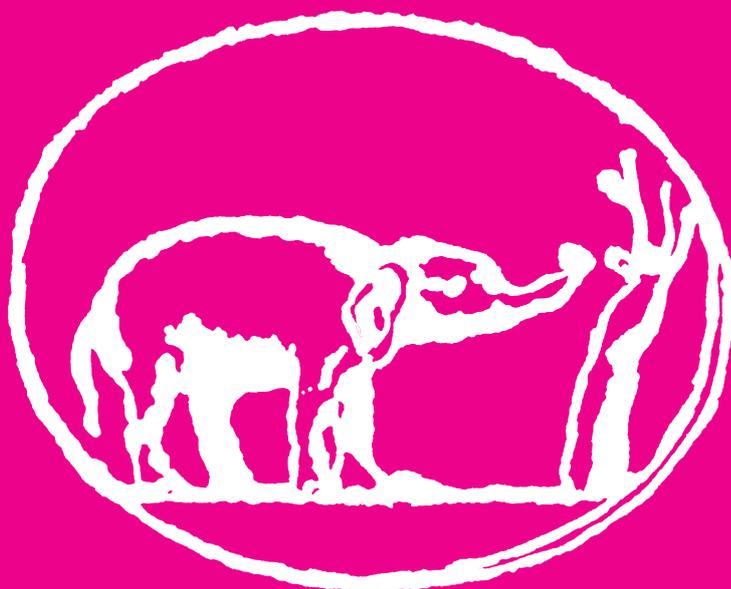


Camilla Albini Bravo
Stefania Aprile
Rita Corsa
Pier Claudio Devescovi
Gianluigi Di Cesare
Angelo Malinconico
Paola Russo
Mark Saban
Giuseppe Zanda

a cura di
Stefano Carta e
Pier Claudio Devescovi

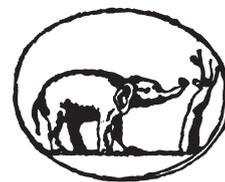
La Malattia della Cura

Note sugli effetti iatrogeni
della professione analitica e
delle sue istituzioni



casa editrice
astrolabio

rivista di psicologia analitica
nuova serie



rivista
di psicologia
analitica
Nuova serie n. 43
Volume 95/2017

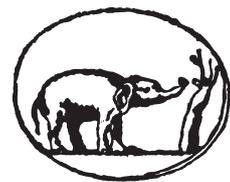
casa editrice astrolabio

Rivista di Psicologia Analitica

nuova serie

A cura di
Stefano Carta
Pier Claudio Devescovi

Camilla Albini Bravo
Stefania Aprile
Rita Corsa
Pier Claudio Devescovi
Gianluigi Di Cesare
Angelo Malinconico
Paola Russo
Mark Saban
Giuseppe Zanda



La Malattia della Cura

Note sugli effetti iatrogeni della professione
analitica e delle sue istituzioni

Redazione

Paolo Aite, Stefano Carrara, Stefano Carta, Maria Teresa Colonna,
Pier Claudio Devescovi, Pina Galeazzi, Romano Màdera, Alessandro Macrillò,
Angelo Malinconico, Barbara Massimilla, Daniela Palliccia, Clementina Pavoni,
Lella Ravasi Bellocchio.

Direzione

Paolo Aite (Responsabile)
Stefano Carta
Angelo Malinconico

Segretaria di redazione

Roberta Canton

Comitato Scientifico Internazionale

Eugenio Borgna (Novara), Ricardo Carretero Gramage (Palma di Maiorca),
Domenico Chianese (Roma), Christian Gaillard (Parigi), René Kaës (Lione),
Donald Kalshed (New York), Renos Papadopoulos (Londra),
Andrea Sabbadini (Londra).

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

©2017 Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma

redazione@rivistapsicologianalitica.it

www.rivistapsicologianalitica.it

https://www.facebook.com/rivistapsicologianalitica

N° iscrizione ROC: 16139

ISSN 0392-9787

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

Periodicità semestrale

INDICE

Introduzione	di Stefano Carta e Pier Claudio Devescovi	>>	9
Le colpe dei padri	di Paola Russo	>>	21
Segreti e Bugie. Un'area cieca nella psicologia junghiana?	di Mark Saban	>>	39
Iatrogenicità e rischi della diagnosi psichiatrica	di Gianluigi Di Cesare	>>	77
Babele. La confusione delle lingue	di Camilla Albini Bravo e Pier Claudio Devescovi	>>	89
Sui generis	di Stefania Aprile	>>	101

Appunti sull'amore nell'analisi e
sulla dipendenza affettiva
di Giuseppe Zanda >> 127

Vanda Shrenger Weiss, una pioniera tra Freud e Jung.
La cura oltre i maestri
di Rita Corsa >> 155

IN MEMORIAM
Salomon Resnik, una vita a *haute vitesse*
di Angelo Malinconico >> 195

recensioni

Nicole Janigro,
Psicoanalisi un'eredità al futuro,
Mimesis/Ensemble, Milano, 2017
Barbara Massimilla >> 201

Susanna Fresko e Chiara Mirabelli
Qual è il tuo mito? Mappe per il mestiere di vivere,
con saggi di I. Carlot, M. Diana, R. Màdera, M. Montanari, I Paterlini
Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2016
Paola D'Alleva >> 205

Maria Luisa Algini
Le ferite invisibili - Sui bambini e la morte dei genitori
Robin Editore, Roma, 2016
Livia Crozzoli >> 208

Romano Màdera
L'opera al rosso
Feltrinelli Editore, Milano, 2016
Stefano Carta >> 212

gli autori >> 217

Introduzione

Stefano Carta, Pierclaudio Devescovi

Questo numero della Rivista di Psicologia Analitica è dedicato ad un tema la cui importanza è direttamente proporzionale alla disattenzione con la quale è trattato nella letteratura specializzata. Infatti, a parte alcune eccezioni, citate negli articoli che seguono e divenute presto dei classici riferimenti (trattati qui nell'articolo di Paola Russo) non è possibile non rilevare l'assenza di una riflessione *sistematica e costante* intorno agli aspetti iatrogeni *consustanziali* alla professione analitica e alle sue istituzioni. A nostro avviso, le ombre iatrogene sono così rischiose, pervasive, frequenti - talvolta anche gravi o eclatanti - che questa carenza sembra acquisire lo statuto di una potente negazione da parte degli analisti e delle comunità analitiche di qualsiasi scuola esse siano. Se così fosse, la stessa difesa contro la presa di coscienza della iatrogenicità della professione analitica, ricadrebbe, essa stessa, nel dominio del iatrogeno.

Proprio sulla base di questa nostra convinzione - la pervasività dell'Ombra iatrogena nella professione analitica - riteniamo che questo volume non possa che essere un *primo* spunto di riflessione, una sorta di pietra gettata nello stagno, e ci auguriamo che ad esso possano segui-

re altri contributi che si aggiungano a quelli che seguono questa introduzione. La ovvia limitatezza di spazio propria di una rivista, infatti, non consente che un avvio di discussione e non una sua matura e completa elaborazione. Per questo, anche queste righe non possono che provare a richiamare sommariamente l'attenzione su questi temi; a fungere, insomma, da costruttiva provocazione.

Nelle righe precedenti abbiamo fatto menzione della *consustanzialità* dell'Ombra iatrogena dell'analista, ovvero del rischio di effetti iatrogeni interni alla professione ed alle istituzioni analitiche che scaturiscono dalla natura stessa di questa professione impossibile. Ovviamente, oltre a questa categoria consustanziale di aspetti iatrogeni ve ne possono essere altri che si sviluppano a causa di situazioni circostanziali e contingenti. Sebbene essi possano essere assai importanti da un punto di vista pratico, sono però meno interessanti rispetto a quelli che invece sembrano derivare dalla natura stessa della professione analitica.

Senza immaginare di stilare una lista esaustiva vediamo quindi quali possano essere alcuni rischi iatrogeni della professione analitica. Questa lista non è assolutamente compilata in ordine di importanza o di frequenza: il lettore la consideri come una sorta di promemoria.

- **Identificazione narcisistica nella "teoria"**. Questa condizione può portare un analista ad assumere atteggiamenti difensivi nei confronti di altre teorie e /o metodi, considerando il proprio modello non come "probabilmente euristicamente preferibile", ma addirittura come un'interpretazione della realtà "giusta e vera".

Questo investimento narcisistico sulla teoria può far sì che l'analista giunga ad interpretare il modello altrui attraverso il *proprio* modello, per cui, dotato di raffinatissime lenti gialle, sosterrà in buona fede (il che è un problema aggiuntivo, poiché manifesta l'inconsapevolezza della situazione) che l'interlocutore ha, *ovviamente*, l'itterizia. Le inferenze self-serving, che producono ragionamenti e "prove" tautologiche e circolari, sono piuttosto rare nella scienza in generale, ma onnipresenti nei ragionamenti dell'uomo comune", e sono volte non ad analizzare sistematicamente ed onesta-

mente i propri oggetti, ma a proteggere il proprio universo affettivo-cognitivo e mantenere sia l'illusione del controllo della propria esperienza, che un livello di autostima stabile. Talvolta, dietro raffinate discussioni, gli analisti ragionano in questo modo: nel modo dell'uomo comune.

La prima osservazione da fare in merito a questa posizione riguarda la sua ovvia stupidità epistemologica, insostenibile sia a livello logico (poiché è ovvio che un'analisi di questo tipo porti a conclusioni tautologiche) che storico-filosofico, laddove è oramai impossibile, almeno in ambito non religioso, di sognare che esista una conoscenza "vera". Nonostante ciò, questa stupidità non produce gli effetti iatrogeni più malevoli: lo fa il suo portato affettivo, che non solo produce gli attacchi contro "gli Altri", ma che tende anche ad usare la teoria e il metodo come "veri" anche con i pazienti (anziché adattarsi alla processualità psichica dei pazienti stessi nel campo analitico).

Ciò produce due effetti: 1) assumere implicitamente (talvolta esplicitamente) il ruolo del profeta e del detentore del Sapere; 2) creare adepti che, da pazienti, qualora desiderassero diventare essi stessi analisti, correrebbero il rischio di diventare a loro volta cloni dei loro analisti.

L'aspetto iatrogeno di questa situazione non riguarda solo il paziente-clone, il quale, divenuto analista a sua volta, entrerà a far parte dell'istituzione analitica e trasferirà a quel livello una discussione apparentemente razionale e aperta, ma in realtà difensiva e radicalmente antifalsificazionista. In realtà, questo aspetto coinvolge profondamente l'analista stesso, il quale, in virtù della sua posizione di potere nella relazione analitica, passerà buona parte della sua vita adulta nell'illusione di avere "ragione", mancando quindi la possibilità di apprendere da esperienze e pensieri nuovi. Resterà, in altri termini, intrappolato nella sfera delle illusioni regressive dalle quali cerca di aiutare i suoi pazienti a salvarsi.

- Circolarità delle teorie e validazione consensuale.

Una diretta conseguenza di questi problemi è la creazione di teorizzazioni autoconvalidantesi, sia su un piano epistemologico che su un piano sociale, per cui solo nelle discipline analitiche si è sentito dire infinite volte "Non è uno

psicoanalista”, mentre è raro sentir qualcuno dire “non è un chimico, o un astrofisico”. Infatti, la funzione delle teorie analitiche, che più di ogni altra attività conoscitiva umana sono il prodotto di una inevitabile auto confessione a causa del fatto che nessuno può parlare di una psicologia che non sia la sua, tende a servire due padroni: uno, esplicito, di carattere elegantemente e generosamente conoscitivo - che è quello che tutti apprezziamo, se non amiamo - un altro, invece, implicito e decisamente malevolo, fondato sull’identificazione narcisistica difensiva sulla teoria. Se, infatti, è ovvio che ogni teoria psicologica non possa che avere a che vedere con l’equazione personale dello psicologo (nessuno può onestamente sostenere qualcosa che non lo persuade), nel caso della psicologia, e soprattutto delle discipline analitiche, la tendenza a reagire complessualmente - in modo piccato, irritato, supponente, espulsivo, umiliante, ecc. - alle posizioni altrui, è sospettosamente un po’ troppo diffusa. Purtroppo, ci pare che questo atteggiamento assomigli a quello - numinoso - del fondamentalismo religioso, anche quando chi difende il proprio punto di vista sta trattando di contenuti in sé assolutamente laici. Per fare un solo esempio in campo junghiano, questa virata *religiosa* può catturare non solo i convinti assertori del versante archetipico, i quali, riferendosi a costanti universali, rischiano talvolta di suonare un po’ *troppo* convinti di ciò che dicono - ovvero: affettivamente eccessivamente coinvolti per ascoltare con gramsciana benevolenza il testo altrui; ciò può accadere anche in coloro che, sul polo opposto, sostengono, per esempio che il simbolo aperto ad infinite interpretazioni dialogiche sia la chiave del discorso analitico. In questo caso paradossale, infatti, chi provasse a sostenere una posizione *altra* - come è metodicamente indispensabile, per esempio, nell’accostarsi alla parola di Dio (nel nostro caso al Reale inconoscibile) da parte dei talmudisti - rischierebbe di essere trattato in modo supponente. Mentre i contenuti sembrano laici, intelligenti e ragionati; mentre difendono l’impossibilità di riferimenti universalistici e la necessità di aprirsi ad interpretazioni molteplici, la relazione tra i parlanti può iniziare ad assomigliare ad una petizione di principio basata sul presuppo-

sto che chi sostiene questa posizione abbia *davvero* ragione (il che è, per fortuna, impossibile da provare). Ora, questo tipo di atteggiamento polarizzato e religioso ha per decenni *infettato* le comunità analitiche, producendo scissioni, apostasi, scomuniche, insulti, capri espiatori ed anatemi. Ha insomma prodotto una situazione la cui complessualità sarebbe evidente non ad un analista, ma anche a chiunque si trovasse a passare nei pressi per caso. Bisogna dire che questa situazione prodotta dall'effetto iatrogeno dell'appartenenza ad una posizione analitica ci pare si stia lentamente sciogliendo, probabilmente per la lenta pervasività storica del clima epistemologico per cui si è dovuto (ma già da questi cento anni fa con Gödel, Russell/Withehead ed Heisemberg!) rinunciare a qualunque pretesa di enunciare asserti veri e certi. Nonostante ciò, le comunità analitiche non hanno ancora sviluppato una seria riflessione autocritica sull'odore di incenso e la puzza di roghi che ancora oggi si possono percepire quando ci si confronta su posizioni diverse. Talvolta, infatti, anziché ascoltarle con attenzione, ovvero operare *contra naturam* guidati dalla dialettica falsificazionista (per la quale la domanda dovrebbe sempre essere: "Cos'è che *io* non capisco?"), la tendenza storica è stata quella di formare e rinchiudersi dentro comunità di simili che si daranno certamente ragione, ovvero che svolgeranno la funzione di corroborare e convalidare consensualmente posizioni teoriche e metodologiche i cui aspetti critici sono stati sdegnosamente espulsi. Purtroppo, come detto più sopra, questo stato di cose in realtà *non riguarda affatto teorie e metodi*, ma ha a che vedere con l'illusorio soddisfacimento del desiderio arcaico di sentirsi onnipotentemente rispecchiati e convalidati dalla comunità. Questo, naturalmente, vale sia quando si abbia davvero "ragione" (ovvero quando si sostengono posizioni ragionevoli e coerenti, e quindi sottoposte sistematicamente alla presenza di posizioni "altre"), sia quando le posizioni non sembrano avere fondamento o ragionevolezza, o quando finiscano con l'assomigliare ad esclusiviste petizioni di principio.

In questi casi, insomma, l'aspetto iatrogeno della professione analitica è quello di ritrovarsi inconsapevolmente a

difendere una religione, senza nemmeno essere davvero attrezzati a farlo bene e, soprattutto, ad ammettere di farlo. Un secondo aspetto che ha storicamente caratterizzato la vita delle istituzioni analitiche e che ricade nella categoria della validazione consensuale che stiamo discutendo riguarda l'uso tautologico e circolare delle proprie teorie che, quando applicate da analisti, possono produrre risposte sbalorditive. La più pericolosa di tutte è simile a quella di un noto, intelligente, stimatissimo collega freudiano che, in una conferenza nella quale si trattava del rapporto Freud/Jung, intervenne per ricordare a tutti che, alla fine, Jung era psicotico. Ovviamente, questo esempio, tratto da una esperienza personale (Stefano Carta), potrebbe essere replicato in senso inverso e da molteplici angolature.

La domanda è: com'è possibile che una mente brillante possa produrre un pensiero così rozzo? Com'è possibile che non ci si accorga che così facendo, si *eviti* di entrare nel merito di una discussione? Che si usi la propria idea per esautorare *radicalmente* la credibilità dell'Altro (in questo caso, infatti "psicotico" avrebbe voluto indicare "privo di senso, da riportare alla (mia) ragione", contraddicendo le stesse idee molto articolate sulla psicosi sostenute dal collega quando non applicate all' "avversario")? Che così facendo si incarni dal punto di vista scientifico la peggior tradizione fondamentalistica e, indossato l'abito talare dell'inquisitore, ci si occupi di preparare l'internato psichiatrico nella Siberia culturale dei dissidenti? Perché, insomma, non si è mai sentito uno storico dell'arte soffermarsi sull'omosessualità o la taccagneria di Michelangelo, quando eventualmente si discute del cromatismo del tondo Doni? Insomma: perché gli analisti possono essere così stupidi e violenti, *pur essendo analisti?*

Perché credono in quello che dicono e, sentendo che in fondo stanno esprimendo e difendendo la loro identità, ci credono troppo.

Un terzo aspetto che ha pesato sulla vita istituzionale e che deriva dall'identificazione difensiva narcisistica nella teoria, è il non accorgersi che una teoria che, per esempio, pone l'Edipo al centro di tutto, possa autoconvalidarsi attraverso l'attesa inconscia (o anche conscia) che

l'Altro non possa che essere o Laio, o Edipo, o Giocasta. Neppure Antigone sarà ammessa nel quadro. In questo modo, la comunità *diviene* una comunità tebana, edipica, e si strutturerà intorno a Padri autoritari, i quali produrranno o cloni (Kernberg) o assassini da esiliare.

Ovviamente, lo stesso vale, per comunità fondate su un'idea unilaterale di individuazione come un processo individuale opposto al collettivo-sociale, che rischia di produrre iatrogenicamente pseudo-comunità in cui *nemmeno si discute sul serio*, poiché ognuno in fondo è libero di pensare ciò che vuole. È evidente che questo non rappresenterebbe affatto un atteggiamento democratico e produttivo, ma una posizione lassista e squalificante, che rischia di non produrre conflitti, e quindi, di non trovare soluzioni simboliche produttive.

Il punto è che le teorie, quando divengono credenze, modellano il reale a loro immagine e somiglianza, sia a livello sociale – ovvero a quello delle comunità analitiche – sia a livello metodologico, per cui un setting costruito in base ad una certa teoria, assai probabilmente produrrà prove a favore di essa. Come scrive Tobie Nathan (1), insomma: il metodo crea la teoria come questa crea quello. Non rendersene conto porta un analista ad abitare non il mondo reale, ma un equivoco dannoso. Mentre l'importante contributo di Rita Corsa getta una luce rivelatrice sulla biografia di una donna capace di fare delle appartenenze una risorsa e non una prigione, l'articolo di Mark Saban è, a nostro avviso, un interessantissimo contributo sui rischi di un'adesione complessuale al pensiero dei maestri.

- Illusione di esercitare un potere / desiderio di esercitare un potere. Un terzo aspetto potenzialmente iatrogeno e consustanziale alla professione analitica riguarda la possibilità che l'analista, chiuso ermeticamente nel suo studio professionale con un paziente che "dipende" da lui, si illuda di esercitare un potere sul paziente stesso. Un aspetto cruciale di questo rischio riguarda, per esempio, la situazione in cui l'analista interpreta come "resistenza" un'opposizione del paziente. Ora: è ovvio che se un paziente non dà ragione al suo analista, in effetti gli stia

1) Nathan, T., Principi di Etnopsicoanalisi, Boringhieri, Torino, 1991.

resistendo; il punto sta nella presupposizione, dell'analista, di avere ragione. Ovvero, che la resistenza del paziente, sia un sintomo.

Sebbene ciò possa certamente essere vero, la situazione è comunque assai rischiosa non solo per il paziente, ma anche per l'analista, il quale può usare la sua teoria come razionalizzazione narcisistica per permanere in una microsfera onnipotente: "Nel mio studio professionale, chi decide che ha ragione sono io, e la mia teoria lo certificherà". Non solo gli effetti iatrogeni di questa situazione sono chiaramente consustanziali al lavoro dell'analista, il quale effettivamente *deve* valutare e prendere posizione sui contributi del paziente, ma è fondamentale, ancora una volta, sottolineare come, in un caso simile, il lavoro analitico possa costituire una bolla irrealistica che sequestra la persona dell'analista in una sfera in cui egli si è identificato in un'autorità trascendente.

Anche questo aspetto può a sua volta travasarsi nelle istituzioni analitiche. Infatti, non è infrequente che, in un ambiente non più privato, intimo, quasi autistico come quello proprio del setting analitico, ma, al contrario, pubblico - in un ambiente la cui struttura come quella dell'istituzione analitica non *dovrebbe* essere asimmetrica (Padri/Figli; Esperti/Inesperti), ma paritaria e quindi "competitiva" (Fratelli/Fratelli), si producano fenomeni di esibizionismo che in una qualsiasi altra organizzazione centrata su un compito (un consiglio di amministrazione, un organismo decisionale o di coordinamento) sembrerebbero probabilmente *folli*.

Dello slittamento del codice analitico su quello istituzionale hanno scritto in questo volume Camilla Albini e Pier Claudio Devescovi. È probabile che l'incompetenza sociale e relazionale in ambito istituzionale di certi analisti che si pongono con i loro Colleghi/Fratelli come se esercitassero in quel setting relazionale la loro funzione di analista (quindi "interpretando" in un "certo modo" i colleghi, o assumendo atteggiamenti egocentrici nelle discussioni o nei momenti in cui sarebbe invece indispensabile un pensiero indirizzato ed una capacità *negoziale* con gli altri) non derivi dalla professione analitica in sé, ma dal suo fraintendimento iatrogenico: quello relativo al potere. Se

nel claustrum del setting analitico ho un solo ammiratore, potrei sentire il bisogno di essere ammirato, di esistere fino in fondo nel mondo esterno, per cui, non appena se ne presenterà l'occasione, non potrò fare a meno di esibirmi pubblicamente estendendo l'atteggiamento interpretativo e religioso senza rendermi conto di attivare in questo modo un funzionamento egocentrico, regressivo, improduttivo ed illusorio.

- **Onnipotenza curativa.** Questo aspetto iatrogeno della professione analitica è forse quello più dibattuto, probabilmente perché è anche quello che consente di deviare una parte della sua attivazione sul paziente.

Venendo meno alla prima regola winnicottiana (salvarsi dai propri pazienti), l'analista onnipotente rischia il burn-out. Rischia, in altri termini, una brutale enantiodromia: quella di essere improvvisamente catapultato dalla sua posizione di analista-curante a quella di paziente. Questa situazione è seria, talvolta tragica. Il tasso di suicidi tra gli analisti potrebbe avere a che vedere con una difesa scissionale originaria per la quale l'analista, quando ancora era paziente, aveva immaginato di poter diventare analista – di passare dall'altra parte – per poter credere di *non essere un paziente*. Come il malato immaginario di Molière, che crede di guarire nel momento in cui viene fatto medico, se questo aspetto non è elaborato appropriatamente, l'oro si trasforma in sterco e la trasformazione del dolore che può produrre un buon analista viene bloccata, così che il dolore stesso viene proiettato sui pazienti nel tentativo di controllarlo paranoicamente *facendo l'analista*. Fino alla catastrofe enantiodromica: il burn-out. Fin dagli albori della Psicoanalisi il tema del coinvolgimento "erotico", sia nella sua accezione sessualizzata, sia in quella più generalmente affettiva, è stato cruciale. L'articolo di Giuseppe Zanda, contenuto in questo volume, ne percorre alcuni importanti linee di sviluppo.

- **Scissione esistenziale.** Un altro tema iatrogeno, strettamente collegato ai precedenti, ha a che vedere con l'esaltazione di un aspetto strutturale presente in tutti, ovvero la tendenza dissociativa che consente, se consi-

derata su un versante costruttivo, a specializzarsi su determinati ambiti e assumere i ruoli necessari in modo sufficientemente organizzato. Nella professione analitica, tuttavia, a causa delle condizioni esposte più sopra (il setting a rischio di uroboricità, l'illusione di rappresentare un'autorità certificatrice della verità, l'esercizio di un potere esercitato in forme anche surrettiziamente esibizionistiche, l'onnipotenza curativa) è possibile che la parte della psiche dell'analista che si identifica nell'essere un "guaritore", inizi a funzionare in forma dissociata dalle sue parti che sono chiamate a stringere altri rapporti intimi (cioè non con i pazienti), soprattutto con i partner o con i figli. In altre parole, un rischio iatrogeno consustanziale alla professione è quello di dissociarsi ed essere empatico, disponibile, sensibile, non reattivo nel setting analitico, essendo invece scostante, superficiale, distratto a casa. Se non peggio.

Ancora una volta desideriamo sottolineare che questa situazione per la quale la psiche si specializza in complessi, e quindi sub-identità, autonomi è universale e vale per tutte le professioni. Ciò che la rende molto rilevante per la nostra discussione è il suo carattere consustanziale alla natura del lavoro analitico stesso, al fatto cioè che l'atteggiamento analitico, speso unilateralmente nella relazione analitica produca e mantenga gli atteggiamenti opposti al di fuori di essa.

In fondo, questa questione potrebbe essere descritta dalla semplice domanda: "Ma com'è possibile che questa persona, che incontro fuori dal suo setting analitico, possa essere un analista così bravo, misurato, attento, e contemporaneamente essere *così*?" Insomma: si può davvero essere analitici solo in analisi, o l'atteggiamento analitico non dovrebbe necessariamente estendersi a tutti i campi dell'esistenza di un analista. L'analiticità, insomma, è un lavoro, o dev'essere uno stile di vita?

Se potremo intenderci su cosa effettivamente sia essere analitici, la nostra risposta è decisamente la seconda.

Essere analitici non significa interpretare: significa, come scriveva Jung, andare là dov'è l'Altro. Per far ciò, bisogna assumere un atteggiamento estatico (*ek-stasis*: uscire fuori), esercitando al contempo empatia, introspezione ed immaginatività. Questo atteggiamento complesso (Carta,

2017) non può mantenersi se non grazie ad un assiduo, impietoso confronto con i nostri limiti e quindi con un fondamentale impegno di carattere etico bei confronti dell'Altro, ovvero del paziente e delle nostre parti dissociate che consentono all'analista di riunirsi con il proprio opposto, con la *propria* natura di paziente.

Non è un caso che il numero precedente della Rivista di Psicologia Analitica sia stato dedicato alla Cura dell'Etica. Infatti, il lavoro analitico è fondato *completamente* su una seria, rigorosa, ininterrotta disposizione etica, la quale non può valere nello studio professionale ed essere sospesa in altri ambiti di vita. La professione analitica *non è una professione, non un lavoro: è un atteggiamento.*

La nostra opinione è che tutte queste categorie di possibili aspetti iatrogeni della "professione analitica", in fondo derivino da una radice comune: dal rischio che l'analista si identifichi nell'immagine dell'analista, ed evacui il "paziente" sull'altro. In realtà, l'essere analisti ha a che vedere con l'ammissione sistematica della *nostra* natura di pazienti, che dovrebbe inibire professioni di fede, irrigidimenti istituzionali e ideologici, supponenze curative nei confronti del paziente ormai fatto tutto-paziente, ecc.

La costante consapevolezza della propria ferita generativa, che spesso si manifesta sotto forma di vera e propria Ombra iatrogena, l'accettazione della propria condizione di pazienti, può produrre due effetti generali anti-iatrogeni: innanzitutto, ci protegge dai pericoli del ritrovarsi enantiodromicamente pazienti a causa dell'identificazione unilaterale (quindi cieca) nella nostra natura di "curati". Ciò ci permette di evitare di ritrovarci depressi, angosciati, o privi di altra identità sociale se non quella di "analisti di professione".

In secondo luogo, protegge l'*altro* dalla nostra proiezione, per la quale questi non può che *diventare* paziente. Questa malevola identificazione introiettiva è all'opera nel patologizzare gli altri quando la pensano diversamente, nella regressione psicologica ed intellettuale presente qualora, anziché confrontarsi con gli altri accettando la nostra limitatezza e confusione, ci troviamo a difendere disperatamente ciò in cui "crediamo". Ma è anche all'opera quando, identificati letteralmente nel guaritore, agiamo

in modo malato con i nostri figli, i nostri partner, i nostri amici, mettendoli perciò in una oggettiva posizione sintomatica.

Crediamo, insomma, che tutti i rischi iatrogeni della professione – sia a livello individuale o intersoggettivo, che a livello comunitario/sociale – derivino dall'identificazione unilaterale nell'identità analitica.

Soltanto facendosi carico della propria Ombra analitica - del paziente, dell'inesperto, del soggetto fragile e difeso che c'è in noi - possiamo davvero salvare noi stessi e gli altri dalle ombre iatrogene del nostro operare.

In fondo, lo scopo vero di un'analisi è quella di aiutare il paziente a *fare a meno* del suo analista. Se ciò lo farà sistematicamente anche l'analista rispetto alla propria identificazione nel guaritore, allora la meta sarà raggiungibile davvero. Ma, per poterlo fare, è indispensabile assumere e farsi pienamente carico di un atteggiamento onesto, etico, responsabile - un atteggiamento che, per amore dell'altro, lo sostenga nel fare a meno di noi, e lo aiuti a disidentificarsi nelle *nostre* illusioni.

Le colpe dei padri

Paola Russo

1) P. Russo «Dinamiche istituzionali nella formazione degli analisti» *Funzione Gamma*, rivista telematica scientifica dell'Università "La Sapienza", n. 31, dicembre 2013.

In altri contesti ho sviluppato le mie riflessioni sulle criticità della formazione analitica (1), ipotizzando che le difficoltà insite nella formazione degli analisti vadano riguardate alla luce dei fenomeni del lutto e dell'incesto con i quali l'allievo deve fare i conti, per accedere con sufficiente consapevolezza al training formativo. Ipotizzavo che una soddisfacente "defusione" dal fantasma dell'analista personale e dai relativi processi di idealizzazione sia particolarmente ostacolata dal funzionamento istituzionale degli istituti di training e, in particolare, dalla trasmissione transgenerazionale relativa agli stessi fenomeni di lutto e incesto che li hanno attraversati nel corso della propria storia. Si può concordare sul fatto che, diversamente da quanto accade nel normale trattamento psicoanalitico, il paziente/candidato analista non attraversa sino in fondo il processo di separazione e lutto, esperienza fondamentale a conclusione dell'analisi. Semplicemente perché il distacco non è veramente definitivo, vuoi perché spesso l'accesso al training è previsto dai vari istituti, in contemporanea all'inizio dell'analisi o con un numero di ore prefissato che non coincide necessariamente con la fine naturale dell'analisi, vuoi perché in ogni caso è praticamente

impossibile elaborare una perdita mai perduta realmente: analista e paziente sanno che a tempi più o meno brevi si ritroveranno nello stesso luogo, con gli stessi obiettivi, con la stessa identità professionale, nella stessa “casa”. Su un altro versante, è altrettanto evidente che le Associazioni analitiche, già a partire dalla loro fondazione, sono esposte inevitabilmente al rischio dell’incestuosità, in virtù della filiazione (2), l’analisi personale, che le caratterizza.

Dalla stessa prospettiva, è possibile studiare anche l’attitudine alla discriminazione, nei termini di ortodossia/eterodossia, all’intolleranza al dissenso, ai fenomeni di scissione che in vario modo ha marcato il movimento psicoanalitico e i movimenti da esso generati. Le ricadute sulla formazione degli analisti sono inevitabili.

Il tema ricorre in maniera particolarmente incisiva nella ricerca di Kernberg (3) per il quale le strutture formative degli istituti e delle società psicoanalitiche soffrirebbero di una vera e propria patologia, i cui sintomi più eclatanti sarebbero l’indottrinamento degli allievi, piuttosto che lo stimolo all’esplorazione scientifica: la diminuzione del pensiero creativo e della produttività scientifica di docenti, studenti e soci sarebbe la inevitabile conseguenza dei processi di idealizzazione e del clima persecutorio, praticamente onnipresenti negli istituti di psicoanalisi, strettamente collegabili all’idealizzazione irrealistica della tecnica psicoanalitica e dei didatti (in particolare del proprio analista personale). Sul piano operativo, la posizione di Kernberg è molto esplicita e può essere facilmente colta sin dal titolo scelto per un suo contributo sul tema: *Trenta modi per distruggere la creatività dei candidati analisti* (4). La funzione dell’Antenato fondatore, con la genealogia affiliativa che ne discende, ha un ruolo centrale nella vita del gruppo istituzionale e ne proietta nel tempo il suo lascito. Nel bene e nel male. Si capisce a questo punto quanto grande sia la responsabilità dei “padri” il cui destino non si esaurisce attribuendo soltanto ai figli l’intento parricida ma anche ai padri quello reciproco del figlicidio: Crono che mangia i suoi figli, il padre totemico “monolitico”, onnipossessore, onnipotente e onnicontrollante le potenzialità identitarie, Laio *versus* Edipo. «Qui è Laio che dovrà riflettere se stesso nello specchio del figlio per non

2) F. Napolitani, *La filiazione e la trasmissione nella psicoanalisi*, FrancoAngeli, Milano, 1999.

3) O. Kernberg (1998), «Problemi istituzionali della formazione psicoanalitica», in *Le relazioni nei gruppi*, Cortina, Milano, 1999.

4) O. Kernberg (1998) «Trenta modi per distruggere la creatività dei candidati analisti», *op. cit.*

5) S. Carta, «Fare e disfare: alcune riflessioni sulla formazione analitica», in G.M. Cerbo, D. Palliccia, A.M. Sassone (a cura di), *Alchimie della formazione analitica*, Vivarium, Milano, 2004.

costringere nessuno a vivere come un Edipo potenziale, guardato a vista» (5).

Rouchy ci offre una prospettiva di riflessione sulla vicenda di Edipo, rileggendola in termini di eredità transgenerazionale, per chiedersi alla fine, con domanda retorica, se Edipo rappresenti il sintomo di una vicenda triangolare familiare o non sia piuttosto «il risorgere singolare e a un tempo universale di una situazione conflittuale attualizzata sotto altre forme nella costellazione familiare». Nel corso della sua riflessione Rouchy convincentemente argomenta la sua tesi:

La storia di Edipo si colloca nel ciclo tebano. Nel ciclo tebano le ripetizioni riguardano essenzialmente la fratria. Esse preparano e sono poi le conseguenze del dramma legato a Edipo. Egli riunisce in sé e nella sua persona tutti i conflitti presenti nella storia della famiglia che in questo modo assumono una dimensione singolare: *violazioni di divieti* in apparenza per riparare a violenze fatte a una sorella o a un fratello (Cadmò alla ricerca della sorella Europa rapita da Zeus, e Antigone che viola il divieto di seppellire Polinice) o ancora *violenze omicide* tra fratelli (gli Sparti si sterminano ed Eteocle uccide Polinice). Non meno curiosa la ripetizione segnalata da Levi-Strauss (1958 p. 237) che riguarda i nomi che, su tre generazioni, evocano “una difficoltà nel camminare”: Labdaco, zoppo (?); Laio, sbilenco (?); Edipo, piede gonfio (?) (6).

6) J. C. Rouchy (1998), *Il gruppo spazio analitico* Borla, Roma, 2000, p. 28.

Evitando letture riduttive e semplificanti centrate sulla psicopatologia individuale degli allievi o sull'enfasi posta sulla crisi culturale e di valori del tempo presente, l'opzione teorica dello stretto rapporto di circolarità che si instaura tra individuo, gruppo e istituzione, non ci esime dal focalizzare la nostra riflessione sullo specifico delle tre componenti e in questa sede intendo soprattutto mettere a fuoco l'apporto dei padri e delle loro “colpe”, nelle difficoltà che si incontrano nelle associazioni di psicoanalisi, sia per quanto attiene alla formazione degli analisti, sia per quel che riguarda la stessa vita associativa, troppo spesso attraversata da dissidi e contrapposizioni fino a laceranti separazioni e a veri e propri scismi.

Vale la pena di contestualizzare questi fenomeni, attingen-

do ai contributi che la Psicologia Sociale ha prodotto circa le forze centripete e centrifughe dei gruppi, rimarcando che non è affatto detto che tutto ciò che unisce è *ipso facto* positivo e tutto ciò che divide è negativo. Entrambe le dimensioni sono fisiologiche e potenzialmente efficaci nell'evoluzione stessa dei gruppi e delle persone, in quanto attengono ad aspetti fondamentali dell'uomo che da sempre si muove nel teatro dell'ambiguità, tra istanze di conservazione/cambiamento, continuità/dis-continuità, fusione/differenziazione e simili antinomie. Detto in soldoni, insieme al bisogno di adattarsi, esiste quello di differenziarsi e accanto all'uniformità compare di continuo la divergenza. Tutto questo si traduce in una pervasiva conflittualità che attraversa la vita di tutti i gruppi e che per l'individuo si decifra nel permanente rimando agli snodi dell'identità personale con l'identità sociale. E come a livello della psiche individuale il gioco degli opposti permette la crescita e l'individuazione, così un gruppo sano e coeso sa trarre linfa vitale nel conflitto e nella divergenza. Troppo spesso invece accade che, a partire dalla leadership, per timore di governare istanze di cambiamento percepite come distruttive, nei gruppi si scelga di evitare le situazioni conflittuali, o si creda di arginarle, cercando soluzioni di mero compromesso, diverso dall'autentico consenso. Nella sua accezione positiva, il compromesso vorrebbe configurare un passo avanti per appianare le differenze, nella futura prospettiva di continuare a lavorare sul terreno comune individuato. Nella realtà, specie delle istituzioni (tutte), il compromesso diventa troppo spesso un patto accettato a denti stretti che lascia aperte tutte le questioni che in genere riguardano valori, per così dire "non compromissibili" che il più delle volte hanno a che fare con l'identità. L'evitamento del conflitto e la ricerca del compromesso innescano la continua repressione dei sentimenti personali, percepiti come negativi e indesiderabili, producendo uno sterile appiattimento del confronto e, inevitabilmente, lo svuotamento del senso di appartenenza al gruppo da cui i membri più coinvolti possono ritirarsi, non investendo più nulla e ripiegando in un più o meno splendido isolamento, oppure abbandonando definitivamente il gruppo. In alternativa, possono instaurarsi processi scismatici che coinvolgono piuttosto che il

7) R. Bion (1961), *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma, 1971, p. 169.

singolo individuo, gruppi di individui che si contrapporranno su aspetti essenziali dell'identità di gruppo, configurando drammatiche divisioni fra *noi/loro*, *ortodossi/eterodossi*, *buoni/cattivi*, *fedeli/infedeli*, spaccando in maniera inesorabile il gruppo in due, alimentando guerre più o meno sotterranee che non hanno vincitori né vinti perché, come opportunamente fa osservare Bion, quando si profila uno scisma, entrambe le fazioni che apparentemente sono in opposizione tendono nei fatti allo stesso scopo: «evitare quella dolorosa mescolanza tra primitivo e razionale che costituisce l'essenza del conflitto di sviluppo» (7).

La storia della Psicoanalisi e dei movimenti da essa generata è costellata di continue lacerazioni tuttora impossibili a ricomporsi: il narcisismo gruppale delle piccole differenze che induce a rifiutare ciò che i nostri vicini hanno di diverso da noi e al contempo ad espellere sugli altri tutto ciò che non accettiamo di noi stessi e in loro rinveniamo, ovvero proiezioni d'Ombra? o anche la violenza fratricida segnalata dall'antropologia culturale alla base di molti miti di fondazione delle antiche civiltà?

È pur vero che da più parti si fanno lodevoli tentativi di confrontarsi con vertici di osservazione altri dal proprio, con altri linguaggi, nella speranza di riaggregare i rami scissi da un tronco comune ma la strada è ancora lunga da percorrere. Non si tratta certo dell'illusione di costruire la torre di Babele alta fino al cielo! Sappiamo come andò a finire. Dio offeso da tanta presunzione confuse le lingue e l'impresa miseramente fallì. Mi aspetterei un compito più modesto che produca una fertilizzazione incrociata delle idee, dei saperi e delle esperienze per un dialogo creativo che possa dare un contributo, ancorché minimo e circoscritto, all'avanzamento delle nostre conoscenze sulla psiche.

Ma qual è la ragione d'essere delle Associazioni Analitiche e la loro funzione? La tendenza a riunirsi in associazioni fra persone accomunate da una stessa matrice, da un indirizzo ideologico condiviso, da un'arte o mestiere comune, nasce per garantire all'interno di determinate istituzioni, in determinati momenti storici, prima di tutto le persone che svolgono una determinata attività e poi anche gli *utenti* che di tale attività usufruiscono.

L'istituzionalizzare e l'istituzionalismo acquisiscono quindi

anche l'aspetto di imbrigliare materie, discipline, rapporti, in una intelaiatura che ne costituisca lo statuto ben definito e che ne fissi i limiti. Le corporazioni medievali, di cui in certo qual senso gli Albi Professionali sono la moderna declinazione, rimandano ad origini antichissime: nella Grecia antica, figure assimilabili erano le *hetaireia* (εταιρεία) e all'epoca romana risalgono le prime corporazioni di avvocati. Avremmo dunque a che fare con bisogni sociali primari fondati sulla natura stessa dell'uomo, necessitato alla socialità se vuole sopravvivere ed evolvere.

E tutto questo cosa ha a che fare con l'Analisi il cui statuto riposa sul disvelamento – e la conseguente consapevolezza – dei processi inconsci? E in ragione di ciò, non dovrebbero le Istituzioni analitiche governare con sicurezza le trappole dell'inconscio e perseguire, ancorché su altri registri, le finalità dell'analisi?

A questo proposito è utile rileggere quanto scriveva Freud:

Ritenevo necessario istituire un'associazione ufficiale perché temevo gli abusi che in nome della psicoanalisi sarebbero stati commessi non appena essa fosse divenuta popolare. Doveva esserci una sede competente a dichiarare "con tutte queste fandonie l'analisi non ha niente a che fare, questa non è psicoanalisi". Nelle riunioni dei gruppi locali di cui l'associazione internazionale era composta, si doveva insegnare il modo di esercitare la psicoanalisi e fornire l'addestramento a quei medici sulla cui attività fosse possibile dare una sorta di garanzia. Mi pareva inoltre auspicabile che i seguaci della psicoanalisi s'incontrassero per mantenere rapporti amichevoli e aiutarsi a vicenda... (8).

Confronterei questo passo con quanto, a proposito di corporazioni, si legge in una nota enciclopedia on line:

Indipendentemente dalle diversità e dal coinvolgimento politico più o meno profondo, il compito primario di ogni corporazione era la difesa del monopolio dell'esercizio del proprio mestiere e chi lo praticava pur non essendovi iscritto veniva considerato, dalla corporazione, un lavoratore che costituiva un potenziale pericolo verso gli iscritti. È quindi possibile individuare dei tratti comuni a tutte le corporazioni, riguardanti la loro linea di condotta e gli scopi perseguiti:

8) S. Freud (1914), «Per la storia del movimento psicoanalitico», in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1975.

-la tutela della qualità dei manufatti, soprattutto per quanto riguarda le corporazioni dedite alle attività commerciali; i regolamenti interni imponevano un rigido controllo sull'uso delle materie prime, gli strumenti di lavoro, le tecniche di lavorazione e quello che oggi chiameremmo la lotta ai *falsi*, cioè quei prodotti che non rispettavano gli standard qualitativi previsti dalle associazioni;

-il principio dell'uguaglianza tra i soci, che sebbene fosse rispettato solo formalmente, era volto a impedire azioni di concorrenza sleale tra i membri della corporazione; in realtà lo svolgimento delle attività era vincolato da un ordine gerarchico, che distingueva gli appartenenti in *maestri*, *apprendisti* e semplici *lavoranti*, creando una notevole disparità economica tra gli iscritti;

-la particolare attenzione rivolta verso la formazione delle nuove matricole, attraverso un periodo di apprendistato (l'attuale tirocinio) che aveva durata variabile da città a città; l'apprendista entrava poco più che bambino nella bottega del maestro che si impegnava ad insegnargli tutti i segreti del mestiere;

-l'esercizio della giurisdizione sui suoi iscritti, per cui le corporazioni rivendicavano una competenza esclusiva nelle materie di loro competenza, come le cause tra i membri e le infrazioni commesse verso i regolamenti (9).

9) https://it.wikipedia.org/wiki/Corporazioni_delle_arti_e_mestieri

Credo che si possa agevolmente convenire che, *mutatis mutandis*, esistono notevoli affinità tra i due discorsi: in entrambi non v'è traccia di una visione aperta al futuro e al cambiamento, quanto piuttosto una visione chiusa ed esclusivistica, basata sulla difesa del privilegio e sul monopolio.

Sappiamo viceversa, delle resistenze opposte da Jung, probabilmente scottato dalle vicissitudini col gruppo viennese, a fondare un'associazione junghiana, anche se il Circolo Psicologico nacque già nel 1916. Ma fu proprio Jung a proporre, in maniera inaspettata anche per i suoi più stretti collaboratori, di fondare un vero e proprio Istituto. Alla Hannah che gli chiedeva cosa lo avesse indotto a cambiare idea, Jung rispose: «Lo farebbero comunque tra la mia morte e il mio funerale, per cui ritengo preferibile fondare l'Istituto finché sono ancora in vita e in grado di esercitare un'influenza sulla sua costituzione, e magari evitare qualcuno degli errori più gravi» (10).

10) B. Hannah, *Vita e opere di C.G. Jung*, Rusconi, Milano, 1976, p. 414.

D'altra parte era scontato che l'istituzionalizzazione della psicoanalisi prima o poi avrebbe dovuto inserirsi nel contesto della professionalizzazione della medicina iniziata già a fine secolo.

Nelle istituzioni, logiche e livelli di realtà differenti, storici, culturali, politici, economici, sociologici si intrecciano in un insieme eterogeneo – e in sé irriducibile – di voci molteplici, ognuna portatrice di una propria specificità cui non è estranea la psicoanalisi. Che ci piaccia o meno, le nostre istituzioni soggiacciono all'azione delle stesse regole di funzionamento che sono alla base di qualsiasi gruppo sociale, alimentate da processi e dinamiche organizzative sottese da forze inconsce, riconosciute e studiate in profondità con gli strumenti analitici, a partire dal contributo fondativo di W.R. Bion.

Se tutto questo è vero, è vero anche che un discorso polarizzato esclusivamente sulle resistenze gruppali e istituzionali sarebbe mistificante e non terrebbe conto, ancora citando Bion, dell'attività del gruppo di lavoro – che possiamo strutturalmente ritenere corrispondente all'Io – tenuto insieme da legami di *cooperazione* cosciente, che porta il gruppo verso la razionalità e l'efficienza, funzionando secondo il principio di realtà e il processo secondario, e pertanto disponibile allo sforzo e all'apprendimento. Ciò significa che anche l'individuo, come persona, nel gruppo di lavoro è esposto a un'inevitabile componente di solitudine, isolamento e dolore, associata alla crescita e all'evoluzione, anche quando disposto ad affrontarla. Il nodo cruciale delle nostre associazioni sarebbe allora quello di riuscire a subordinare le esigenze organizzative e gestionali dell'Istituzione – con relative dinamiche – centrate sul primato dell'Io, alle esigenze individuative delle persone, ovvero sul primato del discorso analitico sul piano del Sé. Spostandoci sulla dimensione gruppale intrapersonale ossia, junghianamente parlando, nel gioco dei complessi, mi piace citare Fabrizio Napolitani, esponente di spicco della gruppoanalisi, che nel suo periodo svizzero conobbe e frequentò Jung. Sarà forse anche per questo motivo che il suo modo di affrontare le dinamiche all'interno delle istituzioni analitiche, dal punto di vista del soggetto, mi sembra particolarmente incisivo e convincente.

Credo che siamo tutti sufficientemente “esperti” della teoria e della prassi gruppoanalitica per non cadere nell’illusione che consapevolezza, riflessività, trasparenza, riattraversamenti siano garanzia di uno sviluppo lineare delle cose belle e buone che desideriamo per ciascuno di noi e per la nostra comune struttura societaria. Ma pur sapendo che la nostra comune pentola continuerà a ribollire sulle braci sempre vive delle nostre storie particolari, credo che abbiamo i mezzi non per spegnere ma per utilizzare quel fuoco. La nostra cultura, nel senso etimologico della coltivazione dei nostri pensieri, può fornirci ancora una varietà indefinita di buoni prodotti. Sta a noi di evitare il rischio di restare abbacinati dai nostri personali tizzoni ardenti, e di finire con il gettare tra di essi i nostri prodotti, bruciandoli così in pirotecniche vampate narcisistiche. La pentola comune resterebbe mesto e vuoto feticcio e non più centro e funzione di feconde convivialità (11).

