in forma anonima nel 1955 (in un numero monografico della rivista svizzera *Du* dedicato a *Eranos*) oltre ad alcuni bozzetti preparatori. Di questo ed altro materiale proveniente dagli archivi Jung si compone infine una mostra incentrata sul *Liber novus* (*The Red Book of C.G. Jung. Creation of a New Cosmology*) che dopo l'enorme successo avuto negli Stati Uniti approderà al *Rietberg Museum* di Zurigo nel dicembre di quest'anno per rimanervi fino al marzo 2011. Chissà se sarà possibile vederla anche in Italia. Proprio in Italia, precisamente presso le tipografie Mondadori di Verona, è stata realizzata la copia facsimile del testo che viene impiegata per tutte le edizioni.

Giovanni Sorge

Gli autori

Camilla Albin Bravo

Bresciana d'origine, romana d'adozione, è laureata in Pedagogia e in Psicologia all'Università di Roma. È membro ordinario dell'AIPA (Associazione Italiana di Psicologia Analitica) e dell'International Association for Analytical Psychology IAAP. Svolge la funzione didattica presso la stessa AIPA. Vive e lavora a Roma come libera professionista.

Via Pieve di Cadore 30 – 00135 Roma tel. 06-3052010 – 3396716022

Fabrizio Alfani

Medico psichiatra, membro ordinario dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) e dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP). Ha fatto parte della redazione della rivista dell'AIPA *Studi Jungiani* ed è membro della redazione della rivista *Psicobiettivo*. Vive e lavora a Roma.

Indirizzo: via Vigliena, 10 – 00192 Roma

Andrea Arrighi

Psicoterapeuta, psicoanalista junghiano e consulente filosofico. È docente di Filosofia, Psicologia e Scienze dell'educazione. Tiene corsi di consulenza filosofica e di psicologia presso le scuole di specializzazione di Philo e Psiofilosofia. Propone conferenze di psicologia e intercultura introdotte attraverso il cinema presso il comune di Dalmine. È formatore interculturale per conto della ONG *Fratelli dell'uomo*. È tra i soci fondatori di Sabof (Società di analisi biografica a orientamento filosofico). Tra le pubblicazioni più recenti a colloquio con L. Zoja sul suo «Nascere non basta» in *Pedagogika*, bimestrale di educazione, formazione e cultura anno IX, n.1, febbraio 2005; «Psicopedagogia al cinema» in *Pedagogika* bimestrale di educazione, formazione e cultura, anno IX; n. 1 aprile 2006; «Pratica Filosofica interculturale. Spunti per una comunicazione conflittualmente costruttiva tra le culture» in R. Madera (a cura di), «Le pratiche filosofiche nella formazione», in *Adulità*, rivista bimestrale sulla condizione adulta e i processi formativi, N. 27, Guerini Associati, 2008; «L'altrove dell'Ombra incurabile. Il genocidio in Ruanda nella proiezione cinematografica», Barbara Massimilla (a cura di) *L'anima dei luoghi*. Rivista di psicologia analitica, Nuova serie, n. 28, 2009.

Cantautore nel tempo libero. Ha pubblicato un CD con pezzi propri nel 2005: *Insalata di riso*. Ha scritto e portato in scena due spettacoli di «teatro-canzone» *Ricette d'amore con vino* nel 2006 e *Canzoni astromitologiche* nel 2009. Per contatti scrivere a andrea.arrighi@tiscali.it

Gaetano Benedetti

Nato a Catania nel 1920. Compiuti gli studi di medicina, si è specializzato in psichiatria con Manfred Bleuler presso la Clinica Psichiatrica di Zurigo dove ha cominciato le prime ricerche sulle psicosi. Libero docente di psichiatria a Zurigo e nelle università italiane, ha sviluppato ampi contatti tra la psichiatria europea e quella americana, completando la sua formazione psicoanalitica negli Stati Uniti con J. N. Rosen nel 1951. La sua ricerca e la sua vasta produzione scientifica abbracciano la psichiatria