11) F. Napolitani, citato in D. Napolitani «Apertura del 3° Congresso SGAI 1995 Tolleranze e Ideologie», *Riv.it.gruppoanalisi*, vol. XI, n. 3/4, Nuova serie n. 21/22, dicembre 1996.

12) H. Sachs (1944), *Freud, maestro e amico*, Astrolabio, Roma, 1973.

13) R. Kaës (1993), «Sofferenza e psicopatologia dei legami istituiti. Un’introduzione», in R. Kaës, J.P. Pintel., O. Kernberg, A. Correale, E. Diet, B. Duez, *Sofferenza e psicopatologia dei legami istituzionali*, Borla, Roma, 1996.

Ovviamente parlando di istituzioni è d’obbligo riferirsi al ruolo svolto dalla leadership che, nelle società psicoanalitiche, è affidata a un piccolo gruppo di analisti/padri, eletti dai membri dell’Associazione più o meno democraticamente dal momento che nel suo DNA, in forma più o meno implicita, permane la convinzione, a suo tempo espressa da Sachs (12), secondo il quale la psicoanalisi, per salvaguardare la sua purezza, non può e non deve essere democratica. Ne consegue un certo livello di ambiguità che può generare pervasive strategie manipolatorie e, se queste non funzionano, intolleranza e comportamenti espulsivi. In nome del padre si combatteranno le lotte tra i fratelli.

Nella *sofferenza dell’inestricabile* (13) di cui parla Kaës a proposito delle istituzioni, non può passare sotto silenzio il problema tanto complesso quanto controverso, del potere e dell’autorità che, pur non esaurendo la natura della leadership, ne rappresenta una parte essenziale. Va da sé che potere e autorità sono profondamente diversi: l’uno è attributo della persona e si rifà alla capacità personale di agire sugli altri o su una struttura organizzativa, l’altra è un attributo di ruolo ed è funzione di riconosciute competenze in un determinato compito istituzionale. Ciò che li accomuna è una doppia polarità: entrambi hanno,

infatti, parallelamente a questa dimensione “esterna”, una “interna”, riguardante aspetti intrapsichici e inconsci. In questa prospettiva appare fondamentale, nell’esercizio del proprio ruolo, l’“autorizzazione” che il mondo interno dà o meno al proprio operare e la capacità del leader di maneggiare e gestire la dimensione intrapsichica.

Analizzando il tema in questione, Obholzer (14), individua tre componenti la cui armonica composizione permetterebbe un adeguato esercizio dell’autorità, intesa come il diritto di prendere decisioni che risultano vincolanti per le altre persone dell’organizzazione. L’autorità dall’“alto” corrisponde al mandato istituzionale e deve ricevere il necessario riconoscimento, ovvero il *sanzionamento* dai membri del gruppo; in mancanza di questa autorità per così dire dal “basso” si corre l’inevitabile rischio di insidiosi sabotaggi. La terza componente si riferisce all’autorità che proviene dall’“interno”, ovvero dall’autoconferma. Jaques (15) preciserà che in un’organizzazione sana e non paranoia genica, l’autorità deve coincidere con la responsabilità, il che rimanda alla considerazione, apparentemente scontata, che l’autorità senza potere, ovvero carente in una delle tre componenti, porta a una gestione debole e inefficace. Analogamente, il potere senza autorità produce un regime autoritaristico che rappresenta la degenerazione antidemocratica dell’autorità.

Va da sé che l’aspetto affettivo proveniente dall’interno è legato alle vicissitudini del bambino con le figure parentali. In rapporto a precoci esperienze infantili, l’autorità e il potere investiti, a livello inconscio, di aspetti sadici, violenti ed oppressivi, la difficoltà nell’emanciparsi, perché ogni tentativo di separazione fu vissuto dai genitori in modo catastrofico, un’eccessiva angoscia edipica possono indurre a identificarsi nel dittatore o, al contrario, nel leader imbecille. Eccessive aspettative genitoriali potranno rinforzare le fantasie di onnipotenza patologica e si tradurranno verosimilmente in atteggiamenti di arroganza e autoritarismo. Citando Freud: «Se un uomo è stato il beniamino incontestato della madre conserva poi per tutta la vita quel sentire da conquistatore, quella fiducia nel successo che non di rado trascina davvero il successo con sé» (16).

14) A. Obholzer (1994), «Autorità, potere e leadership. Contributi dalla formazione sulle relazioni di gruppo», in A. Obholzer, V. Zagier Roberts, *L’inconscio al lavoro. Stress individuale e organizzativo nei servizi alla persona*, Etas Libri, Milano, 1988.

15) E. Jaques (1955), «Sistemi sociali come difesa contro l’ansia persecutoria e depressiva. Contributo allo studio psicoanalitico dei processi sociali», in M. Klein, P. Heimann, R. Money-Kyrle (a cura di), *Nuove vie della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano, 1966.

16) S. Freud (1917), «Un ricordo d’infanzia tratto da “Poesia e verità” di Goethe», in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977, p. 14.

17) R. Contardi, E. Gaburri (a cura di), *Enigmi della cultura e disagio nella civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

18) E. Canetti (1960), *Massa e Potere*, Adelphi, Milano, 1972.

19) C.G. Jung (1921), «Tipi psicologici», in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1969, p. 431.

20) J. Hillman (1995), *Il Potere. Come usarlo con intelligenza*, Rizzoli, Milano, 2002, pp. 117-118.

La letteratura psicoanalitica sul potere è alquanto scarna e comunque ne propone una valutazione sostanzialmente negativa: il potere viene assimilato a un virus, a una sorta di cancro, ovvero a una modalità patologica individuale e collettiva, tale da potersi configurare come una vera e propria sindrome psicosociale (17). Vien fatto di pensare alle ispirate pagine di Canetti (18) che in *Massa e Potere* svela la spirale paranoica del potere la cui natura volge sempre alla predazione e al dominio.

Per Jung si tratta di un vero e proprio complesso:

Chiamo occasionalmente complesso di potenza l'insieme di tutte quelle rappresentazioni e di quelle aspirazioni che tendono a collocare l'io al di sopra di altre influenze e a subordinare queste all'io, sia che tali influenze provengano da uomini e situazioni, sia che esse provengano da impulsi, sentimenti e pensieri propri, soggettivi (19).

In sintesi, come fa osservare Hillman, la *subordinazione* di qualunque tipo, suscita il complesso di potenza, sicché

L'affermare se stessi, al di sopra dell'altro, qualunque cosa sia questo altro, lo colloca al di sotto.

La subordinazione può usare la forza, la forza di volontà, la persuasione attraverso l'atteggiamento, la logica, l'argomentazione, oppure la conversione, il convincimento con il ragionamento, il terrore, la manipolazione, l'irretimento, l'inganno. Qualunque sia il metodo, il complesso di potenza subordina tutto all'arrivare e al restare in testa (20).

D'altra parte la tentazione del potere è la prima e più naturale risposta a un'impotenza di fondo che tutti, in quanto esseri umani, sperimentiamo alla nascita: la sua premessa è a tutti gli effetti un trauma e il suo sviluppo il tentativo di superare il trauma. In questo senso il problema del potere è attinente al funzionamento della Persona, anzi al suo stesso costituirsi. Una traccia convincente di questo processo può essere rappresentata dai riti di iniziazione, laddove gli adulti che mettono alla prova l'iniziato, attraverso l'umiliazione e la frustrazione della sua illusione di onnipotenza corporea, gli forniscono anche attraverso una maschera, i

mezzi per affrontarle e superarle (21). Il senso possibile di questo processo risiederebbe per l'iniziato nella dolorosa rottura dell'onnipotenza infantile (essere tutt'uno col suo corpo e con sua madre) necessaria per entrare nel mondo degli adulti dove la forza e la sicurezza saranno garantite dalla "maschera" e dal corpo sociale. D'ora in poi il problema andrà spostato su come questo potere sarà esercitato e dunque sulle vicissitudini della Persona, tema che per ovvi motivi in questa sede non è possibile approfondire. Riprendendo più propriamente il tema e il linguaggio delle istituzioni, l'esercizio del potere è una parte essenziale e inevitabile della leadership e se dall'esterno esso deriva da ciò che l'individuo controlla (privilegi, danaro, promozione sociale, ecc.) e anche dal tipo di relazioni politiche e sociali utilizzabili per appoggiare il proprio ruolo, dall'interno il potere si collega a uno stato mentale che ha a che fare con gli aspetti aggressivi e narcisistici della propria personalità che il leader deve saper maneggiare con intelligenza. Sempre ammesso che li sappia riconoscere. Ancora Kenberg

Di tutte le patologie caratteriali che possono mettere a rischio le istituzioni, i tratti narcisistici di personalità sono forse i più pericolosi. Spesso sono persone di grande intelligenza, grandi lavoratori, molto dotati nel loro campo, ma il narcisismo annulla la loro potenziale creatività all'interno dell'organizzazione (22).

Al potere-dominio andrebbe piuttosto sostituita la *capacità di governo*, da non intendersi come operazione di mero nominalismo bensì come equivalente di ciò che oggi si definisce *leadership di servizio* assimilabile, in termini bioniani, alla funzione del leader nel gruppo di lavoro che affronta i problemi e cerca di risolverli, favorendo la cooperazione e il primato del processo secondario.

Se è vero che le riflessioni nella letteratura sul potere si focalizzano prevalentemente sull'abuso del medesimo, descrivendone le conseguenze spesso nefaste, è anche vero che la scarsità delle fonti psicologiche sulla sua fisiologia, inducono a sospettare la presenza di forti resistenze a maneggiare un oggetto esplosivo che lascia intendere sottostanti angosce persecutorie. Basti pensare al lin-

21) V. Loriga (1979), «Magia e potere nella realtà psicoanalitica», in *La Pratica Analitica. Potere e Inconscio*, Il Formichiere, Milano, 1979.

22) O. Kernberg (1998), «La regressione nella leadership delle organizzazioni», in *Le relazioni nei gruppi*, Cortina, Milano, 1999, p. 89.

guaggio quotidiano: il potere *logora* (e qualcuno aggiunge “chi non ne ha”, adombrando il tema dell’invidia), il potere *corrompe*, un amico al potere è un amico perso e via dicendo.

Una prospettiva diversa che allarga i confini della riflessione viene suggerita da Hillman secondo il quale, a partire dal mondo animale, sono le nostre proiezioni che ci inducono a considerare il potere solo «come predazione, come competizione, come pericolo sempre presente (paranoia), come dominio e possesso sessuali, come minaccia, allarme, tensione e stress, come sopravvivenza dei più adatti in ambiente ostile, come scarsità» (23). Al potere corrisponde infatti la subordinazione e altre sgradevoli accoppiate: attività/passività, sadismo/masochismo, padrone/schiavo: il potere, di qualunque potere si tratti, come il denaro, attiva immagini demoniache e magiche dalle quali difendersi, facendo evidente ricorso a un modello moralistico. Hillman ci invita ad andare oltre. Sotto il manto dell’obiettività teorica si nascondono spesso proiezioni e pregiudizi ma se ci sottraiamo al modello moralistico, anche in questo caso, buono e cattivo, bene e male non hanno valore assoluto, cosicché dovremo convenire sul fatto che ogni forma di potere può essere distruttiva oppure costruttivamente preziosa. L’importante è che non sia mistificata.

E a proposito di immagini demoniache e di «ciò di cui non si può parlare», un discorso a parte, ben più ampio dei limiti imposti da questo articolo, è il tema del danaro che vorrei, in questa sede, solo introdurre alla nostra riflessione attraverso le parole di un noto grupponalista, Juan Campos de Avilar, che così scriveva:

Risulta paradigmatico che proprio a Theodor Reik – lo psicoanalista non medico e più radicalmente anti medico il cui processo come stregone porterebbe Freud a scrivere *L’analisi profana* (1926) – Freud confidò nel corso di una sessione della Società del mercoledì: “Noi ci dedichiamo alla psicoanalisi per studiare l’inconscio e per guadagnarci la vita”. Non tener conto di questi “fattori obiettivi” della realtà è stato uno dei grandi errori commessi dagli storici della psicoanalisi, compreso Ernest Jones, che impegnati a mitizzare “la storia e la vita di un eroe” psicolo-

23) J. Hillman (1995), *op.cit.*

gizzando dimenticarono gli aspetti sociali ed economici di questa storia. Da sempre Freud si sentiva perseguitato dal fantasma della povertà e dall'essere responsabile del mantenimento di due famiglie numerose, quella di origine e quella che si era formato. [...] È impressionante fino a che punto l'atteggiamento di Freud verso il danaro sia determinante nello sviluppo della sua vita professionale e della sua organizzazione psicoanalitica. Dall'inizio della sua carriera professionale, come racconta al suo amico Silberstein, da Manchester nel 1875, alla rinuncia della sua carriera accademica, alla scelta della psicoterapia dell'isteria come specializzazione clinica, tutte queste decisioni furono guidate dalla sua preoccupazione per il danaro. Non invano, come ho detto in altre occasioni, la psicoanalisi è l'unica scienza la cui intera ricerca, docenza e promozione è stata finanziata direttamente dagli onorari professionali dei pazienti e alunni (24).

In una lettera a Fliess del settembre 1899, Freud confidava all'amico: «Il mio umore dipende anche molto da ciò che guadagno. Il denaro è per me come gas esilarante» (25). Ridurre il danaro alla sola equazione feci-danaro/danaro-feci è per l'appunto un'operazione riduttiva: nell'ottica junghiana anche il danaro ha un suo valore simbolico e come tale è il rappresentante universale dei rapporti di scambio tra le persone e dunque parte integrante della socialità e della socializzazione. Del resto qualcosa avremo pure imparato nella pratica analitica sull'uso e sul significato simbolico del danaro! Per citare il titolo dei capitoli dell'interessante saggio di Widmann sul danaro (26), il danaro è energia, quantità, potere, sterco, daimon, numen. Quando il danaro è feticizzato in se stesso diventa altra cosa, cessa di essere mezzo e diventa fine, negando qualsiasi relazione perché le persone vengono ridotte a meri strumenti, solo merce di scambio. L'*homo oeconomicus* dei nostri tempi rischia, come re Mida, di morire di fame relativamente al *senso* dell'esistenza! (27).

Quale declinazione assume il denaro nelle associazioni analitiche riguardo alle analisi personali, le analisi didattiche, le supervisioni, e quale peso esso riveste nelle istanze di potere?

Hillman fa notare che i conflitti per il potere sono così feroci soprattutto nelle professioni a forte componente ideali-

24) J. Campos Avillar «Nel nome di Freud o nel nome del gruppo. Intolleranza, ideologia o settarismo professionale?» *Riv.it.gruppoanalisi*, vol. XI, n. 3/4, Nuova serie n. 21/22, dicembre 1996.

25) S. Freud, *Epistolari. Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Torino, Boringhieri, 1986, p.411.

26) C. Widmann, *Il mito del denaro*, Magi, Roma, 2009.

27) S. Montefoschi, «Il senso della psicoanalisi. Da Freud a Jung e oltre», in *Opere*, vol. 1, Zephiro Edizioni, Milano, 2004.

stica quali il sacerdozio, la medicina, le arti, l'insegnamento e l'assistenza mentre sono più modulati e meglio gestiti negli affari e nella politica, dove sono cose di tutti i giorni e *business* e danaro sono obiettivi espliciti. Questa osservazione lascia presumere una minore incidenza dei processi di idealizzazione e un maggior senso dell'ombra. Fin qui la provocazione di Hillman sulla quale noi analisti/formatori dovremmo continuare a riflettere per evitare nefaste proiezioni d'Ombra che per Jung hanno un evidente rimando archetipico.

Le proiezioni archetipiche rappresentano una particolare difficoltà per l'analista. Ogni professione, naturalmente, ha i suoi inconvenienti. Per l'analista il danno maggiore consiste nel venire infettato dalle proiezioni che hanno un carattere archetipico. Quando il paziente comincia a immaginare che il suo medico non è come gli altri, ma è invece un eroe spirituale, una specie di salvatore, l'analista rifiuterà il tutto considerandolo come una sciocchezza e una fantasia isterica. Invece una tale situazione, proprio perché così seducente, lo colpisce in profondità, in quanto va a stuzzicare un analogo archetipo che è in lui. Allora egli comincia a pensare: "se ci sono i saggi, non potrei essere anch'io uno di loro?" Comincia a pensarci sempre di più, fino a quando crederà veramente di essere un uomo straordinario. Allora diventa strano e lunatico. Si offende per nulla, diventa suscettibile[...]. Non parla più con gli altri, perché egli è [...] (non so che cosa). Si trasforma in una persona antipatica, si isola e la convinzione di essere un capo spirituale si fa sempre più profonda [...]. Conosco un gran numero di colleghi che hanno fatto questa fine [...]. E ciò succede perché essi non sono stati capaci di resistere all'impatto con l'inconscio collettivo dei pazienti [...]. Essi si identificano con l'archetipo, scoprono una dottrina propria e, poiché hanno bisogno di discepoli che credono in essi, dovranno fondare una setta (28).

28) C.G. Jung (1935), «Fondamenti della psicologia analitica», in *Opere*, vol. 15, Boringhieri, Torino, 1991, p. 159.

Da qui a fare del proselitismo a spese degli allievi in formazione, il passo è breve, utilizzando più o meno apertamente (e consapevolmente) le corde della seduzione cui non è facile resistere. Con un altro linguaggio, le proiezioni archetipiche sul Grande Padre rimandano alla tendenza degli individui ad attivare quel transfert idealizzante di cui

parla Kohut, erede nella vita adulta dei bisogni, ancorché modulati, di oggetti-Sé. Il transfert idealizzante corrisponde infatti, al bisogno che ha l'infante di una immagine di perfezione che egli attribuisce a una figura parentale idealizzata, di solito il padre. La libido narcisistica idealizzante non scompare al termine delle prime fasi di sviluppo ma continua a svolgere un ruolo significativo nei rapporti oggettuali maturi, tanto che possiamo dire che non c'è "amore" senza una qualche componente di idealizzazione, per quanto matura.

Sulla base della tendenza ad attivare transfert idealizzanti, si colloca peraltro un aspetto apparentemente paradossale del lavoro dell'analista/formatore. Quanto più egli è capace e brillante nelle sue interpretazioni e nella sua profondità, tanto più alimenta il suo carisma, ma tanto più rinforza l'attitudine all'idealizzazione sia nei pazienti sia negli allievi (ricordiamolo, spesso ex-pazienti). A questo punto il ruolo carismatico può diventare un subdolo strumento di potere e far sì che inconsapevolmente l'analista-padre assuma su di sé, come realistiche, le attribuzioni di perfezione e onnipotenza che su di lui vengono proiettate da figli fondamentalmente passivizzati che abdicano alla propria funzione critica e creativa, a favore di una compiacenza acquiescente che li rende eterni fanciulli. Con ciò non voglio dire che si debba essere cattivi analisti/formatori o analisti "così così", quanto piuttosto che si debba provare ad essere *sufficientemente bravi*, mettendo in crisi il proprio carisma e tollerando l'inevitabile frustrazione che ne deriva.

Accanto alla figura del Grande Padre non trascurerei quella dell'*Olimpic Inseminator*, Zeus padre degli Dei ma anche di tanti altri figli generati da amanti che, a puro scopo direi godereccio, assumendo con gran fantasia le più ardite forme, Zeus ingravidava. Luciano di Samosata, scrittore e retore greco di origine siriana, nel suo stile arguto e irriverente così lo descrive

Zeus essendo portato all'amore e gran femminiere, tosto riempì il cielo di figlioli, alcuni procreati con le celesti sue pari, ed altri bastardi con le donne mortali per le quali egli diventò ora oro, e

29) Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti*, tr. it. di Luigi Settembrini, Milano, Bompiani, 2007.

30) L. Corbett (1995), «La supervisione e l'archetipo del mentore», in O. Kluger (a cura di), *Supervisione. Prospettive junghiane sulla supervisione clinica*, Vivarium, Milano, 2000.

31) A. Malinconico, *Psicologia analitica e mito dell'immagine; dialogando con Paolo Aite*, Vivarium, Milano, 2017, p. 267.

toro, e cigno, ed aquila e prese più forme dello stesso Proteo. La sola Minerva egli partorì dal suo proprio capo, avendola a caso concepita dal suo cervello (29).

Nella formazione analitica andrebbe adottato il modello del mentore, ben studiato da Corbett (30), piuttosto che del padre, laddove una parte essenziale nella crescita dell'allievo dovrebbe coincidere con un certo grado di inevitabile *delusione* dagli investimenti di perfezione conferiti al supervisore. Senza temere le proprie ferite narcisistiche, il mentore stesso dovrà assecondare questa *delusione ottimale*, consapevole di dover fare la sua parte nel sottrarsi come modello di grossolana identificazione per l'allievo. «Un vero Maestro non è mai un clonatore seriale, ma genera figli diversi, li lascia pascolare liberamente e rimane fino alla morte curioso delle novità che essi gli portano» (31).

Né l'età o l'esperienza sanciscono l'infallibilità del Maestro. Il Vecchio Saggio, come il suo omologo femminile che nel mito greco rimanda ad Ecate, è colui che "sa", ma di un sapere che non è mai cristallizzato, né strumento di potere per indottrinamento. Egli/ella sono agenti del cambiamento e della crescita, poiché l'aver vissuto la pienezza della vita gli permette di abbandonarsi all'oscurità e al mutamento, accogliendo il mistero della morte e per ciò stesso del limite e della trasformazione.

Sono questi i "nostri tizzoni ardenti", le ferite narcisistiche, le istanze di potere, gli aspetti d' Ombra misconosciuti che fanno dell'analista il guaritore ferito.

Sulla sua componente archetipica, Guggenbuhl-Craig ha bene approfondito il tema dell'Ombra dell'analista che, se non riconosciuta, assume inquietanti contorni. L'Autore accosta l'ideale luminoso dell'analista quale creatore di coscienza o portatore di luce, a quelli del sacerdote, conoscitore di Dio, e del medico, figura del guaritore missionario. L'Ombra professionale di questi ultimi rimanda alle figure del falso profeta l'uno, del ciarlatano l'altro: quella dell'analista, non solo le contiene entrambe ma assume in sé anche l'antagonista del portatore di luce, ovvero di una figura che vive completamente nel buio dell'inconscio e persegue obiettivi opposti a quelli professati dalla coscienza. «Alla pari delle altre persone, anche noi

analisti abbiamo spesso una sorta di cecità verso la nostra ombra, che ci impedisce di vederla tanto nei nostri sogni quanto nelle nostre azioni» (32), con la conseguenza che l'analista, proprio per la paradossalità della sua posizione professionale, è minacciato dall'inconscio più di quanto non lo sia il non analista e lo stesso suo paziente. È facile concludere che il guaritore ferito non guarirà mai dalla sua ferita.

In questa prospettiva, Carotenuto si spinge a considerare la professione analitica di per sé come un sintomo, esito delle vicissitudini individuali di soggetti la cui situazione originaria è stata segnata da carenze fondamentali che lasciano l'inconscio desiderio di ristabilire una relazione vissuta drammaticamente dal bambino con la madre. Secondo l'Autore è molto probabile che l'analista, malgrado la sua prolungata analisi, non riesca a saldare mai definitivamente la frattura del suo asse Io/Sé e sia per ciò stesso spinto a privilegiare l'attenzione sulla vita inconscia e a sublimare il dolore della persistente ferita originaria nell'attività analitica. E tuttavia è proprio questo profondo interesse per il mondo interiore che permette all'analista di svolgere il suo lavoro e di fornire l'innegabile aiuto che il paziente riceve durante l'analisi: detto in altre parole, «di superare tutte le difficoltà della sua professione, l'incomprensione e, in fondo, la sua profonda solitudine» (33).

Le difficoltà fin qui esposte potrebbero dare ulteriore consistenza alle affermazioni di Freud che quella dello psicoanalista sia un professione impossibile. Il prezzo da pagare può essere infatti molto alto e condurre al sacrificio delle parti più autentiche della personalità e all'identificazione adattativa con la *Persona*, specialmente nell'ambito della formazione dove i vincoli del *setting* interno risultano più allentati. Ma ancora una volta la lezione junghiana ci avverte che è solo la capacità di rendere sufficientemente permeabile il diaframma tra coscienza e inconscio che può permettere di mantenere aperto un dialogo creativo tra le parti in conflitto.

32) A. Guggenbuhl-Craig (1983), *Al di sopra del malato e della malattia. Il potere assoluto del terapeuta*, Cortina, Milano, 1987, p. 21.

33) A. Carotenuto, «La psicopatologia dell'analista», *Rivista di Psicologia Analitica*, 3, 2, 1972.

Segreti e Bugie. Un'area cieca nella psicologia junghiana?

Mark Saban

In questo articolo desidero concentrarmi su alcuni problemi indotti iatrogenicamente che hanno la tendenza a comparire durante le analisi junghiane. Il mio tentativo è, quindi, quello di dirigere l'attenzione su un punto cieco dell'analisi junghiana, una lacuna problematica che causa serie difficoltà, soprattutto nel lavoro con una certa tipologia di pazienti.

Gli analisti si aspettano che i pazienti abbiano dei punti ciechi: è proprio per questo che questi ultimi hanno bisogno del nostro aiuto. Noi analisti, d'altra parte, ci rendiamo mestamente conto di essere inevitabilmente soggetti alle nostre aree inconsce non sufficientemente analizzate. In questo non c'è nulla di nuovo, né di sorprendente. Tuttavia, ciò che desidero discutere qui appartiene ad un livello diverso: ha a che vedere con un'area cieca *sistemica*; un'area intessuta saldamente nella stessa struttura teorica e clinica della psicologia junghiana.

Come vedremo, nella misura in cui quest'area non è individuata, non solo ha capacità di minare gli scopi espliciti dell'approccio junghiano, ma, se portata alla coscienza, potrà anche schiudere una grande varietà di novità interessanti e creative.

Nonostante, come abbia già detto, quest'area cieca abbia una natura sistemica, in analisi essa si mostra sotto forma di una problematica carenza di consapevolezza da parte dell'analista, e quindi dello stesso lavoro analitico con i suoi pazienti.

Per illustrare ciò che ho in mente ho inventato un caso fittizio, un caso *esemplare*, derivante dalle mie esperienze personali, dai casi da me studiati nella letteratura, nonché dal lavoro di altri analisti che ho avuto il privilegio di supervisionare.

Questo è il caso di un cliente, maschio, con una personalità narcisistica, che, durante un'infanzia deprivata sviluppò un assetto compensatorio caratterizzato da un mondo fantastico segreto profondamente compartimentalizzato. Nonostante ciò egli riuscì a costruire una Persona decisamente presentabile e assai adattata attraverso un alto funzionamento. Un oscuro sentore di un senso generico ed inarticolato di *ennui* e di assenza di senso lo portarono ad intraprendere un'analisi junghiana classica.

Dopo periodo iniziale il paziente inizia a sviluppare abbastanza fiducia da percepire per la prima volta l'opportunità di schiudere la porta di un regno assai attivato di fantasie infantili. Questo regno viene identificato dal cliente con l'analisi, col risultato di un'attivazione di un transfert assai positivo rivolto sulla sua analista, la quale, proprio come in una fiaba, sembra avere schiuso la porta di una stanza segreta. I riti e i rituali che circondano l'analisi intensificano significativamente l'atmosfera carismatica che permea le sedute. Di conseguenza, il senso – ora attivato e condiviso – di un contenitore analitico simile ad una segreta stanza del tesoro inizia ad acquisire importanza nella vita del paziente, tanto da oscurare tutti gli altri aspetti appartenenti alla "vita esterna", famiglia e matrimonio inclusi. È come se ora il paziente vivesse soltanto per il piacere esoterico prodotto dall'analisi, mentre transfert per l'analista sviluppa nello stesso momento un carattere erotizzato.

Dal punto di vista del lavoro analitico nessuno di questi punti è *necessariamente* problematico: la sintomatologia è semplicemente diventata evidente, e viene agita nella terapia. Il problema è come ci potrà lavorare l'analista.

1) Kernberg 2004 p.62.

Supponiamo che in questo caso l'analista incoraggi con entusiasmo e si coinvolga con ciò che le sembra rappresentare la tendenza allo sviluppo del paziente, con il lavoro creativo sui sogni, i ricordi precoci e le fantasie.

Gradualmente si sviluppano risposte controtransferali che rispecchiano il transfert positivo del cliente. Supponiamo che in questo caso il processo emozionale del cliente costelli un legame come quello che Kernberg descrive nei termini di «una integrazione complementare peculiare con la caratterologia patologica del paziente» (1).

Ora è la stessa analista che inizia a sentirsi più vitale nel contenitore (di questa specifica analisi), che non nel mondo "reale". Ciò che si sta sviluppando sarebbe una complicità nel regno del numinoso ora resosi accessibile, marcato dall'aggiunta della dimensione dal sapore erotico. Ma, col tempo, il senso pervasivo di atemporalità di questo processo inizia a trasformarsi nella sensazione di essere bloccati. Infatti, con tutta la numinosità della terapia stessa, sembra che in effetti vi sia pochissimo movimento psichico nella vita "esterna" del paziente.

Ed realtà questo blocco è *incoraggiato ed esacerbato* dalla terapia stessa. La "stanza segreta del tesoro" del cliente si è tanto espansa da contenere sia lui che la terapeuta, sebbene, nello stesso tempo, resti perfettamente sigillata. Catturati dall'illusione che solo questo vivido regno interno sia il luogo cruciale del lavoro psicologico, l'analista ha permesso che tutta la creatività e gli insight che sembrano essere frutto dell'analisi restassero intrappolati, così da rendere impossibile un loro effetto nella vita esterna del paziente, nel lavoro e nelle sue relazioni. Sia l'analista che il paziente sono a questo punto catturati da un empasse nevrotico costellato iatrogenicamente.

È chiaro che qui ho scelto di sottolineare i fattori peculiari che mi servivano per l'argomento che voglio dibattere. Tuttavia, mi pare che molti degli elementi di questo scenario, in una forma più o meno brutale, spesso entrino, più o meno apertamente in gioco in molte analisi junghiane. La mia idea è che la peculiare vulnerabilità degli analisti junghiani rispetto a queste difficoltà riguarda un problema non visto che si annida nel cuore della psicologia analiti-

ca stesa: un problema che riporta allo stesso Jung. È proprio di questo aspetto-ombra della psicologia analitica che voglio discutere in questo lavoro.

Cattiva ambiguità

Inizierò quindi con il portare l'attenzione del lettore su una sorta di "cattiva ambiguità" del pensiero di Jung.

Jung è scrupoloso nell'informarci che, quando parliamo della psiche, l'ambiguità è cruciale, poiché è soltanto attraverso di essa che possiamo rendere alla psiche giustizia.

La lingua che parlo deve necessariamente essere ambigua. Deve avere due significati per poter rendere giustizia alla nostra natura psichica duale. Mi sforzo consciamente e deliberatamente per l'ambiguità dell'espressione, perché essa è superiore alla inequivocità e riflette la natura della vita (2).

2) Jung, 1973, pp. 69–70.

Quando ribadisce questo punto, Jung si riferisce alla natura radicalmente in conoscibile della realtà psichica; sta dicendo, cioè, che, ogni qual volta affermiamo qualcosa sulla psiche, non avremo mai detto abbastanza. Perché l'altra cosa – la cosa opposta – è probabilmente altrettanto vera.

Questa osservazione ci è d'aiuto perché chiarisce un po' cosa Jung intenda dire quando ci dice (come fa spesso) che l'individuazione richiede un mettere insieme gli opposti. Così che, quando resistiamo alla tentazione di affermare qualcosa sulla psiche in modo univoco e insistiamo nel sostenere una verità conflittuale, allora staremo facendo proprio quel tipo di lavoro psicologico che Jung riteneva essere il lavoro dell'individuazione. Quando ci sforziamo di restare dentro la tensione paradossale di questo lavoro, allora inizieremo a percepire il senso di un'altra delle opinioni di Jung sulla psiche, il fatto, cioè, che essa è essenzialmente in conoscibile. La psiche assomiglia ad un koan Zen: quando pensiamo di averla capita, proprio allora l'abbiamo perduta.

Questo spiega il profondo interesse di Jung per certi tipi di misticismo occidentale e certe religioni orientali, che entrambi implicano un certo ineffabile, inafferrabile rifles-

so apofantico della realtà psichica. Nella sua psicologia Jung vuole indicare che dietro l'immagine archetipica risiede l'archetipo inconoscibile, o che il simbolo è la migliore espressione di qualcosa inconoscibile, o che il sé «non è che un concetto psicologico, un costrutto che serve ad esprimere l'essenza inconoscibile che non possiamo afferrare in se stessa» (3), o che persino la stessa scienza, sempre secondo Jung «è l'arte di creare illusioni adeguate a cui lo stolto crede o contro cui combatte, mentre il saggio ne trae godimento a causa della loro bellezza e intelligenza, senza restare cieco di fronte al fatto che vi sono veli e cortine che celano l'abissale oscurità dell'Inconoscibile» (4).

3) Jung, 1928 para 399.

4) Jung, 1973, p. 57.

Da questa prospettiva la nevrosi e rivista nei termini di una resistenza patologia dell'io dinanzi alla realizzazione che l'essere umani riguarda l'abitare sempre nei limiti di ciò che si può afferrare consciamente, una resistenza che viene agita nel restare attaccati a storie, miti, credenze e certezze ("veli e cortine umani") in un mondo che non ne possiede affatto. L'analista non è un esperto o un saggio: qualcuno che col tempo possa trasmettere una comprensione predigerita della psiche e della vita. Al contrario, egli è una persona in grado e disponibile ad accompagnare il paziente in un confronto, un confronto ed una conversazione con l'inconoscibile.

Questa idea – la natura radicalmente inafferrabile della psiche – è onnipresente nel pensiero e negli scritti di Jung, insieme a quella, collegata, che per poter parlare della psiche dobbiamo tendere all'ambiguità. È ovvio che da ciò non dovrebbe derivare affatto che la presenza dell'ambiguità indichi sempre un approccio alla psiche ricco e produttivo. E, sebbene negli scritti di Jung vi siano senza dubbio numerose forme di ambiguità piene di senso, dovremmo sentirci autorizzati a rilevare che ce ne possano essere anche alcune che coprono una confusione mistificante - una confusione che offre, paradossalmente, delle certezze sul Sé, l'Inconscio e la Psiche. Ciò che vorrei qui rilevare è che nella psicologia junghiana vi è una confusione importante tra: a) l'idea, allo stesso tempo facile e difficile, che la psicologia, in quanto scienza che si confronta con una realtà costitutivamente concettualmen-

te inafferrabile, riguarda per ciò stesso con un mistero inconoscibile che *non può* essere concettualizzato completamente, e b) l'idea, alquanto più confortevole che la psicologia comprende una serie di fatti e idee e concettualizzazioni che, sebbene complesse, possono essere effettivamente conosciute, sebbene non debbano o non dovrebbero essere *dette*.

Possiamo notare questa confusione in un passaggio tipico di Jung: Qui Jung sta commentando il tocco delle mani sinistre del Re e della Regina nel Rosarium:

«Il gesto indica un segreto ben serbato, al 'sentiero delle mani sinistre' [...] La mano, il lato sinistro è quello inconscio, oscuro» (5).

5) Jung, 1946 para 410.

Una lettura di questo passaggio suggerirebbe che Jung stia usando l'immagine del giardino come mezzo per riferirsi metaforicamente alla indisponibilità del lato "oscuro e inconscio".

Tuttavia, come vedremo, certe volte vi è in Jung un'ambiguità non euristica tra l'idea del segreto (da non svelare) e l'idea dell'inconscio (impossibile da svelare). In questi passaggi, Jung sembra perdere il contatto con l'idea che la radicale indisponibilità dell'inconscio alla conoscenza non è dovuta ad un nascondimento ontico, ma ad un'irraggiungibilità ontologica.

Quando Jung ci dice che i contenuti dell'inconscio sono indisponibili solo in forma contingente, perché sono stati secretati o celati, sta usando una concezione della psicologia prossima all'idea (frequente nelle tradizioni gnostiche o misteriche), che vi siano certi segreti esoterici sulla vita che tuttavia non possono essere compresi, appresi o conosciuti.

Secondo questo approccio Jung sembra riferirsi a quanto sostiene in *Ricordi, Sogni e Riflessioni* (da ora: RSR), che lui «[conosceva] cose e doveva riferirsi a cose che altri non conoscevano, e che spesso neppure desideravano conoscere». (6).

6) Jung, 1998, p. 356.

Il mio punto non verte sul fatto che negli scritti di Jung queste due concezioni della psicologia, completamente diverse, coesistano (e con grande difficoltà), ma che, per il fatto di non essere mai state discriminate criticamente, la loro confusione sopravvive nella cultura junghiana

moderna, e quindi anche nella stanza d'analisi. Una conseguenza di ciò è la tendenza ad una mistificazione inflazionata nei confronti dell'analista junghiano, e quindi una percezione distorta sia dell'analista che del cliente, accompagnata da un restringimento del campo potenziale rappresentato dalla loro relazione analitica.

Un'altra conseguenza collegata con tutto ciò è la feticizzazione dei rituali pseudo-sacri che circolano attorno all'analisi, e in particolar modo di quelli collegati al "segreto". Sosterrò che in queste circostanze vi sia il rischio che la patologia di certi clienti venga esacerbata e che nella terapia venga agita una conseguente *folie-à-deux*.

L'elaborato processo di delimitazione e di creazione di confini che accompagna sempre il luogo e il tempo del lavoro analitico inevitabilmente rende profondamente speciale tutto ciò che avviene. L'erezione di questi alti muri contenitivi serve anche a distinguere nettamente ciò che accade al loro interno da ciò che accade nella vita ordinaria. Nell'analisi junghiana questo atto di chiusura non articola solo, più o meno esplicitamente, il dentro e il fuori, ma anche il sacro e il profano. Lo psicologo analitico è stato probabilmente incoraggiato a credere che la sua vocazione sia assimilabile ad una chiamata sciamanica, o che il suo studio professionale partecipi della serietà e profondità spirituali del temenos rituale. Siano queste identificazioni inflazionate presenti o meno, la segnatura dei confini che accompagna ogni impresa analitica è anche una forma particolare di secretazione (e forse perfino di incryptamento). Una volta sigillata nello spazio segreto dell'analisi, l'orizzontalità prosaica del discorso ordinario può essere trasformato, quasi per magia, nella misteriosa verticalità della profondità e del significato.

Per esempio, incoraggiamo il paziente a non provare a comunicare ciò che accade in questo contenitore ad orecchie profane (quale sarebbe il punto? Tanto essi non capirebbero; non parlano la nostra lingua). Allo stesso modo, viene detto ai pazienti di evitare, durante il trattamento, importanti cambiamenti nelle loro vite ("esterne"). Il messaggio è che questa arena interna è la sola in cui possano verificarsi importanti trasformazioni.

La cosiddetta regola fondamentale della psicoanalisi –

che il paziente dica tutto ciò che gli passa per la mente – in modo spontaneo e senza censure, è volta ad evitare che il paziente possa mantenere dei segreti, e tuttavia ciò può accadere soltanto nella misura in cui il paziente stesso è già convinto che questo sia un luogo e un processo in cui ciò che verrà detto *rimarrà* segreto, resterà confidenziale.

È come se quello spazio limitato, quella piccola stanza interna in cui era contenuto il segreto del paziente possa ora espandersi e riempire il contenitore dell'analisi: ora non è solo il *tuo* segreto, è il *nostro* segreto. Tuttavia, affinché ciò accada, è necessario che il segreto resti segreto. Un'espansione di questo tipo diviene facilmente, se non inevitabilmente, anche un'inflazione. L'analisi inizia ad essere sperimentata non solo come distinta dalla vita ordinaria, ma sollevata al di sopra di essa.

A me sembra che entro un tale setting inflazionato, in presenza dell'inevitabile intensità emozionale e persino spirituale che può sovente costellarsi in analisi, sia il paziente che l'analista possano entrare in una bolla narcisistica in cui entrambi – svolgendo il loro importante "lavoro" insieme – sono trasfigurati in persone di importanza speciale (ai loro occhi ed a quelli degli altri). Questo processo è spesso rafforzato energeticamente da dinamiche transferali e controtransferali dotate di enorme intensità.

La mia opinione è, per prima cosa, che la psicologia junghiana incoraggi (o per lo meno non scoraggi abbastanza) la tendenza alla formazione di questa bolla narcisistica, e, in secondo luogo, che si possa riportare questa debolezza ad un problema irrisolto nello stesso pensiero di Jung; un problema radicato nella personalità di Jung stesso, che non solo fu modellato, ma anche ne modellò l'infanzia.

Per questo, desidero esaminare ora le relazioni tra le idee che informano la psicoterapia junghiana con lo sviluppo dello stesso Jung. Questo non intende essere un processo riduzionistico. Lo stesso Jung, infatti, sottolinea l'importanza centrale dell' "equazione personale" propria di ciascuna psicologia. Per questo do per scontato che il modello psicoterapeutico dello stesso Jung sia intessuto nella sua personalità e nel suo sviluppo. Inoltre, a me sembra che questo approccio acquisti un peso particolare

quando venga applicato ad una psicologia nel cuore della quale troviamo il processo di *individuazione* – un processo che, quando riferito alla domanda della psicologia, richiede che l'individuo (almeno in teoria) non segua come uno schiavo i suoi maestri, o accetti i precetti dogmatici di un particolare sistema psicologico, ma che invece crei e sviluppi la psicologia che ha la capacità di riflettere appieno le sue peculiarità psichiche.

Se ciò è vero, allora diventa urgente per la psicologia analitica dopo Jung rendersi consapevole del fatto che la sua eredità personale non ci consegna soltanto una straordinaria messe di idee, ma anche un'ombra altrettanto ricca. Jung ha trasmesso ai suoi successori una vasta serie di nodi e limiti concettuali che sono tanto più difficili da identificare per il fatto di discendere dalla psicologia personale dello stesso Jung, una psicologia che informa intimamente ogni aspetto della psicologia analitica così come la troviamo nelle Opere di Jung. Pertanto, mentre dobbiamo onorare Jung, dobbiamo anche scontrarci con lui e, in effetti, onorarlo *attraverso* lo scontrarci con lui.

Questo problema presuppone un enorme lavoro di setacciare, ordinare e differenziare. In questa sede ne potrò toccare soltanto un aspetto.

L'Interno

Il destino ha voluto - e per me è stato sempre così - che tutti gli aspetti "esterni" della mia vita fossero contingenti. Solo ciò che si è verificato nel mio intimo si è dimostrato essenziale e determinante: ne è risultato che qualsiasi ricordo di vicende esterne si è sbiadito. Forse queste esperienze "esterne" non furono mai in alcun modo essenziali, o lo furono solo in quanto coincidevano con fasi dell'evoluzione interna. (ibidem, p. 8).

La valorizzazione del mondo "interno" su quello "esterno" che leggiamo in questa lettera di Jung, citata nel prologo di RSR e ben lungi dall'essere un'eccezione nei suoi scrit-

ti. È, infatti, un tema coerente dall'epoca del Libro Rosso fino agli ultimi anni.

Ciò che vorrei fare qui è capire cosa intendesse Jung quando valorizzava la vita interna, poiché credo che riguardi il problema che ho sollevato nelle pagine precedenti. Per provare a far ciò dobbiamo prima di tutto dare uno sguardo al tema delle "due personalità" di Jung nella sua vita e nel suo lavoro.

Le due personalità

Il problema delle due personalità gioca un ruolo cruciale nello sviluppo di Jung (come in quello della sua psicologia). La mia convinzione è che la psicologia di Jung, nella sua forma iniziale come in quella matura, sia stata un modo per elaborare, attraverso tentativi diversi, questo problema.

Come egli stesso scrive in RSR, Jung era consapevole della differenza tra le due personalità fin dall'infanzia, ed inizialmente provò ad alternarle, vivendone ora l'una, ora l'altra. Ciononostante, si rese anche conto che non poteva provare ad identificarsi in una sola delle due personalità escludendo (o rimuovendo) l'altra. Entrambe gli erano essenziali, sebbene esse rappresentassero per lui modalità di vita che Jung sentiva incompatibili tra loro. I capitoli iniziali di RSR ci offrono una narrativa dei tentativi di Jung di far fronte a questo problema apparentemente insolubile e alla fine egli fece la scelta consapevole di identificarsi con la personalità N.1, posto che: « per nessun motivo dovevo negarlo a me stesso o attribuirgli inefficienza. (ibidem, p. 123). Questo rese possibile mettere in moto un confronto con la N. 2 intesa come un Altro interno.

Al Burgholzi Jung iniziò a sviluppare una forma di psicologia complessa che permetteva di ammettere la presenza di questo Altro interno (un modello piuttosto diverso da quello di Freud, ma che ha molto in comune con gli approcci di Myers, Flournoy e James (7)). Il rapporto intimo con Freud, che si sviluppò in quegli anni, fu per Jung un'importante opportunità per riconnettersi (attraverso una relazione esterna) con la personalità N. 2. Tuttavia, il suo fallimento traumatico lo rigettò in una condizione di

7) cfr. Saban, 2016.

isolamento che ricorda la solitudine della sua infanzia. Alla fine, ciò che divenne noto come il suo “confronto con l'inconscio” mise Jung nelle condizioni di trasmutare ciò che aveva concettualizzato teoricamente su un piano oggettivo nei termini di un complesso a tonalità affettiva attraverso le sue esperienze soggettive, negli incontri e nei dialoghi drammatici tra Jung stesso (l'Io / personalità N.1) e varie altre figure personificate (l'Altro / personalità N.2). Nella psicologia junghiana matura gli incontri di questo tipo, ora chiamati “Immaginazione Attiva”, divennero l'arena elettiva per le operazioni di ciò che Jung chiama “funzione trascendente”, laddove la tensione degli opposti (Conscio/inconscio, Io/Altro, Personalità 1 / Personalità 2) possono rendere possibile il movimento psicologico verso il Sé. Jung descrive questo processo come un processo interminabile:

“Le coppie di opposti, e il loro contraddirsi, comunque, non svaniscono, anche quando per un momento cedono dinanzi all'impulso all'azione. Continuano a minacciare l'unità della personalità, e ripetutamente involuppano la vita in sempre nuove contraddizioni.” (8).

8) Jung, 1998, p. 405.

A questo punto desidero gettare uno sguardo più preciso su una delle modalità più importanti attraverso cui Jung si confrontò con la sua personalità N. 2, sia nei primi anni della sua vita e sia, come vedremo, ad un punto cruciale del suo sviluppo.

Il Segreto

La parola “segreto” (*Geheimnis*) fa capolino già dai primi capitoli di RSR. Nel racconto dei suoi primi anni Jung usa questa parola per descrivere il suo sogno del fallo ctonio («Attraverso questo sogno dell'infanzia fui iniziato ai misteri della terra») (ibidem p. 15); l'affinità di quel sogno con il sogno delle immagini divine orientali («quasi si trattasse di un segreto da non dover mai tradire.») (ibidem, p. 17); la pietra che Jung fissava domandandosi se egli fosse colui che la fissava, o se fosse la pietra stessa (“Non nuttivo dubbi che la pietra non fosse in qualche oscuro rappor-

to con me, e potevo sederci su per ore, affascinato dal suo enigma.” (ibidem, p. 46); la statuina intagliata che Jung nascose nella soffitta (“Tutto ciò costituiva il mio grande segreto. Di nascosto portai l’astuccio nella soffitta proibita - proibita perché le tavole del pavimento erano sconnesse e rose dai tarli - e lo nascosi su una trave sotto il tetto, così che nessuno lo vedesse! Ero certo che lì nessuno avrebbe mai potuto scoprire il mio segreto e distruggerlo.” (ibidem, p. 47); e le carte che nascose nella scatola della statuina («scritto qualcosa in un alfabeto segreto di mia invenzione.» (ibidem, p. 48).

Questo non è affatto un elenco esauriente. Alla fine Jung descriverà l’importanza di questi segreti in un passaggio che merita una citazione letterale completa:

L’averne un segreto fu un fatto che influì fortemente sulla formazione del mio carattere, e lo considero il fattore essenziale della mia fanciullezza. Alla stessa maniera non parlai mai del sogno del fallo; c’era tutto un mondo misterioso di cui sapevo di non dover parlare, al quale apparteneva anche il gesuita. La figurina di legno con la pietra era il primo tentativo - ancora inconscio e puerile di dar forma al mio segreto. Occupava sempre i miei pensieri, e avevo la sensazione che avrei dovuto spiegarlo, ma non sapevo che cos’era ciò che volevo esprimere. Speravo sempre di poter trovare qualcosa - forse nella natura che mi desse la chiave per risolvere l’enigma e capire in che consistesse il segreto. Il mio interesse per le piante, gli animali e le pietre era andato crescendo, ed ero costantemente alla ricerca di qualcosa di misterioso. Nella mia coscienza ero religioso, in senso cristiano, ma sempre con la riserva: “Ma non è una cosa certa come quelle altre!” o “E che dire di quella cosa sotterranea?”; e quando mi inculcavano i precetti religiosi e mi dicevano “Questo è bello, e questo è buono”, solevo pensare tra me: “Sì, ma c’è qualche altra cosa, una cosa assai segreta di cui nessuno sa niente.” (ivi).

Qui notiamo vari temi rilevanti rispetto all’atteggiamento di Jung sul segreto che devono essere sottolineati. In primo luogo, il segreto è fuori portata. Sebbene Jung ne sia consapevole e sia in grado di descrivere la sua particolare

esperienza che costella il sentimento del “segreto” (il sogno del fallo ctonio, la statuetta, la pietra, il fuoco, la visione della cattedrale di Basilea), egli è nondimeno consapevole anche del fatto che il “segreto” che giace dietro queste esperienze gli rimane inaccessibile.

Altrove Jung descrive questa esperienza come accompagnata da «un sentimento di oscurità curiosa e affascinante» (ibidem, p. 47). Quando discute della statuette intagliata, egli dice: «La figurina di legno con la pietra era il primo tentativo - ancora inconscio e puerile di dar forma al mio segreto.» (ibidem, p. 48). Più oltre scrive di sperare invano che la natura gli «desse la chiave per risolvere l'enigma e capire in che consistesse il segreto. (ivi).

Ciò significa che, sebbene Jung sarebbe stato in grado di comunicare le caratteristiche particolari dell'esperienza del sogno del fallo, della statuetta, etc. ad altri, egli è nondimeno consapevole che non avrebbe comunque potuto trasmettere l'essenza del “segreto” che giace dietro tali oggetti ed eventi. Incapace di comunicare l'essenza a se stesso, Jung era di conseguenza incapace di comunicarla ad altri.

In secondo luogo, l'idea di comunicare il segreto costella in Jung un sentimento di angoscia potente e al contempo inspiegabile. Jung temeva che qualsiasi “tradimento” del “segreto” avrebbe potuto essere assai pericoloso per lui. Egli ricorda di avere pensato che questi segreti «non devono mai essere traditi, poiché da essi dipende la salvezza della mia vita.» (ivi).

Da ciò che abbiamo visto finora, il segreto era inaccessibile allo stesso Jung; non è chiaro cosa avrebbe comportato, per lui, il suo tradimento. Sospetto che ciò fosse oscuro anche allo stesso Jung, e che ciò che l'angoscia comunicava fosse il sentimento che il tentativo di tradurre il “segreto” nel linguaggio maldestro della lingua di ogni giorno avesse la capacità di minacciare la coesività della sua stessa identità.

In terzo luogo, l'esistenza del “segreto” lasciò in Jung una sensazione di intenso isolamento. Egli ci dice: « m'indusse a vivere in una solitudine quasi insopportabile » (ibidem, p. 70). A sua volta, questo costellò un forte desiderio di comunicare il “segreto” (“considero oggi un merito

aver resistito alla tentazione di parlarne con qualcuno” (ivi), o, perlomeno di fare un tentativo preliminare di comunicare con altri (“per scoprire se anche altri avessero avuto esperienze simili” (ibidem, p. 71). Ciò produce un ulteriore conflitto interno: Jung, da una parte non può parlare, dall’altre deve farlo.

Questa intensificazione del senso di alienazione proprio da coloro avrebbero potuto ascoltare ciò che Jung aveva da dire porta a due ulteriori idee che si rinforzano a vicenda.

In primo luogo, Jung percepisce oscuramente che, anche se fosse riuscito a superare la sua avversione a parlare del suo “segreto”, non riuscirebbe a rendergli giustizia.

Ma, in secondo luogo, intuisce che se in qualche modo fosse stato in grado di trovare le parole giuste per esprimere questo “segreto”, esso sarebbe nondimeno rimasto incomprensibile o inaccettabile nel mondo esterno degli altri, essendo ad esso radicalmente estraneo.

La combinazione di questi fattori porta Jung a difendersi preventivamente contro ciò che immagina essere l’incomprensione distruttiva altrui. Per esempio, Jung non disse a sua madre del suo libro di divinità orientali, perché “sapevo che ella avrebbe respinto la mia “rivelazione” con orrore, e non mi volevo esporre a simile offesa.” (ibidem, p.43). Più tardi Jung fu scoraggiato perché “avvertivo negli altri tale stupore, diffidenza, timore, che le parole mi morivano in gola. (ibidem, p. 63).

In seguito, poi, identificò il mondo del segreto con la sua personalità N.2, che “avvertiva che ogni concepibile espressione di se stesso sarebbe stata come una pietra che venisse lanciata oltre il limite del mondo e cadesse silenziosa nella notte infinita” (ibidem, p. 120).

Allorché lesse Nietzsche, in lui riconobbe un esempio terribile “almeno per quanto concerne il segreto” che lo aveva isolato dal suo ambiente. Forse –chissà?- Nietzsche aveva avuto esperienze interiori, insight di cui aveva sfortunatamente provato a parlare, e aveva capito “che nessuno lo capiva.” (ibidem, p. 138)

Anche il tentativo di Jung di parlare col padre si dimostrò sempre più sterile: infatti scrive: “non osavo né potevo rivelare” il suo “segreto” a suo padre – che non era stato in grado “di intendere l’esperienza immediata di Dio.” (ibidem, p. 127).

Qui possiamo vedere nel pensiero di Jung un circolo vizioso. Mi sento isolato e vorrei condividere chi sono – la mia identità più intima e privata – con gli altri, ma non so come farlo, perché essa sembra inesprimibile. Ma, anche se sapessi come esprimerla, non credo che essi sarebbero in grado di comprenderla. E se io fallissi, o se fallissero loro nel capirmi, allora mi sentirei peggio, ma questo pensiero mi fa sentire ancora più isolato... e così via.

Qui il fattore più importante sembra essere l'angoscia costellata dall'incapacità di Jung di fidarsi del mondo in quanto luogo sicuro nel ricevere i suoi tentativi di comunicare il segreto, ed è l'angoscia che giace dietro la sua conseguente insistenza che mantiene una barriera tra queste due dimensioni: 1) quella del segreto (il mondo interno), e 2) quella del mondo esterno.

Ciò che Jung sembra incapace di prendere in considerazione è la possibilità che il processo stesso del provare ad articolare ad un'altra persona i sentimenti e le idee oscuri che sembrano giacere dietro il "segreto", per quanto balbettante e maldestro tale processo fosse inizialmente sembrato, avrebbe alla fine reso possibile qualche forma di evento creativo sintetico nel momento in cui il segreto fosse riuscito a raggiungere uno stato incarnato nella dimensione della vita condivisa.

Nel contesto di RSR e nello sviluppo della narrativa dell'incontro di Jung con le sue due personalità, per lui vivere isolato con il suo "segreto" volle dire vivere esclusivamente come personalità N.2. Sembra che in Jung vi fosse qualche consapevolezza che una tale esistenza sarebbe stata nevroticamente menomata (unilaterale).

Per esempio, più in là ci racconta del periodo dei suoi svenimenti, durante il quale "potevo finalmente immergermi nel mondo del mistero" mentre però "mi isolavo sempre più dal mondo" (ibidem, p. 58).

Di conseguenza divenne a Jung chiaro che, nel disporre una tale messinscena, egli aveva architettato una situazione nevrotica, e di conseguenza un tentativo consapevole per correggere la situazione e quindi ricoinvolgersi nella scuola e nella sua vita sociale. Alla luce di questa consapevolezza restiamo sorpresi quando Jung, proseguendo, ci informa che, riguardo al "segreto"

“Considero oggi un merito aver resistito alla tentazione di parlarne con qualcuno; così già allora s’era prefigurato il mio rapporto col mondo quale è oggi: oggi come allora sono un solitario, perché conosco e devo trattare cose che gli altri ignorano, e di solito preferiscono ignorare”. (ibidem, p. 70)

Penso che qui possiamo vedere un esempio della cattiva ambiguità e della confusione a cui facevo riferimento nelle pagine precedenti. Da una parte Jung vuole convincerci che il suo processo di individuazione consisteva nella relazione di tensione, conflittuale, ma alla fine essenzialmente produttiva, tra le personalità 1 e 2 – un processo che richiede che il collegamento con l’esterno sia tanto importante quanto quello con l’interno. D’altra parte, però, egli sembra voglia mantenere, al di fuori di questa dinamica, un compartimento psichico speciale, nel quale la solitaria vita interna possa continuare, in segreto, ad essere sperimentata come infinitamente più importante di quella delle relazioni esterne.

In RSR, “Ultimi pensieri” Jung illustra quest’idea.

Non vi è mezzo migliore per preservare il prezioso carattere dell’individualità che il possesso di un segreto, che l’individuo sia impegnato a custodire. ... Come l’iniziato di una società segreta che si è liberato dalla collettività indifferenziata, così l’individuo che sia da solo sulla sua strada ha bisogno di un segreto che per varie ragioni non possa o non gli sia consentito rivelare. Un tale segreto lo costringe all’isolamento, nel suo individuale progetto [...] Solo un segreto che l’individuo non possa tradire - che tema di abbandonare, o che non possa esprimere a parole, e che pertanto sembri appartenere alla categoria delle follie può impedire il cedimento altrimenti inevitabile [nella nevrosi]. (ibidem, pp. 402-3)

Qui Jung sviluppa una giustificazione quasi eroica per la sua scelta di seguire un sentiero isolato nel convertirla in una sorta di precetto generale sull’individuazione e sull’evitamento della nevrosi. Ma più guardiamo questo atteggiamento da vicino, più confuso esso ci sembra.

In primo luogo, Jung identifica “il prezioso carattere dell’individualità” con una condizione di isolamento, identificandolo implicitamente con uno stato di separazione dalla società e dai nostri simili. Questa idea sembra confliggere

con alcune affermazioni fatte da Jung in altre occasioni per le quali l'individuazione ci avvicina agli altri. In secondo luogo, Jung adduce due ragioni collegate tra loro per cui questa persona individuata non dovrebbe comunicare il suo "segreto" per: a) paura, e b) inarticolabilità – un'inarticolabilità che deriverebbe dall'assunto per il quale chiunque conoscesse il "segreto" lo considererebbe come un'idea folle. Dal momento che Jung (dietro l'esempio a lui noto di Nietzsche) è terrorizzato dalla possibilità che le sue idee vengano considerate folli, ciò riduce la seconda categoria alla prima. Jung, quindi, ci sta dicendo che la via per evitare la nevrosi è quella di possedere un segreto che si è terrorizzati di rivelare. Un'idea simile ha senso alla luce dei capitoli iniziali di RSR, in cui era precisamente il "segreto" di Jung che egli stesso non poteva "tradire" - quello che si teme di gettar via, che non si può formulare in parole e che perciò sembra appartenere proprio alla categoria delle idee folli.

Quindi, qui Jung sembra giustificare retrospettivamente la sua difensività timorosa trasformandola in una profilassi contro la nevrosi! In ogni caso, il punto più importante sta nel fatto che Jung confonde un'idea – che l'individuazione e l'evitamento della nevrosi dipendono dall'accettazione di una dimensione che è fondamentalmente inafferrabile ed inesprimibile – con un'idea assai diversa: che per evitare la nevrosi io ho bisogno di avere un segreto che non deve mai essere espresso.

Jung sapeva bene che le esperienze che ci introducono in una dimensione inconoscibile ed inesprimibile non sono affatto contraddette o minacciate dal desiderio di dar loro una forma e comunicarle. In verità, si potrebbe affermare che sia proprio questo tipo di comunicazione che ha costituito il lavoro di Jung per tutta la vita. Alla luce di ciò, la decantata capacità di Jung di mantenere il proprio segreto sembra un paradosso quasi comico. Su questo si possono fare due considerazioni.

In primo luogo, proprio il libro in cui Jung fa questa affermazione è anche quello in cui egli ci comunica il suo segreto. Ce lo comunica non solo attraverso il racconto delle esperienze della sua infanzia, delle quali – ci dice- prima di allora non aveva mai, o aveva raramente parlato. Ma, cosa

ancora più importante, lo fa attraverso la sua descrizione, estesa ed eloquente, dei sentimenti e delle idee, intimi e personali, che avevano forgiato la personalità N. 2, nonché la sua esperienza solitaria di quella dimensione della vita psichica che egli chiama “Mondo divino” (ibidem, p. 66). La condivisione di tutto ciò presumibilmente intendeva toccare una corda nei suoi lettori, poiché anch’esso condideranno simili esperienze, sentimenti ed idee.

Il secondo punto è assai più centrale. La vera ragione per cui siamo interessati a leggere Jung e del suo “segreto” (nonostante tutte le sue pretese di mantenere il mondo interno e solitario dei suoi segreti per tutta la vita) ha a che vedere con il suo considerevole successo nella creazione e nella condivisione di idee psicologiche che danno valore centrale proprio a quelle dimensioni della vita psichica che sembrano costituire il “segreto” di Jung.

In altre parole, ogni parola della psicologia matura di Jung, il lavoro di tutta la sua vita, è un tentativo (più o meno riuscito) di comunicarci il suo cosiddetto “segreto”, e con ciò collegarlo con il mondo “esterno”.

Inoltre, nonostante l’evidente riluttanza di Jung di comunicare il suo segreto, in base al fatto che, se esso fosse frainteso o disprezzato, ciò sarebbe stato per lui troppo distruttivo, quando egli sostiene di avere mantenuto una condizione di solitudine per tutta la vita noi non dovremmo necessariamente prenderlo alla lettera.

Alla fine della sua vita Jung sembra avere perpetuato una narrativa alquanto semplicistica, laddove la solitudine e il lavoro intimo di cui c’era stato bisogno nello scrivere il Libro Rosso aveva costituito una frattura decisa con il periodo privo di anima del suo coinvolgimento col mondo esterno (e con Freud in particolare).

In base alla interpretazione degli eventi (a cui ha dato particolare enfasi Shamdasani (9) la creazione della psicologia analitica come la conosciamo oggi richiese una torsione enantiodromica dalla personalità 1 alla personalità 2.

In effetti, nel periodo 1906-1912 Jung fece alcuni seri tentativi di cercare nelle relazioni esterne un luogo sufficientemente sicuro per condividere il suo “segreto”. Possiamo riconoscere questo processo nella sua relazione con

9) cfr. per esempio, Shamdasani & Beebe, 2010.

Spielrein ed in quella con Otto Gross. Tuttavia, la relazione più importante tra tutte fu, ovviamente, quella con Freud. L'«esame del segreto» nel contesto di quella relazione, nonché il ruolo del «segreto» nella sua fine catastrofica sono pertanto degni di uno scrutinio particolare.

Jung e Freud

Come Shamdasani, Ryan Haule e altri hanno dimostrato, il modello della psiche che Jung andava sviluppando nel primo periodo della sua amicizia con Freud aveva ben poco in comune con il modello psicoanalitico basato sulla rimozione (10). Paralleli molto più fecondi alla psicologia complessa di Jung, che dava priorità alla dissociazione non-patologica – ad una psiche multipla e mitopoietica dotata di prospettive (teleologiche) – può essere trovata nel lavoro di Frederic Myers, Theodor Flournoy e William James (11). Nel contempo non è meno vero che la cruciale relazione personale di Jung durante quegli anni, una relazione che non cessò mai di contenere per lui una grande numinosità, fu quella con Sigmund Freud. La ragione di ciò ha a che vedere, io credo, con la particolare qualità personale che questa relazione offrì e che, almeno nei primi anni, fu effettivamente elargita da Freud. Nel 1953 la magia di questa relazione era ancora viva in Jung, In una conversazione con Kurt Eissler, il settantottenne Jung affermò con enfasi:

Lo amavo moltissimo, lo ammiravo ed amavo così tanto... Poteva afferrare ogni stato emozionale altrui in modo meraviglioso. In questo, quindi, era davvero da ammirare!... Questo ci mostra, - sai? – quale grandezza, quale profondità avesse... Il fatto che lo abbandonai fu per lui un disappunto enorme. E per me fu lo stesso!... Perciò, per me [la nostra rottura] fu una perdita terribile... Sarebbe stata una follia – sai? – anche solo desiderare di lavorare con qualcun altro se non con lui! (12)

Il dialogo tra Freud e Jung avveniva in gran parte nella forma, contemporaneamente intima e distaccata dello scambio epistolare. La loro relazione sembra abbia offerto a Jung l'opportunità per perfezionare (o intraprendere?)

10) Cfr. per esempio: Ellenberger (2008), Taylor (1996, 1998), Shamdasani (1993, 1994, 1998, 2000) e Haule (1983, 1984, 1986).

11) Saban, 2016.

12) in Gale, 2015, p. 216 n.13. Traduzione di SC.

la sua autoanalisi per mezzo di un dialogo con quello che potremmo chiamare il suo Freud “interno”. Freud divenne per Jung una figura che, nel parlare per l’“altro”, sembrava anche parlare per l’“altro” in Jung, per cui, almeno in parte, il contatto di Jung con “Freud” divenne un surrogato del suo contatto con le sue stesse profondità psichiche, che in questo periodo sembrano essere state riattivate. Da quel che sappiamo da RSR, queste profondità psichiche - la dimensione della sua vita profonda che Jung identificava con la personalità N. 2 - erano anche intimamente legate all’idea del “segreto”.

Pertanto, ciò che avvicinò Jung a Freud non erano i punti di forza metapsicologici della psicoanalisi in quanto sistema, ma l’oscura intuizione da parte di Jung che una relazione con Freud avrebbe potuto in qualche modo offrirgli l’opportunità di incontrare di nuovo le ombre intensamente numinose, i segreti e gli aneliti che avevano caratterizzato in precedenza la personalità N. 2.

Nonostante i considerevoli successi personali e professionali del periodo 1902-1906, Jung continuò ad essere fastidiosamente attratto dall’influenza magnetica della personalità N. 2. In RSR descrive l’attrazione straordinaria che il mondo del segreto ancora esercitava su di lui, persino fino alla metà dei suoi trent’anni. Rivisitando la pietra sulla quale si era seduto da bambino, domandandosi se lui fosse colui che era seduto o la pietra stessa, rifletteva:

“Ripensai allora alla mia vita a Zurigo, e mi parve estranea e mi fece lo stesso effetto che se avessi avuto notizie di un mondo e di un tempo remoti. Era seducente e pauroso ad un tempo. Il mondo della mia infanzia, dal quale in quel momento ero stato ripreso, era eterno, e ne ero stato cacciato via e sospinto in un tempo che continuava a scorrere, procedendo sempre più oltre. L’attrattiva di quell’altro mondo era così forte che dovetti staccarmi violentemente da quel posto per non lasciarmi sfuggire il possesso del futuro.” (13)

13) Jung, 1998, pp. 46-47.

L’evidente vulnerabilità di Jung alle profonde e potenti correnti sotterranee della M. 2, nonché la dimensione del “segreto” erano, secondo me, un elemento significativo della sua tendenza verso la numinosità della relazione con

Freud. Se, anni prima, la decisione di darsi alla psichiatria aveva offerto a Jung un'opportunità per portare contemporaneamente in sé la N. 1 e la N. 2 con un "sentimento chiaro di essere una natura doppia riunita" (ibidem, p. 139), la relazione con Freud gli offrì un'opportunità per iniziare davvero a dare forma e comunicare, per mezzo del linguaggio concettuale della N. 1, la dimensione segreta che gli era sembrata così impossibile da esprimere ai tempi della sua infanzia e della giovinezza.

Potrebbe anche darsi che, nella loro relazione, gli stessi bisogni inconsci di Freud fossero associabili a quelli di Jung. Se fosse così, allora anche Jung, per parte sua, sarebbe divenuto un "altro" interno di Freud. La biografia di Freud, Elizabeth Roudinesco ha descritto "La parte irrazionale [di Freud] che lo portava sempre a sfidare la ragione, sia con i suoi interessi nei fenomeni occulti e la telepatia che attraverso la sua attrazione per le speculazioni più stravaganti" (14). Una descrizione che non può non ricordarci la N. 2 di Jung.

14) Roudinesco, 2016, p. 40.
Traduzione SC.

Posto che questa parte di Freud fosse generalmente secretata dalla vista del pubblico (quando, per esempio, giunse il suo momento di interessarsi alla telepatia, Freud ordina a Ferenczi: "Su questa cosa teniamo il più assoluto silenzio." (15) Possiamo notare che in qualche modo la comunicazione del "segreto" di Jung forse trovava un'eco in un "segreto" parallelo in Freud.

15) Freud and Ferenczi, 1993, p. 81.

Leonard Shengold suggerisce che "Freud trovò in Jung, come aveva trovato in Fliess, qualcosa che bramava – la promessa di un qualcosa di magico, che corrispondeva a qualcosa di cui Freud diffidava nella sua stessa personalità e che sentiva come una deficienza che avrebbe potuto essere colmata da qualcun altro" (16)

16) Shengold, 1976, p. 669.

17) Il termine 'controtrasfert' fu usato per primo da Freud il 7 Giugno 1909 in una lettera a Jung in cui trattava dei problemi che si erano sviluppati nella relazione di Jung con Sabina Spielrein. (Freud and Jung, 1977, p. 231). Questo scritto è precedente al prima *pubblicazione* del termine nel 1910, in 'The Future Prospects of Psycho-Analytic Therapy' (Freud, 1910, pp. 144–5).

In ogni caso, le complicazioni e la complessità della relazione tra i due devono evidentemente essere comprese nei termini di un reciproco transfert e controtrasfert. E in effetti, il primo uso del secondo termine costituì uno dei molti avanzamenti teorici che vennero alla luce come risultato diretto della interazione tra Freud e Jung (17).

Ciò che qui ci interessa è che a questo punto della vita di

Jung, fu attraverso una relazione *esterna* con una persona reale che egli decise di occuparsi della sua vita psichica profonda. In quella relazione, fu soprattutto Jung che rivelò alcune aree personali e delicate della sua vita. Effettivamente aveva usato Freud come un amico, un supervisore ed un analista. Sebbene non avesse toccato direttamente le esperienze infantili che avevano costituito la sua personalità N. 2 e la dimensione del “segreto”, Jung, per esempio, aveva rivelato, nel contesto dell’ammissione del suo transfert “religioso” sulla persona di Freud, l’incidente di un abuso sessuale infantile. Nonostante una (forse inevitabile) tendenza a giocare un ruolo paterno, Freud stesso sembrò disposto a rivelare del materiale personale a Jung. La relazione sembra essere stata caratterizzata, nelle sue fasi iniziali, da intimità, onestà e reciprocità. Non dovrebbe certo sorprenderci il fatto che, nonostante ciò, Jung provasse una profonda ambivalenza nei confronti di un processo che in effetti stava portando Freud sempre più verso un contatto intimo con quelle stesse aree che Jung aveva passato tutta la sua vita a proteggere contro il mondo “esterno”. Peter Homans suggerisce in modo persuasivo che la relazione Freud/Jung “era un “transfert narcisistico” (18). Egli fonda questa congettura sull’assunto che entrambi condividevano in un certo grado un’organizzazione narcisistica della personalità. Il transfert derivante era, come suggerisce Homans: “[...] intriso del linguaggio dell’idealizzazione e della fusione” (ibidem, p. 41).

18) Homans, 1995, p. 37.

Se ora torniamo per un momento al caso che ho menzionato all’inizio di questo articolo, potremmo rinvenire dei paralleli non solo con l’organizzazione narcisistica della personalità del cliente, ma, cosa ancora più importante, il tono di “idealizzazione e fusione” presente nella terapia. Da ciò sorgono due domande: 1) In che modo, a questo punto della sua vita, Jung affronta questo problema? E 2) In che modo un approccio junghiano – ovvero un approccio ispirato alla psicologa matura di Jung – affronta un problema di questo tipo in terapia?

Segreti e Bugie

Possiamo rinvenire le prime tracce delle faglie sotterranee che alla fine avrebbero disfatto la relazione tra i due uomini negli eventi del 1909. In Marzo, Jung fece la sua seconda visita a Freud a Vienna. In RSR Jung ci dice di aver chiesto a Freud quali fossero le sue opinioni sulla precognizione e la parapsicologia in generale. Fu evidentemente scioccato e risentito quando Freud, sotto l'influenza di un "pregiudizio materialistico", rifiutò l'intera questione come "priva di senso" (19). È difficile interpretare la domanda di Jung come una domanda innocente. Infatti, dopo due anni di contatto intimo, ci saremmo aspettati che Jung fosse preparato per un risposta di questo tenore da parte di Freud. L'assenza di preparazione da parte di Jung implica la presenza di uno iato tra la sua proiezione su Freud (quale potenziale contenitore del "segreto") e tutto ciò che aveva conosciuto consciamente su di lui, uno iato che fu messo dolorosamente a fuoco dalla reazione di Freud.

19) Jung, 1998, p. 197.

Jung ci dice che rispose al rifiuto di Freud sperimentando il proprio diaframma come una "volta incandescente." (ivi). Poi ci fu un forte rumore proveniente dalla libreria, subito seguito da un altro, questa volta previsto dallo stesso Jung. Un modo per comprendere questo evento è di vederlo come un potente ritorno somatico della personalità N. 2. La dimensione nascosta del "segreto" insisteva ad essere riconosciuta e mostrò se stessa sotto la forma di calore e luce (una innegabile sensazione viscerale c) promanante dalla "volta" interna nella quale la N. 1 aveva provato a seppellirla. Forse Jung stava inconsciamente mettendo alla prova la capacità della relazione con Freud di contenere il mistero occulto del segreto. A questo punto, quel mistero si era legato ad una concezione dell'inconscio che eccedeva enormemente i limiti positivisti e materialisti della scienza convenzionale. Possiamo fare l'ipotesi che, in questa fase, Jung stesse inconsciamente cercando l'opportunità di esplorare questa dimensione inconoscibile (occulta) entro la sua relazione con Freud, e che per questo stesse cercando delle modalità per superare la propria ambivalenza e condividere i propri bisogni. Tuttavia, il conflitto tra il bisogno di Jung di un legame

fusionale e idealizzato con Freud e l'esperienza della pressione interna esercitata dalla sua personalità N. 2 portò Jung a testare la relazione fino a distruggerla.

Il fatto che Freud non si sarebbe lasciato convincere dalla fascinazione di Jung rispetto al paranormale non poteva certo sorprendere se si tiene conto della richiesta fatta enfaticamente da Freud nel loro primo incontro del 1907 di ergersi contro la "marea nera dell'occultismo" (ivi).

In RSR, Jung sostenne che l'incidente del 1909 "sollevò in me la sfiducia [nei confronti di Freud]" (ibidem, p. 156), ma sono dell'opinione che qualsiasi sfiducia fosse in questo caso interamente reciproca.

Queste tensioni sembrano essere diventate più acute durante il viaggio in America fatto da Freud, Jung e Ferenczi più in là nello stesso anno. In modo alquanto significativo, il punto di non ritorno della rottura di Jung con Freud sembra riguardare proprio il tema del segreto. Ovviamente, Jung e Freud erano in contatto quotidiano e passavano il loro tempo ad interpretarsi i sogni l'un l'altro. Secondo Jung, nonostante l'iniziale fallimento da parte di Freud di offrirgli qualsiasi interpretazione utile dei suoi sogni, egli restava comunque interessato a continuare questi incontri di analisi dei sogni:

[...] esse avevano per me un gran valore, e la nostra amicizia mi era oltremodo cara. Consideravo Freud una personalità più anziana, più esperta e matura, e mi sentivo come un figlio suo". (ibidem, p. 200)

Tutto sarebbe cambiato, ci dice Jung, quando egli richiese a Freud alcuni suoi dettagli personali, per essere in grado di fare un'interpretazione più completa dei suoi sogni. Freud insistette nel mantenere i propri segreti, replicando, con uno sguardo oltremodo sospettoso... "Ma non posso rischiare la mia autorità!"

A che, Jung commenta:

"La perse in quel momento. Quella frase si impresse come un marchio indelebile nella mia memoria, e in essa vi era già un preannuncio della fine della nostra amicizia. Così, Freud poneva l'autorità personale al di sopra della verità! (ivi)

In RSR, Jung fa immediatamente seguire a questo resoconto un altro episodio significativo accaduto durante lo stesso viaggio. Jung stava raccontando a Freud il sogno della casa, che più tardi avrebbe interpretato come indicante l'esistenza di un inconscio collettivo.

Spinto dall'immagine dei due teschi in una grotta nella parte più profonda della casa del sogno di Jung, Freud iniziò ad insistere affinché questi associasse due vittime plausibili di un desiderio omicida inconscio.

A questo punto Jung sostiene di rendersi conto che un simile approccio avrebbe mancato del tutto il senso del sogno. Ma dice:

“Ma non avrei potuto proporre a Freud le mie idee circa un'interpretazione del sogno, *senza scontrarmi con l'incomprensione e l'opposizione sua.*” (ibidem, p. 201, corsivo mio)

Qui possiamo notare quanto l'atteggiamento relativamente ambivalente di Jung durante la sua visita a Freud poco prima in quell'anno, si fosse indurita in un sentimento di sfiducia. In effetti, la fatale decisione di Jung di non tentare neppure di divulgare le sue idee a Freud sembra possedere una natura regressiva. La sua affermazione per la quale avrebbe incontrato “incomprensione e veementi resistenze” non può non ricordarci le ragioni più profonde che ci aveva offerto poco prima in RSR per spiegare la sua incapacità di comunicare il suo “segreto” infantile agli altri. Sembrerebbe che, quando la materia ha a che vedere con la personalità N.2 di Jung, come questo sogno e le sue implicazioni effettivamente dimostrano, ciò che si costellava era un atteggiamento protettivo altamente difensivo, caratteristico dello Jung infantile in rapporto al “segreto”: Non posso spiegarlo, e in ogni caso perché dovrei provarci, visto che non mi capiranno mai?

Pertanto, Jung mentì a Freud. In SRS Jung ci dice che fu per lui “evidente” che l'espressione della grotta rappresentava il

“[...] il mondo dell'uomo primitivo in me stesso, un mondo che solo a stento può essere raggiunto o illuminato dalla coscienza.” (ibidem, p. 202.).

Qui, Jung indica precisamente quell'aspetto della psiche che resta segreto in virtù del fatto di essere al di fuori di qualsiasi capacità appropriativa della coscienza. Ciononostante, noi dovremmo effettivamente intendere il sogno nei termini di una cripta – un luogo dove nascondere un “segreto”, un luogo che, così dice a Jung il sogno, egli può adesso aprire – ma da solo, e certamente non con Freud! Anziché offrire la propria interpretazione a Freud, Jung fece la scelta cruciale di mentire, e perciò tenere segreta questa interpretazione. Jung la nasconde nella stessa cripta che ha appena scoperto, o forse riscoperto. D'ora in poi Jung sarà di nuovo in contatto con il segreto interno, ma un segreto che ha deciso di non rivelare all'uomo con il quale aveva condiviso la più profonda intimità della sua vita.

Per Jung questi due episodi segnano con chiarezza l'inizio della fine della fiducia e della reciprocità che avevano caratterizzato la relazione precedente con Freud. sebbene sulla superficie tutto sembrava a posto, per Jung, Freud ad un livello fondamentale aveva ormai cessato di funzionare come un contenitore adeguato per i segreti, le idee e i pensieri che emanavano dalla personalità N.2 in questo momento della sua vita.

In effetti, Freud era ormai stato espulso dalla sua posizione all'epicentro del circolo magico della personalità N.2. Fu come se, per Jung, Freud avesse improvvisamente cessato di essere il padre idealizzato che avrebbe potuto portare e incarnare la numinosità della N.2 e avesse invece iniziato ad assomigliare al suo padre reale – l'uomo la cui rigidità dottrinarica e la conseguente incapacità di ricevere le intuizioni e i sentimenti più segreti del figlio avevano portato alla seguente reazione:

“Ecco qua; non ne sanno nulla, e nemmeno si degnano di pensarci. Allora come potrei mai parlare del mio segreto? (ibidem, p.82)

La descrizione delle sue risposte a Freud in questa sezione di RSR ricorda il suo atteggiamento precedente col padre:

“[...] ne arguì che era del tutto disorientato di fronte a simili sogni, e che cercava riparo nella sua dottrina. Ma a me premeva trovare il vero significato del sogno.” (ibidem, p. 202)

Jung inizia questa sezione di RSR ricordandoci di avere trovato relazione con Freud “enormemente preziosa”. Ne sottolinea l’aspetto genitoriale: “Consideravo Freud una personalità più anziana, più esperta e matura, e mi sentivo come un figlio suo.” (ibidem, p. 200).

Il significato di questo collegamento paterno non sta nel fatto banale che Jung aveva un complesso paterno, ma nel fatto che al centro del complesso vi era un blocco della condivisione col padre dei suoi sentimenti e delle esperienze più intime ed importanti – un blocco che dipendeva dall’idea fissa di Jung che il padre (quale rappresentante del mondo, esterno, della personalità N. 1) semplicemente non fosse in grado di capire.

Nonostante il fatto che (come Jung stesso avrebbe detto ad Eissler) nutrisse un amore ed un’ammirazione sconfinati per Freud, in questo momento chiave Jung non considerò neppure per un istante la possibilità di esplorare il significato del sogno dinanzi al suo fidato mentore, l’uomo che aveva funzionato, durante tutta la loro relazione, come un quasi-analista.

In RSR Jung ci offre una serie di giustificazioni sempre meno convincenti per la sua bugia:

Non mi sentivo maturo per questo, e temevo anche che se avessi sostenuto con insistenza il mio punto di vista, avrei perduto la sua amicizia. D’altra parte volevo sapere che cosa avrebbe dedotto dalla mia risposta, e quale sarebbe stata la sua reazione, se lo avessi ingannato dicendogli qualcosa che si adattava alle sue teorie. (ibidem, pp. 201-2) Più sono le ragioni che Jung ci offre, meno esse sono persuasive. Ci ricordano la “logica della teiera” di Freud (20).

Avendo mentito a Freud, Jung sostiene di essersi sentito giustificato a far ciò allorché Freud produsse l’interpretazione “prevista”, con ciò confermando la sua presupposizione per cui Freud “[...] era del tutto disorientato di fronte a simili sogni, e che cercava riparo nella sua dottrina.” (ivi)

I commenti difensivi di Jung sono intrisi di cattiva coscienza, sebbene stia scrivendo oltre 40 anni dopo l’evento. Le ragioni della menzogna di Jung e del suo conseguente distacco dalla relazione con Freud hanno invece molto più

20) Nell’analisi del sogno dell’iniezione di Irma’s nell’*Interpretazione dei Sogni* (Freud, 1980), Freud si riferisce alla “logica della teiera” nella quale un certo numero di argomentazioni illogiche sono mischiate per difendere un’opinione. Per esempio: (1) La teiera che ti sto restituendo è intatta; (2) Inoltre, i buchi erano goàli quando l’ho presa, (3) e comunque, non me l’hai mai prestata.

a che fare con la sua paura infantile primitiva intorno alle conseguenze della rivelazione del “segreto”. Il fatto è che questo sogno, come lo stesso Jung ammette: “[...] per me fu particolarmente importante” (ibidem, p. 200) e, quando Freud lo incalza con l’idea del desiderio omicida Jung scrive di provare “[...] una violenta resistenza per un’interpretazione del genere” (ibidem, p. 201).

È come se Freud si fosse spinto a forza nella grotta segreta che Jung aveva appena riscoperto e, frugando tra i teschi, avesse offerto una prospettiva crudemente riduttiva sul sogno, abbattendone in tal modo la numinosità che Jung sentiva (una numinosità che, all’insaputa di Freud, aveva accompagnato tutte le esperienze “segrete” dell’infanzia di Jung).

Effettivamente, Freud riattiva in Jung il terrore di tradire il segreto. La reazione di Jung sembra avere un carattere di profonda inferiorità e di superiorità compensatoria. Ironicamente, è l’interpretazione di Freud del desiderio di morte che scatena in Jung la reazione “violenta”. Per lui, mentire a Freud in questa situazione è come ucciderlo. Non ci sorprendiamo di scoprire in RSR, poche pagine dopo, che Jung, che non poteva ancora accettare consciamente la morte di “Freud”, sogna quello che fino a poco prima era il suo mentore come qualcuno che “È uno di quelli che non poterono morire veramente [...] un ispettore delle dogane che era defunto e tuttavia s’aggirava come un fantasma.” (ibidem, p. 205).

La bugia fu fatale, nel senso che con essa Jung calò per sempre il sipario su ogni ulteriore possibilità di una relazione reciproca e genuina non solo con Freud, ma con qualsiasi altra figura. Infatti, nulla di ciò avrebbe mai potuto accadere, fin quando Jung avesse sentito che “mi sarebbe riuscito impossibile aprirgli anche solo uno spiraglio sul mondo dei miei pensieri: troppo grande era il solco che lo divideva dal suo.” (ibidem, p. 202).

In effetti, la sua bugia rinchioda ancora una volta Jung nel mondo solitario del “segreto”, il mondo che aveva conosciuto tanto bene da bambino.

Nella sua lettura di RSR, Winnicott suggerisce che per

Jung la bugia fu la cosa “[...] più vicina al sé unitario a cui poté arrivare [...] Quando Jung mentì deliberatamente a Freud, divenne un’unità con la capacità di celare dei segreti, anziché essere una personalità divisa, incapace di nascondere alcunché” (20) Winnicott, 1992, p. 324).

Come ho già scritto altrove, qui Winnicott patologizza il modello dissociativo della psiche di Jung applicando in modo dottrinario un modello freudiano basato sulla repressione (Saban 2016). Questo rende Winnicott cieco al fatto che, lungi da rappresentare un raro momento di sanità psicologica, la funzione della bugia di Jung, è un ritorno alla posizione infantile difesa patologicamente, la quale evitava non solo la comunicazione tra Jung e gli altri, ma anche quella tra la Personalità N. 1 e l’intima “Altra” - la Personalità N. 2 - la quale restò quindi compartimentalizzata.

Nel nucleo di molti, se non di tutti, gli stati nevrotici vi è il problema seguente: come possiamo darci all’Esterno senza perdere noi stessi? L’incapacità dello Jung bambino di divulgare il suo “segreto”, un problema che torna in vita nella sua bugia a Freud, rappresenta un sigillare-via, un incryptamento di una dimensione cruciale della sua vita intima. Il segreto è un tesoro – certamente – ma un tesoro che deve essere messo da parte; se verrà esposto all’aria volgare della normalità, si trasformerà in polvere.

L’evento di questo scisma fatale tra i fondatori di due tra le più importanti tradizioni della psicologia del profondo è legato ad un fatto curioso che riguarda le origini.

Né Freud. né Jung si sottoposero mai ad un’analisi di qualche profondità o durata. Nonostante i loro contributi straordinariamente creativi, i due uomini, che contribuirono più di ogni altro all’avanzamento della psicoanalisi - una terapia che si regge o cade sul principio per il quale chiunque la pratici si sia sottoposto ad essa - non si resero mai vulnerabili come si aspettavano che facessero i loro pazienti o allievi. Questa specie di danza che vediamo nella relazione Freud/Jung è un preliminare interrotto di un’analisi reciproca che non ebbe mai luogo. È difficile riconoscere il fatto che nessuno dei due sembra avere avuto il coraggio di fare i passi necessari affinché essa potesse realizzarsi.

Ciò che accade è che Jung fa un passo avanti ed uno indietro. D'ora in avanti intravede il modello adeguato dell'individuazione, e quindi il modello corretto di una psicoterapia volta a promuoverla, nei termini di un processo che ha *luogo da soli e in privato*.

Se, come Jung suggerisce "l'individuo che sia solo sulla sua strada ha bisogno di un segreto che per varie ragioni non possa o non gli sia consentito rivelare." (ibidem, p. 402) allora il lavoro richiesto deve necessariamente essere un lavoro *interno*: il lavoro privato e solitario in cui l'individuo si familiarizza con il suo Altro interno ed innesca un processo conflittuale, negoziale e dialogico che lo condurrà alla meta: il tesoro del Sé.

Questo è con tutta certezza un confronto con l'Altro, ma focalizzato interamente sull'altro *interno*, un altro interno nettamente differenziato da quello esterno.

Fu a causa delle conseguenze del collasso traumatico della sua relazione esterna con Freud, che Jung iniziò a sperimentare la realtà di una simile esplorazione. Quello che passò come il suo "confronto con l'inconscio" (*Auseinandersetzung mit dem Unbewussten*), il cui resoconto costituisce il nucleo del *Liber Novus*, o Libro Rosso, prende la forma di un dialogo improvvisato tra Jung (ego) e quegli altri interni personificati che si fanno avanti dal regno che nella sua infanzia e che avevano rappresentato la sua Personalità N. 2, una dimensione che, come abbiamo visto, era anche quella del "segreto".

Non vi è alcun dubbio sul fatto che qui Jung stia facendo una mossa importante. Da ora in poi la sua esperienza della dimensione del "segreto" assume la forma di un certo tipo di possessione da parte della N. 2, il che comportò una certa perdita di identità egoica e quindi una conseguente incapacità di afferrare consciamente la natura del segreto, che resta sempre fuori portata. Nonostante ciò, nell'usare una tecnica che fu poi chiamata "immaginazione attiva", Jung trova una via per conservare un'identità conscia adeguata per metterlo in grado di confrontarsi genuinamente con la N. 2, laddove i personaggi complessuali (complessi, archetipi) sono messi nella condizione di emergere dal senso di un segreta indifferenziata alterità e quindi di esprimersi direttamente

In questo modo il “segreto” trova la sua propria voce, e parla in un modo che Jung può udire e comprendere. Nondimeno, qualsiasi siano gli indubitabili benefici creativi di un tale processo (metter in grado un individuo di avere contezza dell’Altro interno e di contattare e integrare aspetti divergenti e conflittuali della psiche) il modello che Jung stabilisce sembra implicare una svalutazione dell’altro *esterno*, la cui importanza dipende sia dalla proiezione su di esso di una figura interna, o dalla capacità di contribuire o di coincidere, come scrive Jung, come le “fasi del mio sviluppo interno (ibidem, p. IX).

Il problema con questo tipo di approccio è che talvolta sembra che Jung, implicando una distinzione categorica tra i mondi esterno ed interno, ritenga che il “mondo interno” e il “mondo esterno” esistano letteralmente in località separate, e che il primo sia di gran lunga più significativo del secondo:

“[...] senza una risposta e una soluzione dall’interno, le vicende e le complicazioni della vita, alla fin fine, significano poco.” (ibidem, p. 29.)

Come sottolinea Roger Brooke, sulla scorta di queste parole è difficile evitare di considerare Jung “[...] colpevole di confinare la vita psicologica dentro un mondo interno solipsistico dal quale, tra le altre cose, è impossibile parlare coerentemente di qualsiasi relazione reale con altri esseri.” (21). Un tale approccio ha lo svantaggio di escludere a priori l’idea della psicoterapia nei termini di un incontro tra due individui che sono genuinamente *altri* l’uno per l’altro, al di là di ogni proiezione reciproca che verrà inevitabilmente costellata. Esso rende cioè impossibile una psicoterapia intesa come un “fare anima” al di sopra ed oltre il genere di lavoro in solitudine che Jung chiaramente apprezza tanto. In poche parole, si tratta di una psicoterapia unilaterale. Nel caso fittizio che avevo menzionato all’inizio di questo lavoro, avevo intenzionalmente attribuito al paziente un problema (un’incapacità di comunicare tra due reami: l’interno numinoso e l’esterno ordinario) che assomiglia al problema di Jung con le sue due personalità perché mi domandavo in che modo si sarebbe svolta un’analisi junghiana classica in una simile situazione.

21) Brooke, 2015, p. 69.

Sfortunatamente, l'esempio di Jung e la sua affermazione che l'individuazione richiede necessariamente il possesso di un segreto, può comportare l'effetto di incoraggiare l'analista stesso ad identificarsi nel ruolo di un alter-ego numinoso che tiene in mano le chiavi del mondo segreto che si trova chiuso ermeticamente dentro un contenitore. L'espansione inflazionata da parte dell'analista del luogo secluso dei segreti in una sorta di spazio *condiviso*, e la sua celebrazione implicita del regno *interno* numinoso alle spese di quello *esterno* ed ordinario, alla fine tradiranno il paziente, poiché non potranno che nutrire proprio la costruzione nevrotica che ha portato quest'ultimo in analisi. Il risultato sarà allora una florida *folie à deux*.

Tuttavia, se osservata nel contesto della psicologia junghiana in tutta la sua estensione, diventa chiaro che quando Jung rappresenta il suo segreto durato tutta la vita come una necessità psicologica, e quando con ciò implica la vita interna come essenziale e quella esterna banale o irrilevante, egli contraddice la (psico)logica della sua psicologia matura. Infatti, lungo i suoi scritti Jung sottolinea ripetutamente l'importanza cruciale degli "opposti" e a più riprese reitera la necessità di evitare l'unilateralità. Se quindi ritorniamo al tema delle due personalità come riportato in RSR, ciò che Jung impara da questa sua esperienza è che per potersi sviluppare in quanto essere umano deve trovare un modo per consentire a *entrambe* le personalità (e con esse alle loro idee, i motivi, i punti di vista) di trovare il loro posto nella sua vita.

Dopo il sogno della lanterna, che ebbe quando lasciò l'università, Jung dice di avere avuto un'importante illuminazione:

Nella parte del n. 1, era di procedere innanzi: nello studio, nel guadagno, nelle responsabilità, negli impegni, confusioni, errori, sottomissione, sconfitte. [...] riconobbi chiaramente che la mia vita menava irrevocabilmente verso l'esterno [...] Dovevo lasciarmi indietro il n. 2, questo era chiaro; *ma per nessun motivo dovevo negarlo a me stesso o attribuirgli inefficienza.* (22)

22) Jung, 1998, p. 89, corsivo mio.

Il significato del successivo "confronto con l'inconscio" di

Jung consiste nel fatto che la parte che Jung qui dice averlo portato “irrevocabilmente all'esterno” (N. 1) poté incontrare quella che lo aveva condotto irrevocabilmente nell'interno (N. 2). Ed entrambe vennero simultaneamente riconosciute come significative e reali, così come si presentava anche il dialogo tra loro.

Questo insight portò Jung ai due ampi scritti sull'introversione e l'estroversione quali principi altrettanto validi e degni di considerazione, visto che qualsiasi tra essi si trovasse in una posizione dominante rispetto all'altro, avrebbe avuto bisogno di essere compensato da questo atteggiamento funzionalmente inferiore. Sebbene sia possibile trovare negli scritti di Jung una tendenza a rappresentare l'introversione come superiore all'estroversione, la struttura complessiva della tipologia di Jung va contro questa tendenza, poiché dipende dall'idea che i due atteggiamenti siano teoricamente equivalenti. E, in effetti, in qualsiasi luogo cerchiamo, all'interno della psicologia matura di Jung, il processo di individuazione è descritto come un interminabile processo autoregolativo prodotto dall'integrazione degli opposti (per mezzo della funzione trascendente). Qualunque sia il lato dominante, si dovrà sopportare quello opposto.

Il problema fondamentale del caso che ho illustrato all'inizio di questo lavoro, consisteva nel fatto che la fusione narcisistica di analista e paziente avviene esclusivamente al livello N. 2, per cui ciò che viene esclusa è la dimensione N. 1, quella la cui prospettiva è rivolta verso l'altro *esterno*. Dato che, nella concezione di Jung della psicoterapia come sviluppata nel suo *Psicologia del Transfert* (1946), è centrale che l'analista, in quanto *totus hominem* sia coinvolto con il paziente, anch'esso inteso nella sua completezza, il fatto che la dimensione N. 1 del paziente e dell'analista stesso in questo caso sia stata esclusa comporta un grave problema.

In questo caso ciò è evidente poiché il carattere narcisistico della nevrosi del paziente lo aveva portato a differenziare eccessivamente il mondo interno da quello esterno, rendendo così impervia la relazione tra i due. In contrasto con la tradizione medica dominante, Jung enfatizzò certa-

mente il fatto che la relazione transferale riparativa richiede che si sviluppi un “legame alchemico” completo, in cui “due sostanze alchemiche si combinano, [e] sono entrambe alterate” (Jung, 1946 para 358). Nondimeno, è importante tenere a mente che l'alchimista all'opera, osservando oggettivamente si situava tanto al di *fuori* del contenitore, quanto ne era al di *dentro* nel momento in cui faceva del processo un'esperienza soggettiva.

La logica dei commenti di Jung sul coinvolgimento dell'“uomo “totale” nel processo analitico ci porta quindi a concludere che l' “uomo totale” dovrebbe essere presente sia *dentro* che *fuori* dell'analisi. Inoltre, se vi è la necessità che la personalità N. 1 sia presente *all'interno* del processo analitico, ne consegue che la N. 2 dovrebbe far sentire la sua presenza *al di fuori* di essa, all'interno di un dialogo con la N. 1. In questo modo diviene possibile iniziare a vedere attraverso i ristretti confini tra l'intero e l'esterno, o tra il mondo dell'analisi e quello della realtà, ed incoraggiare così una relazione più permeabile tra essi.

La modalità per guardare attraverso il confine ipostatizzato tra gli opposti, come quello tra dentro e fuori, non significa affatto cancellarlo. Parimenti, la presenza dell'analista in quanto “uomo totale” in analisi non lo consegna ad un programma di self-disclosure casuale e promiscua, ma ha a che vedere con qualcosa assai più difficile: giungere alla consapevolezza tanto di entrambe le personalità 1 e 2, come della tensione esistente tra le due. Questa tensione, come Jung ci mostra, è sperimentata meglio quando gli aspetti, o stati del sé, o complessi – ovvero le diverse forme in cui le due personalità si mostrano –, sono in grado di comunicare tra loro.