endocrinologica e sociale, la neuropsicologia, la psicopatologia e in particolare la psicoterapia delle psicosi, di cui oggi è considerato uno dei massimi e indiscussi esperti in campo internazionale. Docente di Psicoterapia e di Igiene mentale all'Università di Basilea dal 1956 al 1985, ha operato per circa cinquant'anni come psicoanalista e psicoterapeuta, sia nella pratica diretta con i pazienti, sia come supervisore con gli allievi da lui formati nel corso di tre generazioni in Svizzera e in Italia. A Milano ha fondato insieme a J. Cremerius la Scuola di Psicoterapia Psicoanalitica delle psicosi di cui è presidente onorario. Ha collaborato per oltre vent'anni a seminari, a supervisioni di gruppo e individuali e, come relatore, a più di cento convegni internazionali. È autore di più di cinquecento pubblicazioni tra saggi, articoli e monografie di cui in lingua italiana: *Sogno simbolo e linguaggio*, Ed. Boringhieri, 1971; *Paziente e analista nella terapia delle psicosi*, Ed. Feltrinelli, 1979; *Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*, Ed. Einaudi, 1980; *Paziente e terapeuta nell'esperienza psicotica*, Ed. Boringhieri, 1991; *La psicoterapia come sfida esistenziale*, Ed. Cortina, 1997; *Sogno inconscio e psicosi* Ed. Metis, 1995; *Riflessioni ed esperienze religiose in psicoterapia* Ed. Centro Scientifico Editore, 2005.

Elena Caramazza

Pediatra, è analista didatta all'AIPA. Ha pubblicato diversi articoli e recensioni nella Rivista di Psicologia Analitica e in Sudi Junghiani, il capitolo «L'Ombra» nel Trattato di Psicologia Analitica, diretto da Aldo Carotenuto, Utet, 1992; il capitolo: «L'Ombra della motivazione nella relazione analitica» nel libro *Cosa muove il mondo. Sulla motivazione*, Maggi, 2008; e, in collaborazione con Mino Vianello il libro: *Genere, Spazio, Potere*, Dedalo, 2006, con prefazione di Andrew Samuels.

Stefano Carta

Psicologo analista, professore associato di Psicologia dinamica presso l'Università di Cagliari; membro ordinario

dell'AIPA e della 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 della Università e della Ricerca. Ha fondato e diretto la collana (S)nodi, presso l'editore Vivarium, Milano. È stato consulente per l'UNESCO ed è consulente del Centre for Trauma, Asylum and Refugee presso l'Università di Essex. È co-fondatore dell'Associazione ETNa – Etnopsicologia analitica. Insegna Psicologia analitica presso diverse scuole di specializzazione e lavora come supervisore. Ha oltre sessanta pubblicazioni, tra le quali *Psychology*, Eolss, Oxford, 2002; *La vita familiare. Processi, strutture, conflitti*, Giuffè, 1997; *Cosa muove il mondo? Sulla motivazione* (a cura di), Magi, 2007. Vive e lavora tra Roma e Cagliari.
Via Cavour 325 – 00184 Roma
cartast@unica.it

Maria Teresa Colonna

Laureata in Medicina, Redattrice della Rivista di Psicologia Analitica, membro dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP) e dell'Associazione Italiana Psicologia Analitica (AIPA) per la quale svolge attività didattica. Fa parte inoltre del Consiglio Direttivo dell'Associazione «Archivio per la memoria e la scrittura delle donne» presso l'Archivio di Stato di Firenze. È autrice di vari saggi e volumi incentrati sul femminile e sul mondo immaginale. Vive e lavora a Firenze dove è professore associato di Psicologia Dinamica presso l'Università.
Piazza De' Mozzi, 5 – 50125 Firenze

Pier Claudio De Vescovi

Laureato in Sociologia all'Università di Trento e in Psicologia all'Università di Padova, è membro ordinario dell'AIPA, con funzioni didattiche e membro della IAAP. 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)nodì, 2005; 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

Silvia Di Marzo

Medico psichiatra e allieva al sesto anno dell' AIPA. Svolge consulenze psichiatriche ed attività privata di psichiatra e psicoterapeuta a Roma. Inoltre svolge attività clinica e di ricerca presso la Casa di Cura Villa Rosa di Viterbo presso il Raggruppamento Neuropsichiatria, con la qualifica di Aiuto primario, occupandosi in particolare di disturbi psicotici e di dipendenze. Svolge consulenze presso l'Ufficio di Medicina Legale del Ministero della Salute e presso il tribunale di Roma. È socia attiva di ETNA, Progetto di Etnopsicologia Analitica.