Nonostante il “confronto con l'inconscio” durante il periodo del Libro Rosso abbia modellato questo tipo di lavoro e ci mostri come si possa portare avanti a livelli *interno* in quanto parte di un processo di autoanalisi, negli scritti di Jung troviamo un'enfasi decisamente minore su come l'incontro analitico, il dialogo o l'incontro con l'altro, possano essere realizzati all'*esterno* [acted out]. Per esempio, l'analista del mio caso simulato avrebbe potuto mantenere la tensione rendendo possibile un dialogo probabilmente conflittuale tra le spinte verso l'interno e quelle verso

l'esterno, nell'incarnare la sfida rappresentata dall'altro esterno, anziché identificarsi nell'agire un'identità pseudo-numinosa fusionale. Una sfida di questo tipo avrebbe potuto mettere il cliente in contatto non con ciò che questi pensava di desiderare (un'inflazione attraverso la fusione con l'Altro), ma con ciò di cui aveva bisogno la sua anima: l'apertura di una finestra su ciò che era divenuto un *temenos* ermeticamente sigillato e soffocante.

Questa boccata di aria fresca della N. 1, frustrando i desideri e le aspettative del cliente, avrebbe quindi potuto costellare l'amarezza e la durezza che spesso sono necessarie per catalizzare il processo, costellando l'analista quale "oggetto cattivo".

Come Jung aveva scoperto nell'infanzia, il vivere solo la N. 2 significa vivere in una sorta di regno atemporale (e quindi mortifero) in cui non può aver luogo nessuna di quelle trasmutazioni psichiche che possono avvenire soltanto nel tempo e che sono indispensabili per un vero coinvolgimento nella vita mondana dell' "uomo totale". Rientrare nella dimensione N. 1, come Jung riconosce in RSR, significava riconoscere responsabilità, confusioni, errori, sottomissioni, responsabilità. Nel portare la N. 1 a sopportare la N. 2 noi possiamo porre dei limiti all'illimitato, e facciamo sì che la vita/morte sopporti la soffocante eternità di Dio. Questo è il mondo in cui il significato viene alla luce ed è esperito nella vita mortale.

Nulla di ciò che sto suggerendo qui non è implicito nella psicologia di Jung. Tuttavia, per poter lavorare con quella psicologia è imperativo che si sia consapevoli dei suoi punti ciechi, uno dei quali Jung depositò segretamente nel cuore della sua psicologia: un lasciapassare che ci consente di evitare la realtà nascondendoci in un mondo fantastico e grandioso travestito da destino spirituale. È nostro dovere far sì che una tale area narcisistica non mini e saboti il nostro lavoro di analisti.

BIBLIOGRAFIA

- Brooke, R., 2015. *Jung and Phenomenology*. Routledge.
- Ellenberger, H.F., 2008. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Basic Books.
- Freud, S., 1980. *The Interpretation of Dreams*. Penguin.
- Freud, S., 1910. The future prospects of psychoanalytic therapy, in: *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume 11*. Hogarth Press, London, pp. 139–151.
- Freud, S., Ferenczi, S., 1993. *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi: 1908-1914*. Harvard University Press.
- Freud, S., Jung, C.G., 1977. *The Freud-Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and C.G. Jung*. Hogarth Press.
- Gale, B.G., 2015. *Love in Vienna: The Sigmund Freud–Minna Bernays Affair: The Sigmund Freud–Minna Bernays Affair*. ABC-CLIO.
- Haule, J.R., 1986. Pierre Janet and Dissociation: The First Transference Theory and its Origins in Hypnosis. *Am. J. Clin. Hypn.* 29, 86–94.
- Haule, J.R., 1984. From somnambulism to the archetypes: the French roots of Jung's split with Freud. *Psychoanal. Rev.* 71, 635–659.
- Haule, J.R., 1983. Archetype and Integration: Exploring the Janetian Roots of Analytical Psychology. *J. Anal. Psychol.* 28, 253–267.
- Homans, P., 1995. *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, 2nd Revised edition edition. ed. University Of Chicago Press, Chicago.
- Jung, C.G., 1973. *Letters vol. 2*. Princeton University Press.
- Jung, C.G., 1946. "The Psychology of the Transference" CW16 pars 353-539.
- Jung, C.G., 1928. "The relations between the ego and the unconscious" CW7 pars 202-406.
- Jung, C.G., 1998, *Jaffe Aniela, Ricordi , Sogni, Riflessioni*, Rizzoli, Milano.
- Roudinesco, É., 2016. *Freud: In His Time and Ours*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Saban, M., 2016. Jung, Winnicott and the divided psyche. *J. Anal. Psychol.* 61, 329–349.
- Shamdasani, S., 2000. Misunderstanding Jung: the afterlife of legends. *J. Anal. Psychol.* 45, 459–472.
- Shamdasani, S., 1998. From Geneva to Zürich: Jung and French Switzerland. *J. Anal. Psychol.* 43, 115–126.
- Shamdasani, S., 1994. Introduction: Encountering Hélène. Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology, in: *From India to the Planet Mars: A Case of Multiple Personality with Imaginary Languages*.

Princeton University Press, Princeton, N.J.

Shamdasani, S., 1993. "Automatic Writing and the Discovery of the Unconscious." *Spring J. Archetype Cult.* 54, 100–131.

Shamdasani, S., Beebe, J., 2010. *Jung Becomes Jung: A Dialogue on Liber Novus (The Red Book)*. *Psychol. Perspect.* 53, 410–436.

Shengold, L., 1976. The Freud/Jung Letters: Review. *J Amer Psychoanal Assn* 24, 669–683.

Taylor, E., 1998. Jung before Freud, not Freud before Jung: the reception of Jung's work in American psychoanalytic circles between 1904 and 1909. *J. Anal. Psychol.* 43, 97–114.

Taylor, E., 1996. The New Jung scholarship. *Psychoanal. Rev.* 83, 547–568.

Winnicott, D.W., 1992. Review of Jung's *Memories, Dreams, Reflections*, in: *Carl Gustav Jung: Critical Assessments*. Routledge, London ; New York.

Iatrogenicità e rischi della diagnosi psichiatrica

Gianluigi Di Cesare

Per me non ho mai visto un anarchico che non fosse segnato o zoppo, o gobbo, con faccia asimmetrica

*C. Lombroso, *Gli anarchici: psicopatologia criminale d'un ideale politico**

Più a lungo resti un paziente psichiatrico, più facilmente dimentichi cosa vuol dire una vita normale

*W. Boevink, *La vita oltre la psichiatria**

L'uscita del DSM-5, avvenuta nel 2013 negli Stati Uniti e l'anno successivo in Italia, ha riaperto il dibattito tra sostenitori e detrattori dell'ormai più famoso manuale diagnostico esistente al mondo. In particolare l'ultima edizione del DSM è stata sottoposta essenzialmente a due critiche: la presunta mancanza di validità delle diagnosi proposte dal manuale, in quanto non basate su test di laboratorio e la psichiatrizzazione indebita di normali comportamenti della vita quotidiana (1). Entrambe le critiche minano fortemente lo statuto epistemologico del manuale

1) M. Maj, «Introduzione al DSM-5», in *DSM-5*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.

e vanno a investire lo stesso concetto di *diagnosi* in ambito psichiatrico. Non si può non rilevare, infatti, la particolare contraddittorietà intrinseca al discorso diagnostico che, da un lato sembra fondarsi su un consenso di esperti, senza alcun dato obiettivo di riscontro e, dall'altro, rischia di etichettare come patologici momenti critici del ciclo vitale, o comportamenti il cui confine con la normalità è fortemente labile. D'altro canto il *furor diagnostico* è parte integrante della storia stessa del DSM. Non bisogna dimenticare, infatti, come dai 112 disturbi mentali identificati nella prima edizione del 1952, si sia passati ai 374 nella quarta edizione del 1994 e come questo numero sia stato abbondantemente superato dalla quinta, dando luogo a una vera e propria *superfetazione nosografica* (2). Nell'insieme le due critiche rimandano a una questione annosa che riguarda il confine tra patologia e normalità e le soglie necessarie a considerare un qualsiasi problema come un disturbo da diagnosticare, investendo la definizione stessa di disturbo mentale. Alternativamente, infatti, il disturbo viene identificato attraverso un sistema categoriale, cercando cioè di definire set di criteri capaci di identificare una reale entità clinica, o mediante un sistema dimensionale, stabilendo cioè la soglia che, lungo uno stesso continuum, separa il normale dal patologico. Entrambi questi sistemi, però, mostrano limiti piuttosto evidenti. Il primo, infatti, per funzionare dovrebbe realmente riuscire a separare specifiche entità nosografiche, ciascuna esattamente differente dalle altre. L'emergere continuo dei fenomeni di comorbidità evidenzia invece il fallimento del sistema; a questo fallimento si risponde con un ulteriore spezzettamento diagnostico, nel tentativo di ridurre il fenomeno. Il risultato è quello di una moltiplicazione infinita delle diagnosi che, a volte, come per esempio nel disturbo da accumulo, si identificano con un unico sintomo o comportamento. Il secondo, quello dimensionale, se pure appare più rispettoso di una continuità tra salute e malattia, immette però divisioni di soglia che possono essere assolutamente arbitrarie, determinando incrementi o decrementi consistenti di ciò che viene considerato patologico. Se stabiliamo che il punteggio x raggiunto nella determinata scala di valutazione identifichi il

2) M. Foucault (1974-1975), *Gli Anormali*, Feltrinelli, Milano, 2000.

3) R. Whitaker, *Indagine su un'epidemia. Lo straordinario aumento delle disabilità psichiatriche nell'epoca del boom degli psicofarmaci*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2013.

4) A. Barbato, «La terapia farmacologica a lungo termine favorisce la guarigione delle psicosi?», in A. Maone, B. D'Avanzo (a cura di), *Recovery: nuovi paradigmi per la salute mentale*, Raffaello Cortina, Milano, 2015, pp. 159-168.

passaggio alla malattia, avremo una certa percentuale di popolazione affetta da quel disturbo; se, però, decidiamo di abbassare la soglia a $x-2$, avremo un brusco incremento di incidenza e prevalenza del disturbo. Ne conseguirà che verranno avviate al trattamento molte più persone rispetto a prima. Tralasciando, perché troppo ovvia, la correlazione di queste variazioni con gli interessi economici delle case farmaceutiche, non ci si può esimere dal domandarsi se, realmente, la vita di queste persone trarrà benefici dal trattamento o se, invece, come ormai da più parti sostenuto (3), ne deriveranno danni a medio e lungo termine. Questo vale sia per i trattamenti farmacologici che per quelli psicologici. Per quanto riguarda i primi, infatti, studi recenti sembrano indicare che l'assunzione prolungata di farmaci non sia necessariamente correlata con una prognosi migliore; l'esito appare invece differente in funzione sia del tempo, ovvero del follow-up, sia delle misure considerate.

Nello studio considerato, dopo 18 mesi i risultati erano stati in linea con le attese: tasso di ricaduta del 21% per la terapia di mantenimento e del 43% per la terapia interrotta o ridotta. Ma nel follow-up a sette anni la situazione si è capovolta: innanzitutto, il tasso di ricadute nel gruppo più esposto ai farmaci è aumentato progressivamente fino a raggiungere (69% vs 67%) quello del gruppo con interruzione/riduzione della terapia. Ma il dato più interessante è stato che, usando un indicatore composito di recovery che teneva conto, oltre che della remissione dei sintomi, anche del funzionamento sociale, dopo sette anni i pazienti con interruzione/riduzione della terapia hanno mostrato un esito migliore rispetto a quelli che hanno continuato l'assunzione del farmaco (40% vs 18%) (4).

Per quanto riguarda i secondi, invece, non si può trascurare il fatto che, diagnosticare come patologici momenti o episodi critici del ciclo vitale, possa condurre da un lato a una psicologizzazione eccessiva della vita con la conseguente incapacità di leggere i fenomeni nella loro complessità e, dall'altro, a un'indebita patologizzazione di alcune difficoltà come, per esempio dimostrato dalla richiesta sempre più frequente di bisogni educativi specifici (BES) nelle scuole, per coprire manchevolezze didatti-

che o la collettiva incapacità di riconoscersi e impegnarsi in percorsi di studi che, sempre più spesso, vengono visti come inutili o sganciati dalle problematiche attuali.

Diventa quindi di fondamentale importanza provare a capire cosa abbiamo in mente quando parliamo di *disturbo mentale*. Qui ci imbattiamo in una difficoltà difficilmente superabile perché nessuna delle definizioni usate è esente da critiche. La stessa definizione di disturbo mentale contenuta nel DSM-5 non sfugge a queste difficoltà, presentando un insieme di tautologie e di contraddizioni che devono farci riflettere. Secondo il DSM-5, infatti, un disturbo mentale è una sindrome caratterizzata da un'alterazione clinicamente significativa della sfera cognitiva, della regolazione delle emozioni o del comportamento di un individuo, che riflette una disfunzione nei processi psicologici, biologici o evolutivi che sottendono il funzionamento mentale. I disturbi mentali sono solitamente associati a un livello significativo di disagio o disabilità in ambito sociale, lavorativo o in altre aree importanti. Una reazione prevedibile o culturalmente approvata a un fattore stressante o a una perdita comuni, come la morte di una persona cara, non è un disturbo mentale. Comportamenti socialmente devianti (per es. politici, religiosi o sessuali) e conflitti che insorgono primariamente tra l'individuo e la società non sono disturbi mentali, a meno che la devianza o il conflitto non sia il risultato di una disfunzione a carico dell'individuo, come descritto precedentemente (5).

Una definizione vaga, tautologica che, però, nella sua apparente banalità neutrale, fa trasparire una delle caratteristiche fondamentali della psichiatria: quella di essere contemporaneamente cura dell'anima e protezione del corpo sociale. È lungo queste due direttrici che possono essere analizzati i rischi connessi alla diagnosi, la sua potenziale iatrogenicità che la rende, proprio per questo, un atto che non può limitarsi a essere tecnicamente e scientificamente fondato, ma deve, proprio per la sua natura, radicarsi in un atteggiamento fortemente etico. La diagnosi psichiatrica, infatti, è caratterizzata da una strana congiunzione tra una strutturale debolezza epistemologica, da un lato, e la sua potenza performativa dall'altro (6). Potenza performativa che rende vero e reale un oggetto

5) DSM-5, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 22.

6) R. Beneduce, «Illusioni e violenza della diagnosi psichiatrica», in M. Colucci (a cura di), «La diagnosi in psichiatria», *Aut-Aut*, 357, 2013, pp. 187-212.

semplicemente nominandolo. Così, una categoria diagnostica, una volta definita, diventa immediatamente reale, orientando in maniera nuova tutta una serie di fenomeni. Dal punto di vista del collettivo, ovvero considerando l'intervento psichiatrico come indirizzato verso la difesa della società, l'atto diagnostico trova il suo radicamento fondativo in quella zona di confine tra la patologia, la devianza e il crimine. Il concetto cardine intorno al quale ruota e trova senso l'armamentario diagnostico è quello della pericolosità. Tutto comincia dai crimini *senza ragione*, crimini mostruosi, contro natura, commessi senza interesse, passione, motivo.

Si tratta di crimini che non sono preceduti, accompagnati o seguiti da nessuno dei sintomi tradizionali, riconosciuti e visibili della follia. In ognuno dei casi si insiste sul fatto che non c'era nessun precedente, nessun disturbo preesistente del pensiero o del comportamento, nessun delirio; che non vi era nemmeno l'agitazione o il disordine caratteristici della furia; il crimine scaturiva da quello che poteva essere chiamato il grado zero della follia (7).

È a partire da questi crimini che viene formulata una nuova diagnosi, quella di *monomania omicida*, «entità assolutamente fittizia di crimine-follia, di un crimine che è interamente follia, di una follia che è nient'altro che crimine» (8). La monomania omicida è la comparsa di un gesto che si identifica contemporaneamente con il crimine e con la follia e che, in questo modo, cambia la natura stessa della follia che, da alterazione o perdita della ragione, diventa scarica impulsiva senza controllo, emersione improvvisa di un istinto.

Siamo a uno snodo cruciale: la psichiatria opera in questo punto una riformulazione della sua diagnostica e cambia il modo di categorizzare ciò che è follia e ciò che non lo è, perché sposta la sua attenzione dall'analisi dei pensieri che si allontanano da una verità, all'esame delle condotte che si allontanano da una norma familiare, sociale o politica (9).

L'anomalia comportamentale diventa allora il nuovo oggetto di indagine della psichiatria chiamata a spiegare la complessa dinamica degli istinti e degli impulsi. Come fare a prevedere e a prevenire l'insorgenza di questi comportamenti criminali? Come individuare le stimate capa-

7) M. Foucault (1978), «L'evoluzione della nozione di "individuo pericoloso" nella psichiatria legale del XIX secolo», in *Archivio Foucault* 3, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 43-63.

8) M. Foucault (1974-1975), *op. cit.*

9) M. Colucci, «Individui pericolosi, società a rischio», in M. Colucci (a cura di), «Individui pericolosi, società a rischio», *Aut-Aut*, 370, 2016, pp. 3-20.

ci di isolare in anticipo i potenziali esecutori di atti così violentemente contro natura? Il passo successivo sarà rappresentato dalla comparsa del concetto di *degenerazione*. La degenerazione è il primo tentativo, per un certo tempo apparentemente riuscito, di ricondurre a un'unica causa tutti i fenomeni della patologia mentale.

La degenerazione infatti, secondo Morel, non è solo un nuovo principio di classificazione delle malattie mentali, ma un concetto operatore, che avrebbe dovuto consentire un'estensione indefinita del campo di intervento – diagnostico, nosografico, prognostico – della psichiatria. La novità di Morel è che egli intende la degenerazione come una deviazione patologica da un tipo normale di umanità (10). Da questo momento la tara, il vizio, si estenderanno attraverso le generazioni assumendo forme fenomenicamente diverse, dalle piccole anomalie fino alle difformità mostruose. Il compito sarà allora quello di identificare e diagnosticare le alterazioni per impedirne la propagazione che rischierebbe di infettare tutta la società, intesa proprio come corpo sociale. I degenerati, una volta diagnosticati come tali, proprio in virtù del non appartenere al tipo normale di umanità, perderanno lo status di persone e potranno essere sottoposti a qualsiasi trattamento, dalla sterilizzazione forzata all'internamento preventivo, fino ad arrivare all'eliminazione di quelle vite considerate *indegne di essere vissute*, che avverrà, nella Germania nazista, nell'ambito del tristemente noto programma «Aktion T4» (11). Sulla degenerazione si impianteranno i grandi studi di antropologia criminale che cercheranno, nella conformazione fisica, i segni di una devianza che, prescindendo da cause di natura sociale o politica, verrà sempre ricondotta all'istinto malato di colui che assumerà lo statuto del deviante. Nel corso del tempo il concetto di degenerazione mostrerà ben presto la sua natura di teoria infondata, ma il concetto di pericolosità si salderà fortemente al disturbo mentale costituendo, pur in assenza di ogni base scientifica, la ragione degli ospedali psichiatrici giudiziari e degli internamenti protratti. Ancora oggi è sul concetto di pericolosità che si indirizzano gli studi moderni sulla psicopatologia e il tentativo di rintracciarne una supposta origine genetica. Con l'aumentare della popolazione, però, il con-

10) M. Bertani(2016), «La misura del pericolo», in M. Colucci (a cura di), *op. cit.*, pp. 21-38.

11) A. Götz (2013), *Zavorre. Storia dell'Aktion T4: l'«eutanasia» nella Germania nazista 1939-1945*, Einaudi, Torino, 2017.

retto di pericolosità – ancora centrato sulle caratteristiche del singolo individuo – diventa insufficiente a operare quella funzione di garanzia per la quale era nato. Il compito degli psichiatri si sposterà allora sull'identificazione del *rischio*, ovvero di quei fattori la cui presenza aumenta la probabilità che un banale disagio si trasformi in disturbo. La nozione di rischio sopravanza quella di pericolo: se quest'ultimo concerneva l'individuo e implicava la presenza reale di un sintomo, di un'anomalia, di un difetto della volontà, che scatenavano una condotta nociva, il rischio riguarda piuttosto una categoria di individui in cui si concentra una combinatoria di fattori negativi definiti in astratto, che rendono più o meno probabile il verificarsi di comportamenti indesiderabili (12).

12) M. Colucci (2016), *op.cit.*

I fattori di rischio si moltiplicano all'infinito, tradendo la sottostante ideologia di un controllo razionale totale, capace di eradicare qualsiasi possibile rischio. Il risultato è quello di creare il *rischio*, questa volta reale, di un effetto iatrogeno delle stesse misure preventive che, identificando specifici fattori, finiscono per determinare la stigmatizzazione di intere fasce di popolazione che andranno separate dai *normali* per impedire la contaminazione. La stessa prevenzione, quindi, qualora non sia sottoposta a un esame critico continuo, rischia di scivolare nel controllo sociale. Emblematico al riguardo è il fatto che, i fattori di rischio attuali della schizofrenia, non differiscono di molto da quelli considerati da Pinel e Esquirol. Ora come allora, il rischio si annida tra le minoranze etniche non integrate, prolifera nei grandi agglomerati delle zone periferiche delle città e si nutre del vizio (tabacco, alcol, droghe), mostrando, accanto alla dimensione scientifica della ricerca, la sua inconfondibile origine morale. Il problema diventa allora se questi fattori di rischio possano e debbano essere contrastati da politiche di inclusione o se, invece, siano semplicemente un modo per etichettare come potenzialmente pericolose intere fasce di popolazione. Si assisterebbe, in questo secondo caso, a un banale meccanismo di traduzione per il quale, la violenza e la pericolosità, tradizionalmente attribuite alle popolazioni colonizzate, passerebbero silenziosamente a essere caratteristiche intrinseche delle minoranze etniche confinate nelle periferie urbanizzate delle metropoli occidentali.

Dal punto di vista del singolo l'atto diagnostico sembra, a prima vista, non possedere tutte le implicazioni negative che abbiamo delineato sul piano collettivo. Eppure la diagnosi non orienta solo il trattamento, ma individua la traiettoria prognostica e, soprattutto, fissa alla patologia tutta l'esperienza del soggetto. Nel momento in cui la sofferenza viene individuata come patologia specifica, cessa di essere indagata con umana curiosità per andare a disporsi all'interno di categorie pre-definite. Ogni azione, gesto, emozione verrà tradotta nel linguaggio della patologia, sarà un sintomo di quello specifico disturbo andando a costituire una pietra angolare dello stigma che, da sempre, accompagna la patologia mentale. La paradossalità della vicenda sta nel fatto che, al giorno d'oggi, la psichiatria non possiede alcuno strumentario terapeutico capace di guarire in senso stretto un disturbo. Tuttavia la pretesa è quella che il paziente attenda, per tornare a un livello di vita non patologico, la guarigione, ovvero la scomparsa della malattia. Ne consegue che la diagnosi, una volta formulata, fissa l'esistenza della persona al suo disturbo, facendo sì che l'individuo vada a coincidere completamente con il disturbo di cui è affetto. Nessuna speranza, quindi, nessun cambiamento; solo una passiva accettazione della cura. Non a caso termini quali *compliance* e *coscienza di malattia* sono considerati come essenziali a ogni processo di trattamento. Gli obiettivi di un piano terapeutico sono spesso espressi in termini di adesione alle cure, corretta assunzione della terapia farmacologica, cura di sé etc., senza nessuna attenzione allo stato soggettivo della persona. È su questo che i movimenti degli utenti si sono progressivamente organizzati, ribellandosi a una concezione che li voleva supini fruitori di terapie, per affermare invece il diritto a vivere nonostante il disturbo. Il concetto cardine intorno a cui ruota questo tentativo di cambiamento è quello di *recovery*, cioè qualcosa «che trascende la dimensione clinica e che si realizza a partire dal risveglio di una dimensione dell'identità a lungo mortificata e sclerotizzata dall'esperienza della malattia e delle sue conseguenze» (13). Il concetto di *recovery* è quindi un vero e proprio principio guida che va a orientare in modo completamente diverso tutto l'agire psichiatrico e che, soprattutto, depotenzia il valore performativo della dia-

13) A. Maone, «Guarire dalla malattia o nonostante la malattia», in A. Maone, B. D'Avanzo (a cura di), *Recovery: nuovi paradigmi per la salute mentale*, Raffaello Cortina, Milano, 2015, pp. 3-26.

gnosi, come si può evincere dal racconto in prima persona di Wilma Boevink, leader europeo dei movimenti di tutela del diritto degli utenti.

Una parte importante del mio percorso di recovery sono stati i tentativi di capire ciò che succedeva nella mia vita. Per lungo tempo non volevo sapere e accettavo il ruolo di paziente. La svolta decisiva è avvenuta quando ho avuto il coraggio di guardarmi indietro. Fino ad allora vi era una sola versione ufficiale della storia della mia vita. Secondo questa versione, io ho un disturbo psichiatrico che mi fa finire ogni tanto in ospedale. Lì ricevo ‘trattamenti’ e, anche se non ‘guarirò’ mai, riesco a vivere con ciò che rimane. Questa non è la mia storia. Non ci credo più, non mi è più utile. La mia versione è differente. Nella mia versione non sono il portatore del disturbo, ma una persona molto danneggiata. Nella mia storia il ricovero in ospedale è il risultato di un’interazione complessa di fattori. La mia storia dice che sono anche vittima di abusi. La mia follia è senza dubbio una reazione a queste circostanze dannose. Perché non mi è mai stato chiesto niente di queste circostanze? Perché nessuno mi ha mai chiesto ‘che cos’è che ti ha fatto impazzire’? Queste domande gli psichiatri non le fanno. In psichiatria è della massima importanza formulare una diagnosi. E, una volta fatta la diagnosi, si presume che essa fornisca automaticamente tutte le risposte pertinenti. Da quel momento in poi, tutto ciò che dirai e farai verrà considerato come diretta manifestazione del disturbo diagnosticato (14).

14) W. Boewink, «La vita oltre la psichiatria», in A. Maone, B. D’Avanzo (a cura di), *Recovery: nuovi paradigmi per la salute mentale*, Raffaello Cortina, Milano, 2015, pp. 27-41.

15) J. Foot, *La repubblica dei matti. Franco Basaglia e la psichiatria radicale in Italia, 1961-1978*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Non stupisce, quindi, che i movimenti degli utenti, così come prima di loro tutte le spinte politico-culturali accomunabili all’interno del generico nome di *antipsichiatria*, (15) vedano nel rifiuto della diagnosi uno dei momenti fondanti del processo di riappropriazione della loro esistenza. Non si tratta tanto di negare in modo aprioristico ogni tentativo nosologico o nosografico, quanto di contrastare il riduzionismo che derubrica l’esistenza a un insieme di comportamenti sintomatici e il determinismo prognostico negativo insito in almeno alcune formulazioni diagnostiche.

Non possiamo sopravvivere senza poter sperare in tempi

migliori. Certamente abbiamo bisogno di riscontri realistici, ma ciò non significa dover essere spinti verso un destino di invalidità. Meritiamo un approccio più flessibile. Realismo non vuol dire vedere tutto nero (16).

16) W. Boewink, 2015, *op.cit.*

Mettere in secondo piano la diagnosi significa allora, in piena continuità con la lezione basagliana, far emergere la natura del tutto umana della malattia, mantenere un approccio complesso ai problemi, rifuggendo dalla facile contrapposizione riduttiva tra malati e sani come se appartenessero a categorie diverse. Considerare la malattia come una delle possibili esperienze umane comporta, di necessità, il bisogno di trovare nuovi modi per avvicinarsi a quell'esperienza e provare a comprenderla. Non potranno più essere gli strumenti oggettivanti della diagnosi psichiatrica gli attrezzi necessari, ma bisognerà riorientare lo sguardo privilegiando la dimensione soggettiva, nell'idea che la via di accesso all'altro stia nell'esperienza che noi abbiamo dell'altro, nella possibilità di usare la nostra soggettività e non nell'annullarla sperando di poter così riflettere l'altro passivamente, senza interferenze soggettive. Perché, come afferma John Strauss (17) «quando l'osservatore tenta in qualche modo di annullarsi e di essere più oggettivo, la soggettività dell'altro scompare». Il recupero della soggettività riduce inevitabilmente la discrepanza di potere intrinsecamente legata all'atto diagnostico. Se l'incontro è tra due persone e non tra un soggetto che detiene un sapere e un oggetto di indagine, ne deriverà anche l'impossibilità che la guarigione possa avvenire in modo magico e taumaturgico. La guarigione non potrà che essere *autoguarigione*, ovvero lo sforzo per riprendere la propria personale linea di sviluppo e il ruolo del curante sarà quello di sostenere e favorire questo processo. Processo che inevitabilmente non potrà che variare da una persona all'altra, dal momento che si dispiega con tempi e modalità uniche per ciascun individuo. Il concetto di *recovery*, quindi, obbliga a porsi in modo diverso di fronte a un paziente e determina la necessità di riorientare lo sguardo, ponendosi domande differenti.

17) J.S. Strauss (1994), «The person with schizophrenia as a person. Approaches to the subjective and complex», *British Journal of Psychiatry*, 164, 23, pp. 103-107.

Affinché l'operatore divenga esperto dei processi di *recovery* è necessario che si ponga domande nuove. Se si esplora l'esperienza che una persona ha della malattia

18) M. Farkas, M. Borg, «Competenze recovery oriented», in A. Maone, B. D'Avanzo (a cura di), *Recovery: nuovi paradigmi per la salute mentale*, Raffaello Cortina, Milano, 2015, pp. 97-104.

mentale da un punto di vista tradizionale, le domande tendono normalmente a indirizzarsi sul numero di ricadute, sul contenuto dei sintomi, sul tipo di farmaci prescritti e sugli effetti ottenuti. Se ci si muove invece in una prospettiva di recovery, l'interesse dell'operatore si dirige sulle risorse della persona: per esempio le modalità che questa utilizza per far fronte agli episodi critici, quali sono le cose che preferisce fare, che cosa sognava nella vita, ecc. (18). Obbliga anche a rivedere il concetto di tempi e luoghi della cura. Se infatti i processi di recovery hanno a che fare con l'autodeterminazione della persona e il recupero di un pieno diritto di cittadinanza, non si potrà attendere la fine della cura, il ripristino di un supposto equilibrio chimico per recuperare autonomia di giudizio e capacità decisionale, ma questi andranno valorizzati fin dall'inizio come elementi decisivi del processo. E l'intervento, più che avvenire nei luoghi tradizionalmente deputati alla cura, dovrà svolgersi nell'ambiente naturale dove le persone vogliono vivere, lavorare e relazionarsi con gli altri. Dovrà quindi svolgersi in abitazioni, ristoranti, bar, strade e parchi. Tutto ciò, ovviamente, non può non avere profonde ripercussioni sulla formazione degli operatori. Se, infatti, la cura va declinandosi sempre di più nell'ambito della condivisione e i processi terapeutici devono svolgersi in luoghi inevitabilmente meno *sacralizzati*, al declinare dei setting esterni dovrà corrispondere una capacità maggiore di strutturare un setting interno capace di funzionare come dispositivo atto a permettere il dispiegarsi di relazioni valide dal punto di vista terapeutico. La diagnosi, allora, dovrà acquisire uno statuto di provvisorietà, capace di orientare lo sguardo ma non di costringere l'esperienza nelle categorie del *già noto*, permettendo invece di mantenere quell'apertura etica allo *straordinario* che da sempre contraddistingue ogni avventura squisitamente psicologica.

Babele.

La confusione delle lingue

Camilla Albini Bravo

Pier Claudio Devescovi

Da molto tempo ormai è richiesto, a chi si proponga di svolgere il difficile lavoro di psicoanalista, di sottoporsi a un lungo percorso di analisi personale preventivo al suo lavoro e parallelo alla formazione teorica che la Scuola propone; questo a garanzia della “pulizia” del lavoro analitico con i pazienti, perché l’ascolto dell’altro è sempre contemporaneamente anche un ascolto di se stessi.

Sappiamo che l’analisi personale, pur indispensabile per svolgere con una certa serenità e capacità il lavoro di psicoanalista, non riesce ad esplorare, portare alla coscienza, integrare tutti gli aspetti psico(pato)logici del futuro analista. Talvolta resteranno delle macchie cieche che, magari, particolari difficoltà con un paziente porteranno alla luce nel corso degli anni. Altre volte aspetti di sofferenza saranno messi a fuoco dall’analisi personale, ma avranno bisogno di molto tempo per un confronto pacificatore.

Possiamo dire che l’analista, nel suo lavoro con i pazienti, opera spesso una scissione fra il suo assetto analitico e le sue sofferenze per mantenere un setting caratterizzato soprattutto dall’accoglienza dell’altro, dalla sospensione

del giudizio e dall'atteggiamento teso a comprenderlo. Il rapporto analitico deve essere un incontro autentico, come sottolinea Renik Owen: «L'artificiosità e l'impostura vanno contro l'essenziale etica della sincerità necessaria affinché l'incontro analitico sia produttivo» (1).

Il lavoro analitico richiede alcuni atteggiamenti particolari, come detto poco sopra, ed alcune rinunce. Fra queste quella più evidente è relativa al superamento dei confini sessuali e quella più sottile, più ambigua e meno facilmente individuabile è quella relativa al potere sull'altro, in questo caso sul paziente. Un buon analista o, comunque, un analista sufficientemente buono, sarà in grado di far fronte a queste esigenze.

Non vogliamo soffermarci, pur senza negarne l'importanza, sulla fenomenologia e sulle conseguenze delle eventuali falle nella tenuta dell'analista, ma spostare il focus sugli analisti sufficientemente buoni che escono dai loro studi privati o dai loro ambulatori del Servizio Pubblico ed entrano nelle loro Associazioni Analitiche: spesso sembrano altre persone.

Se da un lato possiamo immaginare (semplificando e un po' idealizzando) la psiche dell'analista al lavoro nel suo studio come un abbastanza ordinato gioco di complessi (2) teso a realizzare quegli atteggiamenti che favoriscano un buon incontro analitico col paziente, dall'altro l'Associazione, immaginata come una psiche collettiva, appare talvolta come un insieme di complessi accanitamente in lotta fra loro per la supremazia, dove il senso della realtà e quello di appartenenza a una comunità sembrano evaporati, anzi sembra che tutto quello cui il sufficientemente bravo analista ha dovuto rinunciare trovi poi spazio nella dimensione associativa che possiamo immaginare come il luogo in cui l'ombra dell'analista può finalmente esprimersi.

C'è da chiedersi come sia possibile che i rapporti fra i colleghi all'interno delle Associazioni Analitiche siano spesso caratterizzati da così forti tensioni, aggressività, invidie, lotte per il potere, esclusioni, formazione di gruppi che si

1) R. Owen (2006), *Practical Psychoanalysis for therapists and patients*, tr. It. *Psicoanalisi pratica per terapeuti e pazienti*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

2) C.G. Jung (1934), «Considerazioni generali sulla teoria dei complessi», in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976.

contrappongono. Eppure sono le stesse persone che hanno attraversato un lungo lavoro su se stesse e che con i loro pazienti hanno atteggiamenti, nella maggior parte dei casi, del tutto opposti.

Paula Russo, in un suo articolo molto bello, afferma: «In premessa merita di essere segnalata la diffidenza tuttora diffusa degli analisti verso la dimensione istituzionale» (3). Condividiamo questa affermazione, ma pensiamo si presti a dei distinguo dai quali parte la nostra riflessione.

3) P. Russo (2013), «Dinamiche istituzionali nella formazione degli analisti», *Funzione Gamma on line*, n. 31/2013, p. 1

Uno degli aspetti che caratterizzano la vita nelle Associazioni Analitiche è il sovrapporsi di almeno due codici diversi che potremmo chiamare l'uno il "codice associativo", l'altro il "codice analitico".

Il codice associativo è (dovrebbe essere) usato nei rapporti fra colleghi in quanto membri dell'Associazione e riferirsi agli aspetti della realtà associativa quali le regole comuni, la gestione dell'Associazione e del suo training istituzionale, con particolare riferimento ai corsi teorici e ai vari passaggi e adempimenti della formazione, le iniziative culturali, i temi di ricerca e i progetti della politica associativa, compresi i rapporti con l'esterno.

Il codice analitico è (dovrebbe essere) usato nei rapporti con la realtà psichica interna nei momenti di formazione che vanno a toccare più in profondo l'individualità del futuro analista, ma anche dell'analista già formato che ne senta il bisogno e l'utilità. Parliamo di analisi personale e di supervisioni individuali e di gruppo.

Crediamo che la confusione delle due lingue, basate sui due codici, che abbiamo chiamato "analitico" e "associativo", costituisca un'ombra delle Associazioni Analitiche, portatrice di alcuni dei loro aspetti iatrogeni. Ciò a cui si è rinunciato nel rapporto fra analista e paziente nella stanza di analisi (o almeno così dovrebbe essere, pena la iatrogenicità del rapporto analitico) sembra avere campo libero nelle Associazioni attraverso la confusione delle lingue

che nasconde e allo stesso tempo è sintomo di una lotta per il potere.

Questa lotta ha molte sfaccettature fenomenologiche e alcune importanti radici che sono intrinseche a un'Associazione di analisti, divenuti tali attraverso una particolare formazione, molto diversa da quella di altri professionisti che entrano poi a far parte delle loro associazioni professionali.

Questa particolare formazione costituisce la radice più importante e consiste sostanzialmente in un processo di "filiazione" attraverso il rapporto che si instaura con il proprio analista durante l'analisi personale. A questo si aggiunge il processo di formazione all'interno delle Associazioni dove convivono momenti di apprendimento più cognitivo e culturale del corpus analitico e ulteriori aspetti di filiazione attraverso le analisi successive e le supervisioni.

In questo complesso processo formativo, dove l'inconscio è sempre in qualche modo presente e pervasivo, un elemento con aspetti paradossali è che l'allievo analista, che si prepara a un lavoro il cui fine è la separazione, di fatto non l'affronterà mai pienamente nella sua analisi personale perché una volta concluso il lavoro col suo analista questi non scomparirà, ma si trasformerà in collega più anziano che sarà presente comunque all'interno dell'Associazione.

La trasmissione del sapere nelle Società Analitiche viaggia dunque su due binari "Uno legato all'analisi personale e che possiamo a ragione definire di 'filiazione', l'altra, la trasmissione propriamente detta, 'l'ulteriore addestramento' di cui parla Freud, è delegata alla formazione istituzionale. [...] La presenza di questo doppio binario sarebbe responsabile, nell'ambito dei training, di una conflittualità pervasiva, e in parte irriducibile, proprio a causa dei differenti registri implicati. (4)

4) *Ibiem*, p. 6.

Assieme a queste particolari modalità di trasmissione del sapere analitico nella formazione ci è sembrato importante mettere a fuoco anche particolari modalità di ricezione

di questo sapere nell'allievo analista, modalità valide anche successivamente nell'incontro con una teoria, nel corso della sua vita professionale.

Kenneth Wright propone che la costruzione e l'adesione a una nuova teoria possa essere utilizzata in modo narcisistico, in forme più legate al Sé che all'oggetto.

Quando noi abbracciamo una teoria, non lo facciamo solo per le sue proprietà intellettuali, per la coerenza delle sue argomentazioni, per l'attinenza delle sue idee al nostro lavoro ma rispondiamo anche in un modo personale che dipende dallo sperimentare o meno un legame emozionale con essa. Sentiamo qualcosa di più di un interesse intellettuale, qualcosa che ci agita il cuore e ci fa dire 'Sì! Ci siamo' [...] in qualche modo ci sentiamo riconosciuti nella teoria [...]. In queste circostanze sviluppiamo una relazione speciale con la teoria perché ci sentiamo in grado di sperimentarla dall'interno, di abitarla [...]. Le sue proprietà di arricchimento del Sé e risonanza col Sé sono più importanti, in questo contesto di quelle strettamente legate all'oggetto" (5).

5) K. Wright (2010), «La teoria e il Sé», in Marina Breccia et. All. (a cura di), *Metapsicologia. Quali confini?*, Atti del convegno di Pisa, 17 ottobre 2009, Plus, Pisa University Press, pp. 55-56.
6) *Ibiem*, p. 55.

In queste situazioni la teoria è più legata al Sé che all'oggetto e questo "Può risultare in qualche modo dannoso sia per il processo di analisi, sia per uno scambio aperto di idee nella comunità analitica" (6)

Questi due aspetti legati alla trasmissione del sapere analitico e alle possibilità di ricezione dello stesso, ci sembra possano essere alla radice, quando non ben temperati, degli aspetti conflittuali e della lotta per il potere che prevalgono, talvolta (o spesso) sugli aspetti collaborativi e di scambio nelle Associazioni Analitiche.

La fenomenologia di questi aspetti conflittuali è varia e spesso è possibile leggere in trasparenza a quale radice certi comportamenti fanno riferimento. Talvolta un gruppo si stringe attorno ad un analista comune o all'idea di un fondatore o di un tempo mitico iniziale e prevalgono atteggiamenti e vissuti persecutori nei confronti degli estranei a questa storia, soprattutto verso coloro che possono rappresentare un cambiamento o un nuovo inizio.

Difficilmente l'attacco agli estranei minaccianti è frontale, molto più spesso è fatto di accenni, non comunicazioni, non inviti a parlare, a tenere relazioni o corsi, silenzi. La persona o le persone oggetto di questo trattamento si sentono a disagio e se cercano spiegazioni o chiarimenti ricevono negazioni o dinieghi sui fatti tanto che, in un primo momento, la reazione di queste persone è quella di chiedersi se hanno in effetti frainteso, se sono loro ad avere pensieri persecutori o altro. Ma con l'andare del tempo le percezioni si fanno più chiare e a questo punto la strategia migliore sembra quella di ritirarsi in buon ordine, salvo poi sentirsi chiedere: "Ma come mai non ti si vede più?"

Altre forme di gruppo chiuso sono legate a una teoria condivisa che costituisce un oggetto transizionale fra i membri del gruppo e che ne determina una forte coesione. In questi gruppi la teoria è più legata al Sé dei membri e al Sé grupale (se così si può dire) e non a un oggetto, per cui il confronto è difficile e il gruppo appare impermeabile.

Da questo punto di vista un insieme di analisti dentro un gruppo teorico è unito dall'amore dei suoi membri per un oggetto transizionale condiviso, dal fatto che per ciascun membro la teoria rappresenta un santuario per il proprio Sé più profondo. Un attacco al santuario [...] è sperimentato come minacciante le strutture che sostengono il Sé. [...] Colui che compie l'attacco, colui che mette in discussione le teorie o ne propone di nuove che sono incompatibili con le vecchie verrà espulso o escluso. [...] Non voglio dire che la situazione che ho descritto esisterà mai in forma pura. Plausibilmente, tuttavia, questo è un aspetto della teoria che si nasconde dietro le più ufficiali discussioni sui suoi contenuti e, nascosto in questo modo, lavora a detrimento di un dialogo libero ed aperto, nonché contro le possibilità di cambiamento (7).

7) *Ibiem*, pp. 60-61.

Questi appena descritti ci appaiono due esempi abbastanza tipici e ricorrenti, pur con molte sfumature, legati, il primo a una radice per così dire di "filiazione", l'altro più legato alla radice della "ricezione" delle teorie. Ci rendiamo conto che abbiamo ommesso variabili importanti relative alla

trasmissione generazionale e agli aspetti incestuali del rapporto di filiazione, ma abbiamo cercato di leggere alcuni movimenti all'interno delle Associazioni Analitiche seguendo il filo conduttore di questa "confusione delle lingue".

Tuttavia un breve accenno al trans-generazionale all'interno delle Associazioni ci appare necessario. Il padre fondatore di un'associazione molto spesso alleva, per così dire, un gruppo di figli che normalmente, finché il padre è attivo, cercano di evitare gelosie e conflitti tra loro. Ma alla morte del fondatore sentiranno vive e pressanti tutte le forze centrifughe che la presenza del padre aveva sopito. Questo è un momento particolarmente delicato e spesso foriero di scissioni, per cui chi rimane nel gruppo dovrà per forza di cose trattenere il desiderio di mostrare agli altri "fratelli" di essere l'unico e vero interprete della parola del padre.

Questo compito verrà delegato alla generazione successiva nella quale il gruppo sarà formato non più da "fratelli", ma da "cugini" i quali, senza piena consapevolezza, si ritroveranno a compiere tra di loro quelle battaglie che i padri non hanno voluto intraprendere. La posta in gioco sarà sempre la "vera" interpretazione della parola del fondatore o, addirittura, del pensiero cui il fondatore faceva riferimento, by-passando a volte il fondatore stesso se nei suoi atteggiamenti vi erano comportamenti o proposte da cui i figli, trovandoli imbarazzanti o inadeguati ai tempi loro, hanno desiderato prendere le distanze.

I nipoti si troveranno, senza neppure la piena consapevolezza, a svolgere il ruolo di controllori che nulla dell'eredità del nonno riemerge in loro. Inutile dire che agli occhi dei loro figli, la quarta generazione dal fondatore, tutto ciò apparirà assolutamente inspiegabile anche perché ormai di quello che per loro sarebbe il bisnonno non hanno memoria, hanno solo la trasmissione di un sapere slegato dalla persona del fondatore, ma attribuito solamente al pensiero cui il fondatore faceva riferimento.

Desideriamo ora riprendere il titolo del nostro lavoro, titolo che fa riferimento alla più famosa "confusione delle lin-

gue”, almeno per quanto riguarda la nostra Cultura, quella relativa alla Torre di Babele.

Nel racconto biblico, al di là delle interpretazioni per così dire “canoniche” che leggono la confusione delle lingue operata dal Signore come una punizione per una colpa di superbia, si possono osservare due movimenti. Da un lato c’è un movimento che tende a costruire un’opera grandiosa, prometeica: «Si dissero l’un l’altro: venite facciamoci i mattoni e cuociamoli al fuoco [...]. Poi dissero: venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome per non disperderci su tutta la terra» (8).

8) *Genesi*, 11, 3:4.

L’altro movimento è quello del Signore che invita invece a disperdersi su tutta la terra:

Il Signore disse: ecco essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola, questo è l’inizio della loro opera e ora quanto hanno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua perché non comprendano più una lingua dell’altro”. Il Signore li disperse da là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra (9).

9) *Ibiem*, 11, 7:9.

I movimenti descritti nel Testo Biblico sembrano indicare due istanze: una tesa a compattarsi, a restare uniti, a costruire una teoria che rimanga e che, come la Torre di Babele, arrivi alla Verità, al cielo, e che sia immutabile. È qui descritta un’istanza titanica a costruire qualcosa di grandioso, di stabile, eterno e immutabile.

L’altra è un’istanza che potremmo definire mercuriale, che tende ad andare nel mondo e cercare scambi. Il Signore sembra qui farsi promotore di questa istanza e la confusione delle lingue sembra essere al servizio di una verità che è sempre in movimento, che è frammentata, scambiata nell’incontro col mondo. Una confusione delle lingue che sembra essere “punizione e cura” dell’ortodossia, del rigido arroccarsi statico in gruppi legati a un personaggio

fondatore e a un tempo mitico o a una verità diventata santuario per il proprio Sé o per il proprio gruppo.

Sorprende, rileggendo il Testo Biblico, la prospettiva capovolta che ci viene proposta. Istintivamente noi pensiamo alla costruzione, attraverso l'unità, come a qualcosa di positivo e di auspicabile e alla confusione come a qualcosa di pericoloso e da evitare, ma le strade del Signore, come quelle del Sé sono infinitamente diverse da quelle dell'uomo del suo Io titanico. Qui sembra essere pericoloso un progetto di unione e di eternità come fosse un peccato di superbia. Forse qualsiasi progetto che si proponga come alto, definitivo e chiuso contrasta con una ricerca di verità che necessita sempre di umiltà, relativismo e apertura. In questo senso la punizione divina appare anche una cura contro il pericoloso progetto di assoluta e totale verità. Questa sembra essere una confusione delle lingue "sana".

Potremmo persino immaginare che ovunque si manifesti una Babele delle lingue la domanda da porsi sia: dove stiamo progettando una Torre? Perché l'una sembra essere la cura dell'altra e noi non dobbiamo curare la cura, per così dire il sintomo, ma la causa, il fantasma che sta oltre, a monte del sintomo.

Un esempio di Babele "sana", dove il progetto è il confronto e non la definizione di un protocollo unico e definitivamente valido per l'approccio all'infanzia, ci sembra essere l'esperienza del Workshop di Psicologia Analitica dei bambini e degli adolescenti, un incontro di alcuni giorni che si tiene, a cadenza annuale, ogni volta in un paese diverso.

Pur rientrando nelle attività della I.A.A.P., l'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica, che raggruppa tutte le Società Nazionali, il Workshop ha una struttura burocratica leggera: un "Piccolo Comitato" scelto dai partecipanti fra i colleghi disponibili, tiene le fila e ogni anno, a turno, alcuni dei membri prendono l'impegno di organizzarlo nel loro paese.

I partecipanti lavorano in piccoli gruppi, formati sulla base delle lingue conosciute, su materiale clinico attinente al tema scelto per quell'anno e presentato da alcuni colleghi.

Si osservano alcuni fenomeni interessanti a proposito del filo che ha guidato fin qui la nostra riflessione. In primo luogo non tutti posseggono la seconda o la terza lingua in modo fluente e questa iniziale Babele obbliga a uno sforzo maggiore per capire l'altro nella presentazione del materiale e nella discussione nel gruppo. Sfumature teoriche, associazioni, slangs obbligano ad atteggiamenti di apertura e di attenzione particolari che permettono, però, uno scambio ed una comprensione reciproca più profondi.

Un altro aspetto interessante è che nell'ambito del Workshop hanno spazio e parola anche analisti che, nelle proprie associazioni nazionali, sono ai margini rispetto a gruppi che condividono oggetti teorici legati al Sé grupppale e sono per questo piuttosto impermeabili rispetto a posizioni teoriche diverse.

Una confusione delle lingue, quella narrata dal Testo Biblico e osservata nell'esperienza del Workshop, "sana" e portatrice di "salute psichica associativa", perché apre al mondo e al confronto con l'altro, ben diversa da quella che abbiamo descritto che tende invece a confondere per conservare lo status quo e il proprio potere.

Rimane una domanda. La Babele delle lingue fruttifera è stata sperimentata all'interno di un progetto di lavoro e confronto che ha le Associazioni alle spalle ma che non si costituisce come associazione esso stesso. Per usare l'immagine biblica nessuno pensa di portare un mattoncino per costruire una torre alta fino alla verità e duratura nel tempo, semmai ognuno porta il proprio mattoncino per scambiarlo con quello dell'altro.

Un'Associazione è di per sé un progetto che necessita di una qual forma di unità e anche di durata ed è quindi più esposta alla Babele confusiva a meno che al suo interno

non contempi di rinunciare alla costruzione di una torre perfetta ma preveda e accetti che la ricchezza venga dalla co-presenza in un unico corpo di mattoncini diversi, inutili per costruire una torre ma ottimi per creare un mosaico.

Sui generis

Stefania Aprile

Introduzione

Il lavoro analitico è il tentativo di prendere parte a un dialogo di confine: il margine intimo tra sé e il paziente, i processi psichici che avvengono all'interno della sfera transferale, ciò che si svolge al margine della scena della relazione analitica.

Se l'esercizio della pratica terapeutica opera in una fenditura, la funzione analitica agisce come le due facce di Giano, ora rivolta all'altro, ora al sé. Decostruire schemi rassicuranti, smascherare debolezze, abbandonare facili soluzioni, sono parte di un processo essenziale che coinvolge i due partecipanti e che per l'analista si traduce nel vigilare costantemente sul senso del proprio lavoro.

Lo sforzo di mantenere lo sguardo in questa gamma cromatica tra luce e ombra e di catturare le sfumature che si dissolvono al chiarore abbagliante della coscienza, è quanto meglio definisce il senso dell'agire psicoanalitico nel contesto dei metodi psicoterapici. L'intera storia della psicoanalisi può essere letta come il tentativo di affinare gli strumenti di una visione e un ascolto 'tonali' e nel tempo è diventata sempre più evidente l'importanza di comprendere in questa prospettiva la psiche di colui che

cura, mettendo a nudo non solo le sue stesse resistenze inconscie, ma anche quelle attitudini che in parte strutturano una certa “politica” psicoanalitica.

Resistenze e attitudini che si attivano in presenza di un malessere dell’altro che minaccia il senso di coesione della propria identità e che per questo rischia di venire tradotto in un linguaggio che offre alla coscienza una soluzione difensiva.

Le osservazioni di Foucault sulla funzione della cura quale “dispositivo” di potere, in grado di produrre verità e soggettivazioni, sono un punto di riferimento prezioso per preservare e mantenere vitale quella posizione di partecipazione critica verso le conoscenze acquisite, nel contesto più generale della propria cultura di appartenenza come in quello specifico del percorso formativo personale.

La dimensione etica che ruota intorno ai grandi dilemmi morali della cura viene spesso a coincidere con l’aderenza a dei principi assoluti (e quindi “astratti” dal contesto) piuttosto che con una reale disposizione terapeutica. Nell’ambito della cura della psiche, prendere pienamente parte all’ascolto è l’unica strada percorribile per afferrare il valore individuale dell’altro senza ricondurlo a qualcosa di riconoscibile su cui proiettare fantasie sgradite, rappresentazioni scomode e tutta la gamma di emozioni suscitate dai vissuti della relazione.

La cura è il territorio deputato a sconvolgere un equilibrio – familiare, sociale, il proprio mondo di certezze – che si deposita in modo parassitario sul dolore di qualcun altro. La iatrogenicità è un concetto molto relativo sotto quest’aspetto, poiché la dimensione terapeutica entra inevitabilmente in conflitto con le difese auto-conservative di ogni individuo, delle comunità e dei linguaggi che li determinano.

Il risveglio felice

In un sentito ritratto di Pierpaolo Pasolini, che nella lettera inviata a un’amica parlava della propria omosessualità come di un “peccato” per il quale provava disprezzo, Aldo Carotenuto evidenziava la dimensione della diversità quale problema endopsichico, che testimonia di un man-

1) A. Carotenuto, *Conoscenza di sé*, in *Rivista di Psicologia Analitica*, 29/1984.

2) G. Orwell, (1940), *Nel ventre della balena*, in "Nel ventre della balena e altri saggi", Bompiani, Milano, 2013, p. 312.

3) Risalente al 1863. La pena di morte per il Reato di Sodomia fu abolita formalmente solo nel 1861.

4) Soltanto nel 2009, 42 anni dopo la morte di Turing, il governo britannico ha riconosciuto formalmente l'ingiustizia della condanna scontata dal matematico. Per la concessione della grazia postuma si è dovuto aspettare il 2013.

cato confronto con aspetti rimossi di sé e che può segnare un vissuto di profonda lacerazione interiore (1).

Questa condizione, contrassegnata da una rinuncia a degli aspetti autentici e rappresentativi di sé, viene descritta in un saggio da George Orwell attraverso un ricordo, il momento in cui, a scuola, conosce l'esperienza drammatica del singolo costretto a sottomettersi alle leggi del gruppo cui appartiene:

Accettavo le regole in vigore. Una volta, poco prima di lasciare la scuola, giunsi addirittura a denunciare a Brown [il vicedirettore della scuola] un caso sospetto di omosessualità. Non avevo un'idea molto chiara di che cosa fosse l'omosessualità, ma sapevo che esisteva ed era un vizio e che questo era uno dei pochi casi in cui era giusto fare la spia. Brown mi disse che ero un 'bravo ragazzo' e questa frase mi riempì di vergogna (2).

Appena cinquant'anni fa, il sistema legale di Paesi democratici come la Gran Bretagna, criminalizzava l'omosessualità attraverso emendamenti che contemplavano pratiche di repressione aberranti, come il reato di *gross indecency* (3), di cui fu accusato il matematico Alan Turing: costretto a scegliere tra una pena di due anni di carcerazione e la castrazione chimica tramite l'assunzione di estrogeni, decise di evitare il carcere per ultimare il proprio lavoro, scelta che comportò danni gravissimi alla sua salute psichica e fisica, tali da portarlo al suicidio nel 1967 (4).

Tra i criteri chiamati in causa da personaggi pubblici e politici per giustificare il rifiuto dell'omosessualità, è spesso menzionato il senso di 'ripugnanza'. Laddove le ragioni che ispirano le politiche e gli stessi ordinamenti giuridici di altre forme della convivenza civile, rimangono improntate a un pensiero politico che considera gli esseri umani come individui con eguali dignità e diritti, in materia di orientamento sessuale vengono invocati aspetti emotivi e irrazionali quali la paura della contaminazione, così come una sorta di 'sapienza' relativa al disgusto, la *wisdom of repugnance* cui si richiama il bioetico americano Leon Kass, citato da Martha Nussbaum in *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge* (2011).

La promessa di uguaglianza delle società moderne dissi-

mula quella che, di fatto, è un'ingiunzione all'omologazione, usando in modo strumentale emozioni potenti, correlate alla più intima percezione di sé.

Qualche anno fa, il diffondersi delle "terapie riparative" dell'orientamento sessuale, ha riaperto un serrato dibattito sull'omosessualità egodistonica che sembrava sopito da almeno un ventennio, da quando cioè era stata depenata dal manuale che classifica i disturbi mentali (5).

Era in gioco un importante problema di politica sanitaria, che riportava in primo piano la questione dell'origine sociale del disagio mentale.

Nella disputa erano coinvolti alcuni psicoanalisti che facevano uso, tra gli altri, di questa pratica terapeutica, sebbene lo stesso Freud fosse persuaso nel ritenere l'omosessualità parte costitutiva della natura umana, la cui origine non può essere riportata a un conflitto.

In *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* sostiene, con una sottile nota sarcastica: «L'impresa di trasformare un omosessuale completamente sviluppato in un eterosessuale non offre prospettive di successo molto migliori dell'impresa opposta; l'unica differenza è che quest'ultima, per ottimi motivi di ordine pratico, non viene mai tentata» (6).

Sebbene la World Psychiatric Association (WPA) avesse bollato le terapie riparative come «antiscientifiche, non etiche, inefficaci e dannose», molti terapeuti hanno continuato ad accogliere le richieste di terapie di riorientamento sessuale provenienti in buona parte da genitori di minori.

Nel nostro Paese, solo il 14 luglio scorso è stato depositato al Senato un decreto che sancisce il divieto di esercitare

ogni pratica finalizzata a modificare l'orientamento sessuale di un individuo, inclusi i tentativi di modificare i comportamenti, o le espressioni di genere, ovvero di eliminare o ridurre l'attrazione emotiva, affettiva o sessuale verso individui dello stesso sesso, di sesso diverso o di entrambi i sessi (7).

Se la disputa sembra aver trovato una risoluzione sul piano dell'ordinamento deontologico e giuridico, la vicenda ha schiuso lo sguardo su uno scenario inquietante e sulla presenza di attitudini che, invece di promuovere il

5) L'omosessualità egodistonica, è stata eliminata dal DSM nel 1987. Già nel 1973 l'omosessualità era stata de-rubricata dal DSM e in seguito anche l'OMS ha eliminato l'omosessualità come categoria diagnostica dall'ICD 10.

6) S. Freud (1920), «Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile» in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 145. Tuttavia sostenne in seguito che l'omosessualità è il risultato di una fissazione nello sviluppo psicosessuale, dovuta a un rapporto troppo stretto tra il bambino e la madre durante l'infanzia.

7) Ddl 2402, *Norme di contrasto alle terapie di conversione dell'orientamento sessuale dei minori*.

senso di autonomia e favorire l'accettazione di sé, fanno leva su una debolezza psicologica, arrivando a proporre come interventi efficaci pratiche smentite dalla ricerca e dalla comunità scientifica. Sotto questo aspetto è difficile distinguere quegli errori terapeutici riconducibili a una mancata consapevolezza della propria ombra, dalla iatrogenicità come effetto di un esercizio perverso della professione contrassegnato dall'abuso di potere.

Nella conferenza che si tenne a Montréal nel maggio del '73 organizzata da Henri Ellenberger, Foucault parlò della comparsa degli ospedali psichiatrici come evento che segna la nascita di

un campo istituzionale in cui si svolge una gara, non tra la verità e l'errore ma tra la vittoria e la sottomissione. Il grande medico del manicomio, che si tratti di Leuret, o di Charcot, o di Kraepelin, è colui che può dire la verità sulla malattia, grazie al sapere che ha su di essa, ma è al contempo colui che può produrre la malattia nella sua verità e che può sottometterla nella realtà grazie al potere che la sua volontà esercita sul malato stesso (8).

8) M. Foucault, (1973), «Storia della follia e antipsichiatria», in *Aut Aut*, 351/2011, p. 99.

Questo atteggiamento può essere esteso a tutte quelle forme di controllo sociale attraverso cui il potere tenta di sorvegliare le forme di devianza dalla norma, tra cui Foucault aveva incluso l'*invenzione* della sessualità, moderna concezione intesa a definire l'individuo sulla base delle sue pratiche sessuali e finalizzata al controllo delle persone e dei loro corpi (9).

9) M. Foucault, (1976), *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2016.

In un'intervista del 1978, il filosofo dichiarava:

Se si vedono due omosessuali, o meglio due ragazzi che se ne vanno insieme a dormire nello stesso letto, in fondo li si tollera, ma se la mattina dopo si risvegliano col sorriso sulle labbra, si tengono per mano, si abbracciano teneramente, e affermano così la loro felicità, questo non glielo si perdona. Non è la prima mossa verso il piacere ad essere insopportabile, ma il risveglio felice (10).

10) M. Giori, *Biografia di Michel Foucault*, <http://www.culturagay.it/biografia/24>.

Pianeta *Middlesex*

Due parole sul senso del pudore. Non cerco scuse alla vergogna. Faccio del mio meglio per superarla. Il movimento per i

diritti degli intersessuali vuole mettere fine alla chirurgia infantile per la riconfigurazione sessuale. Il primo passo di questa lotta consiste nel convincere il mondo – e in particolare gli endocrinologi pediatrici – che i genitali degli ermafroditi non sono una deformazione. Nasce con genitali di conformazione ambigua un bambino ogni duemila (11).

A parlare è Cal Stephanides, registrato all'anagrafe come Calliope Helen Stephanides – “nato due volte” a causa di una mutazione recessiva, prima come bambina e in seguito come maschio adolescente – protagonista del romanzo *Middlesex*, di Jeffrey Eugenides.

L'intersessualità è una condizione che può avere diverse sfumature e la maggioranza delle sue manifestazioni non è visibile alla nascita. Alcune ragazze scoprono solo durante la pubertà, ad esempio per la mancata comparsa del menarca e dopo gli esami per accertarne le cause, di avere un corredo cromosomico maschile, come nel caso di Cal (12).

Quando un caso d'intersessualità si presenta alla nascita, il trattamento sanitario standard prevede che il sesso venga assegnato chirurgicamente dai medici, con il consenso dei genitori. L'intervento chirurgico e la terapia ormonale, tappe di un percorso terapeutico lungo e difficoltoso, sono presentati in questi casi “come scelte obbligate” (13).

Al fondo di questa pratica medica c'è il mantenimento di un sistema che regola le identità di sesso e di genere e l'esigenza di conformarsi sul piano morfologico con uno dei due sessi.

In realtà non esiste una dimensione così assoluta di dimorfismo sessuale in natura: nella specie umana le differenze fenotipiche sono sfumate da una grande varietà di aspetti ormonali, cromosomici e morfologici, pertanto l'intersessualità viene a costituire una rarità solo all'interno di un sistema che prevede un rigido binarismo che separa i corpi sessuali. Anne Fausto-Sterling, la biologa statunitense nota per i suoi studi di genetica e per la teoria sullo sviluppo evolutivo di genere, già nel 1993 richiamava l'attenzione sul fatto che la natura sembra offrirci in realtà più di due sessi, cosa che rende le nostre attuali nozioni di

11) J. Eugenides (2002), *Middlesex*, Mondadori, Milano, 2008, p. 128.

12) In questo caso, l'aspetto femminile (che si accompagna alla presenza di testicoli ritenuti nell'addome e alla mancanza di utero e ovaie) è dovuto all'insensibilità agli androgeni, (AIS, *Androgen Insensitivity Syndrome*). Allo stesso modo, individui fenotipicamente maschi possono scoprire di avere un corredo cromosomico XXY nel corso accertamenti per determinare la causa della propria infertilità.

13) V. Tripodi (2013), «Sesso e genere, l'individuo al di là delle classificazioni», in T. Andina (a cura di), *Filosofia contemporanea*, Carocci, Roma, 2013, p. 284.

14) *Ibidem*. Altri biologi hanno accolto la proposta avanzata da Fausto Sterling di adottare una nuova nomenclatura sessuale che riconosca la presenza di altri sessi.

15) M. Balocchi, «L'Invisibilizzazione dell'Intersessualità in Italia», Paper per il Convegno *Lo spazio della differenza*, Università Milano-Bicocca, 20-21 ottobre 2010.

16) Anche il figlio di Lefty e Desdemona sposerà la propria cugina di primo grado, unione da cui nascerà Caliope.

mascolinità e femminilità dei meri concetti culturali (14). Secondo la sociologa Michela Balocchi

[...] l'intersessualità e il transgenderismo rivelano un potenziale rivoluzionario dal punto di vista teorico e pratico in termini di diritti di cittadinanza e di decostruzione della strutturazione sociale basata sulla eteronormatività. Il percorso per l'emersione e la condivisione delle problematiche relative ai diritti delle persone intersessuali è però estremamente complesso in un contesto culturale, sociale e sistemico in cui predomina il più stretto binarismo sessuale e di genere (15).

Nel romanzo di Eugenides, il motivo del gene recessivo che transita attraverso le generazioni si offre come pretesto per una narrazione epica, nella quale si alternano le vicissitudini di una famiglia e gli eventi storici che ne costituiscono lo sfondo, dispiegandosi come metafora della presenza silente di fenomeni psichici pronti ad attivarsi. La mutazione genetica diventa così una rappresentazione efficace della necessità di integrare contenuti psichici rimossi attraverso un movimento psichico di trasformazione collettiva.

La narrazione dei cambiamenti e delle crisi che attraversano il secolo, trasporta la vicenda in una sorta di spazio mitopoietico, un tempo sospeso in cui eventi e vissuti prendono corpo, si trasformano e producono i loro effetti. Cal cerca di comprendere il senso del presente nei segni del passato e questo movimento regressivo, di una memoria insieme individuale e collettiva, lo porta al 1922, momento della storia che viene a rappresentare il "mondo delle possibilità archetipiche", il punto d'origine che ebbe luogo in Asia Minore, a Bitinio.

L'amore incestuoso tra Lefty e Desdemona, i nonni di Cal rimasti orfani precocemente, lasciati soli a occuparsi l'uno dell'altra in un piccolo villaggio scarsamente popolato nei pressi di Smirne, è un tratto fondamentale della storia (16). La complessa lettura di Jung del carattere simbolico dell'incesto, ci consente di afferrare il senso di quella difficoltà ad emanciparsi e a procedere nel mondo propria di alcune condizioni psicologiche: «[...] la nostalgia per questo mondo perduto [...] qualora venga richiesto un diffici-

le lavoro di adattamento, costituisce una perenne tentazione a trarsi indietro, a retrocedere, a regredire verso il tempo lontano dell'infanzia: ciò dà origine così al simbolismo incestuoso» (17).

Attraverso la rivisitazione personale della propria storia, Cal riuscirà ad evadere dalla prigione di un destino segnato dalla nemesi e a rifondare la propria esistenza, reagendo alle pressanti sollecitazioni di sottoporsi a un intervento chirurgico per la riassegnazione del sesso che lo priverebbe di parte della propria identità. La difesa della libertà di scelta e il rifiuto della castrazione, fisica e simbolica, saranno improntati a quella dimensione di solitudine e di sacrificio che contrassegna ogni difficile percorso individuativo.

Il romanzo scritto in precedenza da Eugenides, *Le vergini suicide* (1993), racconta una vicenda speculare rispetto a *Middlesex*. Sotto questo aspetto l'insieme dei due testi sembra comporre il senso di un'unica grande cronistoria epocale.

La voce narrante è quella di un personaggio collettivo, propria del coro delle tragedie greche, portavoce di un gruppo di personaggi che rievoca i fatti che si erano svolti venti anni prima intorno al mistero delle cinque sorelle Lisbon: le ragazze, oggetto delle fantasie proibite della loro adolescenza, si tolgono la vita una dopo l'altra, nel giro di tredici mesi. Anche qui, il viaggio nella memoria di quegli eventi diventa il pretesto per una riflessione collettiva sul senso di un'epoca, dello scorrere ordinario delle vite e delle possibilità perdute.

Tutta la comunità, non solo i ragazzi che le avevano tanto amate, cerca disperatamente di recuperare il senso di un'esistenza che non si riduca al banale perdurare degli eventi, un orientamento da offrire all'animo smarrito, diviso tra un'intima certezza e un insondabile mistero.

Nel cuore del nostro paese c'era un nucleo malsano che aveva infettato le ragazze. I nostri genitori lo collegavano alla musica che ascoltavamo, al fatto che non credevamo in Dio o a un permissivismo in materia di sesso di cui non avevamo neanche mai approfittato. [...] Le sorelle Lisbon divennero il simbolo dei mali della nazione, della sofferenza inflitta persino ai cittadini più innocenti... (18)".

17) C.G. Jung (1911/1952), «Simboli della trasformazione», in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1992, p. 235.

18) J. Eugenides (1993), *Le vergini suicide*, Mondadori, Milano 2003, p. 199. Dal romanzo è stato tratto un film da Sofia Coppola nel 1999, dal titolo *Il giardino delle vergini suicide*.

Il rifiuto del mondo e della vita da parte delle ragazze, che non può essere ridotto al significato di un gesto autodistruttivo, porta con sé anche il nucleo di una resistenza e un'ostinazione profondamente umane, legate al significato più autentico della vita, in cui riecheggia il grido di tanti eroi perdenti ma non del tutto sconfitti.

Il senso più profondo della storia riporta inevitabilmente alla memoria la sconcertante epopea di Bartleby, il copista newyorkese protagonista del romanzo di Herman Melville. Sin dall'inizio è chiara la dimensione archetipica della figura di Bartleby, un individuo che porta avanti la sua vita compiendo sempre lo stesso gesto, il copiare, che non apporta niente al mondo, non smuove nulla, finché un giorno qualcosa in lui si manifesta. In risposta alla richiesta di un nuovo lavoro da svolgere, Bartleby scandisce con chiarezza, per la prima volta, la frase che ripeterà da quel momento di fronte a ogni nuova proposta, ostacolando qualsiasi tentativo di riportare la situazione alla "ragionevolezza", come il licenziamento, la prigione, fino alla morte: "*Preferirei di no!*" è la formula con cui Bartleby ribadisce la propria irriducibilità a conformarsi a un mondo che non comprende e che non lo comprende (19).

19) H. Melville (1853), *Bartleby, lo scrivano*, Garzanti, Milano, 1994.

Il corpo in transito

Una delle serie televisive più premiate degli ultimi anni, mette in scena la saga della singolare famiglia Pfefferman, il cui "capofamiglia" è un professore universitario in pensione che rivela di essere una donna transgender.

In adempimento al titolo, *Transparent* descrive la confusione sentimentale della vita in compagnia di un *trans parent*, nel modo buffo e drammatico in cui si svolgono le vicende umane e al contempo racconta la tensione spirituale rivolta a un ideale di trasparenza, irraggiungibile, destinato a sfuggire, ma non per questo privo di senso.

Attraverso il ritmo serrato della narrazione seriale, *Transparent* snocciola una per volta le questioni che ruotano intorno alla costruzione di stereotipi, rivelando il lato ottuso delle ossessioni identitarie che caratterizzano molti discorsi sociali dei nostri tempi – come nell'episodio in cui la protagonista viene scacciata del campeggio femminista perché è

stata un uomo – e mostrando l'equilibrio fragile su cui poggia ogni ricerca improntata alla libertà.

Sebbene riconoscesse l'importanza del fare *coming out*, Foucault ha ribadito più volte l'importanza di liberarsi dai riferimenti identitari prodotti dai dispositivi di potere, tra cui l'identificazione con uno specifico modello di sessualità.

Per Foucault la libertà non è una proprietà originaria, bensì un esercizio di ricerca etica costante, che va rinnovato incessantemente.

Una visione, questa, che investe l'etica terapeutica e che è al contempo parte di un unico discorso politico, morale e civile, che guarda oltre gli specialismi e che oltrepassa la superficie del presente: è il discorso della psicoanalisi, per parafrasare Lacan (20), il quale ha parlato diffusamente delle insidie e del crescente stato di precarietà che nascono dalla libertà diffusa delle società del nostro tempo, una dimensione in cui l'individuo e i suoi desideri diventano la misura di tutte le cose, e dove la libertà, trasfigurata nel suo significato originario, viene ridotta allo status di uno tra i tanti oggetti di consumo, in grado di narcotizzare il soggetto nella ripetizione di un godimento fasullo. Il discorso della psicoanalisi è in questo senso quello che accoglie la diversità umana, contrapponendosi a ogni monismo, il suo "rovescio esatto", che assieme al giudizio morale omologante porta con sé il pericolo di *hybris* che ci porta a credere nella nostra onnipotenza, alla convinzione che tutto possa essere ottenuto.

L'esperienza clinica ci rivela che il fondamento di molti stati di malessere è la mancata legittimazione ad esistere di dimensioni di sé ridotte al silenzio, il timore di scomparire dietro identità che ci vengono imposte.

Anche in presenza di un malessere che riguarda una sessualità che ha un suo percorso evolutivo e che prevede interventi anche di tipo medico, è importante cogliere il vero messaggio psicologico di cui si fa portatore. Un grande carico di responsabilità proviene dal fatto che la disforia di genere emerge già tra il secondo e il terzo anno di vita.

La sofferenza che manifestano i bambini che non si sentono congruenti con il sesso assegnato loro alla nascita, è enorme. Molti Paesi, come l'Olanda, si sono impegnati per far fronte all'emergenza dovuta a un numero preoccupante di casi di suicidio documentati dalla letteratura cli-

20) «Il discorso del capitalista» in particolare, è uno dei quattro discorsi con cui Lacan illustra l'esatto *rovescio della psicoanalisi*, in Lacan, J., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino, 2001.

nica, sviluppando protocolli d'intervento di tipo chirurgico e ormonale anche nel caso di minori.

D'altra parte, le ricerche longitudinali mostrano che buona parte dei bambini seguiti evolve in direzione di un orientamento omosessuale e/o eterosessuale, piuttosto che verso il transessualismo o il travestitismo. Per questo motivo sono state prodotte delle linee guida che:

invitano, nei casi in cui non si manifesti una urgenza medica o non vi siano elementi obiettivi per la decisione, a ritardare gli interventi chirurgici e a posticipare i trattamenti ormonali per consentire una partecipazione attiva del soggetto alla decisione (qualora ciò si renda possibile data l'età dello stesso), sia in riferimento alla propria percezione della identità sessuale, che in riferimento al bilanciamento dei rischi e benefici dell'intervento (21).

21) Comitato Nazionale per la Bioetica (2010), «I disturbi della differenziazione sessuale nei minori: aspetti bioetici» http://presidenza.governo.it/bioetica/pareri_abstract, p. 15.

A fronte del manifestarsi di questa condizione di disagio diffusa, viene da chiedersi qual è lo sfondo di quello che appare come un cambiamento epocale: si tratta della manifestazione di nuove forme di malessere psichico, del risultato di modalità emergenti di esprimere l'identità "liquida" del nostro tempo, un modo di reagire alle stimolazioni e alle tensioni di un'epoca? Oppure stiamo assistendo all'intensificarsi di un fenomeno che esiste da sempre e che oggi richiede un approfondimento da un punto di vista clinico e biologico, nonché dell'immaginario psicoanalitico?

Il direttore di "*National Geographic Italia*", Marco Cattaneo, nell'editoriale al numero speciale dedicato alle identità di genere conclude che la diversità, anche in ambito sessuale, è un valore. Sulla copertina italiana del numero di gennaio, sotto il titolo *Gender - La rivoluzione*, compaiono sette giovani che rappresentano alcune tra le diverse forme dell'esperienza umana con cui si manifesta l'identità di genere.

L'indagine che coinvolge ottanta bambini di nove anni provenienti da più parti del mondo, rivela che esiste una cornice comune che circonda le costruzioni sociali che ruotano intorno all'identità sessuale e ai suoi significati.

La scelta di intervistare dei bambini è motivata dal fatto che le loro risposte sono meno conformiste rispetto a

quelle degli adolescenti: in apertura dell'inchiesta campeggia il titolo: *Se volete risposte sincere sul modo in cui il genere influenza il destino delle persone, chiedete a chi ha nove anni*. Con la limpidezza che si possiede a quell'età, Avery Jackson risponde alla domanda dell'intervistatore sul senso della sua scelta di vivere apertamente come una bambina transgender, con una frase che riconduce un'esperienza complessa alla sua essenzialità: «La cosa migliore dell'essere femmina è che adesso non devo più fingere di essere un maschio» (22).

22) *National Geographic*, vol. 39, n.1/2017, p. 3.

Jung ha sempre messo in guardia rispetto alle identità che ci vengono attribuite.

Un individuo in rapporto armonioso col proprio inconscio, capace di dialogare con la propria anima, percepisce con chiarezza la diversità che lo abita e il riconoscimento di questa varietà psichica è il viatico necessario per entrare in contatto con la complessità della vita e delle relazioni umane.

Un modo di essere *gender outsider* rispetto a delle norme attese, non è necessariamente espressione di un'incongruenza tra identità e genere sessuale e in quanto tale non va confuso con il malessere relativo ad altri fenomeni.

Ricordiamo che Neumann usava l'espressione outsider in relazione all'identità di genere, già nel 1953: «Le outsider femminili non appartengono più all'ambito proprio del patriarcato; in quanto outsider esse sono in grande misura delle anticipatrici [...] le 'non redente' del patriarcato nelle quali è evidente la delusione del femminile verso il patriarcato stesso» (23).

23) E. Neumann (1953), *La psicologia del femminile*, Astrolabio, Roma, 1975, p. 34.

Carotenuto sosteneva che è nostro compito, come psicologi, difendere e contribuire a potenziare l'individualità di una persona; non c'è modo per diventare uomo o donna, nel senso di connettersi alla propria individualità, se non si accetta l'esistenza dell'altro dentro di sé.

Sotto questo aspetto, lo sviluppo della dimensione dell'identità di genere riguarda tutti gli individui, quale parte fondamentale dello sviluppo più generale del processo d'individuazione:

Maschile e femminile vanno intesi come un'identità profonda, un modo di essere al mondo che non necessariamente deve essere

24) A. Carotenuto, *Trattato di psicologia della personalità e delle differenze individuali*, Raffaello Cortina, Milano, 1991, pp. 265-266.

25) S. Benvenuto, «Finale al femminile», in *Aut Aut*, «Elvio Fachinelli La mente estatica», Adelphi, Milano, 1989, p. 92. Anche in Fachinelli, E., *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, L'erba voglio, Milano 1979.

26) Conosciuta come “etica della cura”, teoria oggi considerata complementare alla prospettiva basata sull’“etica della giustizia”, o dei diritti. C. Gilligan (1982), *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1991.

correlato con il sesso biologico. Quando siamo di fronte a un essere umano che ci comunica il senso della completezza, probabilmente si tratta di una persona che ha saputo sviluppare entrambe le dimensioni (24).

La lezione di Jung ci ricorda che ciò che riguarda le profondità della psiche è fortemente radicato nel corpo e questo aspetto si manifesta in tutta la sua evidenza attraverso forme che incontriamo spesso nell’esperienza clinica. Quando ci troviamo di fronte a una sofferenza legata all’identità di genere, indipendentemente dall’orientamento sessuale, troviamo tracce di questo profondo conflitto attraverso svariate forme di disturbi somatici, in una perdita parziale delle funzioni vitali del corpo, nell’espressione di un dismorfismo o in casi più gravi attraverso percezioni deliranti in relazione al corpo, manifestazioni in cui possiamo leggere un possente bisogno di ridurre una “distanza” somatica che abita la propria esperienza psichica e in cui sono radicate le categorie binarie di genere.

In questa divisione del corpo psichico, individuale e collettivo, si consuma la rinuncia a una dimensione animica, vitale, alla capacità trasformativa connaturata al pluralismo psichico, e al contempo si rivela la precarietà dell’equilibrio su cui poggiano le fragili identità contemporanee.

A tale riguardo il malessere appare più chiaramente come l’espressione di una difficoltà a convivere con i paradossi e le ambiguità della vita, ad accogliere l’enigma e l’anomalia che sono parte integrante dell’esistenza. Una difficoltà a ricevere il mondo, quella specifica funzione che Elvio Fachinelli identificava come una delle qualità femminili rifiutate dalla società, inclusa quella psicoanalitica (!), le cui figure professionali si riparano troppo spesso sulle funzioni maschili della difesa e del controllo; e in opposizione alla quale Fachinelli suggeriva una «conversione ‘trans’ (transessuale, transpsicologica, trascendentale)» (25).

Voci diverse

Il noto studio di Carol Gilligan che ha dato l’avvio a quella teoria dell’etica fondata sul pensiero femminile della cura e della responsabilità, descrive bene il rapporto che intercorre tra forme del potere e del sapere (26).

Punto di partenza del lavoro di Gilligan è la critica all'impostazione della ricerca di Lawrence Kohlberg – di cui era stata allieva e collaboratrice – sullo sviluppo morale dei bambini, i cui risultati si allineavano a quanto era già stato precedentemente ipotizzato da Freud e da Piaget e cioè che nei maschi lo sviluppo morale raggiunge un livello più elevato rispetto alle femmine: una carenza imputabile all'attenzione che queste dedicano alla cura degli altri e a una tendenza a definirsi attraverso le relazioni piuttosto che attraverso la propria posizione nel mondo (27).

Freud per primo si era mostrato incline a giudicare le dinamiche di identificazione con la madre e la conseguente persistenza dell'attaccamento pre-edipico nelle bambine, come responsabili di un problema evolutivo che riguardava anche lo sviluppo morale e in conformità a tale premessa Kohlberg individuava un problema nell'impostazione di un senso etico fondato sulla responsabilità e i rapporti interpersonali, piuttosto che su un principio di equità ricavato dalla comprensione di norme e diritti.

Il risultato degli studi condotti da Gilligan dimostra invece che l'evoluzione del senso morale femminile non procede attraverso le tappe previste da Kohlberg, dalla morale pre-convenzionale a quella post-convenzionale, bensì prosegue lungo un cammino proprio che approda alla cura responsabile, principio su cui si fonda il giudizio morale che include la cura di sé e l'attenzione agli altri. Dalle interviste ripetute a distanza di anni, emerge una capacità nelle donne a concettualizzare e a formulare giudizi "post-convenzionali" senza ricorrere necessariamente alla ricerca di principi universali. L'etica della responsabilità viene così a definirsi sulla base dell'interdipendenza tra sé e l'altro e aggiunge all'etica dei diritti, che si fonda sul concetto di uguaglianza, il riconoscimento della diversità dei bisogni e della complessità delle situazioni di conflitto morale.

Al centro della riflessione di Gilligan c'è la valorizzazione della responsabilità della cura intesa come etica relazionale e dell'umano e non solo confinata alla sfera del femminile.

Il testo che contiene lo studio, *In A Different Voice*, è stato pubblicato in Italia con il titolo *Con voce di donna*, distorcendo un aspetto fondamentale del pensiero dell'autrice:

27) Il metodo di Kohlberg consisteva nel proporre ai bambini intervistati di risolvere una controversia morale. Una delle storie presentate riguardava un uomo di nome Heinz, che doveva decidere se rubare una medicina in grado di salvare la vita a sua moglie e che non disponeva di denaro sufficiente per poterla comprare. Le risposte venivano rapportate a una scala suddivisa in sei stadi dello sviluppo morale, precedentemente dedotta da uno studio di Kohlberg condotto su 84 maschi, seguiti per 20 anni (1958, 1981). È singolare che la sola Gilligan abbia messo in evidenza che la scala, costruita e standardizzata sullo studio di soli soggetti maschi, sia stata usata per la ricerca successiva, improntata sulla differenza di genere in merito alla valutazione dello sviluppo morale. A questo proposito Gilligan cita David McClelland, che a conclusione del suo celebre studio sul potere (1975, *Il potere. Processi e strutture: un'analisi dall'interno*, Armando, Roma, 1983) denuncia la tendenza che gli psicologi hanno sempre avuto nel considerare il comportamento maschile come la norma e il comportamento femminile come una deviazione.

la “voce differente” di cui parla Gilligan, è quella soffocata in entrambi i generi da una polarizzazione del femminile e del maschile che sequestra le identità individuali nella rigidità dei ruoli tradizionali propria delle culture patriarcali.

In questo contesto viene a strutturarsi anche il rapporto tra la conoscenza e il modello culturale dominante, in cui il femminile compare come immagine riflessa di un’identità polarizzata sul modello maschile.

Vorrei ricordare come queste riflessioni siano parte integrante di un importante processo di revisione critica del modello psicoanalitico.

Negli stessi anni in cui Deleuze, assieme a Guattari, scriveva *L’anti-Edipo* (1972), Luce Irigaray operava una lettura decostruttiva degli scritti freudiani, per la quale fu espulsa dall’*École freudienne*. In *Speculum* (1975), veniva fornita un’interpretazione della tradizione filosofica occidentale quale risultato di una sistematica rimozione del femminile. Più di vent’anni prima, nel saggio *La psicologia del femminile*, Erich Neumann aveva parlato della propensione da parte del sistema patriarcale occidentale a ignorare la specificità del femminile. L’anno seguente avrebbe sottolineato questa funzione del femminile come elemento destabilizzante del sistema patriarcale, nel suo studio sulla valenza e il significato antropologico del processo creativo, individuando nella forma mutevole della femminilità primordiale la via in grado di condurre alla trasformazione rigeneratrice della nostra epoca storica (28).

28) E. Neumann (1954), *L’uomo creativo e la trasformazione*, Venezia, Marsilio, 1975.

In quest’attitudine culturale Irigaray aveva ravvisato un’incapacità di “dire” l’altro, che è assimilabile all’incapacità del mondo moderno di penetrare attraverso il dominio del simbolico, linea di confine in cui la differenza si impone come un dato naturale e in cui non è iscritta alcuna gerarchia.

In tale accezione il “pensiero della differenza” viene a coincidere con la visione più ampia del pensiero stesso della modernità (incluso quello della psicoanalisi più recente) e con le sue riflessioni più incisive, a partire da quella della *dif-ferenza*, con cui Derrida decostruisce le gerarchie di significato.

La “voce differente” è *primariamente* quella dell’alterità che restituisce la cosa arricchendola di significato, perché

non esiste un significato primo; è altresì la voce che parla nel linguaggio escluso delle esperienze che si svolgono “ai margini del discorso” (Foucault); o la voce dell’Altro che insegna al Medesimo a parlare (Lévinas), che si ascolta e cui si tenta di rispondere, in quanto “la trascendenza non è un’ottica ma il primo gesto etico” (29).

29) E. Lévinas (1971), *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano, 2006, p. 177.

Dioniso e la luna

“Queste cose non avvennero mai, ma sono sempre”

(Sallustio, *Degli dèi e del mondo*)

Giancarlo Gaeta sostiene, nel suo indispensabile saggio dedicato alle scrittrici del secolo scorso, che la cultura del Novecento è attraversata da un pensiero femminile che ne costituisce la voce più originale, poiché non alterata dal tema del potere. Da Morante a Ortese, da Arendt a Weil, il potere viene contemplato solo in una dimensione di condivisione collettiva. Secondo Gaeta, la particolare nitidezza dello sguardo di queste pensatrici è un’emanazione del loro essere donne (30).

30) G. Gaeta (2008), “Scrittrici del Novecento: la libertà di pensare le cose come sono”, in *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Scheiwiller, Milano, 2008 pp. 111-133.

Il pensiero femminile ha in comune con le esperienze meno convenzionali di essere un pensiero al margine. Sostare in una zona liminare consente di vedere le cose con maggiore chiarezza rispetto a quando si è nel flusso: nuove realtà compaiono sulla scena del mondo, rivelando rappresentazioni e mitologie che campeggiano sullo sfondo.

Particolarmente emblematico in questa luce appare il pensiero “impolitico” di Simone Weil (31), che s’impone per il lucido disincanto con cui conduce la critica nei confronti della politica e del potere come un’autentica voce che muove da un altrove, dal radicamento in un punto d’osservazione esterno.

31) R. Esposito (1988), *Categorie dell’impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999.

La fecondità di questo tipo di pensiero viene sottolineata da Erich Neumann per quanto riguarda il contesto dello sviluppo psichico, secondo cui il femminile è sospinto «verso un estraniamento da sé che favorisce lo sviluppo della propria coscienza» (32) grazie al quale sviluppa anche il proprio lato maschile.

32) E. Neumann, (1953), *Op. cit.*, p. 22.

Nel suo studio sulla *Storia delle origini della coscienza* (1949), Neumann descrive il processo che porta al rafforzamento dell'io e della coscienza patriarcale come qualcosa che si radica sui valori e sull'identità maschili in opposizione all'inconscio e al femminile, con cui viene identificato e con esso privato di valore.

L'annessione del femminile all'ordine patriarcale, i cui valori coscienti sono maschili, ne ostacola l'evoluzione convogliando l'intera cultura nella direzione di uno sviluppo unilaterale.

Le conseguenze di quest'atrofizzazione dello sviluppo della coscienza femminile si traducono per il singolo e per la collettività in una condizione di perdita dell'Anima, che può prendere la forma di una "fanatizzazione del patriarcato".

Lo sviluppo unilaterale della coscienza e la scissione psichica su cui si fonda la cultura patriarcale, comportano per Neumann il pericolo della malattia, che viene espulso collettivamente “

secondo l'etica antica – con l'aiuto della psicologia del capro espiatorio, che in questo caso porta le culture a carattere patriarcale, ad esempio quella giudeo-cristiana, la maomettana e l'induista, a considerare la donna come 'il male'. Essa perciò viene oppressa, schiavizzata, esclusa esteriormente dalla vita [...]. Solo l'impossibilità dell'esistenza maschile senza il femminile ha impedito l'estirpazione [...] del 'cattivo' gruppo umano costretto a portare su di sé la proiezione del pericolo inconscio (33).

33) *Ibidem*, p. 30.

L'idea che il femminile rappresenti un pericolo per l'ordine patriarcale, è rafforzata dalla presenza di un motivo ricorrente in molte narrazioni a carattere religioso, come lo stesso mito edenico, incentrato sulla responsabilità della donna nell'infrangere la legge. Da un punto di vista psichico, se il maschile - in virtù del rapporto diretto con la coscienza patriarcale - è il referente dei valori della legge e dell'ordine, la responsabilità e il carico del sovvertimento di tale ordine saranno inevitabilmente compito del femminile psichico.

Un aspetto, questo, che ritroviamo in numerosi mitologemi il cui nucleo di significato è riconducibile alla femminilità di un mondo primordiale.

Nell'ideologia religiosa pre-ellenica domina una grande divinità femminile, venerata più tardi quale Gran-Madre (Kybele), che Kerényi ritrova nelle forme più antiche della figura di Artemide (la dea del potere di una natura non addomesticata), che ci rimandano un'immagine della stessa provvista di ali, ponendola in stretto rapporto con la rappresentante dello stadio primordiale della mitologia, la Notte. L'elemento teriomorfo che compare in molte forme mitologiche femminili, intrecciandosi con il motivo della 'fuga magica', viene a configurarsi come realtà primordiale del femminile, in cui Kerényi ravvisa una rappresentazione dell'irriducibilità di una natura difforme a un ordine costituito, identificabile con il potere patriarcale di Zeus (34).

Nel suo saggio su *Il matriarcato* (1861), J.J. Bachofen si sofferma su quella fase della ginecocrasia governata dalla dea dei misteri eleusini, Demetra, l'epoca della massima fioritura del matriarcato, che coincide con *il primo ordinamento civile della storia* (35).

Nella fase della ginecocrasia demetrica, che Bachofen definisce la "poesia della storia", dominano una divinità maschile, Dioniso – il dio delle donne, espressione di un maschile androgino, della comunione di opposti e di un'aspirazione nel segno dell'altro – e l'astro lunare, tramite e interprete di mondi e principi separati, il materiale e lo spirituale, l'oscurità e la luce. «Nella sua duplice natura di *sol in nocturno hemisphaerio*, Dioniso condivide con la luna, espressione cosmica del femminile, la regione mediana situata al confine tra due mondi» (36).

Nel suo studio sulla civiltà cretese micenea dominata dall'archetipo della vita indistruttibile (Zoé), Kerényi identifica nella figura di Dioniso un anello di congiunzione tra la figura della Grande Dea mediterranea e il nascente patriarcato greco. La sua androginità è un tratto che condensa una moltitudine di significati e l'essenza stessa di questo multiforme dio avvolto nel mistero, che Kerényi esplora nella pienezza delle sue espressioni, rivelandone la dimensione di figura centrale della religione minoica e poi di quella greca (37).

Dioniso del resto è il dio che diluisce ogni forma, il cui nome tra i tanti è anche *Lysios*, colui che scioglie. È il dio dell'Uno, del molteplice e della *coiuncto oppositorum*. Il

34) K. Kerényi (1939-1948), *Miti e misteri*, Torino, Boringhieri, 1979.

35) E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Boringhieri, Torino, 2003, p. 17.

36) *Ibidem*, p. 21.

37) K. Kerényi (1976), *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano, 1992.

suo coincidere con la realtà archetipica del flusso vitale si dispiega ugualmente nella dialettica degli opposti, tra la Zoè primordiale e il suo contrario, la distruzione e la morte. Questo è il senso più profondo delle fasi biennali in cui avviene la celebrazione del culto di Dioniso in Grecia, che sopravvive in manifestazioni cultuali ancora ai giorni nostri (come in quella che verrà descritta più avanti).

Il dio proveniente dalla Frigia o dalla Tracia, viene qui a coincidere con divinità originate in aree geografiche limitrofe, come Shiva, il Principio androgino d'incessante distruzione e ricostruzione del Mondo.

C'è più di un motivo che spiega la presenza diffusa e costante dell'androgina nel mito. Esiste una dimensione di continuità dell'essere psichico che viene oscurata dal controllo esercitato dalla coscienza, in virtù di un'attitudine culturale che tendiamo a confondere con una visione del funzionamento psichico e della sua integrità: solo in virtù di questa dissociazione culturale, maschile e femminile diventano dimensioni irriducibili l'uno all'altra e il male è concepito quale *privatio boni*, laddove la memoria collettiva sopravvissuta nelle forme più antiche del mito (e la sofferenza che si manifesta nell'esistenza individuale), ci ricorda che il male appartiene alla sfera del divino – un divino bisessuale – e che esiste nella psiche una potente spinta all'integrazione, da cui la coscienza si difende.

Solo una cattiva gestione delle emozioni psichiche giustifica una lettura di questa spinta integrativa come una forza regressiva, ed è esattamente quello che succede quando entrano in gioco le emozioni potenti scatenate da quei vissuti della relazione che minacciano la struttura della nostra identità. L'esercizio nel coltivare la capacità di sognare da svegli (Bion) è l'unica via possibile per superare le resistenze suscitate dall'angoscia che viene dal confronto con l'*altro* analitico, intrapsichico e interindividuale.

Figli di *Mamma Schiavona*

Il Talmud ci ricorda che quella tra maschile e femminile è la più antica, essenziale e costitutiva polarità di tutta l'esistenza, giacché ogni cosa che viene da Dio è stata creata

maschio e femmina, perfino il *Leviatan*, il “serpente diritto” e il “serpente arrotolato” (38).

Ritroviamo la presenza del serpente, simbolo della vita indistruttibile, non solo accanto alle sacerdotesse che celebravano il culto di Dioniso, alle menadi e alle baccanti, ma anche in culti antichissimi, risalenti tra gli altri ai sumeri, come testimoniano figure contenute in sigilli risalenti al 3500 a.C., che mostrano insieme il serpente, l'albero e una dea che offre il frutto della vita a un visitatore. Prima ancora del culto della Dea c'era quello del serpente, «il signore dell'albero centrale, in cui tempo ed eternità si congiungono» (39).

La differenza tra queste immagini e quelle contenute nella Genesi viene spiegata attraverso un'interpretazione storica basata sull'avvento degli ebrei a Canaan, portatori di un dio maschile. Secondo Joseph Campbell, l'assoggettamento dei cananei e il rifiuto storico della Dea madre, sono rappresentati dalla vicenda del Giardino dell'Eden. Nella nuova cultura, l'identificazione tra il serpente e la donna con il peccato ha determinato quella tra la vita stessa – che entrambi rappresentano – e il peccato, condizionando così l'intera storia del mito biblico (40).

Anche Adonis, il grande poeta siriano, mette al centro della sua riflessione sulla crisi che attraversano la cultura araba e quella occidentale il problema della rimozione del femminile che contraddistingue le narrazioni della nostra epoca. I pericoli che Neumann individua nelle culture a carattere patriarcale, sono dello stesso tipo che il poeta arabo individua nella narrazione univoca delle culture monoteiste, dove prevale il pensiero dell'Unico (41). Con l'affermazione della verità ultima viene a cadere la legittimità del contraddittorio, dell'Altro, in contrasto con la dimensione che nell'uomo è più vicina allo spirito, la sua vita interiore.

L'esperienza profonda e personale dei conflitti che affliggono il mondo contemporaneo è il corrispettivo sociologico di quello che Hillman ha definito per la psicologia «un conflitto ideativo fondamentale». Si tratta di risalire alle radici che dimorano al fondo di ogni formulazione psichica e chiederci «qual è la fantasia che governa la nostra visione del fare anima e il processo di individuazione – quella del molteplice o quella dell'uno?» (42)

38) G. Abramo, N. Eliahu Crivelli, *Il cantico dei cantici e la tradizione cabalistica. Trascendenza e immanenza nell'unione fra maschile e femminile*, Bastogi, Foggia, 1999.