Silvia Di Marzo, via Barigioni, 3800128 Roma

Elvio Fachinelli

È stata la figura più originale, creative e discusse della cultura psicoanalitica italiana, sia per le sue posizioni teoriche, sia per la stretta relazione, nei suoi scritti e nella sua pratica, fra dimensione politica orientata alla liberazione di un desiderio autonomo e autentico da un lato, e clinica psicoanalitica dall'altro. Fra i suoi scritti: *L'erba voglio*, Einaudi, 1971; *Il bambino dalle uova d'oro*, Feltrinelli, 1974; *Una tentativa de amor*, Cooperativa scrittori, 1976; *La freccia ferma*, Adelphi, 1979; *Claustrofilia*, Adelphi, 1983; *La mente estatica*, Adelphi, 1989.

Concetto Gullotta

Neuropsichiatria, è analista didatta dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA), di cui è stato presidente, ed è membro dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP). Ha lavorato presso Istituti Universitari e in Ospedale Psichiatrico. È autore di numerosi articoli su riviste specializzate. Si è molto interessato al rapporto tra Jung e la psichiatria. Vive e lavora a Roma. Indirizzo: via Corsica, 4 – 00198 Roma

Franco Livorsi

È professore ordinario di «Storia delle dottrine politiche» presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano. Specializzato anche in Psicologia, fa parte dell'Ordine degli psicologi del Piemonte. Nel 1996 è stato nominato «Socio onorario» del Centro Italiano di Psicologia Analitica. È stato per molti anni redattore della rivista *Klaros*. Quaderni di psicologia analitica, di Firenze. Oltre alle opere specificamente dedicate alla storia del pensiero politico contemporaneo, si ricordano, sul versante psicologico analitico i seguenti suoi libri: *Psiche e storia. Junghismo e mondo contemporaneo*, Vallecchi, 1991; *Il mito della nuova terra. Cultura, idee e problemi dell'ambientalismo*, Giuffrè, 2000; *Coscienza e politica nella storia. Le motivazioni dell'azione collettiva nel pensiero politico contemporaneo*, Giappichelli, 2003; *Politica nell'anima. Etica, politica, psicoanalisi*, Moretti & Vitali, 2007; *Sentieri di rivoluzione. Storia, politica e psicologia analitica della liberazione umana nel mondo contemporaneo*, Moretti & Vitali, 2010.

Indirizzo: Via Leonardo da Vinci 6, 15121 Alessandria.

Romano Màdera

È professore ordinario di Filosofia Morale e di Pratiche Filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca. In passato ha insegnato all'Università della Calabria e all'Università Cà Foscari di Venezia. Fa parte delle associazioni di Psicologia Analitica AIPA e IAAP, del Laboratorio Analitico delle Immagini (LAI, Associazione

per lo studio del Gioco della Sabbia nella pratica analitica) e della redazione della Rivista di Psicologia Analitica. Insieme a L.V. Tarca ha fondato i Seminari Aperti di Pratiche Filosofiche di Venezia e di Milano e la Scuola Superiore di Pratiche Filosofiche «Philo». Ha chiamato la sua proposta nel campo della ricerca e della cura del senso «analisi biografica a orientamento filosofico» formando la società degli analisti filosofi (SABOF). Tra le sue pubblicazioni: *Identità e feticismo*, Miozzi, 1977; *Dio il Mondo*, Coliseum, 1989; *L'alchimia ribelle*, Palomar, Milano, 1997; *C.G. Jung. Biografia e teoria*, Mondadori, Milano, 1988; *L'animale visionario*, Il Saggiatore, 1999; *La filosofia come stile di vita*, (con L.V. Tarca), Mondadori, 2003; *Il nudo piacere di vivere*, Mondadori, 2006.