39) J. Campbell (1988), *Il potere del mito*, Guanda, Parma, 2004, p. 70.

40) *Ibidem*, pp. 69-70.

41) Adonis, *Singolare in forma di plurale*, Guanda, 2014; *Laico e “femminile”. Il futuro dell'Oriente secondo Adonis*. <http://www.ilgiornale.it/news/spettacoli/laico-e-femminile-futuro-delloriente-secondo-adonis-1198612.html>

42) J. James Hillman (1971-1981), «Psicologia. Monoteistica o politeistica?», in D. Miller, J. Hillman (1983), *Il nuovo politeismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 2016, p. 118.

Secondo Hillman le formulazioni psicoanalitiche sono condizionate dalla fantasia dell'Uno, ossia dall'orientamento monoteistico che permea ogni espressione della nostra cultura. Ciò cui si riferisce non riguarda la sfera del religioso, quanto un atteggiamento etico e psicologico di chiusura rispetto alla diversità e al molteplice, che nel contesto dell'analisi si traduce in un'attitudine a unificare e a ridurre la complessità di un fenomeno psichico e le manifestazioni del malessere.

Hillman, Adonis e Neumann, nella comune riflessione sul monoteismo culturale, arrivano per strade diverse ad esaminare un aspetto che oltrepassa la dimensione confessionale e che riguarda una visione totalizzante del vivere e del morire, che ruota anche intorno alle grandi religioni storiche. Non è un caso che la laicità stessa, che in sé dovrebbe costituire un'alternativa libertaria ed emancipativa, venga spesso a cadere nell'atteggiamento opposto a quello dell'ortodossia religiosa, snaturandosi in un sentimento anti-religioso.

Se è fondamentale che la psicoanalisi preservi una propria dimensione laica, è proprio perché promuovere la libertà di pensiero è una questione complessa, che richiede un continuo ripensamento etico e rifugge ogni soluzione definitiva.

Nella prefazione al libro di Hillman, Henry Corbin fa risalire il problema alla sua origine interpretativa e alla confusione che la teologia monoteistica ha perpetrato tra divinità unica e Dio inteso come Ente Totalitario, e suggerisce di riportare il contenuto delle scritture a una pienezza di significato: «La theòtes [divinità] unica aspira a rivelarsi, e non può rivelarsi che nelle molteplici sue teofanie», essendo essa stessa il luogo di rinascita di dei e dee (43).

Per comprendere meglio la profondità delle affermazioni di Corbin e Hillman, può essere d'aiuto calarci nelle sensazioni che animano il senso di un'esperienza molto particolare. Una delle devozioni più sentite della Campania è quella dedicata alla Madonna Nera, celebrata attraverso una processione che risale il pendio di millequattrocento metri diretto al santuario di Montevergine, una delle ultime cime del gruppo dei Monti del Partenio.

La ricorrenza è il 2 febbraio, giorno in cui si benedicono le

43) *Ibidem*, p. 9.

candele per celebrare la presentazione di Gesù al Tempio, chiamata anche Festa della purificazione della Vergine Maria e che nella tradizione popolare è conosciuta come Candelora.

Tuttavia quello che si rinnova a Montevergine è un rito davvero singolare, che si esprime in un'autentica dimensione di sincretismo religioso: la Candelora dei *femminielli*, termine tradizionale partenopeo con cui vengono definiti quegli uomini che, nel senso conferito all'espressione, vivono e sentono come donne.

Singolare soprattutto perché il fondo pagano di una tradizione cristiana riemerge qui in tutta la complessità dei suoi significati. Invocazioni alla Madonna, canti, tammorriate, danze – le cui figure voluttuose ricordano le immagini dinamiche e vitali degli affreschi pompeiani – accompagnano l'ingresso delle devote in chiesa, dove discende repentinamente il silenzio, riempito dopo poco da un'invocazione cantilenante, la litania con cui le figlie della Madonna Nera, detta anche *Mamma Schiavona*, vengono chiamate a raccolta: «Non c'è uomo che non sia femmina e non c'è femmina che non sia uomo», recita la salmodia. L'esperienza evoca le spettacolari immagini con cui Walter Otto tratteggiava la figura di Dioniso, descritto come il dio della felice liberazione, del frastuono selvaggio e del profondo silenzio (44).

Il fascino di questo rito, la cui energia vivificante sembra ri-attualizzare figure di un mistero arcaico, colpì l'immaginazione di Zavattini, di De Sica, ispirando suggestioni che ritroviamo ne *L'oro di Napoli*, nonché di Pier Paolo Pasolini, che scelse di usare come colonna sonora del suo *Decameron* la registrazione delle voci delle devote.

Per comprendere pienamente la complessità di questo evento, in cui si riconciliano antico e moderno, sacro e profano, maschile e femminile, occorre procedere a ritroso nel tempo.

Per cominciare, c'è la leggenda risalente al 1256 di un miracolo legato alla Madonna Nera, apparsa a una giovane coppia di amanti omosessuali che, sorpresi in intimità, erano stati legati ad un albero e condannati a morire di stenti sul Monte Partenio. La leggenda racconta che la Vergine abbia salvato la vita dei giovani liberandoli dalle

44) W. F. Otto, *Dioniso. Mito e culto*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2006.

catene: per celebrare quel giorno, ogni anno viene reso omaggio a *Mamma Schiavona* attraverso la “juta dei femminielli”, ossia la processione cui partecipano insieme agli altri pellegrini.

Ma il culto affonda le sue radici in tempi e rituali ancora più antichi, perché il santuario di Montevergine è anche il luogo dove un tempo sorgeva un tempio dedicato alla grande Dea dell'Asia Minore che meglio rappresenta il simbolo femminile della natura, Cibele (o Kibele), divinità la cui importanza è testimoniata attraverso culti e festività piuttosto che attraverso la letteratura. Qui, i suoi sacerdoti eunuchi, i Coribanti descritti da Catullo, risalivano il pendio secoli prima abbigliati come donne con vesti e trucco dai colori sgargianti, suonando tamburi, esibendosi con gesti osceni, scatenando risa e sgomento in un'estasi orgiastica che l'antropologo Marino Niola definisce i *Gay Pride* dell'antichità.

Oggi i pellegrini indossano abiti di tutti i giorni, poiché le diverse forme di orientamento sessuale e d'identità di genere riunite nella sigla LGTB finiscono con l'equivalersi in questo percorso che risale le origini di una dimensione potenziale dell'essere, che nella sua espressione più autentica non può essere saturata.

Cibele, conosciuta anche come Grande Madre, nera come la sostanza e il principio della Materia prima, viene identificata da Kerényi e altri con Rea, la Grande Madre degli dèi del mito sulle origini del mondo, figlia di Gea e Urano, talvolta confusi l'uno con l'altra (45).

L'elemento interessante dei miti dell'origine è il loro ermafroditismo autogenerativo. Di Gea viene detto che procreò Urano da se stessa, Zeus generò più di una figlia dal proprio stesso corpo, venendo a rappresentare le infinite capacità di trasformazione del principio generativo maschile (46). Questa dimensione singolare e complessa del sentimento religioso, rende pienamente il senso della concezione junghiana del mito quale rivelazione dell'inconscio collettivo ed elemento fondamentale dell'equilibrio psichico nonché sociale, e che analogamente Kerényi riporta a una fondamentale funzione antropologica, finalizzata a produrre una risposta strutturata alla questione dell'esistenza umana e al significato della sua presenza nel mondo (47).

45) Kerényi racconta che le tre figlie di Rea, Estia Demetra e Era esistevano già quando la Grande Madre partorì i suoi tre figli, Ades, Poseidone e l'ultimogenito Zeus che Era chiese alla madre di avere per sé: all'approssimarsi del parto Rea puntellò le mani al suolo e dal monte sorsero degli spiriti, tanti quanto erano le dita delle mani, chiamati quindi *Dattili Idei*, dita dell'Ida (il nome del monte), detti anche “Coribanti”, nome dato al seguito della dea, che corredavano il solenne corteo che si esibiva in una danza estatica. K. Kerényi (1958), *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Garzanti, Milano, 1984.

46) (Passerini, 2002, p. 53).

47) C.G. Jung, K. Kerényi (1941), *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

L'apparente contraddizione formale che unisce la rivendicazione dei nuovi diritti al culto per la vergine cristiana, trova una piena corrispondenza nel significato di un simbolo ancestrale, la *Mamma Schiavona*, ossia scura di pelle, come le vergini nere medievali, come Cibele e come Iside, prorettrice degli schiavi e degli oppressi che, per chiudere il cerchio, sopravvive attraverso la figura popolare di madre che allatta il figlio Horus. Le immagini di Iside in epoca greco-romana raffigurano la dea con un abito scuro e di pelle bianca, segno nascente di bellezza che si impone con la nuova cultura, ma la vergine di Montenero recupera il colore originario che la antepone cronologicamente a tutte le altre protagoniste del ciclo campano dedicato alle "sette Madonne".

"Esse sono tutte belle, tranne una che è brutta e perciò fugge su di un alto monte, Montevergine", così si esprime su *Mamma Schiavona* Roberto De Simone nella sua raccolta *Son sei sorelle. Rituali e canti della tradizione in Campania* (2010).

Nella devozione alla Madonna da parte del "cattivo gruppo" espulso dal credo religioso di precise realtà confessionali, ritroviamo il senso di una dimensione culturale che trasforma e vivifica rituali antichi, che può essere ricondotto a una manifestazione di quella psicologia politeistica concepita da Hillman, che si prende cura della sopravvivenza dell'Anima attraverso una continua reimmaginazione del mito.

Ogni tentativo di re-invenzione di sé è un viaggio verso una destinazione ignota, ma quando riusciamo a entrare in contatto con il bisogno essenziale che tenta di esprimere, l'ignoto cui andiamo incontro può rivelarsi nella fisionomia familiare di qualcosa che è stato scacciato dalla coscienza, individuale e collettiva. In questi casi non si tratta mai di un passato che si ripete, ma di un'esperienza viva e attuale che richiede un'astrazione dalla dimensione cosciente del proprio tempo e che nel lavoro di analisi coincide con un'attitudine fondamentale a interrogarsi costantemente sull'inquietudine e la mancanza che esprime ogni "nuovo" disturbo, a vigilare che le immagini dell'Anima non vengano ricacciate nell'ombra, perché nel

ricettacolo delle rimozioni collettive rischia di ricadere la vita stessa.

Molti degli enigmi della modernità possono essere compresi solo attraverso un atteggiamento critico nei confronti di quella pretesa d'immediatezza della coscienza, dell'illusione di essere presso di sé. Lo stesso processo d'individuazione, che appartiene al tempo sospeso fra trasformazione e permanenza, si dispiega in una narrazione paradossale frutto di un processo di trasmigrazione continua tra stati psichici diversi e di segno opposto.

La gestione dell'immaginario collettivo è in questo senso una dimensione che compete la psicoanalisi, giacché il discorso e lo sguardo dello psicoanalista volgono incessantemente verso ciò che è alla radice e fuori dalla mente, per meglio declinarsi nella coscienza del proprio tempo.

Appunti sull'amore nell'analisi e sulla dipendenza affettiva

Giuseppe Zanda

1) H. Ellis (1937), *On Life and Sex: Essays of Love and Virtue*, citato da G.O. Gabbard, *Love and Hate in the Analytic Setting*, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey, London; ed. it.: *Amore e odio nel setting analitico*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 2003.

È ancora più la passione e sempre più la passione ciò che ci serve se vogliamo annullare il lavoro dell'odio, se vogliamo contribuire alla gioia e allo splendore della vita, alla somma delle conquiste dell'umanità, all'aspirazione dell'estasi umana. (1)
H. Ellis, 1937

Introduzione

È suggestivo pensare che il successo avuto dalla psicoanalisi nel mondo occidentale nel secolo scorso fu dovuto anche al fatto che, in un'epoca in cui si stava imponendo l'approccio positivista e materialista alle scienze umane, al centro della teoria e della pratica della disciplina, che proponeva una nuova tecnica psicoterapeutica fondata su basi scientifiche, la psicoanalisi appunto, ci fosse l'amore, l'amore in tutte le sue forme, dalla più pura e spirituale a quella più incarnata e sessuale.

Che, poi, l'amore fosse, secondo le tesi freudiane, una delle modalità in cui si manifestava l'energia derivante dalla pulsione sessuale e, quindi, fosse biologicamente fondato è, se vogliamo, un altro discorso. Resta il fatto

che uno degli assunti di base della psicoanalisi, validato dall'esperienza clinica, consisteva nella credenza che il paziente nevrotico potesse essere liberato dalla sofferenza derivante dai suoi conflitti psichici per mezzo di un riorientamento dell'investimento dell'energia psichica sessuale, attivata nella terapia sotto forma di amore.

A questo proposito è arcinoto il seguente passaggio della lettera del 6 dicembre 1906 di Freud a Jung, una delle prime della loro corrispondenza:

A Lei non sarà sfuggito che le nostre guarigioni avvengono mediante la fissazione di una *libido* che domina nell'inconscio (transfert), che s'incontra con la maggiore probabilità nell'isteria. È questa che fornisce la forza motrice per afferrare e tradurre l'inconscio [...] Si tratta probabilmente di una guarigione tramite l'amore. Nel transfert, del resto, si trova anche la dimostrazione più forte, la sola inattaccabile, della dipendenza della nevrosi dalla vita affettiva (2)

La domanda, intorno alla quale si svilupperà il mio discorso, è se la psicoanalisi come cura e, più in generale, la psicoterapia analitica, siano situazioni, eventi della vita, che, a causa dello speciale (unico) rapporto d'"amore" che si instaura tra paziente e terapeuta, invece di essere mezzi per far acquistare al paziente la libertà dai sintomi espressione dei suoi conflitti, possano comportare per il paziente stesso e/o per il terapeuta il rischio di vedere ridotta o perduta la libertà di scelta e di autodeterminazione.

Ho pensato di scrivere queste note senza avere al momento una chiara risposta a questa domanda. Il mio discorso si articolerà, quindi, sotto forma di appunti, attraverso la giustapposizione e la proposizione di spunti di riflessione sui concetti di amore, di amore nell'analisi, di dipendenza patologica e di dipendenza affettiva, lasciando all'interesse e alla curiosità del lettore l'impegno di metterli insieme e, eventualmente, di correlarli alla luce della sua esperienza personale.

L'amore

... il desiderio e lo struggimento di tornare interi chiamasi Amore. (3)
Platone, *IV secolo a.C.*

2) W. McGuire (1974), *Lettere tra Freud e Jung*, (a cura di), Boringhieri, Torino, 1990, pp. 12-13.

3) Platone (IV secolo a.c.), «Il convito ovvero Dell'amore», in *Dialoghi*, Arnoldo Mondadori Editore, 2008.

4) K. Menninger, *Love Against Hate*, New York, 1942.

L'amore è sperimentato come piacere della vicinanza, come desiderio di maggiore conoscenza reciproca, come brama di reciproca identificazione e fusione delle personalità (4).

K. Menninger, 1942

Che dire dell'amore, il sentimento universale che da sempre ha mosso il mondo nel bene e nel male? Conosciamo l'amore, oltre che attraverso la nostra esperienza personale, attraverso la descrizione che ne hanno fatto la mitologia, la storia, la religione, l'arte nelle sue diverse forme, eccetera. Ne conosciamo il mistero e la magia, la potenza, la gioia e il dolore, il bisogno, ma, alla fine, anche la pericolosità. Quando parliamo dell'amore non ci riferiamo in tutti i casi anche al sesso. Tuttavia, riguardo al termine "amore", la nostra lingua presenta ampie zone di ambiguità e, quando usiamo il termine amore con l'intenzione di fare uscire il sesso dalla porta, il più delle volte questo rientra in modo più o meno palese dalla finestra. Se, dicendo "ti amo" a una determinata persona vogliamo comunicare lo speciale sentimento che proviamo per lei, in realtà le stiamo confessando di provare nei suoi confronti anche un'intensa attrazione fisica.

Fermiamoci, ora, a considerare il punto di vista dei poeti sull'amore. Quanto ci appaiono differenti i versi di Saffo, sgorgati dalla passione e dalla gelosia d'amore, e quelli di Wystan Auden, che dell'amore mettono in luce la disillusione e il disincanto!

Leggiamo la lirica dedicata all'amore della poetessa di Lesbo, vissuta tra la fine del settimo secolo e la prima metà del sesto secolo avanti Cristo (5):

5) F. M. Pontani (a cura di), *Saffo, Alceo, Anacreonte. Liriche e frammenti*, Einaudi, Torino, 1965, p. 19.

*Pari agli dei mi sembra
quell'uomo: innanzi a te
siede e tanto vicino sente la tua voce
dolce,
il desiato riso. Oh, a me
il cuore sbatte forte e si spaura.
Ti scorgo, un attimo, e non ho
più voce;
la lingua è rotta; un brivido
di fuoco è nelle carni,*

*sottile; agli occhi il buio; rombano
gli orecchi.*

*Cola sudore, un tremito
mi preda. Più verde d'un'erba
sono, e la morte così poco lungi
mi sembra ...*

E confrontiamola con l'ultima strofa della poesia *La verità, vi prego, sull'amore* di quello che è considerato il più grande poeta inglese del Novecento (6):

*Quando viene, verrà senza avvisare,
proprio mentre mi sto frugando il naso?
Busserà la mattina alla mia porta,
o là sul bus mi pesterà un piede?
Accadrà come quando cambia il tempo?
Sarà cortese o spiccio il suo saluto?
Darà una svolta a tutta la mia vita?
La verità, vi prego, sull'amore.*

6) W.A. Auden *La verità, vi prego sull'amore*, tr. it. Gilberto Forti, Adelphi, Milano, 1994.

Nell'amore cantato nei versi di Saffo e di Auden a stento riconosciamo lo stesso sentimento. Lo stesso disorientamento sperimentiamo se li confrontiamo a quelli del veterotestamentario *Cantico dei Cantici*, una delle più belle liriche di tutti i tempi dedicate all'amore. Il *Cantico dei Cantici*, che è una raccolta di canti uniti dal loro soggetto comune, l'amore, è un susseguirsi di poemi in cui si canta l'amore reciproco di un amato e di un'amata. Leggiamone tre brani: nel primo lo sposo si rivolge alla sposa (7):

*Come sei bella, amica mia, come sei bella!
Gli occhi tuoi sono colombe,
dietro il tuo velo.
Le tue chiome sono un gregge di capre,
che scendono dalle pendici del Gàlaad.
I tuoi denti come un gregge di pecore tosate,
che risalgono dal bagno;
tutte procedono appaiate,
e nessuna è senza compagna.
Come un nastro di porpora le tue labbra
e la tua bocca è soffusa di grazia;*

7) La Bibbia di Gerusalemme, *Cantico dei Cantici*, 4: 1-15, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1989.

*come spicchio di melagrana la tua gota
 attraverso il tuo velo.
 Come la torre di Davide il tuo collo,
 costruita a guisa di fortezza.
 Mille scudi vi sono appesi,
 tutte armature di prodi.
 I tuoi seni sono come due cerbiatti,
 gemelli di una gazzella,
 che pascolano fra i gigli.
 [...]
 Tu mi hai rapito il cuore,
 sorella mia, sposa,
 tu mi hai rapito il cuore
 con un solo tuo sguardo,
 con una perla sola della tua collana!
 Quanto sono soavi le tue carezze,
 sorella mia, sposa,
 quanto più deliziose del vino le tue carezze.
 L'odore dei tuoi profumi sorpassa tutti gli aromi.
 Le tue labbra stillano miele vergine, o sposa,
 c'è miele e latte sotto la tua lingua
 e il profumo delle tue vesti è come il profumo del Libano.
 Giardino chiuso tu sei, sorella mia, sposa,
 giardino chiuso, fontana sigillata.*

8) *Ibidem*, 7: 10-14, 8: 6-7.

Nel secondo e nel terzo brano la sposa si rivolge allo sposo (8):

*«Il tuo palato è come vino squisito,
 che scorre dritto verso il mio diletto
 e fluisce sulle labbra e sui denti!
 Io sono per il mio diletto
 e la sua brama è verso di me.
 Vieni, mio diletto, andiamo nei campi,
 passiamo la notte nei villaggi.
 Di buon mattino andremo alle vigne;
 vedremo se mette gemme la vite,
 se sbocciano i fiori,
 se fioriscono i melograni:
 là ti darò le mie carezze!
 Le mandragore mandano profumo;*

*alle nostre porte c'è ogni specie di frutti squisiti,
freschi e secchi;
mio diletto, li ho serbati per te».*

[...]

*Mettimi come sigillo sul tuo cuore,
come sigillo sul tuo braccio;
perché forte come la morte è l'amore,
tenace come gli inferi è la passione:
le sue vampe son vampe di fuoco,
una fiamma del Signore!*

*Le grandi acque non possono spegnere l'amore
né i fiumi travolgerlo.*

*Se uno desse tutte le ricchezze della sua casa
in cambio dell'amore, non ne avrebbe che dispregio.*

Facendo un salto ardito di qualche migliaio di anni vediamo, ora, come, all'inizio del ventesimo secolo, parlarono dell'amore la scrittrice e psicoanalista russa Lou Andreas Salomé e lo psichiatra e psicologo analista svizzero Carl Gustav Jung.

Del saggio *Riflessioni sull'amore* della Salomé leggiamo i seguenti passi significativi (9):

Nell'amore avvertiamo questa spinta, diversa da ogni altra, a unirci l'uno all'altro proprio sotto l'impulso della novità, dell'estraneità, di un qualcosa che è stato forse presentito e desiderato ma non mai realizzato (10). [...] Non a torto si dice dunque: ogni amore rende felice, persino quello infelice. Questa frase va giustamente intesa in modo affatto sentimentale, in quanto esprime semplicemente, senza il minimo riguardo dell'amato, felicità in sé e per sé di amare, quella felicità che, nella sua eccitazione festosa illumina, per così dire, con centomila candele il nostro intimo essere fino nell'angolo più nascosto e offusca con il suo splendore tutte le cose reali del mondo esterno (11). [...] Infatti, per l'amore, noi non siamo il mondo della realtà, siamo soltanto lo spazio e lo stimolo per il suo mondo di sogno, onnipotente e illimitato (12) [...] e perciò, sia nell'amore che nella creazione, vale meglio una rinuncia che una cattiva, modesta realizzazione. È meglio accamparsi nell'attesa e nella rinuncia davanti alla porta del nostro sé, della nostra casa, e sbrigare intanto con pazienza quel che c'è da sbrigare fino a che tutto in noi sia pronto alla festa e si apra docilmen-

9) Salomé (1900), *Riflessioni sull'amore*, Ed. Riuniti, Milano, 2005.

10) *Ibidem*, p. 11.

11) *Ibidem*, p. 20.

12) *Ibidem*, p. 25.

13) *Ibidem*, p. 29.

14) *Ibidem*, p. 33.

15) *Ibidem*, p. 34.

16) *Ibidem*, p. 36.

17) *Ibidem*, p. 42.

18) *Ibidem*, p. 47.

19) C.G. Jung (1924/28), «Il problema amoroso dello studente», in *Opere, vol. 10**, Boringhieri, Torino 1985, p. 75.

20) *Ibidem*, p. 77.

te da sé, piuttosto che forzare quella porta e entrare come molesto intruso nel proprio intimo impreparato (13). [...] L'amore è il medium per bocca del quale la vita parla [alla persona], diventa come un miracolo eloquente e trova proprio quelle parole e quegli accenti particolari di cui essa aveva bisogno. Amare significa conoscere qualcuno di cui le cose devono portare l'impronta per potersi raggiungere, per cessare di essere sconosciute e temibili, fredde e vuote, ma per mettersi docilmente ai piedi della vita come le fiere all'interno di un paradiso (14). [...] Solo chi rimane completamente se stesso si presta alla lunga a venire amato, perché solo così, nella sua pienezza vitale, può simbolizzare per l'altro la vita, essere avvertito come una potenza di essa (15). [...] L'amore infatti è e sarà sempre da annoverare tra le sconsideratezze dell'uomo che gli fanno percorrere strade che la sua saggezza non avrebbe mai immaginato (16). [...] L'erotismo è tutto quello che è proprio in virtù della forza elementare con cui supera tutte le apparenti separazioni ed estraneità fra le manifestazioni essenziali corporee e mentali, con cui esso sa accentuare il momento fisico nello psichico e viceversa [...] Varrebbe la pena e sarebbe possibile esaminare le condizioni fisiche dell'ebbrezza amorosa per cercare l'intero gioco del nostro spirito che vibra in esse, come, viceversa, indagare nelle esaltazioni più sublimi di tale ebbrezza per cercarvi l'ardire dei sensi eccitati (17). [...] L'amore è infatti sia la cosa più fisica sia quella apparentemente più spiritualistica, più superstiziosa che si aggira in noi; attiene in tutto e per tutto al corpo, ma solo quale simbolo, metafora della persona intera e di tutto ciò che si insinua attraverso la porta dei sensi nel più recondito della nostra anima, per risvegliarla [...] Un eterno rimanere estranei nell'eterna vicinanza è dunque il segno più pertinente e inalienabile di ogni amore in quanto tale [...] È sempre una stella irraggiungibile che noi amiamo, e ogni amore è sempre nella sua profonda essenza una segreta tragedia, ma proprio per il fatto di esserlo riesce ad avere effetti così potentemente produttivi» (18).

Invece, nel saggio *Il problema amoroso dello studente* di Jung leggiamo

L'amore è sempre un problema, in qualunque periodo della vita dell'uomo [...] L'amore è una delle grandi forze del destino, che si estendono dal cielo sino all'inferno [...] Che cosa non viene indicato col termine "amore"!» (19) [...] La parola "amore" non ha ancora trovato i suoi confini (20) [...] Dell'amore sono pro-

prie la profondità e la fedeltà del sentimento, senza le quali non di amore .si tratta ma di vero capriccio. Il vero amore stringerà sempre legami duraturi e responsabili. Gli è necessaria la libertà solo per la scelta, ma non per la realizzazione. Ogni amore vero e profondo è un sacrificio. Si sacrificano le proprie possibilità, o meglio, l'illusione di avere delle possibilità. Se esso non pretendesse questo sacrificio, le nostre illusioni impedirebbero l'espressione del sentimento profondo e responsabile, ma in tal modo però ci verrebbe anche sottratta la possibilità di fare esperienza del vero amore.

L'amore ha più di un aspetto in comune con le convinzioni religiose: esige un atteggiamento incondizionato, si aspetta completa dedizione. E allo stesso modo in cui soltanto il credente che si consacra completamente al suo dio diviene partecipe della grazia divina, così anche l'amore svela i suoi segreti e prodigi più sublimi soltanto a chi è capace della dedizione e della fedeltà incondizionate del sentimento. Poiché questo atteggiamento è estremamente difficile, sono molto pochi i mortali che possono vantarsi di averlo attuato. Ma proprio perché l'amore più oblativo e più fedele è anche il più bello, non si dovrebbe mai andare in cerca di espedienti che potrebbero rendere l'amore troppo facile. È un cattivo cavaliere della sua dama del cuore colui che arretra intimorito dinanzi alle difficoltà dell'amore. L'amore si comporta un po' come Dio: entrambi si concedono solo al loro servo più devoto (21).

21) *Ibidem*, p. 91.

L'amore nell'analisi

Prima si conquistano la tua fiducia; poi ti rendono del tutto dipendente, diventando assolutamente indispensabili (22).

22) I.D. Yalom, 1996.

I.D. Yalom, 1996

Il 25 aprile 1886 Freud aprì a Vienna il suo studio professionale di neurologo, ma dopo qualche tempo, poiché otteneva magri risultati sia dalla prescrizione di massaggi e di riposo che dall'utilizzo dell'elettroterapia, pensò di dedicarsi all'ipnosi, memore della profonda impressione ricevuta assistendo nel 1885 a Parigi agli esperimenti del grande Charcot. Il 28 dicembre 1887 scrisse all'amico e collega Wilhelm Fliess: «Nelle ultime settimane mi sono gettato anch'io nell'ipnosi, ottenendo tutta una serie di piccoli, ma singolari, successi» (23). Nel 1889, poi, si recò

23) S. Freud (1990), *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 37.

per qualche settimana a Nancy per vedere di persona il modo di lavorare con l'ipnosi di Liébeault e di Bernheim. Nel 1890, quando ancora considerava l'ipnosi una tecnica idonea a curare i disturbi "nervosi", Freud scrisse il saggio *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*, nel quale paragonò lo stato psicoaffettivo dell'ipnotizzato a quello riscontrato in alcuni rapporti amorosi:

[...] una credulità, quale quella che l'ipnotizzato riserva al suo ipnotizzatore, fuori dell'ipnosi si trova nella vita reale soltanto nel bambino rispetto agli amati genitori, e una impostazione analoga della propria vita psichica verso quella di un'altra persona, con una sottomissione simile, ha un corrispettivo unico, ma in questo caso di pieno valore, in alcuni rapporti amorosi contraddistinti da completa dedizione. La coincidenza tra valutazione esclusiva e obbedienza credula rientra in genere nella caratterizzazione dell'amare (24).

24) S. Freud (1890), «Trattamento psichico (trattamento dell'anima)», in *Opere 1886-1895*, vol. 1, Boringhieri, Torino 1967, pp. 105-106.

È particolarmente interessante il fatto che in questo saggio Freud, riferendosi a ciò che poteva accadere nei casi in cui l'ipnosi veniva usata in modo continuo (eccessivo), utilizzò i termini "assuefazione" e "dipendenza", mutuandoli dalla clinica delle tossicomanie: «Una sola cosa va rilevata: dove le circostanze richiedono un'applicazione continua dell'ipnosi, s'instaura un'assuefazione all'ipnosi e una dipendenza dal medico ipnotizzatore, che non può rientrare negli intenti del metodo terapeutico» (25). E più avanti, sempre nello stesso saggio utilizzò il termine "smania" per indicare la condizione psicofisica, che oggi chiameremmo *craving*: «Questi sono anche i casi in cui tende ad instaurarsi nel malato la dipendenza dal medico, insieme a una specie di smania per l'ipnosi» (26).

25) *Ibidem*, p. 107.

26) *Ibidem*, p. 110.

Anni dopo, nel capitolo «Per la psicoterapia dell'isteria» del libro *Studi sull'isteria* scritto con Josef Breuer, Freud indicò tra gli ostacoli alla psicoterapia dell'isteria un'evenienza molto simile a quanto appena accennato, cioè il pericolo che: «... la paziente venga presa dal timore di abituarsi troppo alla persona del medico, e persino di poterne dipendere sessualmente» (27).

27) J. Breuer, S. Freud (1895), *Studi sull'isteria (1892-1895)*, in *Opere 1886-1895*, vol. 1, Boringhieri, Torino 1967, p. 437.

Dai riferimenti che precedono possiamo, quindi, affermare che Freud, neurologo e "biologo della psiche", fin dal-

l'inizio della sua esperienza di psicoterapeuta fu colpito da certi particolari aspetti "spirituali", che gli sembravano caratterizzare il rapporto tra terapeuta e paziente nelle cure dei disturbi psichici per mezzo della mente. E per definire tali aspetti Freud non trovò di meglio che fare ricorso ai concetti di amore e di dipendenza, che alla sua epoca appartenevano certamente più al campo della psicologia che a quello della biologia.

Quelle prime osservazioni di Freud sono, in realtà, molto attuali: anche oggi non è infrequente riscontrare che uno degli scogli, che ostacolano la decisione di iniziare un'analisi o una psicoterapia analitica, sta nel timore da parte del paziente di essere coinvolto in una relazione transferale con il terapeuta, dalla quale teme di diventare "dipendente". Inoltre, sono molti coloro che pensano che i pazienti si innamorino dei loro analisti, arrivando anche a credere che questa evenienza sia quasi un loro compito affinché l'analisi possa procedere ed avere successo.

Freud fu il primo a descrivere l'amore di transfert e a collegarlo con l'amore nella vita reale. Quando la moglie Martha manifestò la preoccupazione che potesse capitargli ciò che era capitato all'amico Breuer, Freud negò la possibilità che una delle sue pazienti potesse innamorarsi di lui. Martha aveva intuito che la situazione stessa della terapia analitica poteva facilitare la comparsa di sentimenti erotici da parte delle pazienti e, come sarebbe stato osservato in seguito, anche da parte degli analisti. La scoperta di Freud e i timori di Martha furono confermati da quanto poi accadde in molte situazioni terapeutiche alle pazienti e ai loro analisti, cioè lo sviluppo di sentimenti erotici e, talora, della messa in atto di relazioni amorose e sessuali nella coppia analitica. È un fatto risaputo che molti tra i primi analisti ebbero rapporti amorosi e sessuali con i/le loro pazienti; limitandoci ai casi più noti nella storia della psicoanalisi ricordiamo: Otto Gross, Carl Gustav Jung, Sándor Ferenczi, Wilhelm Stekel, Ernest Jones, Otto Rank, Victor Tausk, Sándor Radò, Wilhelm Reich, Karen Horney, Erich Fromm, René Allendy, Julius Spier, Fritz Perls (28).

Nel saggio *Osservazioni sull'amore di transfert* del 1914 Freud prese in esame il rapporto tra il transfert erotico e lo stato di innamoramento reale e sostenne che l'analista

28) S. Baur, *The Intimate Hour. Love and Sex in Psychotherapy*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1997.

29) S. Freud (1914), «Osservazioni sull'amore di transfert», in *Opere 1912-1914*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, p. 364.

30) *Ibidem*, p. 369.

31) F. Calonghi, *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1965.

32) Hopcke, 1989, pp. 21 e 22.

doveva ritenere l'amore di transfert un fatto essenzialmente impersonale. Secondo Freud l'analista doveva convincere la sua paziente che l'esperienza di innamoramento nei suoi confronti era un «inevitabile destino» da analizzare (29), doveva considerare l'amore di transfert come un ostacolo, una resistenza all'analisi, che avrebbe potuto portare all'affiorare doloroso di un ricordo rimosso, doveva rispettare la regola dell'astinenza e, nello stesso tempo, la regola della sincerità, doveva trattare l'amore di transfert «come qualche cosa di irreali, come una situazione che deve verificarsi durante la cura, e va fatta risalire alle sue cause inconsce, aiutando in tal modo a ricondurre alla coscienza e quindi al controllo della paziente gli elementi più latenti della sua vita amorosa» (30). Nello sviluppo della sua teorizzazione Freud, in linea con il linguaggio scientifico del suo tempo, dapprima «nasce» il termine «amore» dietro quello asettico di *libido* e, successivamente, propose il termine *eros* per indicare il concetto generale di «istinto di vita», che includeva sia il significato di energia della pulsione sessuale contenuto nel termine *libido* sia il significato di affetto dalle molteplici sfaccettature contenuto nel termine «amore».

La traduzione del termine latino *libido* in italiano è: 1) voglia, piacere, desiderio, capriccio, 2) libidine, smania, desiderio sfrenato, arbitrio, passione, sfrenatezza, 3) sensualità, lascivia, lussuria, intemperanza, dissolutezza (31). Freud utilizzò il termine *libido* per definire:

il carburante a cui andava il sistema psichico, cioè l'energia pulsionale che veniva rimossa, canalizzata, spostata o sublimata dai vari processi psicologici. Postulando che i conflitti sessuali fossero la causa psicologica delle nevrosi, Freud usò il termine *libido* in un senso molto restrittivo, per indicare in particolare l'energia sessuale [...] (32).

Nel 1921 in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* Freud scrisse:

Libido è un termine desunto dalla teoria dell'affettività. Chiamiamo così [...] l'energia delle pulsioni attinenti a tutto ciò che può essere compendiato nella parola «amore». Il nocciolo di

ciò che intendiamo per amore è naturalmente costituito da ciò che tutti chiamano amore e che i poeti celebrano, ossia dall'amore fra l'uomo e la donna che tende all'unione sessuale. Non escludiamo tuttavia tutto ciò che anche altrimenti è espresso dalla parola amore: così da un lato l'amore per se stessi, dall'altro quello per i genitori e per i bambini, l'amicizia e l'amore per gli uomini in generale, come pure l'attaccamento a oggetti concreti e a idee astratte. [...]

Riteniamo quindi che con la parola "amore", nelle sue molteplici accezioni, la lingua abbia creato una sintesi perfettamente legittima e di non poter fare nulla di meglio che porla a fondamento delle nostre discussioni e descrizioni scientifiche. Con questa decisione la psicoanalisi ha scatenato una tempesta d'indignazione, quasi si fosse resa colpevole di un'innovazione delittuosa. Eppure, con questa concezione "ampliata" dell'amore, la psicoanalisi non ha creato nulla di originale. L'"Eros" del filosofo Platone mostra, per la sua provenienza, la sua funzione e il suo rapporto con l'amore sessuale, una coincidenza perfetta con la forza amorosa o *libido* della psicoanalisi [...], e, allorché nella sua famosa *Lettera ai Corinzi* l'apostolo Paolo celebrò l'amore al di sopra di ogni cosa, egli lo intese certamente nella medesima accezione "ampliata" (33); dobbiamo dunque concludere che, pur ammirandoli molto in apparenza, non sempre gli uomini prendono sul serio i loro grandi pensatori (34).

A questo punto giova ricordare che Jung, ritenendo che utilizzare il termine *libido* per connotare esclusivamente l'energia sessuale fosse troppo riduttivo, volle precisare: «*libido* vuol dire per me energia psichica, il che equivale alla carica d'intensità dei contenuti psichici» (35). Jung propose, quindi, un uso molto più neutro del termine, in linea con la sua teoria generale della psiche come fenomeno dinamico.

Dopo Freud la visione psicoanalitica del transfert e dell'amore di transfert si è allargata e ampiamente modificata. Il transfert non è stato più considerato come un ostacolo, una resistenza, ma la sua analisi è diventata «il cuore del processo psicoanalitico» (36). Inoltre, dopo Freud, all'analisi dei movimenti controtransferali, anche di natura amorosa, degli analisti verso i loro pazienti è stata attribuita un'importanza crescente. Va comunque sottolineato che, nonostante che in campo analitico, dopo le prime

33) «La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine» (Prima Lettera di San Paolo ai Corinzi, 13: 4-8).

34) S. Freud (1921), «Psicologia delle masse e analisi dell'io», in *Opere 1917-1923*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 280 e 281.

35) C.G. Jung (1917-1942), «Psicologia dell'inconscio» in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1983, p. 54n.

36) C.G. Jung (1917-1942), «Psicologia dell'inconscio» in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1983, p. XIII.

osservazioni di Freud, siano stati compiuti molti passi avanti nella comprensione del transfert e del controtransfert erotici, questi restano tutt'oggi tra i problemi principali di ogni forma di psicoterapia.

Nel romanzo *Lying on the Couch*, pubblicato in italiano con il titolo *Sul lettino di Freud*, lo psicoanalista americano Irvin Yalom ha narrato in modo avvincente le vicissitudini di una serie intricata di analisi, nelle quali all'interno delle coppie analitiche giocavano un ruolo importante non solo i transfert e i controtransfert erotici, ma anche molte delle questioni di tecnica coraggiosamente avanzate da Ferenczi nel suo *Diario clinico* (37), quali l'autenticità del rapporto tra analista e paziente, l'autorivelazione dell'analista al paziente, l'analisi reciproca, la sessualità agita nel corso dell'analisi e la dipendenza del paziente dall'analisi e/o dalla persona dell'analista (38).

37) S. Ferenczi (1985), *Diario clinico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1988.

38) I.D. Yalom (1996), *Sul lettino di Freud*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2015.

Le dipendenze patologiche

L'*addiction* è una relazione patologica con una esperienza emozionante, che ha conseguenze dannose per la vita [...] In essa le persone, gli oggetti o gli eventi sono usati per finalità, che questi stessi non possono in alcun modo realizzare. Per colui che ne è affetto l'*addiction* diventa il centro di ogni interesse, la cosa più importante di tutte, l'unica ragion d'essere. Ogni cosa che egli/ella fa riguarda sempre di più l'oggetto del desiderio. Di conseguenza, l'*addiction* diventa un dio, al quale chi ne è affetto è completamente soggetto (39).

39) F. K. Nemeck & M.T. Coombs (1991), *O Blessed Night. Recovering from Addiction, Codependency and Attachment based on the insights of St. John of the Cross and Pierre Teilhard de Chardin*, Alba House, New York.

F.K. Nemeck & M.T. Coombs (1991), *O Blessed Night. Recovering from Addiction, Codependency and Attachment based on the insights of St. John of the Cross and Pierre Teilhard de Chardin*, Alba House, New York.

Il termine "dipendenza" non ha in italiano un significato univoco. In genere, di primo acchito ad esso vengono attribuiti significati negativi, come, per esempio, quello della perdita dell'autonomia e della libertà, cioè di essere asserviti a qualcuno (o a qualcosa) per poter mangiare, lavorare, avere un'abitazione, in una parola per poter vivere. Sempre a livello dell'opinione comune il termine "dipendenza" non ha, invece, una connotazione negativa

quando, per esempio, si usa per indicare la condizione dei bambini piccoli, che per molti anni dopo la nascita dipendono dalla madre o da un sostituto materno non essendo in grado di farcela da soli a sopravvivere e a crescere. Analogamente, non viene giudicato negativo, anzi in genere suscita comprensione e tenerezza, il rapporto di dipendenza reciproca che spesso lega tra di loro le coppie di coniugi anziani.

Il termine “dipendenza” ha, invece, un significato decisamente negativo quando viene usato per indicare la condizione di una persona, che non può fare a meno di assumere ogni giorno o, di solito, più di una volta al giorno una quantità “eccessiva” di una determinata sostanza, come, per esempio, l’alcool, la nicotina, l’eroina, la marijuana o la cocaina. Nella persona diventata dipendente la necessità di assumere la sostanza da cui dipende causa una grave alterazione del comportamento, caratterizzata dalla compulsiva ricerca della sostanza, dalla conseguente perdita del controllo sul suo utilizzo, dalla focalizzazione dei suoi principali interessi sul modo di procurarsela e dalla noncuranza dei danni causati da tutto ciò. Questo tipo di dipendenza viene chiamata “dipendenza patologica”.

Negli ultimi decenni la diagnosi di dipendenza patologica è stata utilizzata anche per indicare una serie di quadri clinici, che, pur presentando molti aspetti in comune con le dipendenze chimiche, non hanno a che fare con l’uso disfunzionale di sostanze, ma sono “dipendenze senza sostanze”. Questi quadri clinici, denominati “dipendenze comportamentali”, sono caratterizzati da comportamenti, per così dire, eccessivi. Le dipendenze comportamentali più comuni, e anche le più studiate, riguardano azioni quali il gioco d’azzardo, l’utilizzo di internet, gli acquisti compulsivi, il lavoro, l’esercizio fisico, il sesso e le relazioni affettive.

Attualmente vi è un accordo ampiamente condiviso sull’utilizzo del termine inglese *addiction* per indicare sia le condizioni di dipendenza da sostanze (tossicodipendenze) che le dipendenze comportamentali. In queste note userò il termine *addiction* poiché la sua traduzione in italiano – “addizione” – non è ancora entrata nell’uso comune. Riassumendo, quindi,

il termine *addiction* comprende le condotte di tossicodipendenza, di alcolismo e tutte quelle condotte che comportano la dipendenza da una sostanza tossica o non da una sostanza tossica [cioè da un determinato comportamento]. Si può così essere dipendenti dal cibo (bulimia) o dall'assenza del cibo (anoressia), dal suicidio, dagli acquisti patologici, dalle sostanze tossiche (alcol, tabacco, haschish, eroina, morfina, cocaina, ecstasy, crack, psilocibina, etc.), dagli psicofarmaci, dal gioco e dai videogiochi, da alcuni farmaci oltre quelli psicotropi, dal sesso, dal lavoro, dalle azioni criminali, dai comportamenti autolesivi e di automutilazione, dalla relazione amorosa e transferale, dalla psicoanalisi, addirittura dal senso di colpa [...] (40).

40) Pirlot, 2009.

La scelta di usare il termine *addiction* si basa sulla nozione, da molti anni accettata e acquisita dagli addetti ai lavori, che il nucleo centrale degli stati clinici di dipendenza patologica sta nell'alterazione di certi meccanismi psicologici e nella conseguente alterazione del comportamento dell'individuo piuttosto che nella presenza di una condizione di tolleranza e di una sindrome da astinenza, che costituiscono le risposte "fisiologiche" dell'organismo all'uso di una sostanza con determinate proprietà farmacologiche, e all'interruzione più o meno brusca o più o meno prolungata di tale uso. Quindi, i più recenti criteri diagnostici dell'*addiction* non sono centrati sulla necessaria presenza di segni fisici di tolleranza o di astinenza. Le nuove conoscenze sul *reward system* (il sistema cerebrale della ricompensa, costituito dall'area tegmentale ventrale, dal *nucleus accumbens* e da parti del lobo frontale) suggeriscono che, per quanto riguarda il cervello, una ricompensa è una ricompensa sia che provenga da una sostanza chimica sia che derivi da un'esperienza. E quando vi è una ricompensa, il cervello "vulnerabile" rischia di finire intrappolato in un comportamento impulsivo-compulsivo, che clinicamente si manifesta come un'*addiction*. Numerose condizioni di *addiction* sono il risultato di esperienze ripetitive, molto frequenti e con forte carica emotiva, che sono la causa di un neuroadattamento, cioè di una modificazione del circuito neuronale, che aiuta a perpetuare un determinato comportamento. Se, come alcuni affermano, un'*addiction* si instaura quando un'abitudine

“deruba” i circuiti cerebrali, che si sono sviluppati in natura per ricompensare i comportamenti che favoriscono la sopravvivenza come il mangiare e il sesso, allora è possibile che tali circuiti siano sconvolti non solo dalle droghe, ma anche da ricompense naturali.

Oggi molti ricercatori si stanno orientando verso una definizione di *addiction* basata soprattutto sul comportamento e portano avanti disegni sperimentali tesi ad indagare se nelle dipendenze comportamentali l'attività e la biochimica cerebrali sono implicate nello stesso modo di quello riscontrato nell'abuso di sostanze. Quindi, come si è già detto, il termine *addiction* viene utilizzato per indicare sia le condizioni che in passato venivano comprese sotto il termine “tossicodipendenze”, cioè le dipendenze patologiche da sostanze, sia le “nuove” dipendenze patologiche senza sostanze, le cosiddette “dipendenze patologiche comportamentali”, che coinvolgono pulsioni normali – per esempio, verso il sesso, il cibo, l'amore e il denaro –, che sono considerate patologiche quando un determinato comportamento diventa eccessivo e, in molti casi, pericoloso per se stessi (41).

Un'*addiction* comportamentale si definisce in base a sei aspetti fondamentali: 1) preminenza: il comportamento diventa l'attività più importante nella vita della persona e tende a dominarne pensieri, sentimenti e azioni; 2) influenza sul tono dell'umore: il comportamento modifica il modo di affrontare i problemi da parte della persona, viene descritto come un'esperienza molto emozionante o rilassante o come un diversivo rasserenante; 3) tolleranza: il comportamento deve essere intensificato per ottenere i precedenti effetti sul tono dell'umore, quindi significa che spesso nel comportamento deve essere impegnata una maggiore quantità di tempo, e/o che volontariamente e progressivamente viene aumentata l'intensità, l'avventatezza, la distruttività e la egodistonicità del comportamento stesso; 4) astinenza: se il comportamento non può essere messo in atto, si ha la comparsa di un vario quadro sintomatologico, nel quale possono essere presenti stati d'animo e/o fisici spiacevoli, quali agitazione, instabilità dell'umore e irritabilità; 5) conflitto: il tempo eccessivo dedicato al comportamento causa conflitti interpersonali, incom-

41) K.P. Rosenberg & L. Curtiss Feder (2014), *Dipendenze comportamentali*, Edra S.P.A., 2015.

42) Griffiths, 2005.

patibilità con il lavoro, con la vita sociale, e con gli altri interessi personali, e/o conflitti intrapsichici e la sensazione soggettiva di perdita del controllo; 6) recidiva: il comportamento torna più volte ad avere i suddetti aspetti patologici dopo periodi più o meno lunghi di maggiore controllo (42).

La dipendenza affettiva

43) F. Truffaut (1969). *La mia droga si chiama Julie*, Francia.

Non so se sono felice, ma non posso vivere senza di lei (43).
F. Truffaut (1969). *La mia droga si chiama Julie*.

L'espressione "dipendenza affettiva" non indica di per sé una condizione di malattia, per indicare la quale si dovrebbe usare l'espressione "dipendenza patologica affettiva" oppure, alla luce di quanto detto nel paragrafo precedente, l'espressione "*addiction* affettiva". In queste note ho scelto di usare l'espressione "dipendenza affettiva" per lasciare aperta la questione se e in quale misura il particolare legame affettivo, che talora si crea tra i membri della coppia analitica, possa/debba essere considerato come un disturbo additivo non correlato a sostanze, cioè come una dipendenza comportamentale.

Negli ultimi decenni l'Addictologia, cioè la disciplina che ha come oggetto di studio le *addiction*, ha presentato un grande e costante progresso nei diversi campi (biologico, psicologico e sociale), nei quali queste complesse condotte si declinano. È opportuno ricordare che, in conseguenza di queste maggiori conoscenze, nell'ultima edizione del *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* (DSM-5) dell'Associazione Psichiatrica Americana nel capitolo "Disturbi correlati a sostanze e disturbi additivi" è stato inserito, oltre ai "Disturbi da uso di sostanze" e ai "Disturbi indotti da sostanze", anche il "Disturbo da gioco d'azzardo", in quanto giudicato un'*addiction* comportamentale (44). Ad oggi le evidenze scientifiche, che giustificherebbero l'inserimento nel gruppo dei disturbi additivi accanto al "Disturbo da gioco d'azzardo" di altri comportamenti patologici, quali l'*addiction* al gioco su Internet, l'*addiction* al sesso, l'*addiction* all'esercizio fisico, l'*addiction* agli acquisti compulsivi, etc., non sembrano ancora sufficienti.

44) American Psychiatric Association (2013), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition*, Arlington, VA.

L'applicazione della nozione di dipendenza ai concetti che definiscono le relazioni affettive, da molto tempo nota nella letteratura classica attraverso i testi che narrano le passioni romantiche, è molto recente nei campi della ricerca e della psicopatologia [...] Parlare di dipendenze affettive porta a discutere sulle interazioni tra le nozioni di seduzione, passione, sessualità, abbandono, prossimità, coinvolgimento, rottura e la questione del normale e del patologico [...] Nella vita quotidiana ritroviamo due esempi classici di comportamento "additivo normale": la passione amorosa, ovvero l'"accecamento confusionale dell'amore", esperienza eccitante ma sempre dolorosa (non c'è mai passione senza sofferenza), e il colpo di fulmine, ovvero l'"alienazione compulsiva della passione d'amore" (la fine è molto spesso terribile, la sofferenza è maggiore, l'esito è la "morte" di questa relazione folle) (45).

Le conoscenze attuali, ottenute con gli esami di *imaging* cerebrale (fRMN), indicano che il sentimento amoroso intenso coinvolge le regioni cerebrali del "sistema di ricompensa" (*reward system*) e, precisamente, le vie dopaminergiche associate all'energia, alla concentrazione, alla motivazione, all'estasi e al desiderio intenso, comprese le regioni coinvolte nelle dipendenze. Inoltre, le persone innamorate in modo appassionato presentano tutti i sintomi fondamentali delle dipendenze, quali il desiderio intenso, la tolleranza, la dipendenza fisica ed emotiva, l'astinenza e le recidive. Poiché l'amore romantico si associa regolarmente a una serie di aspetti rilevabili nelle dipendenze, molti ricercatori ritengono che esso abbia le potenzialità per diventare una dipendenza (46).

Tuttavia, va sottolineato che, poiché l'amore romantico in molti casi è un'esperienza positiva (cioè non dannosa), sussistono molte perplessità sull'opportunità di classificarlo ufficialmente come un'*addiction*. A questo proposito, ci aiuta a chiarire la questione l'opinione della Fisher, che ha recentemente precisato:

indipendentemente dall'inquadramento nosografico ufficiale, ritengo che l'amore romantico debba essere considerato come una dipendenza: una dipendenza "positiva" quando l'amore è

45) F.X. Poudat, *Les dépendances affectives*, in J.-L. Venisse & M. Grall-Bronnec, *Les addictions sans drogue: prévenir et traiter*, Elsevier Masson, Issy-les-Moulineaux, 2012, pp. 245, 245-246 e 251).

46) H.E. Fisher (2014), «La tirannia dell'amore. Punto di vista dell'antropologo sulla dipendenza dall'amore», in K.P. Rosenberg & L. Curtiss Feder, *op. cit.*, p. 245.

reciproco, non dannoso e opportuno (cioè nessuno dei partner è sposato con altri o ha abitudini di vita inappropriate), e una dipendenza “negativa” quando il sentimento amoroso è inappropriato, dannoso, non corrisposto e/o, di fatto, respinto (47).

47) *Ibidem*, p. 246.

L’amore romantico, noto anche come amore passionale, amore ossessivo o come “essere innamorati”, si associa a una serie di aspetti fisiologici, psicologici e comportamentali. La persona innamorata concentra la propria attenzione sulla persona amata, ne esalta le doti migliori e ne minimizza i difetti. Sprigiona maggiore energia, giungendo quasi all’estasi quando la relazione va bene, ma avendo oscillazioni del tono dell’umore fino alla disperazione quando insorgono problemi. Le avversità intensificano la passione romantica e il desiderio intenso. La persona innamorata soffre quando si separa dalla persona amata e, quando è insieme a lei o la pensa, può presentare reazioni neurovegetative, come sudorazione, balbettio, farfalle allo stomaco, tachicardia, perdita dell’appetito e insonnia. La persona innamorata distorce la realtà, modifica le sue priorità e le sue abitudini quotidiane per piacere alla persona amata e, talora, arriva a fare cose inappropriate o pericolose pur di rimanerle vicino o fare colpo su di lei. La persona innamorata prova anche un ardente desiderio sessuale per la persona amata, anche se in genere nascosto dalla brama di unione emotiva. Caratteristicamente la persona innamorata pensa in modo ossessivo alla persona amata, può anche seguirla, telefonarle, scriverle, presentarsi davanti a lei in modo compulsivo, cioè in modo involontario e difficile da controllare (48). In definitiva, le persone innamorate presentano gli aspetti caratteristici delle *addiction* comportamentali elencati alla fine del paragrafo precedente, in particolare desiderio intenso (*craving*), tolleranza, sintomi da astinenza e recidive.

48) *Ibidem*, p. 247.

Nei casi in cui il sentimento amoroso non è corrisposto e/o è respinto si può instaurare una condizione di dipendenza affettiva negativa, nella quale le indagini di *neuroimaging* mediante fRMN hanno evidenziato pattern di attivazione cerebrale consistenti nel coinvolgimento di molte regioni del sistema di ricompensa cerebrale, e cioè: l’area tegmentale ventrale, associata all’intenso amore romanti-

co; l'area ventrale del nucleo pallido, associata al senso di attaccamento; la corteccia dell'*insula* e il giro cingolato anteriore, associati al malessere fisico, all'ansia, e allo stress da malessere fisico; il nucleo *accumbens*, la corteccia orbitofrontale/prefrontale, associati alle riflessioni su ciò che si aveva avuto e su ciò che era stato perso, al *craving* e all'*addiction* (49).

È probabile che i sistemi neuronali, associati alle sensazioni dovute all'intensa dipendenza affettiva positiva dalla persona amata, si siano evoluti contemporaneamente alla predisposizione dell'uomo al legame di coppia, finalizzato a determinare la scelta del partner e a motivare le persone a rimanere con il partner abbastanza a lungo da procreare e allevare insieme la prole. Numerose ricerche sul sistema innato di attaccamento nei primati e nell'uomo suggeriscono che questo sistema rimanga attivo durante l'intero corso della vita e che la predisposizione dell'uomo al legame di coppia abbia basi biologiche. In sintesi, lo stato attuale delle conoscenze permette di correlare l'attività di certi sistemi neuronali cerebrali e la produzione in essi di ormoni e neuromediatori, quali l'ossitocina, la vasopressina e la dopamina, alla formazione dell'amore romantico e allo stabilirsi dei legami di attaccamento. Quindi «agendo in modo congiunto i sistemi neuronali fondamentali per l'amore romantico e per l'attaccamento possono rappresentare le basi biologiche del legame di coppia nella specie umana e costituire il contesto per l'instaurarsi delle dipendenze dall'amore» (50).

Considerazioni conclusive

Jung ha interpretato il transfert come un processo in cui gli opposti, quali l'Anima dell'analista e l'Animus dell'analizzando, devono essere separati, fatti uscire da uno stato di *participation mystique* e poi integrati nella coscienza dell'lo per partecipare infine alla formazione in essa di un senso individuale e simbolico del Sé (51).

N. Schwartz-Salant, 1984

A conclusione di questo articolo sul tema della "iatrogenicità" dell'analisi cercherò di recuperare l'idea di partenza di queste note.

49) H. E. Fisher, L.L. Brown, A. Aron, G. Strong, D. Mashek (2010), *Reward, addiction, and emotion regulation system associated with rejection in love*, «Journal of Neurophysiology», 104, pp. 51-60.

50) H.E. Fisher, 2014, *op. cit.*, p. 255.

51) N. Schwartz-Salant (1984), *I fattori archetipici sottesi agli agiti sessuali nel processo transferale/controtransferale*, in N. Schwartz-Salant e M. Stein (eds.), *Transference countertransference*, Chiron Publications, Wilmette, Illinois; ed. it.: *Transfert e controtransfert*, Edizioni Ma.Gi., Roma 2007.

Nei paragrafi precedenti ho raccolto alcuni appunti riguardanti l'amore, l'amore nell'analisi, le dipendenze patologiche e la dipendenza affettiva con lo scopo di fornire degli elementi conoscitivi utili alla riflessione sulla questione se la qualità e la quantità di affettività, che vengono mobilitate tra terapeuta e paziente nel rapporto analitico, possano, in certi casi, alterare la capacità di sentire, pensare e agire dell'uno, dell'altro o di entrambi i membri della coppia analitica e, in particolare, possano limitare in essi la libertà di sentire, pensare e agire. In altri termini, ho cercato di stimolare la riflessione su una questione che, a mio parere, ha una grande rilevanza: se la terapia psicoanalitica possa comportare per l'analizzando e/o per l'analista il rischio di "ammalarsi" di una particolare *addiction* affettiva. A questo proposito è suggestivo immaginare che, all'inizio del secolo scorso, Karl Kraus, in piena polemica con Freud, pensasse a una cosa di questo tipo quando scrisse il noto aforisma: «La psicoanalisi è quella malattia di cui ritiene di essere la terapia» (52).

52) K. Kraus (1972), *Detti e contraddetti*, Adelphi Edizioni, Milano, p. 300.

Il termine *addiction* deriva etimologicamente dal latino *addictus*, termine che nel diritto romano indicava colui che, non essendo in grado di pagare un debito contratto, veniva condannato a diventare schiavo del creditore, cioè a restituire il dovuto consegnando al creditore il proprio corpo, la propria libertà. Questa è proprio la condizione di colui che è affetto da un'*addiction*: essere schiavo di un comportamento, correlato o meno all'uso di una sostanza, cioè avere perso del tutto o in parte la libertà di autodeterminarsi sia fisicamente che psichicamente.

Nell'epoca in cui viviamo si sta sviluppando un'epidemia di comportamenti che potremmo far rientrare nel grande gruppo delle *addiction*. Si tratta di comportamenti talmente diffusi da aver perso quasi del tutto la connotazione di comportamenti anormali, patologici. Si pensi ad alcuni fenomeni che sono ormai diventati "normali" nella nostra società. Tanto per fare qualche esempio: l'uso e l'abuso, soprattutto tra i giovani ma anche tra i meno giovani, delle bevande alcoliche, dei derivati della canapa indiana, delle sostanze stimolanti, e l'uso e l'abuso, soprattutto tra i giovani ma anche tra i meno giovani, dei mezzi tecnologici di comunicazione e di svago (cellulari, tablet, PC). Si tratta di

comportamenti diffusissimi, che, in molti casi, acquistano le caratteristiche di vere e proprie dipendenze patologiche. Oggi, però, si ha la sensazione che la graduale perdita di libertà, che questi comportamenti comportano, non rappresenti un problema. Come, d'altronde, su un altro piano, sembra che non costituisca un problema la crescita esponenziale di comportamenti, che sono espressione di arroganza, mancanza di rispetto del prossimo, violenza.

Malgrado che questi tipi di comportamento si stiano affermando in tutto il nostro mondo, non è affatto facile rassegnarsi all'annacquamento, per non dire alla degenerazione, del concetto di libertà. Sul concetto di libertà sono state scritte innumerevoli cose, dal punto di vista filosofico, teologico, sociologico, politico e anche dal punto di vista della medicina, per ciò che attiene alla salute fisica e alla salute psichica. In senso stretto, essere liberi significa non essere schiavi, cioè poter disporre del proprio corpo e/o del proprio spirito, del proprio pensiero, senza costrizioni esterne e/o interne. Si potrebbe obiettare che la libertà, intesa in questo senso, è una condizione "limite", una condizione praticamente teorica. Infatti, quando mai si dà l'evenienza di essere del tutto privi di condizionamenti, che limitano, in misura maggiore o minore, la possibilità di fare o pensare ciò che vorremmo? Tuttavia, pur essendo quello della libertà un concetto limite, la cui difesa – almeno nella cultura occidentale – si avvicina molto ad un atto di fede, esso, a mio parere, rappresenta sempre un valore molto alto, forse il più alto di tutti, in quanto è il presupposto inalienabile del principio di responsabilità, cui ci riferiamo ogni volta che dobbiamo giudicare le nostre azioni e le azioni degli altri. Non dovremmo nemmeno dimenticare, a questo riguardo, che il recupero da parte del paziente del maggior grado di libertà possibile e, assieme ad essa, della presa di coscienza della sua responsabilità come persona è lo scopo primario di ogni terapia psicologica e, quindi, anche della cura psicoanalitica.

Tutto questo, alla fine, ha a che fare con i criteri, in base ai quali generalmente valutiamo la salute psicoemotiva.

Tornando, ora, all'idea di partenza di queste note, cioè alla questione del rapporto tra libertà, patologia mentale e terapia analitica, vorrei riportare il seguente brano tratto

da un vecchio articolo di Henri Ey, che ricordo di aver letto per la prima volta più di quarant'anni fa, quando ero uno psichiatra alle prime armi:

Ripudiando formalmente sia la concezione meccanicista che quella psicogenetica delle “malattie mentali”, è nostra intenzione porci in una prospettiva organo-dinamicista. Con ciò intendiamo affermare che la malattia mentale è un incidente dell'evoluzione dello sviluppo, cioè della piena attività della vita psichica. Si ha una disorganizzazione della struttura della coscienza o della personalità che le porta a regredire a dei livelli inferiori, cioè a tappe arcaiche del loro sviluppo. Dal nostro punto di vista pensiamo che la “malattia mentale”, pur essendo condizionata da un processo organico, è ben distinta da esso. Esiste uno scarto organo-clinico che separa il processo generatore dalla forma in cui si struttura la regressione della coscienza o della personalità. Consideriamo un esempio semplice: l'ingestione di un bicchiere di una bevanda alcolica produce un'intossicazione che altera l'insieme della dinamica cerebrale e provoca una “malattia mentale”, una regressione dell'attività psichica; la forma clinica di questa regressione dipende di volta in volta dall'entità dell'alterazione, ma anche dalle reazioni peculiari della personalità del bevitore.

L'intossicazione acuta da alcol (l'ebbrezza) non è determinata solo dall'alcol, dipende anche dall'organizzazione affettiva della personalità, dal sistema pulsionale, dalle vicende della vita nelle quali l'individuo è coinvolto. In ogni caso, la reazione dell'insieme della vita psichica interviene sul modo in cui si struttura la malattia mentale, la separa sia dalla malattia organica che dalle sindromi neurologiche “localizzate, focali o parziali”, e la separa anche, in quanto espressione di una regressione a stadi o fasi del pensiero inferiore, dalle variazioni normali della vita psichica. [...] Basta fare riferimento [al nostro schema dell'evoluzione della vita psichica] per comprendere chiaramente che la patologia organica – che sia psicosomatica o somatopsichica – è una patologia della vitalità, che la patologia oggetto della neurologia è una patologia delle funzioni inferiori della vita di relazione e che la patologia mentale è una patologia dell'umanità. È in questo senso che io dico che la Psichiatria è la patologia della libertà perché la malattia mentale esprime sempre e necessariamente ciò che una certa disorganizzazione della vitalità (in quanto condizione organica della vita psichica) determina sull'attività psichica, riducendola, decapitandola o

dissolvendola. E, se la Psichiatria è la patologia della libertà, essa è anche la patologia dell'umanità, cioè di ciò che c'è di più umano nell'uomo (53).

Dunque, in accordo con Ey, riconosciamo che il disturbo mentale comporta la diminuzione o l'affievolimento della libertà dell'individuo malato. La stessa cosa che, come abbiamo visto, succede nelle condizioni di *addiction* e negli stati di amore romantico o passionale, quando, cioè, si è innamorati.

È stato osservato che il paziente, che entra in rapporto con un analista, spesso ha l'aspettativa (inconscia) di ricevere finalmente l'amore salutare che gli è stato negato per tutta la vita (54). In questa prospettiva la psicoanalisi sarebbe considerata una "cura mediante l'amore". D'altra parte, «fin dalla nascita della psicoanalisi Freud si trovò alle prese con le potenti forze dell'amore, che si attivano tra paziente e analista» (55). Di fronte a ciò il maestro viennese si chiese se quell'amore dovesse considerarsi come una resistenza o come un veicolo di guarigione, se si trattasse di un sentimento reale e se fosse identico all'amore, che si prova al di fuori del contesto analitico.

La possibilità che nella cura analitica possa verificarsi che tra paziente e terapeuta si venga a creare un rapporto amoroso, che porta a un comportamento simile a quello osservato in chi ha un'*addiction* affettiva, suggerisce che nell'amore di transfert e/o di controtransfert nel paziente e/o nel terapeuta verrebbero attivati certi particolari contenuti psichici (inconsci) rimossi o non rimossi, archetipici, analogamente a ciò che succede con l'assunzione di droghe chimiche e/o con certi comportamenti, che attivano i mediatori chimici del piacere (ad esempio, la dopamina) e/o le droghe endogene (ad esempio, le endorfine).

Come intendere e come padroneggiare, allora, nell'analisi l'"amore", cui si riferì Freud nella lettera al giovane Jung, che ho richiamato nell'introduzione? Una risposta provvisoria a questa domanda ci viene dalla seguente osservazione di Yalom: «L'amore non è soltanto una scintilla di passione tra due persone: c'è un abisso tra "innamorarsi" e amare. L'amore è piuttosto un modo di essere, un "dare a" anziché un "essere preso da"; un modo di relazionarsi

53) H. Ey, *Fragments de l'oeuvre militante*, «L'information psychiatrique», 48, 1972.

54) G.O. Gabbard (1996), *Amore e odio nel setting analitico*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 2003, p. 171.

55) *Ibidem*, p. 16.

56) I.D. Yalom (1989), *Guarire d'amore. Storie di psicoterapia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 24.

con gli altri in generale, anziché un sentire circoscritto a una sola persona» (56).

Concludo facendo ricorso a una metafora culinaria. Potremmo, forse, dire che nelle ricette della cucina dell'analisi l'amore è un ingrediente essenziale per fare dei buoni piatti, mentre l'innamoramento pregiudica la loro riuscita?

BIBLIOGRAFIA

- American Psychiatric Association (2013), *Diagnostic And Statistical Manual Of Mental Disorders, Fifth Edition*, Arlington, VA.
- Auden W.A. (1994), *La Verità, Vi Prego Sull'amore* (Traduzione Di Gilberto Forti), Adelphi - Edizioni, Milano.
- Baur S. (1997), *The Intimate Hour. Love And Sex In Psychotherapy*, Houghton Mifflin Company, Boston.
- Bibbia (La) Di Gerusalemme (1989), Centro Editoriale Dehoniano, Bologna.
- Breuer J., Freud S. (1895), *Studien über Hysterie (1892-1895)*, Deuticke, Lipsia e Vienna; ed. it. *Studi sull'isteria (1892-1895)* (traduzione di Carlo Federico Piazza), in S. FREUD, *Opere 1886-1895, Volume 1*, Editore Boringhieri, Torino 1967.
- Calonghi F. (1965), *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- ELLIS H. (1937), *On Life and Sex: Essays of Love and Virtue*, citato da G.O. GABBARD, 1996.
- H. EY, *Fragments de l'oeuvre militante*, «L'information psychiatrique», 48, 1972.
- S. Ferenczi (1985), *Diario clinico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1988.
- H.E. Fisher, L.L. Brown, A. Aron, G. Strong, D. Mashek (2010), *Reward, addiction, and emotion regulation system associated with rejection in love*, «Journal of Neurophysiology», 104, 51-60.
- H.E. Fisher (2014), «La tirannia dell'amore. Punto di vista dell'antropologo sulla dipendenza dall'amore», in K.P. ROSENBERG, L. CURTISS FEDER (2014), *op. cit.*
- FREUD S. (1890), *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*, in R. KOSSMANN e J. WEISS (a cura di), *Die Gesundheit (La salute)*, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stoccarda, Berlino e Lipsia; ed. it.: *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)* (traduzione di Ezio Luserna), in S. FREUD, *Opere 1886-1895, Volume 1*, Editore Boringhieri, Torino 1967.
- FREUD S. (1914), *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*; ed. it.: *Osservazioni sull'amore di transfert* (traduzione di Cesare L. Musatti), in S. FREUD, *Opere 1912-1914, vol. 7*, Editore Boringhieri, Torino 1975.
- S. FREUD (1921), «Psicologia delle masse e analisi dell'io», in *Opere 1917-1923*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.
- FREUD S. (1990), *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino.
- G.O. Gabbard (1996), *Amore e odio nel setting analitico*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 2003.
- C.G. Jung (1917-1942), «Psicologia dell'inconscio» in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1983.
- JUNG C.G. (1924/28), *Das Liebesproblem des Studenten*; ed. it.: *Il pro-*

- blema amoroso dello studente* (traduzione di Maria Anna Massimello), in C.G. JUNG, *Opere*, vol. 10*, Editore Boringhieri, Torino 1985.
- JUNG C.G. (1925), *Die Ehe als psychologische Beziehung*; ed. it.: *Il matrimonio come relazione psicologica* (traduzione di Rossana Leporati), in C.G. JUNG, *Opere*, vol. 17, Bollati Boringhieri editore, Torino 1991.
- K. Kraus (1972), *Detti e contraddetti*, Adelphi Edizioni, Milano.
- MCGUIRE W., a cura di (1974), *Lettere tra Freud e Jung*, Editore Boringhieri, Torino.
- MENNINGER K. (1942), *Love against Hate*, Harcourt, Brace & Company, New York.
- NEMECK F.K., COOMBS M.T. (1991), *O Blessed Night. Recovering from Addiction, Codependency and Attachment based on the insights of St. John of the Cross and Pierre Teilhard de Chardin*, Alba House, New York.
- G. Pirlot (2009), *Psychanalyse des addictions*, Armand Colin, Paris.
- PLATONE (IV secolo a.C.), *Il convito ovvero Dell'amore*, in *Dialoghi* (traduzione di Francesco Aciri), Arnoldo Mondadori Editore, 2008.
- PONTANI F.M., a cura di (1965), *Saffo, Alceo, Anacreonte. Liriche e frammenti*, Giulio Einaudi Editore, Torino.
- F.X. Poudat (2012), *Les dépendances affectives*, in J.-L. VENISSE & M. GRALL-BRONNEC, *Les addictions sans drogue: prévenir et traiter*, Elsevier Masson, Issy-les-Moulineaux.
- K.P., Rosenberg L. Curtiss Feder (2014), *Dipendenze comportamentali*, Edra S.P.A., 2015.
- SCHWARTZ-SALANT N. (1984), *I fattori archetipici sottesi agli agiti sessuali nel processo transferale/controltransferale*, in N. SCHWARTZ-SALANT e M. STEIN (eds.), *Transference countertransference*, Chiron Publications, Wilmette, Illinois; ed. it.: *Transfert e controtransfert*, Edizioni Ma.Gi., Roma 2007.
- E. Spector Person, A. Hagelin, P. Fonagy (1993), in *Studi critici su "L'amore di transfert"* (a cura di), Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.
- TRUFFAUT F. (1969), *La mia droga si chiama Julie* (Film), Francia.
- I.D. Yalom (1989), *Guarire d'amore. Storie di psicoterapia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.
- I.D. Yalom (1996), *Sul lettino di Freud*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2015.

Lucca, 25 aprile 2017

Vanda Shrenger Weiss, una pioniera tra Freud e Jung. La cura oltre i maestri.

Rita Corsa

1) La ricostruzione della vita e dell'opera di questa pioniera mi è stata possibile grazie a laboriose indagini d'archivio e alla generosità dei figli ancora viventi negli Stati Uniti dei coniugi Weiss, che mi hanno messo a disposizione tanto materiale storico inedito. Sono riconoscente a Guido Weiss, il secondogenito della coppia, che mi ha fornito informazioni sulla sua famiglia e, soprattutto, ha favorito il contatto con Marianna Shrenger Weiss, la figlia adottiva di Vanda ed Edoardo. Nutro una sconfinata gratitudine per Marianna, che con gentilezza e sorprendente disponibilità mi ha donato la maggior parte dei documenti e delle memorie che stanno alla base di questo mio studio.

Vanda Shrenger Weiss, pediatra croata di origini ebraiche, fu la prima donna ad esercitare la psicoanalisi in Italia (1). La storia della nostra disciplina l'ha completamente eclissata e privata di ogni riconoscimento, oscurata dall'ombra imponente del marito, Edoardo Weiss, uno dei padri fondatori della Società Psicoanalitica Italiana. Un'identità femminile ridotta ad un'unica funzione, quella muliebre. Eppure fu una coraggiosa pioniera che operò con tenacia e generosità tra due mondi: fra la Croazia, sua terra natale, e l'Italia, dove visse per vent'anni con il consorte e i loro figli e dove partecipò alla riorganizzazione della Società Psicoanalitica Italiana e alla diffusione della scienza freudiana; fra l'amata Europa e l'America, dove riparò insieme alla famiglia nell'epoca buia delle leggi razziali; fra il movimento freudiano e quello junghiano, cui poi aderì e per il quale si adoperò attivamente negli Stati Uniti. In questo mio contributo intendo proporre la prima traduzione italiana di uno scritto inedito dell'analista croata, *An example of individuation* (1959), un magistrale elaborato clinico, libero da gravami teorici. In tale scritto, l'autrice si dimostra immune dal potere attrattivo di un rigido modulo metapsicologico, che spesso incatena il pensiero con

autoritaria violenza. Ma prima di andare ad esaminare tale scritto, ritengo opportuno offrire una succinta presentazione di questa grande donna.

Un cenno biografico

La vita di Vanda Shrenger, nata nel 1892 a Pakrac (Croazia) da una numerosa famiglia di ascendenza ebraica (2), s'intesse inestricabilmente con i periodi più tremendi della grande storia europea: il primo conflitto mondiale, le rivoluzioni e le dittature degli anni Venti e Trenta, la persecuzione antisemita nell'Europa Orientale, che falciò la sua famiglia d'origine, le leggi razziali introdotte dall'Italia fascista, che indussero i Weiss a rifugiarsi in America.

Di carattere determinato, generoso e d'intelligenza brillante, Vanda studiò medicina a Vienna, dove si laureò nel 1917. Nelle aule universitarie incontrò Edoardo Weiss e i due ragazzi s'innamorano. Insieme cominciarono ad interessarsi a quella misteriosa ed osteggiatissima nuova disciplina annunciata dal Professor Freud ed ambedue frequentarono le lezioni da lui tenute alla facoltà di medicina della capitale asburgica. Allo scoppio della Grande Guerra, Edoardo Weiss, fresco di iscrizione alla Società psicoanalitica viennese (1913) e di laurea in medicina (1914), venne richiamato nell'esercito austro-ungarico ed inviato in qualità di medico militare sul fronte austriaco orientale, sorte comune ai cittadini dell'Impero di nazionalità italiana. Nonostante il conflitto in atto, nel 1917 i due fidanzati contrassero matrimonio e l'anno dopo nacque Emilio, il loro primogenito.

Alla fine delle ostilità belliche la coppia tornò a Trieste, la città d'origine di Edoardo, dove quest'ultimo trovò subito un impiego come psichiatra nel locale frenocomio. Nel frattempo egli cominciò a professare la psicoanalisi nel suo studio privato, sotto la diretta supervisione di Sigmund Freud e di Paul Federn, mentre Vanda iniziò a praticare la professione di pediatra, riservando un'inedita attenzione psicologica all'approccio ai piccoli pazienti (3). Nel 1931, la famiglia Weiss si trasferì a Roma, spinta da motivazioni private e di politica istituzionale (4). Nella capitale i coniugi Weiss raccolsero ben presto intorno a loro

2) Il padre Leopold (un proprietario terriero che, in seguito ad un dissesto finanziario, si trovò ad industriarsi in svariati mestieri) e la madre Fanika ebbero nove figli; Vanda era la quintogenita. La famiglia fu decimata durante i diversi *pogrom* che colpirono le comunità ebraiche croate nei primi decenni del secolo. La notte dell'antivigliata di Natale del 1941, i militanti dell'Ustasha – il movimento nazionalista croato di estrema destra, fondato da Ante Paveli negli anni Venti, che si opponeva al Regno di Jugoslavia dominato dall'etnia serba – irrupero in Pakrac e deportarono gli ebrei nei campi di concentramento di Djakovo e di Jasenovac, dove morirono trucidati o di stenti. Tra loro vi erano molti fratelli e cugini di Vanda: il fratello maggiore, Jacob, e sua moglie furono tra le vittime, insieme ai loro due figli adolescenti, mentre la terzogenita, Marianna, nata da meno di due settimane (10 dicembre 1941), si salvò perché fu affidata ad una zia acquisita non ebrea, che la portò a Zagabria, dove fu cresciuta da una zia paterna. A nove anni, nel 1951, fu fatta migrare negli Stati Uniti, dove venne adottata da Vanda ed Edoardo, divenendone la terza figlia («fully adopted daughter») (R. Corsa, «Vanda Shrenger Weiss – The Croatian pioneer between two worlds: her role in the birth of the Italian Psychoanalytic Society (SPI)», *Int. J. Psycho-Anal.*, 2016, in press).

3) Lo stesso Marhaba puntualizza che Vanda è stata la prima psicoanalista italiana, specialista in pediatria, psicologia infantile ed educativa (S. Marhaba, *Lineamenti della psicologia italiana: 1870-1945*, Giunti Barbera, Firenze, 1981, p. 44).

4) R. Corsa, *Edoardo Weiss a Trieste con Freud. Alle origini della psicoanalisi italiana*, Alpes, Roma, 2013.

5) V. Weiss, «La realtà nella fantasia», *Rivista Italiana di Psicoanalisi*, 5, 1932, pp. 297-304.

6) Lo stesso Edoardo Weiss suggerì alla moglie di farsi analizzare da Ernst Bernhard, che si era trasferito nella capitale nel Natale 1936: «(...) Da qualche mese si è stabilito a Roma lo psicoanalista Dr. Ernst Bernhard di Berlino. Non appartiene al nostro gruppo [S.P.I.], gli altri colleghi non lo conoscono. È una persona molto intelligente, istruita e per bene. È stato per due anni da Radò in analisi didattica. Si è poi sottoposto ad un'autoanalisi con la supervisione di Fenichel. Quando Rado si trasferì in America, entrò casualmente in contatto con Jung» (lettera di Weiss a Federn; Viareggio, 5 luglio 1937; in R. Corsa, *Vanda Shrenger Weiss – La prima psicoanalista in Italia. La psicoanalisi a Roma in epoca fascista*, Alpes, Roma, 2017; in corso di stampa). Nel medesimo periodo anche Edoardo Weiss si sottopose ad un'analisi junghiana assai soddisfacente con Ernst Bernhard.

uno sparuto manipolo di seguaci e, già nel 1932, riorganizzarono la Società Psicoanalitica Italiana, creata a Teramo nel 1925, e dettero vita alla *Rivista Italiana di Psicoanalisi*. Vanda Weiss risultava tra i dieci membri fondatori della rinata S.P.I. e collaborò alacramente alle iniziative scientifiche ed editoriali e al riordino della Società e della Rivista. Fu la prima donna a tenere un seminario in S.P.I. (26 ottobre 1932) e a pubblicare un articolo sulla *Rivista Italiana di Psicoanalisi* (5). Alla metà degli anni Trenta svolse a Roma una breve *tranche* formativa con Margarete Ruben, un'analista tedesca formatasi alla società freudiana di Berlino con Felix Julius Boehm. Nello stesso periodo cominciò a svolgere attività clinica psicoanalitica, indirizzata chiaramente in senso freudiano.

L'incontro con l'analista junghiano Ernst Bernhard rivoluzionò il pensiero teorico e la pratica terapeutica di Vanda (6). L'analisi di *training* con Bernhard durò oltre due anni – dal 2 febbraio del 1937 al 9 marzo 1939 – e terminò a ridosso del definitivo abbandono da parte della famiglia Weiss dell'Italia fascista e dell'Europa sconvolta dai venti di guerra.

Nel 1939 i Weiss migrano a Topeka (Kansas), un piccolo centro nel cuore degli Stati Uniti, dove Edoardo aveva trovato un'occupazione come psicoanalista alla *Menninger Clinic*. Egli divenne membro della Società Psicoanalitica di Chicago, città dove la famiglia Weiss si spostò definitivamente nel 1942.

Vanda Shrenger Weiss riprese ad esercitare privatamente la psicoanalisi in terra americana e il suo orientamento teorico-clinico svoltò in maniera decisa verso la psicologia analitica di matrice junghiana. Un'assoluta pioniera anche nell'ambito della psicologia del profondo.

Nel 1949 la Shrenger comperò una casa a Berkeley per l'estate, non sopportando più il clima caldo-umido di Chicago; nel 1953 vi traslocò definitivamente, insieme alla figlia Marianna. Nel medesimo anno Vanda (Wanda) Weiss risultò tra i primi soci del gruppo statunitense di matrice junghiana, *The Association of Analytical Clinical Psychologists* di San Francisco (7). Da allora e fino alla sua morte – avvenuta nel marzo del 1968, per un carcinoma mammario – Vanda si dedicò all'analisi junghiana: un'intensa attività clini-

ca, un continuo lavoro formativo di giovani analisti e un'originale produzione scientifica connoteranno i suoi ultimi anni statunitensi (8).

Un esempio d'individuazione

L'attività scientifica americana di Wanda Shrenger Weiss si sviluppò, dunque, presso la comunità junghiana di San Francisco e va collocata soprattutto negli anni Cinquanta e nei primi anni Sessanta.

Diverse sono le relazioni da lei proposte presso l'Istituto Junghiano nell'arco di una quindicina d'anni, che non sono mai state pubblicate, ma di cui Marianna ha conservato gli appunti e, in alcuni casi, l'intero elaborato.

Negli anni Cinquanta, Wanda Weiss (9) presentò un seminario sul tema dell'ereutofobia – in cui descrisse accuratamente il caso di una donna ereutofobica che aveva analizzato in Italia, a Roma – e, successivamente, uno studio clinico di una signora affetta da un grave stato d'ansia generalizzata curata analiticamente con gran successo (10).

L'11 maggio 1962 la Weiss tenne una conferenza dal titolo *Commentary on Federico Fellini's "La Dolce vita"* (*Commento a "La dolce vita" di Federico Fellini*), presso *The Analytical Psychology Club di San Francisco* (11). La corposa dissertazione verteva sul capolavoro cinematografico del grande maestro riminese che, proprio nei mesi immediatamente seguenti alla realizzazione di questo film epocale (1960), incontrò Ernst Bernhard, che lo introdusse nel mondo junghiano (12).

Ma la sua opera che trovo più originale e moderna è *An example of individuation (Un esempio di individuazione)*, un elaborato clinico, discusso sempre nel consesso junghiano nell'aprile 1959 (13), in cui emerge con cristallina sincerità il modo di lavorare analiticamente dell'autrice.

Mi concedo solo qualche riflessione, ben sapendo che l'articolo andrebbe dissertato con maggior riguardo.

Lo scritto pare il resoconto di una terapia dei nostri giorni, effettuata con malati gravi, dove l'area relazionale si allarga repentinamente da una vettorialità bipersonale ad una multipersonalità di campo.

È un contributo assai raro, dove la metapsicologia freudia-

7) D. Benveniste, «The Early History of Psychoanalysis in San Francisco», *Psychoanalysis and History*, 8, 2006, pp. 2-38.

8) Ella collaborò strettamente con tutti i maggiori esponenti della scuola junghiana californiana, con i coniugi Wheelwright, con Elizabeth Withney e con Joseph Henderson. Si impegnò con passione alla costituzione di un nutrito e preparato gruppo di analisti, tra i quali la stessa Beverly Cox, che sarebbe divenuta una figura di spicco del movimento junghiano statunitense (R. Corsa, 2017, *op. cit.*).

9) In America ella si firmava Wanda Weiss, mentre negli anni italiani preferiva usare il nome Vanda.

10) R. Corsa, 2017, *op. cit.*

11) Nel giugno 1962 Pauline E. Thompson pubblicò un esteso sunto del seminario della Weiss (*Report on Dr. Wanda Weiss' analysis of "La Dolce Vita"*) sul supplemento della *Newsletter de The Analytical Psychology Club* californiano. Alessandra di Montezemolo, analista junghiana a Parigi, ha rintracciato nella *Library del Carl Gustav Jung Institute of San Francisco* le copie della conferenza di Wanda Weiss e il *report* della Thompson, e ha avuto la cortesia di inviarmene i duplicati.

12) Ben sappiamo che il geniale regista subì una fascinazione profonda per il pensiero junghiano, che approfondì non solo attra-

verso le sedute analitiche con lo stesso Bernhard, ma anche dedicandosi a una lettura attenta e appassionata dei testi di Jung (A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Astrolabio, Roma, 1977).

13) Devo ancora una volta ringraziare Marianna Shrenger Weiss, che ha avuto la pazienza di trascrivere per me il testo vergato a mano da Wanda.

na si coniuga spontaneamente con gli assunti di base del pensiero junghiano. Un intreccio inedito e molto fecondo. Il *paper* definisce già nel titolo il suo l'obiettivo, centrato sulla descrizione del processo di individuazione di una donna, coniugata e madre di due figlie, affetta da un severo male psichico. La via regia battuta dalla coppia analitica è quella dell'interpretazione dei sogni. La vivacissima e francamente caotica attività onirica della paziente influenza così tanto le sue ore di veglia da costringerla a letto, del tutto inerte. Appare completamente inadeguata nelle funzioni materne ed anche nella cura primaria del sé, compresa l'alimentazione.

L'elaborato è diviso in cinque sezioni: 1. La madre; 2. La suocera; 3. Il padre; 4. Il marito; 5. Il simbolismo anale.

Il filo rosso che lega le cinque parti è proprio l'operazione di dare senso alla fluviale produzione onirica della paziente: «lo ritengo che la sequenza dei sogni illustri al meglio il carattere dinamico del processo analitico» - sostiene la Weiss. Ognuno dei cinque brani contiene, appunto, «una serie di sogni, che indicano il cambiamento del rapporto della paziente con una particolare figura, che riveste un valore psichico interno, ma che ha un riscontro anche sul piano reale, trattandosi di un'effettiva persona, che agisce nella realtà esterna [della malata]».

Questa speciale attenzione al lavoro onirico rende alcune pagine di estrema attualità, talvolta richiamando con suggestione il concetto di terzo analitico ogdiano. In certi punti, la nostra analista sembra interrogarsi di chi siano i sogni portati dalla paziente, quasi anticipando la nozione di terzo onirico, ipotizzata da Ogden. Ma queste riflessioni sono forse solo delle evocative suggestioni, scaturite dagli attuali moduli interpretativi, posti ben lungi dall'azione analitica e dalle teorizzazioni di Wanda.

La terapeuta catapultata subito il lettore nella stanza d'analisi, squassata dall'entrata in scena di una paziente pesantemente sofferente: «Al mio primo appuntamento con la paziente [...] mi trovai a fronteggiare un insolito e complesso problema. La signora D., che mi era stata portata dal marito, si trovava in uno stato di tale angoscia che sembrava prossima alla psicosi e a mio parere non era idonea ad un trattamento privato». Il coniuge è disperato,

non ha il denaro per sostenere il pagamento di un ricovero in una clinica privata e, in accordo con la moglie, non vuole assolutamente rivolgersi ad un ospedale psichiatrico pubblico.

Nel caso la Weiss accetti di prendere in terapia la consorte, l'uomo si dichiara pronto a collaborare in qualsiasi maniera possibile. Alla fine dell'incontro Wanda si rende disponibile «a tentare un'analisi, non tanto per la fiducia da lui espressa, quanto piuttosto per la sofferenza di lei»; una pena per la quale l'analista avverte «un'intuitiva comprensione» («*an intuitive understanding*») e, confessa, «una certa affinità» («*a certain kinship*»). Sono parole di un'esperta analista di oltre sessant'anni, che usa la sonda controtransferale per muoversi nel campo minato della grave patologia mentale.

La Weiss imposta poi la rete di sostegno intorno alla malata. Comunica che prenderà in analisi la signora alla condizione che accetti anche un intervento psichiatrico. Wanda suggerisce uno specialista di sua fiducia, che è pure psicoanalista, il quale si dovrebbe occupare, oltre che delle prescrizioni farmacologiche, anche di rispondere a tutte le richieste del marito, compreso un eventuale sostegno psicologico. In tal modo l'analisi sarà protetta da qualsivoglia interferenza esterna e l'analista potrà focalizzare il suo intervento esclusivamente sulla paziente. Questo modello terapeutico, multidisciplinare ed integrato, appare di notevole modernità nell'approccio alle patologie severe.

Sgombrato il campo dalle intrusioni più rumorose, inizia l'analisi di questa trentaquattrenne, madre di due bambine di 4 e 6 anni.

La donna proviene da una facoltosa famiglia di origini greche, saldamente ed indissolubilmente legata alle tradizioni e alla fede religiosa della comunità greco-ortodossa di cui fa parte. L'appartenenza ad una minoranza mal inserita nel tessuto socio-culturale di una grande città californiana degli anni Cinquanta è origine di confusioni e spaccature identitarie nello sviluppo del Sé della paziente. Qui il pensiero corre alla vicenda personale della Weiss, segnata da ripetuti, traumatici adattamenti a culture e lingue lontane da quelle della propria terra natale, e ci aiuta a cogliere pienamente il significato delle sue parole, quando afferma,

riferendosi al dolore della signora: «*I felt an intuitive understanding and, I confess, a certain kinship*». Wanda provò una certa affinità, ma *kinship* significa pure “parentela”. Al primo appuntamento Wanda sentì riecheggiare nella stanza una voce a lei assai ben nota. Quasi fosse uscita dalla lingua di un suo congiunto, di un suo parente. Le poche parole adoperate per tratteggiare questo passaggio riassumono in maniera folgorante un’intera storia, tutta una vita. E toccano nell’intimo il lettore, sorpreso e catturato da un pensiero tanto genuino e disvelante.

L’oscillazione tra il desiderio di conformarsi agli assunti del gruppo di provenienza (compreso un fidanzamento combinato dalla madre) e la spinta ad emanciparsi mediante lo studio universitario, il lavoro di chimica in un’importante azienda e la scelta di un marito americano, condiziona pesantemente l’assetto psichico della paziente e crea disordine nella gestione del suo quotidiano.

La coriacea persona del padre, un «serio, tranquillo, buon uomo, ma anche molto severo nelle sue richieste di giustizia, di ordine» e di rispetto delle regole, è stata determinante nella crescita della giovane donna. La figura di quest’uomo giusto, tutto dedito al lavoro, alla famiglia e alla comunità greco-ortodossa di cui è leader incontrastato, incombe pesantemente sulla vita affettiva della paziente. Un padre maestoso: «più di un padre, egli era un patriarca, il custode della tradizione e della legge di Dio». Un padre che la paziente, «non solo amava» ardentemente, «ma [che] rispettava e temeva».

Per la Weiss, nell’immaginario della malata, il padre rappresenta il soffocante emblema di una cultura che vuole la donna dominata dal maschile. Un’autorità pervasiva da cui è straziante smarcarsi, senza pagare salatamente in termini di energia ed equilibrio mentali. Colpisce che, in questa parte del suo discorso, Wanda Weiss non utilizzi mai la nozione di Super-Io, che aveva ben esplorato negli anni passati e approfondito nei seminari romani e nello scritto per la *Rivista Italiana di Psicoanalisi*. Maneggia con naturalezza le teorie freudiane inerenti il transfert, la pulsionalità, la sessualità e il simbolismo anale e i coevi assunti attinti dalla psicologia kleiniana. Riserva un ruolo privilegiato all’interpretazione dei sogni, secondo la tecni-

ca classica rielaborata nell'ottica della relazione d'oggetto. Si avverte la lingua junghiana proprio in alcuni brani tesi a proporre una decodifica minuziosa del significato simbolico del materiale onirico. Le risonanze junghiane sono uno strumento in più per capire, senza creare conflitti tra diverse metodologie.

Si sviluppa così un sistematico lavoro interpretativo dei sogni scaturiti durante l'analisi, densi di aspetti deteriorati e degradati del Sé e figurati da pervasive fantasie anali e uretrali, che la paziente associa alle figure del padre e del marito. L'accurata analisi di questa produzione onirica e delle successive associazioni – sulle quali non mi dilungo, rimandando al testo – favorisce il riposizionamento della figura paterna nell'animo della signora D., e segna una svolta nel rapporto con il marito, visto finalmente anche nei suoi aspetti più benevoli ed affettuosi. Tale trasformazione permette alla donna di procedere verso l'acquisizione di una propria autonomia identitaria nella relazione coniugale.

Tuttavia, la parte più emozionante ed attuale dello scritto è, a mio avviso, quella dedicata ad indagare il legame della paziente con le figure femminili e, specialmente, con la madre. Quest'ultima è un personaggio pittoresco, così dipinta dalla figlia: «mia madre parla stentatamente l'inglese e, sebbene sia maleducata ed ignorante, è sicura di sé, ha un comportamento chiassoso, si veste con abiti sgarbati e privi di gusto e le sue emozioni sono fuori controllo». La signora D. si vergogna della madre, che considera bizzarra, incongrua ed inaffidabile, ma anche inflessibile nel far osservare le dure regole della comunità di appartenenza. Le personalità delle due donne si contrappongono e, di frequente, si scontrano con violenza.

È un tema caro alla Weiss, quello del femminile, frequentato con passione sia durante la sua giovanile attività pediatrica sia in tutta la sua lunga pratica psicoanalitica. Oltre che nel suo privato di moglie e di madre.

L'analista e la paziente tessono un emozionante ordito transferale/controtransferale, sempre conservando l'asimmetria del setting. Lo strumento interpretativo viene usato dalla Weiss con grande dimestichezza, dimostrando sempre un pieno controllo della relazione. Lo scambio affettivo

tra le due donne è vivace e non privo di momenti densi di rabbia e di odio. L'analista non si sottrae agli attacchi feroci, carichi di rancore e di invidia, che le indirizza la paziente: interpreta con fermezza il transfert negativo, quando viene sognata con la faccia della madre, deturpata da un cancro. Riconosce i movimenti d'identificazione transferale della malata, che si giova degli aspetti positivi della relazione terapeutica. La giovane donna può così provarsi in un legame con un materno accogliente, stabile e ordinato. Arrivano dei sogni che «indicano un transfert positivo»: trova nella cucina dell'analista del tipico cibo ellenico, che le due donne si apprestano a mangiare insieme, condividendo dei classici piatti di cui la signora è golosa.

La Weiss commenta questo sogno, sottolineando che finalmente la paziente sembra apprezzare il cibo cucinato nella stanza d'analisi. Ritengo superfluo rimarcare l'angoscia odierna di questa interpretazione, che prelude ad una lunga fase di uso della madre analitica come contenitore di maleodoranti evacuazioni psichiche. La Weiss parla di «*toilet dreams*», che richiedono una disponibilità dell'analista a funzionare come una «*toilet mother*».

Il lavoro dell'analisi dà gradualmente i suoi frutti e la giovane dimostra di stare meglio e pian piano riprende una vita quotidiana più soddisfacente. Secondo Wanda, l'immagine materna, che occupava interamente il mondo interno della paziente, ha ridotto la sua valenza di archetipo terrificante, nel quale la paziente aveva proiettato tutti gli aspetti negativi e deteriori della propria madre reale. Il poter sperimentare mediante l'analisi la bontà di un buon legame femminile ha consentito alla donna di attenuare nel suo animo il terrore che la devastava e che la riempiva di angoscia. La ripresa di una dimensione libidica ha permesso alla giovane di veder riaffiorare la sua femminilità, recuperando alcuni aspetti materni positivi, e l'ha indotta, inoltre, a cercare le risorse per tentar di rianimare la propria capacità materna. Un lungo e tormentato percorso di individuazione del Sé femminile. Il percorso d'individuazione femminile rappresenta un archetipo misterioso ed eterno, che racchiude ed impone, ineludibilmente, un continuo e lento compito trasformativo.

La cura oltre i maestri

L'onestà e la libertà di pensiero sono le caratteristiche distintive dell'operare analitico di Vanda Weiss. Nell'intero contributo, qui succintamente commentato, l'autrice non si abbevera, inebriandosi, ad alcuna fonte psicoanalitica autorevole. Nessun Patriarca che detti le regole. Non compare alcuna nota bibliografica. Eppure ella non solo conosceva a fondo la letteratura e la metapsicologia analitiche, ma era stata parte attiva nella creazione del movimento freudiano italiano e di quello junghiano statunitense. Nel testo fa solo dei vaghissimi accenni a Freud, a Jung e alla Klein. Giusto un leggero tocco di pennello. Le teorie paiono essersi sedimentate nella sua mente con naturale autenticità. Sembra non aver bisogno di paraventi dottrinali con cui giustificare o dietro cui celare le sue idee. Mi ha colpito molto questa assenza di nomi illustri, tenuti lontani dalla scena. Solo lei e la sua paziente. Mi vengono qui in mente le considerazioni dell'Ambrosiano quando parla dei risvolti drammatici dell'identificazione patologica con il Maestro (14). La complessità, l'ambiguità e l'ambivalenza di questi legami allievo/maestro tendono a creare un mix emotivo, altamente patogeno, che spesso sfocia nel susseguirsi di agiti trasgressivi. L'esito più frequente - e anche più salutare - è rappresentato dalla rottura traumatica del legame. In altre, più tremende situazioni, il *cono di funzionamento psicotico* di cui scrive l'Ambrosiano, riferendosi a certe modalità tossiche di unione con il maestro, possono trascinare l'allievo analista verso la deriva sociale e la morte (2011) (15).