Nicola Malorni

Laureato in Psicologia, psicoterapeuta, candidato analista dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA). Da alcuni anni applica il Gioco della Sabbia in ambito privato ed istituzionale nella psicoterapia analitica con bambini, adolescenti ed adulti. È coordinatore dell'Ambito Territoriale Sociale di Termoli. È autore di: *Abusi all'infanzia: il campo emotivo nell'ascolto della testimonianza*, Rivista Minorigiustizia, F. Angeli, n.3/2009.
Indirizzo: Via Pisa, n. 6 – 86039 Termoli (CB)
cell. 328 3622726 – e-mail: nicolamalorni@tin.it

Maria Ilena Marozza

È psichiatra e membro del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA), per il quale svolge attività di docenza, di supervisione e di seconde analisi. Ha insegnato Psicologia clinica e Psicoterapia presso la facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università «Tor Vergata» di Roma. È autrice di numerose pubblicazioni. Con Mauro La Forgia ha pubblicato i volumi *L'altro e la sua mente*, Fioriti, 2000; *Le radici del comprendere*, Fioriti, 2005; ha curato il volume collettaneo *La conoscenza sensibile*, Moretti&Vitali, 2008.

Piergiacomo Migliorati

Laureato in psicologia e filosofia, è membro della International Association for Analytical Psychology (IAAP) dell' AIPA (Associazione Italiana di Psicologia analitica) dove esercita la funzione didattica nella Scuola di psicoterapia. Come membro ordinario dell'AIPA è stato Presidente dell'Associazione e Segretario della CAP (commissione per l'allenamento professionale) che organizza e dirige il training di formazione dei nuovi analisti. Lavora come Psicologo analista con sedute individuali e di gruppo.

È autore di numerose pubblicazioni in riviste specializzate italiane e internazionali.

Ha lo studio in Roma, viale Glorioso 26. Tel 06 5882704, cel: 3382085731

Gianni Nagliero

Membro ordinario con funzioni didattiche dell'AIPA e della IAAP, (attualmente è presidente dell'AIPA). Ha lavorato presso numerose strutture pubbliche e private. I suoi principali campi di interesse riguardano l'analisi di adolescenti e adulti. Recentemente ha pubblicato il volume: *Analisi in età evolutiva*, La biblioteca di Vivarium, 2008. Attualmente lavora privatamente in Roma.

Mail: casalino@icnet.it

Luigi Zoja

Nato nel 1943, ha lavorato in clinica a Zurigo, poi privatamente a Milano, a New York e ora nuovamente a Milano come psicoanalista. Presidente del CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica) dal 1984 al 1993. Dal 1998 al 2001 presidente della IAAP (International Association for Analytical Psychology), l'Associazione che raggruppa gli analisti junghiani nel mondo. Testi in italiano: *Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza*, Cortina, 1985 e 2003, *Coltivare l'anima* Moretti&Vitali, 1999; *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, 2000 (a cura di); *L'incubo globale. Prospettive Junghiane sull'11 settembre*, Moretti&Vitali,

2002; *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti&Vitali, 2003; *Giustizia e Bellezza*, Bollati Boringhieri, 2007; *La morte del prossimo*, Einaudi, 2009; *Contro Ismene. Considerazioni sulla violenza*, Bollati Boringhieri, 2009; (Premio Internazionale Arché); *Centauri. Mito e violenza maschile*, Laterza, 2010; *Al di là delle intenzioni: etica e analisi*, Bollati Boringhieri, uscita prevista gennaio 2011 (Gradiva Award per l'edizione americana).
Luigizoja@faswebnet.it



rivista di psicologia analitica nuova serie 2010

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 Aite 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 2009/10 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 2010

Dallo Stabilimento Tipolitografico UGO QUINTILY S.p.A.

Via E. Ortolani, 149/151 Acilia (Rm) – Italia



ISSN 0392-9787



9 770392 978003

Non posso pronunciare un giudizio definitivo perché il fenomeno della vita e il fenomeno dell'uomo sono troppo grandi. Quando più sono divenuto vecchio, tanto meno ho capito o penetrato o saputo di me stesso.

Sono stupito, deluso, compiaciuto di me; sono afflitto, depresso, entusiasta. Sono tutte queste cose insieme, e non so tirare le somme. Sono incapace di stabilire un valore o un non-valore definitivo; non ho un giudizio da dare su me stesso e la mia vita. Non vi è nulla di cui mi senta veramente sicuro. Non ho convinzioni definitive, proprio nulla. So solo che sono venuto al mondo e che esisto, e mi sembra di esservi stato trasportato. Esisto sul fondamento di qualcosa che non conosco. Ma, nonostante tutte le incertezze, sento la solidità alla base dell'esistenza e una continuità nel mio modo di essere.

C.G. Jung, Ricordi, Sogni, Riflessioni.

€ 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