Vanda, invero, si presenta senza maestri. O per meglio dire, con i maestri dentro di lei, che parlano le parole della Psicoanalisi. Parole spese a lenire il dolore del vivere.

Nelle pagine finali, la Weiss propone delle toccanti riflessioni sulla fatale fluttuazione tra il lavoro psichico e la realtà esterna che, a detta dell'autrice, non deve mai essere trascurata nel nostro mestiere: «un'analisi è una relazione umana tra due individui, e nessuna relazione reale può esistere se si rifugge la verità». La verità che risiede nel reale e che è collocata nel tempo storico. Ma, ella aggiunge, «Sta nella nostra natura più intima andare alla ricerca di un'immagine di universalità, [...] un'immagine che ci

14) L. Ambrosiano, «Maestri», *Riv. Psicoanal.*, 57, 2011, pp. 609-632.

15) A tal proposito, rammentiamo le vicende di Otto Gross, di Viktor Tausk, di Sabina Spielrein, di Masud Khan e di molti molti altri analisti.

liberi dai pregiudizi e che ci unisca a tutta l'umanità per creare un mondo migliore».

Una coraggiosa sfida per noi analisti del Terzo Millennio, incupiti dalle ombre che oscurano la nostra epoca. Desta un'intensa emozione sentir vibrare la voce di questa donna che ha affrontato, patendole, le grandi tragedie del secolo breve e che, nonostante tutto, trova ancora l'energia per sperare e per credere nelle potenzialità umane. C'è un "umano", avverte Wanda, che ci unisce all'Altro e che viene rinnovato in ogni incontro analitico. La forza sempiterna custodita in ogni legame umano. Una forza al servizio della cura, protesa oltre l'insegnamento dei maestri.

16) Relazione presentata da Wanda Weiss presso *The Analytical Psychology Club* di San Francisco, in data 28 aprile 1959. Il contributo originale, in lingua inglese, è in versione manoscritta. Marianna Shrenger Weiss, la figlia adottiva dei coniugi Weiss, l'ha gentilmente trasposto in forma dattiloscritta, affinché Rita Corsa potesse esaminarlo e tradurlo. Questa è in assoluto la prima pubblicazione del testo di Wanda Weiss.

Traduzione di Rita Corsa
rita.corsa@spiweb.it

Un esempio di individuazione (16)

Wanda WEISS

Al mio primo appuntamento con la paziente, il cui caso mi accingo ad esaminare, mi trovai a fronteggiare un insolito e complesso problema. La signora D., che mi era stata portata dal marito, si trovava in uno stato di tale angoscia che sembrava prossima alla psicosi e a mio parere non era idonea ad un trattamento privato. Ma il marito era disperato ed angustiato e mi pregò di non rifiutarla. Egli non poteva permettersi una clinica privata, e il doverla confinare in un ospedale statale terrorizzava entrambi. Il signor D. era certo che io la potessi aiutare ed era così ansioso che lei ricevesse questo sostegno, che si rese disponibile a fare qualsiasi sacrificio se avessi deciso di intraprendere il trattamento. Mi convinsi a tentare un'analisi, non tanto per la fiducia da lui espressa, quanto piuttosto per la sofferenza di lei, per la quale avvertii un'intuitiva comprensione e, lo confesso, una certa affinità.

Accettai di farlo, ma solo a condizione che fosse posta sotto sedazione da uno psichiatra, da me consigliato, e che, inoltre, il marito iniziasse una terapia con lo stesso medico, che era anche un analista. La mia attenzione doveva essere completamente concentrata sulla mia paziente, mentre il bisogno del marito [di acquisire] maggiore tenuta psichica ed introspezione doveva divenire una responsabilità del suo proprio terapeuta.

La signora D. aveva 34 anni ed era madre di due bambine, di età compresa tra i quattro e sei anni. Era nata in uno stato dell'ovest da genitori immigrati greci, un background che aveva avuto un'influenza decisiva sulla sua storia. Aveva frequentato le scuole pubbliche ed era stata una studentessa eccellente, ma nella sua città c'era anche una grande comunità greco-ortodossa, di cui i suoi genitori erano i leader, e che risultava il centro della sua vita sociale. Qui le furono impartite lezioni private di pianoforte, danza e greco. La sua famiglia, sebbene priva di cultura, era diventata benestante, e dato che [la figlia], una studentessa davvero eccezionale, aveva vinto una borsa di studio, le avevano permesso di frequentare un ottimo ed esclusivo college privato femminile in un altro stato. Le sue compagne di classe provenivano quasi tutte da famiglie socialmente importanti, americane da generazioni, ed ella si sentiva a disagio per il suo ambiente di provenienza, che considerava inferiore. Non prendeva parte alle attività extra-scolastiche, ma passava tutto il tempo a studiare duramente, sperando che grazie ai successi scolastici avrebbe conquistato l'approvazione.

In questo periodo, mediante l'accordo combinato dalle madri, si fidanzò con un giovane dal background simile a quello dov'era cresciuta nella comunità greca. Fu stabilito che il matrimonio avrebbe avuto luogo dopo la sua laurea e al ritorno del giovane dal servizio militare. Al momento di iscriversi all'ultimo semestre al college, ella avvertì un incontrollabile impulso a non farlo, una sensazione apparentemente poco razionale poiché aveva quasi completato gli studi ed era considerata un'eccellente studentessa. Più tardi mi raccontò che lo stesso impellente impulso, vale a dire di non iscriversi, era emerso anche in alcuni sogni molto vividi. Tuttavia si annotò, finì l'ultimo anno e conseguì la laurea.

Nel frattempo, il suo fidanzato era tornato, ma a ridosso della data programmata per il matrimonio, egli ruppe il fidanzamento. La formazione universitaria di D. – egli spiegò – l'aveva allontanata dalla loro comunità e si era così venuta a creare una grande distanza tra di loro. Alla giovane si spezzò il cuore, perché quel bel ragazzo le piaceva tanto e ricordava quanto era stata felice quando

danzavano insieme durante le funzioni religiose e quando si tenevano per mano, sotto la sorveglianza non sempre ristretta degli adulti.

Dopo la rottura, ella si trasferì in un'altra città e fu assunta da una grande azienda come ricercatrice nel settore chimico, la disciplina in cui si era laureata. Lavorò in questo settore per tre anni e fu lì che incontrò suo marito, un chimico, dipendente della stessa azienda. Quando si sposarono lei aveva 25 anni. Il marito è di origine inglese, ma americano di terza o quarta generazione, e di nove anni maggiore di lei.

Attualmente, i coniugi D. vivono con le figlie in una zona periferica. La loro casa, anche se non lussuosa, è più grande di quanto si potrebbero permettere con il solo stipendio del consorte. Poterono acquistarla grazie all'aiuto del padre di lei, che elargì loro un grosso prestito, che la coppia però non è stata capace di restituire e che è diventato una fonte di grande preoccupazione per la donna.

La notte precedente alla nostra prima seduta, la mia paziente fece un sogno che la spaventò terribilmente e che sentì di dovermi assolutamente raccontare. Sognò che si trovava in casa mia e che aveva un urgente bisogno di urinare, ma che non riusciva a trovare il bagno delle donne. Vide orinatoi e servizi igienici per gli uomini, ma nessun bagno per le donne. Interpretai l'urgenza a mingere come l'assoluto bisogno di venire a patti con la sua nevrosi, e questo influì nel farmi prendere la decisione di tentare un'analisi con lei. Il simbolo della toilette è, come vedremo, un filo conduttore che si presenta, con alcune variazioni, durante tutta la sua analisi. Mi auguro, nella discussione che segue, di riuscire a dimostrare l'importanza e il significato di questo simbolismo.

Io ritengo che la sequenza dei sogni illustri al meglio il carattere dinamico del processo analitico. I sogni di questa paziente erano talmente numerosi da poter riempire diversi tomi, così, anche se erano tutti interessanti, ho scelto di descrivere i più caratteristici e quelli che rivelano con maggior chiarezza le diverse fasi di tale, distintivo processo d'individuazione. Ho raccolto i sogni in gruppi, in base alle figure più pertinenti. Ciascun gruppo contiene

una serie di sogni, che indicano il cambiamento del rapporto della paziente con una particolare figura, che riveste un valore psichico interno, ma che ha un riscontro anche sul piano reale, trattandosi di un'effettiva persona, che agisce nella realtà esterna [della malata]. Ho così selezionato un insieme di sogni per mostrare l'evoluzione delle rappresentazioni oniriche della signora D. riguardo a sua madre; un altro gruppo [per evidenziare] lo sviluppo delle immagini oniriche inerenti la suocera; un altro, il padre; e un quarto, il marito. Infine, a causa del suo notevole significato simbolico, mi occuperò di quei sogni centrati sul simbolismo anale/uretrale come gruppo a sé stante. Ognuno di questi raggruppamenti di sogni riflette una problematica centrale: la necessità della paziente, americana di prima generazione, di trovare ciò che vi è di ancora prezioso nella sua tradizione avita e di spogliarsi di quanto è ormai spento ed inibente. Questo problema, tipico nell'America multiculturale, dà un indubbio significato generale al processo d'individuazione.

Tuttavia, prima d'affrontare i vari gruppi di sogni, vorrei descriverne alcuni degli iniziali e più generici, che rilevano l'intensa angoscia che provava la mia paziente. Quando fu condotta da me per la prima volta, ella era in un tale stato di panico che non era in grado né di sedersi né di sdraiarsi, ma, in uno stato quasi catatonico, restava in piedi, con lo sguardo nel vuoto, ferma in un angolo, in attesa dell'automobile che l'avrebbe riportata a casa.

Nel periodo in cui sostava in tale terribile angoscia, mi limitai ad ascoltare le sue lamentazioni riguardo a tutte le difficoltà esterne che affrontava. Era incapace di attendere a qualsivoglia lavoro domestico o di badare alle figlie, e perciò il marito, nonostante non se lo potessero economicamente permettere, le aveva trovato una governante al mattino, e una *babysitter* nel pomeriggio, con la scusa di giocare con le bambine, ma, in effetti, per evitare che lei stesse da sola mentre lui era al lavoro.

Quando fu gradualmente capace di parlarne, i sogni rivelarono la sua devastante angoscia di fondo. Sognò delle tigri femmine di dimensioni tre volte superiori al normale, o un enorme toro che la attaccava. Sognò di essere colpita da scariche elettriche o torturata in una camera a gas.

Sognò di sfuggire alla polizia, perché aveva commesso un omicidio o era stata accusata di spionaggio o di altri reati per cui doveva essere punita. In questi sogni, anche le persone amiche le consigliavano di arrendersi. Ella supplicava i suoi persecutori di darla in custodia a suo padre, per evitare di essere messa in prigione. Nei sogni apparivano i suoi genitori, in particolare il padre, o gli anziani della comunità greco-ortodossa, e persino i parenti e gli amici le facevano paura. L'attività onirica influenzava la sua vita reale fino al punto di sentirsi travolta da un terrore d'intensità primordiale che la induceva a trascinarsi a letto e giacere colà tremante; talvolta non riusciva neppure a mangiare finché il marito non rientrava a casa di sera.

La Madre

Dopo queste sedute iniziali, man mano che l'angoscia diminuiva, i suoi sogni andavano assumendo un carattere diverso. Fu possibile identificare le immagini di quelle persone che interferivano più attivamente nella sua realtà esterna. Vorrei prima di tutto trattare quelle che rappresentano la madre della paziente e tracciare l'evoluzione di questa figura durante il progredire del processo d'individuazione. La signora D. descrisse la madre in modo molto negativo: parlava stentatamente l'inglese e, sebbene fosse maleducata ed ignorante, era sicura di sé, aveva un comportamento chiassoso, si vestiva con abiti sgargianti e privi di gusto e le sue emozioni erano fuori controllo. Le loro personalità si scontravano. La mia paziente aveva paura di portare a casa gli amici, poiché non poteva prevedere l'umore della madre o come si sarebbe comportata nei loro confronti. Al college, le visite della madre erano state un calvario, e [la ragazza] si era sentita imbarazzata a presentarla alle sue compagne di stanza, così sofisticate e socialmente adeguate. Eppure, a causa della sua tradizionale, rigorosa educazione, la signora D. sentiva che doveva a sua madre totale obbedienza e rispetto.

Nel rifiutare l'immagine materna, la paziente ne rigettò tutti gli aspetti che la connotano. Poiché la madre è, di solito, il vettore dei valori femminili - la madre della signora D., per esempio, era una casalinga molto capace - nel

respingere la propria madre, la mia paziente rifiutò completamente anche ogni attributo di femminilità. Qualsiasi situazione connessa alla femminilità assumeva caratteristiche negative; la paziente temeva tutte le donne. L'unica eccezione era stata la madre del suo ex fidanzato, che amava e aveva descritto come gentile e raffinata. Ma sua mamma, che «sapeva tutto», aveva incolpato la madre del fidanzato della rottura della relazione [tra i due giovani], sostenendo che: «È invidiosa della nostra ricchezza».

In uno dei primi sogni, la signora D. vide sua madre «che vagava come un fantasma, metà del volto totalmente devastato dal cancro». Nei suoi sogni, la madre è ripetutamente associata al cancro. La signora D. aveva un'amica, una collega di lavoro di dieci anni maggiore, che aveva perso una gamba per un cancro alle ossa, e che spesso appariva nei sogni insieme alla madre cancerosa. In uno di essi, in particolare, all'amica non solo mancava una gamba, ma anche un braccio. La signora D. riconobbe in quest'amica la vittima mutilata dalla madre.

Quando la signora D. iniziò l'analisi con me stava vivendo un terribile conflitto interiore, la sua nevrosi era all'apice. Ai suoi genitori non fu permesso di farle visita, poiché ciò avrebbe aggravato la sua angoscia. La madre era comunque convinta che il matrimonio di sua figlia fosse sbagliato e che fosse la causa della sua malattia. Il marito era troppo vecchio per lei, soleva dire e, in generale, non adatto; insisteva perché la figlia lo lasciasse e tornasse a vivere in casa con loro [con i genitori], insieme alle sue due bambine. Finché la figlia non le avesse obbedito su questo punto, la madre le avrebbe negato qualsiasi ulteriore sostegno finanziario.

Quando l'angoscia [della malata] si fu un po' placata, chiesi alla signora D. cosa pensasse della tesi di sua madre, che considerava il marito la fonte della sua malattia. Rispose: «Non lascerei mai mio marito e preferirei morire piuttosto che vivere una vita sotto il dominio di mia madre». Proprio in questo momento fece il seguente sogno, il primo in cui mostrava una certa emancipazione da sua madre e persino un giudizio critico nei confronti di quest'ultima. «La madre del mio ex fidanzato va a far visi-

ta a mia madre, che però si rifiuta di vederla. Mi arrabbio e grido, “Non sai che tutti facciamo degli errori nella vita?” Mia madre sembra ascoltare piuttosto attentamente ciò che io ho da dire». La signora D. aveva raggiunto un punto in cui riusciva a fare una netta distinzione tra sua madre e la madre del suo fidanzato; sua madre non dettava più legge in maniera assoluta e non sporcava più con i suoi valori negativi tutto ciò che era femminile.

Il sogno successivo, sempre concernente la madre, evidenziò ancora una volta i progressi fatti e indicò che la signora D. era ora in grado di vedere e confrontarsi con la sua nevrosi da una prospettiva più oggettiva ed analitica. Riferì il sogno come segue: «Sono a casa tua. Sembra che in parte sia anche mia. Il giardino davanti sembra il mio. Guardo fuori e vedo un enorme granchio con degli occhi grandissimi, che sta sterrando le radici di un albero di palma. Qualcuno suggerisce che se faccio scorrere dell'acqua attorno all'albero, il granchio non potrà più fare danni». La madre della signora D. era stata in precedenza associata al cancro. Il granchio non è altro che un diverso nome del cancro; il sogno presenta l'immagine della sua nevrosi come una crescita maligna, la madre è il cancro che mangia le radici della palma, l'albero sacro della vita. La nevrosi sta distruggendo la sua femminilità. La mia interpretazione fu che l'albero non può crescere, nel senso che, dal momento che il granchio si muove all'indietro, la sua vita non può andare avanti, non può crescere e svilupparsi fino a quando ella non drenerà l'acqua, cioè fino a quando non diventerà consapevole della disastrosa identificazione con la madre.

Un altro rilevante elemento di questo sogno è la parziale identificazione della paziente con me come sua analista (Nel sogno la paziente osserva la situazione da casa mia, che è in parte anche sua). In molti altri sogni di questo periodo, l'immagine indica un transfert positivo: trova del tipico cibo greco nella mia cucina, e lo mangiamo insieme, condividendo così alcuni piatti greci che le piacciono in modo speciale. Potremmo affermare che il cibo con cui io ho nutrito i suoi pensieri ha incontrato la sua approvazione. Adesso “i sogni toilette” cominciano a presentarsi con maggior frequenza, ma li discuterò separatamente in

seguito. Dopo questi sogni, che esprimono la necessità di espellere e di far pulizia, la madre non appare più come un simbolo terrificante - un cancro o un granchio fantasma - ma semplicemente come un individuo reale, nella realtà esterna della signora D.. Ecco un sogno al completo: «Mia sorella ed io ci troviamo in cucina. Lei sta lavando i piatti. Un sacchetto di liquido, il sottoprodotto del gozzo di mia madre, insozza le cose in cucina. Il sacchetto sembra essere stato tagliato in due parti, una per mia sorella e una per me. Non mi piace il modo in cui mia sorella sta lavando i piatti. Non li lava bene. Litighiamo su come gli utensili debbano essere lavati. Voglio che usi acqua bollente per sterilizzarli. L'ho anche colpita e mi aspetto che faccia altrettanto perché è più tosta di me».

Queste furono le sue associazioni: «L'ira di mia madre è così fuori controllo che non sa quello che fa. La sua isteria ha sempre fatto paura a me e, ancora di più, a mia sorella. Entrambe ne portiamo ancora le conseguenze. Mia sorella ha fatto due esaurimenti nervosi e ha trascorso un lungo periodo in ospedale per dei trattamenti di elettroshock. Ora è in terapia, ma non ne sta traendo giovamento. Vorrei che avesse un terapeuta che la possa [davvero] aiutare. È stata avvelenata da nostra madre ancora più di me e ha bisogno di fare una pulizia più accurata». Profondamente preoccupata per la sorella, la signora D. pianse amaramente mentre me lo raccontava. In questo sogno lei non si identifica con la madre-cancro, ma, prese le giuste distanze, dimostra di essere in grado di vedere l'influenza materna e di fronteggiarla.

L'influenza maligna della madre non si era limitata alla sorella e a lei. Nel rigettare gli attributi negativi della madre, la signora D. aveva anche respinto tutte le caratteristiche del femminile, compresi gli aspetti più positivi della maternità. Così ne avevano sofferto anche le sue bambine. Nel seguente sogno vede la figlia di sei anni, molto bella, con un viso e un naso allungati che la rendono bruttina. «Nel sogno, disse, io stessa sono perplessa e me ne chiedo la ragione. La mia bambina più piccola indossa le scarpe rosse di sua sorella, e mi stupisco anche di questo». Quando mi raccontò questo sogno scoppiò in lacrime e chiese: «Perché dovrei vedere mia

figlia brutta?» Ho suggerito che il sogno deriva dalla sua immagine negativa della maternità. Il suo concetto negativo di femminilità le dà pure un quadro distorto della figlia. Analogamente, ci si può aspettare che anche la sua bambina possa rispondere in maniera negativa, si rivalga nei confronti della madre per la privazione di amore e la mancanza dell'adeguata cura, cioè togliendosi le scarpe rosse. La signora D. scoppiò in lacrime e [proferì] una marea di autoaccuse. «Mi fa male vedere le mie bambine pallide e trascurate, ma io sono così piena di paure, non riesco nemmeno a prendermi cura di loro, e a badare alla loro salute. La più grande ha del risentimento nei miei confronti e mi critica aspramente. La minore è troppo piccola per capire ed è ancora attaccata a me con affetto. In modo diverso, ma sono anch'io una cattiva madre con loro, come mia madre lo è stata con me».

La misi in guardia nel generalizzare a tutte le madri la sua esperienza personale con la propria madre, proiettando l'esperienza personale sulla madre archetipo. Mi chiese un aiuto concreto: cosa poteva fare per migliorare il suo rapporto con le figlie e prendersi più cura di loro? Le diedi un libro sulla nutrizione, che poteva usare per predisporre una dieta più soddisfacente per le bambine. Alla seduta successiva, era raggiante: il libro non le era stato solo d'aiuto per preparare pasti migliori, ma vi aveva trovato una meravigliosa ricetta per i biscotti, proprio come quelli che preparava sua madre. Con sua grande gioia, tutta la famiglia ne era rimasta entusiasta. Aveva persino dovuto nasconderli alla figlia minore, perché quella ghiottona ne aveva mangiati così tanti da non lasciare più spazio a nient'altro.

Man mano che la signora D. riusciva a riconoscere ed agire le sue risorse femminili, cominciò ad abbandonare l'opprimente immagine della madre, come testimonia il seguente sogno: «Mia madre è tornata a casa dall'ospedale. I medici hanno scoperto che non ha il cancro, ma un semplice gozzo, che è operabile».

Fu molto interessante vedere con quale prontezza la mia paziente traducesse il contenuto emotivo di un sogno in una reazione emotiva nella sua vita reale. Inizialmente era stata a malapena in grado di distinguere tra sogno e real-

tà, e le terribili, angosciose immagini dei primi sogni l'immobilizzavano nel terrore una volta sveglia. Ora, il rendersi conto di questi timori nei suoi sogni aveva prodotto una corrispondente risposta positiva nella realtà esterna. Una volta che l'immagine onirica della madre fu ridimensionata, [passando] dall'archetipo terrificante – su cui aveva proiettato tutti gli aspetti negativi della grande madre – alla reale, seppur ancor negativa, immagine della propria madre, la paura che la mia paziente aveva di lei andò diminuendo. In altre parole, fu portata al livello di realtà. Con la riduzione della paura dell'immagine onirica, la signora D. sperimentò al risveglio una sensazione piacevole di sollievo. Dopo avermi raccontato un sogno, lo commentava spontaneamente come «bello» o «piacevole», che la faceva sentire felice. Di converso, se era riuscita a superare le sue paure nella vita reale ed era stata in grado di assolvere ad un compito o ad un obbligo che in precedenza si sarebbero profilati come troppo grandi e difficili, aveva sognato di stare con le sue figlie, ballando senza sforzo in punta di piedi. Oppure aveva sognato di essere di nuovo nella sua città natale, nella sua comunità d'immigrati greci, mentre offre il gelato a tutti coloro che vengono a farle visita. In questo sogno, le persone sono sorprese di quanto sia cambiata in meglio e tutti ne sono felici. Lei ride e scherza, dicendo: «Forse ora sono un tipo atletico». Cioè, lei è adesso capace di muoversi liberamente e con una nuova forza (La sua città natale era un simbolo importante per lei, e quando un anno e mezzo dopo fu effettivamente in grado di tornarci per una visita, ai suoi occhi fu un vero successo).

C'è un altro sogno che risale a questo stadio del suo sviluppo. «Mia madre ha un sacco pieno di soldi con cui intende andare in Grecia. Mi chiede dove sono i miei soldi. Dice che sarei dovuta andare a lavorare subito dopo il liceo per guadagnare un po' di denaro. Le ribatto, "Tu salva il tuo; io pregherò per il mio"». Qui [la paziente] ha preso ancor più le distanze da sua madre: guadagnerà i suoi soldi, e li otterrà pregando, cioè superando le sue difficoltà. Ha salvato la sua libido dalla prigionia dell'immagine della madre-maligna. Il suo denaro rappresenta i valori spirituali interiori, ma ella è anche capace di lasciare che

la madre mantenga i suoi valori materiali, il suo modo di guadagnare e risparmiare denaro.

In un sogno ancora più avanti, «Mia madre mostra a me e ad alcune altre persone le piccole radici bianche di una rosa recisa che si trova in acqua. Pensavo che non ne avesse. Non so se voglio questo particolare fiore, ma sono sorpresa nel vedere delle radici, e penso che sì, lo voglio». La signora D. era finalmente in grado di accettare quello che stava nascendo dalla propria femminilità, le radici dei suoi valori femminili, che la madre le indica.

II. La Suocera

La madre della signora D. era stata identificata [dalla paziente], come abbiamo visto, con il lato distruttivo dell'archetipo della Grande Madre. La suocera della signora D. rappresentava, invero, un simbolo meno unilaterale di questa figura che incute timore. Era di discendenza anglo-americana e aveva lavorato per anni per mantenere sé stessa e il figlio. Aveva preteso molto da sé: dure abitudini lavorative, efficienza nei lavori domestici, volontà di ferro e codici morali severi. C'era riuscita e, di conseguenza, era aggressiva ed inflessibile anche con gli altri e molto intollerante degli aspetti di fragilità della nuora. La signora D. l'aveva vista nelle vesti temibili della Grande Madre che impone compiti quasi impossibili. Era anche la portatrice dei valori femminili tradizionali, un tipo che rappresentava la madre di successo americana. Nel senso che lei aveva adempiuto ai suoi doveri, sia di casalinga sia di madre, e inoltre, a differenza proprio della madre della signora D., era emotivamente stabile e padrona di sé. Mentre la signora D. aveva rifiutato la sua propria madre, la suocera avrebbe potuto essere accettata come modello femminile.

Purtroppo, la suocera aveva insistito per farle visita quando la signora D. si sentiva ancora troppo instabile per riceverla. Voleva vederla e giudicare la situazione della nuora con i propri occhi e aveva anche insistito per parlare con la sua analista. La signora D. non poteva rifiutarsi [di vedere la suocera], ma la visita la terrorizzava. Il seguente sogno la lasciò profondamente agitata e scossa. Lo riportò per intero. «Sono in centro e devo tornare a casa. Devo

dare un passaggio a mia suocera e al suo gruppo di americani-indiani vestiti nei loro costumi nativi. Sono tutte donne e bambini. Possiedo solo un veicolo piccolo, che è inadeguato a portare tutti a casa. Lungo la strada che conduce a casa nostra, incontriamo degli edifici posti lungo un lato del marciapiede. In uno di questi stabili, vi è una casetta non ancora finita e mi fermo per attraversare il cantiere e dare un'occhiata in giro. Un uomo mi aiuta a tornare di nuovo sulla strada. Non so come ma poi mi ritrovo a casa, credo. Gli edifici sono costruzioni solide, con molte stanze che portano una nell'altra. Vado nella porta accanto. Entro nella prima stanza e c'è un uomo, che lavora. Non so esattamente perché sono lì, ma prendo una scusa e dico che voglio vedere la culla per bimbi che sta costruendo. Prima di usare la toilette, tiro l'acqua, per controllare che funzioni. Ma l'acqua inonda la camera ed esce da sotto la porta. Mia suocera sembra svanire. Al suo posto c'è la madre della famiglia, che è stata informata dell'inconveniente [della toilette], che viene a vedere. Mi pare dica qualcosa sugli asciugamani e di quanto siano inzuppati. Gliene offro alcuni dei miei. Ma lei rifiuta. Prima di trovarmi in questo appartamento, avevo mangiato un delizioso hamburger a casa mia. Ora, uno dei numerosi figli dice, "Hot dogs e panini per tutti!" Entriamo in una grande sala da pranzo dove sono apparecchiati tavoli per circa 45 o 50 persone. Si tratta di una famiglia molto numerosa, e sono arrivati pure alcuni vicini. Mi siedo, in un primo momento a capo di uno dei tavoli, ma poi mi sposto di lato, che mi sembra più appropriato. La madre mi dà parte di un hot dog e un dolce inglese [*muffin*] diviso in due su un piatto con una salsina assolutamente schifosa. Ha un colore che sembra quello del fango e il sapore è disgustosamente amaro (La signora D. non riusciva a descriverlo, ma mi disse che era sicura che le fossero state offerte delle feci da mangiare). La madre parla della sua famiglia. Racconta che l'intera famiglia si dà da fare e pulisce casa nei giorni di pioggia. Sento che l'attesa sarà piuttosto lunga».

È evidente che in questo sogno la signora D. si ritrova nell'inconscio collettivo, che ha travolto e cancellato il suo mondo cosciente. Quando l'acqua trabocca, la suocera

reale svanisce, per essere sostituita dalla Grande Madre. È casa sua, e tutti devono essere al suo servizio e darsi da fare. Molti elementi del mondo interiore sono qui riconoscibili: le numerose camere o palazzi, la culla non ancora finita nel centro della stanza, il Falegname. Ma per quanto mi riguarda, devo sottolineare che la Grande Madre dà da mangiare alla mia paziente delle feci (Ne parlerò più avanti in relazione ai simboli anali-uretrali). Le associazioni della signora D., riportate piuttosto spontaneamente, sono importanti in quanto mostrano come ella sia influenzata dall'immagine della Grande Madre. «Così è proprio come mi sento quando mia suocera viene a trovarmi. Sono disorientata, non so a che luogo appartengo, non mi sento a casa mia e non ho niente da dire. Prende lei la famiglia in mano e io sono troppo in soggezione per riuscire ad aprir bocca. E anche se fossi in grado di dire qualcosa, sarebbe inutile. Comanda lei. Critica l'educazione dei miei figli, la gestione della mia casa - e non usando le parole, ma con sospiri ed espressioni di stupore, di cui io ben conosco il significato. Commiserò il suo povero, povero figliolo, mio marito, che deve essere tanto infelice con una moglie così sciagurata».

La notte precedente ad un appuntamento della suocera con me, la mia paziente fece il seguente sogno: «Mia suocera suggerisce che io passi quattro o cinque anni in un cinema a vedere il film *Nessuno resta Solo* [*Not as a Stranger*]. Io non voglio, perché si tratta di prendersi cura di un bambino piccolo. È un bambino felice, ma un estraneo [*stranger*] per me». Le sue associazioni furono: «Mia suocera ha letto il libro da cui è tratto questo film e pensa che sia il miglior libro mai scritto. Questo dimostra quanto sia ignorante. Non è certo un'autorità nel campo dei libri, ed è l'ultima persona a cui io darei retta. Poiché ho problemi nel sedermi a tavola e mangiare con tutta la famiglia, mi ha detto più volte che mi comporto come un'estranea in quella che dovrebbe essere la mia casa». Ricordai alla signora D. che era lei l'artefice di questo sogno e le chiesi che cosa significasse soggettivamente. Ella poi aggiunse, «Sono sicura che abbia qualcosa a che fare con il titolo del libro, che, secondo mia suocera, è una citazione dalla Bibbia, Esodo 2, v. 23 (Lei è tanto una

donna di chiesa!). Il sogno probabilmente mi sta dicendo che sono estranea a me stessa e al mio ambiente». Io ho ampliato il suo commento, sì, era una straniera in terra straniera, ma facendo riferimento al suo inconscio ed esaminandolo, non lo sarebbe più stata. L'autorevole Grande Madre del suo sogno le dà il mandato di trascorrere del tempo con il «film», per prendere confidenza con il proprio immaginario interno.

Quando la signora D. divenne capace di relazionarsi con la suocera in modo più libero, in un rapporto di dare-e-avere, la suocera non appare più nell'immaginario del sogno come la Grande Madre, ma come la donna reale della sua situazione reale, i cui atteggiamenti hanno un forte effetto su di lei, ma che può trattare da pari a pari. Così, per esempio, sogna: «Mentre sono fuori casa, mia suocera inizia a lavare i piatti al mio posto. La interrompo e le ricordo quanto sia importante per me lavarli». O ancora: «Sono in piedi là della vasca della lavanderia. E sono talmente arrabbiata da chiamare mia suocera "puttana". Qualcosa mi sta soffocando. Mia suocera porta un giaccone con i bottoni sul davanti e vuole usarlo per soffocarmi. È molto arrabbiata con me». A quest'ultimo sogno associò: «Mia suocera è così intransigente e rigida che mi mette la camicia di forza con tutti i suoi principi morali e la perfetta conduzione della casa». La signora D. non è più così spaventata da non riuscire ad esprimere la sua rabbia, occupare il suo territorio, e difendersi. In uno degli ultimi sogni di questa sequenza, la suocera viene messa al suo giusto posto. «La suocera è venuta a farmi visita ed ora è pronta ad andarsene. Mangia ricotta con un bel po' di marmellata di albicocche che ho fatto io (La signora D. aveva in effetti preparato della marmellata di albicocche ed era stata elogiata dalla suocera). L'abbiamo accompagnata al pullman [*Greyhound bus*]. Mia suocera ed io siamo soddisfatte l'una dell'altra. Mi accorgo, però, che quando abbiamo chiuso e serrato la porta di casa, la mia borsa e le chiavi sono rimaste nell'appartamento. Neppure mio marito ha la chiave e io ho paura di rientrare nell'appartamento serrato. Quando torniamo, la porta è però aperta: la padrona di casa ha trovato la borsetta di mia suocera, una bella borsa di paglia a fiori, e si è presa

la libertà di aprire l'appartamento in modo d'appendere la borsa all'interno». La suocera della signora D. non è più uno spirito maligno che tenta di espropriarla; al contrario, ha lasciato la sua borsa, simbolo di femminilità, in casa della signora D.. La sua dimora è aperta, e lei è libera di entrare. In un sogno finale, la signora D. sognò che sua suocera era venuta come ospite e aveva portato una bella torta glassata. La signora D. si è riappropriata di sé stessa, ha trovato il suo posto nella sua casa, dove la suocera è la benvenuta come ospite.

III. Il Padre

La signora D. era profondamente attaccata a suo padre, che descriveva come un serio, tranquillo, buon uomo, ma anche molto severo nelle sue richieste di giustizia e di ordine. Era giunto negli Stati Uniti da giovane, aveva avviato una piccola impresa con l'aiuto dei parenti, e in virtù di uno sforzo indefesso l'aveva trasformata in un'attività fiorente. Era bravo a provvedere alla famiglia, e si preoccupava del loro benessere. Era tenuto in grande considerazione dai membri della sua comunità greca di immigrati molto uniti tra loro e aveva un ruolo di primo piano nelle celebrazioni comunitarie e nei riti sacri, come matrimoni e battesimi. Solo in queste occasioni, di domenica e nelle festività, si permetteva di divertirsi, anche se sempre in modo sobrio e moderato. Più che un padre, egli era un patriarca, il custode della tradizione e della legge di Dio. La mia paziente non solo lo amava, ma lo rispettava e temeva.

Proprio quando la signora D. si trovava nel momento peggiore della sua malattia, il padre, con il pretesto di prendersi cura degli affari aziendali, andò nella città in cui la figlia e il marito vivevano e chiese di vederla. La signora D. era così angosciata, che non fu in grado di riceverlo. Più tardi apprese dal marito che il padre, informato delle allarmanti condizioni mentali [della figlia], fu così affranto da scoppiare a piangere. Infliggere tanto dolore a suo padre – ammise amaramente a sé stessa la signora D. – era la giusta punizione che le toccava per il crimine di aver deluso la sua gente.

Nei suoi primi sogni, il solo accenno alla presenza del padre era sufficiente a paralizzarla di paura. In molti dei sogni della toilette, avvertendo che il padre era vicino, doveva scappare senza poter evacuare. Le severe e obsolete idee maschili del padre erano state da lei sperimentate come qualcosa di minaccioso ed inibente per la donna. I sogni del padre esprimono la necessità della signora D. di smarcarsi dall'ambiente spirituale altamente mortificante creato da tale concezione patriarcale della donna.

Nel sogno seguente, la signora D. si ritrova nella sala al piano inferiore della chiesa greco-ortodossa che era solita frequentare. «Avevo aiutato nella preparazione del party della chiesa. Mia madre sta armeggiando con cinque irrigatori vaginali. Il mio è stato mescolato con gli altri, ma alla fine lo trovo e lo separo dagli altri. Lo voglio. Non indosso abbastanza vestiti e vado al bagno delle signore. C'è polvere lungo le pareti della sala e sotto le sedie, e ho intenzione di spolverare. Poi, ho un flusso mestruale molto abbondante. Vado da un medico per le impreviste mestruazioni. Egli è certo che non c'è nulla di strano. Mi ha fatto una biopsia e dice che i miei organi femminili sono robusti come quelli di un elefante». Nella condizione spirituale dominata dal padre patriarca, la signora D. è stata costretta a diventare un essere totalmente indifferenziato. Ma anche nel suo essere genericamente donna, per lei è importante essere separata, o differenziata dalle altre donne (vuole la sua lavanda vaginale). Vuole le venga assicurato di essere sana e forte nella sua funzione [femminile] primaria, come qualsiasi altro animale vivente capace di riprodursi.

Ma per differenziarsi non le è però sufficiente riconoscersi come donna capace nella sua primaria funzione naturale di procreazione. Vuole ampliare e sviluppare il suo potere discriminante. Ciò viene descritto nel seguente sogno: «Guardo una donna che raccoglie funghi nel nostro cortile. Continua a farlo e mi chiedo come sia sicura che non si tratti di funghi velenosi. Ne vorrei qualcuno». I funghi simboleggiano, come l'albero nel Giardino dell'Eden, la conoscenza tra bene e male, giusto e sbagliato.

Ecco un altro sogno: «Un gruppo di mie amiche del college sono venute a trovarmi nella mia casa d'infanzia. Sono

tutte sedute attorno a un tavolo sul prato davanti, che appartiene ad un vicino. Stanno progettando una difesa legale contro mio padre, che le ha citate in giudizio per non aver indossato abbastanza vestiti, in particolare il reggiseno. Una delle ragazze fa notare che lei lo indossa. Poi il Padre mi accusa di rovinare parte del suo giardino. So che questo non è vero. Egli indica alcune prugne che sto mangiando. È vero che le sto mangiando, ma sono piuttosto acquose e grosse. Sembra credere che mi piaccia mangiarle, ma non è vero». Il sogno suggerisce che, andando contro la convenzionale immagine paterna della femminilità, ella stia rovinandogli il giardino. Non è ancora libera dalla sua soverchiante influenza. Le prugne del sogno simboleggiano il suo matrimonio, e sono acquose e grosse, perché lei proietta l'immagine patriarcale del padre sul marito. Essere sposata con il padre non è in realtà fonte di gioia! In un successivo sogno, il viso del padre compare ripetutamente nella sua foto di laurea, ed esprime diverse emozioni e stati d'animo. Annota che il volto paterno rovina la foto.

Quando si sente più libera dal [giogo] paterno, fa questo sogno: «Mi reco allo studio di ballo Veloz e Yolanda nella mia città natale. Non appena vi giungo, mi rendo conto che è usato come camera mortuaria. Alla fine del sogno, vado nel gabinetto degli uomini, che ora è adoperato per balli di gruppo». Lo studio di danza è diventato una camera mortuaria, cosa morta per lei, poiché nella sua giovinezza le fu vietato dal padre di andarci. Le fu consentito solo di danzare nei balli della comunità nel seminterrato della chiesa. Anche il sesso le era stato proibito, ma ora nel sogno lei partecipa a balli di gruppo nei gabinetti degli uomini: è diventata libera di avere un'esperienza sessuale.

La fantasia del giardino si osserva di nuovo nell'ultimo sogno di questa serie. «Mentre i miei genitori sono via, mi prendo cura della loro casa. Vado in giardino e, con mio grande stupore, vedo le pesche che crescono su un albero (un pino) sempreverde. I miei genitori arrivano a casa in quel momento. Quando esprimo sorpresa per le pesche sul pino, mio padre mi prende in giro per la mia ignoranza, ma mia madre è d'accordo con me». Secondo le rigide e patriarcali vedute del padre, che rappresentano i

punti di vista tradizionali della comunità del vecchio mondo greco, non era ammissibile per una donna avere le proprie regole di vita, cioè che dei valori femminili crescessero su un albero tipicamente femminile, come pesche su un albero di pesco. Da questa prospettiva, niente di femminile cresce quando le radici [della femminilità] sono separate [dal loro albero naturale]. L'albero della vita della donna deve restare sempreverde, o non sviluppato, e su di esso l'uomo appenderà le proprie idee riguardo a ciò che la donna dovrebbe essere. In questo sogno, la madre prende le parti della signora D. e, da donna, adesso si schiera con lei.

Tutti i sogni soprariportati dimostrano che la signora D. sta ora affrontando il padre, sfidandone l'influenza e la guida. In questi sogni, l'immagine paterna rappresenta la comunità greca ancor più del proprio vero padre. La signora D. deve tornare alle sue origini per riesaminare il severo codice tradizionale paterno alla luce delle nuove conoscenze acquisite grazie alla sua istruzione e all'accesso ad una visione più ampia. Ha appreso che una donna ha i propri valori, che è lecito poter coltivare, e che essi non devono venir soffocati dalle arbitrarie leggi tradizionali del padre. Mettendo in discussione e respingendo il suo dominio, ella può guardare verso le gioie della vita. I rigidi modelli che il padre ha cercato di inculcarle non sono più validi per lei.

IV. Il Marito

La signora D. è molto dipendente dal marito, verso il quale ha sviluppato un chiaro transfert paterno. Prima di essere in grado di riconoscere e correggere l'influenza distruttiva che suo padre aveva esercitato su di lei, aveva proiettato l'immagine del rigido e patriarcale genitore sul marito, e di conseguenza il loro rapporto era molto incongruo. La dissonanza tra l'immagine proiettata del padre deificato, rappresentante di una giustizia perfetta, e il marito reale, un americano pragmatico la cui educazione non includeva un peculiare rispetto per "il vecchio", conduceva inevitabilmente ad uno scontro continuo. Come risposta a questa immagine proiettata di un padre terrifico, la signora D.

aveva sviluppato un doloroso vaginismo, che rendeva impossibile il rapporto sessuale. Come conseguenza della repressione del desiderio sessuale, la signora D. era tormentata da fantasie sessuali violente, come l'essere violentata da uomini simili a mostri o a giganti tipo Frankenstein. Più avanti si trasformarono nelle figure dei duri dei film di Hollywood, o di autisti di camion, o di uomini comunque fisicamente assai ben dotati, che dovevano piegarsi alle sue prepotenti richieste di rapporti sessuali, o in altri casi era lei che si doveva sottomettere a loro. La grossolana e straordinaria potenza di queste figure era un prodotto del carattere primordiale dell'immagine paterna. Con il progredire dell'analisi, una nuova figura paterna prese il posto del proprio padre. Il convenzionale modello collettivo di un "buon" padre-marito americano era stato adesso proiettato sul marito. Era orgogliosa di lui quando si dedicava alla casa e ai figli, e specialmente se riusciva a convincerlo a fare i lavori più pesanti in giardino o le riparazioni in casa. Allora sì che lo considerava un vero uomo. Ma se dopo una giornata di lavoro, egli tornava casa e si concedeva di "battere i tasti del pianoforte", o si dedicava ai suoi hobby "stravaganti", come ad esempio costruire un telescopio e passare ore a cercare lo Sputnik, o ad accordare il pianoforte, o a giocare a scacchi, ecco che si trasformava in donna. In sogno, quando egli sta funzionando come un vero marito, [la paziente] si pone in mezzo tra lui e un altro uomo, con cui ella è in procinto di avere un rapporto sessuale. A volte, tuttavia, il marito compare in abiti femminili, indossa un cappello da donna o qualche altro indumento femminile. Più di frequente, nei suoi sogni vede il marito andare e venire dalle toilette delle donne. Tuttavia, questa successiva proiezione sul marito del tipico marito-padre americano non condusse ad una sessualità adeguata. Tale questione non causava comunque delle particolari rimostranze, dato che le richieste del signor D. di avere un rapporto sessuale non erano pressanti. Il signor D. non era particolarmente entusiasta di trascorrere le serate e le domeniche facendo lavoretti di casa, ma visto che la moglie stava meglio, sentendosi una casalinga e una madre più capace, preferì non deluderla. Ben sapendo tutto quello che [la moglie] aveva passato e

ricordando che sin non molto tempo prima anche le mansioni più semplici erano per lei inattuabili, egli si arrese docilmente alle sue richieste, riconoscendo [i progressi che stava facendo]. Le affidò l'intero stipendio, tenendosi solo cinque dollari al mese per i suoi "stravaganti" hobby. Lei aveva accettato [quella che considerava una] straordinaria somma solo dopo ore di discussioni e valutazioni. L'avarizia patologica della signora D. aveva come fonte non solo il dato esterno del debito non saldato con suo padre, ma anche il fattore interno dovuto all'indebolimento della libido causato dalla forte ansietà sofferta durante la sua nevrosi, che l'aveva lasciata con una sensazione di grande impoverimento. Di conseguenza, [la paziente] sentiva un irresistibile bisogno di fare economia. Ella sarebbe potuta andare nel panico, se oltre alle spese per le riparazioni dell'idraulico e un cappotto nuovo assolutamente necessario, il marito si fosse arreso a una delle sue idee "stravaganti", come portare a casa del formaggio o del gelato. Sapendo quanto fosse facile turbarla, il marito cercava allora di evitarlo. Ho visto pochissime persone così disponibili a sostenere un altro individuo e a tollerare così tanto per favorire il recupero di un paziente. Fu davvero notevole il contributo da lui offerto per sostenere il ritorno alla normalità della moglie.

I sogni seguenti riflettono un considerevole miglioramento del loro rapporto. Per esempio, la signora D. sogna di trascorrere insieme [al marito] una bella serata in un buon ristorante, tenendosi per mano e con la piacevole sensazione di essere in compagnia dell'altro e vicini l'un l'altro. Quando molti degli assegni del consorte risultarono scoperti, la signora D., con sua gran sorpresa, non reagì entrando nel panico, ma lo considerò una cosa che può capitare a chiunque.

V. Simbolismo anale

Il simbolismo anale gioca un ruolo centrale nei sogni della signora D.. Ha a che fare con il suo bisogno di liberarsi delle immagini materne e femminili che bloccano il suo sviluppo e, in congiunzione con tali figure nocive, con il rifiuto della propria individuale femminilità. Il suo primo

sogno, dove cerca la toilette delle donne a casa mia e trova solo orinatoi nei gabinetti degli uomini, denuncia l'intenso bisogno interno di accedere alla sua vera natura femminile. I valori femminili, che disprezza e respinge, sono visti come materiale di scarto. In parole povere, la questione è [quella di valutare] innanzitutto che cosa è sporcia o spazzatura e, in secondo luogo, come io possa fare per sbarazzarsi di essa. Così, nei primi sogni, io, l'analista, appaio come una persona che le indica come pulire e spazzare efficacemente. Oppure, va alla toilette, dove sembra esserci collegata un'aspirapolvere. Il fatto stesso che in questo sogno [la paziente] riesca ad individuare la toilette delle donne è già un segno di progresso: ha trovato il luogo in cui si possono rinvenire gli istinti di base e le emozioni. Ma deve imparare a discriminare tra ciò che va eliminato e il contenuto emotivo che invece deve essere integrato.

Quando sogna di stare nella casa del Grande Madre che le dà da mangiare delle feci, è evidente che deve liberarsi del concetto di femminilità anglo-americana rigorosa, aggressiva, intollerante, che le viene servita dalla suocera. La grande conquista di questo sogno è il riconoscimento che ella non può e non deve ingerire un tale ideale; la sua natura lo rigetta. Tuttavia, il rifiuto non è ancora consapevole: in questo sogno la toilette non funziona regolarmente, non scarica l'acqua, che tracima, a significare che il problema del rifiuto ed assimilazione è represso a livello inconscio.

Le idee patriarcali del padre sulla femminilità sono un'altra fonte inconscia di materiale di scarto. Anche in questo caso, la spazzatura deve essere differenziata in modo che [la paziente] non respinga l'intero contenuto ereditario, che può, ragionevolmente, essere integrato nella sua vita. Nel sogno della toilette dove avverte suo padre nei dintorni, deve fuggire senza evacuare. La severa e maschilista idea paterna riguardo alla femminilità le impedisce di eliminare gli escrementi, unica maniera per venire a patti con i suoi veri valori femminili. La soluzione presentata dall'inconscio si trova nel seguente sogno: «Sono ad un banchetto in una grande sala d'albergo. Scelgo un tavolo vicino alla porta, dove viene servito del pollo delizioso. Mio

padre è seduto al tavolo principale, dove le persone stanno mangiando un tradizionale piatto greco a base di carne macinata. Mi sento in una situazione claustrofobica, ma dopo aver mangiato il pollo, vado in bagno e questa volta sono in grado di avere una buona motilità intestinale». Il pollo è il suo cibo, non quello del padre.

Secondo Freud, il sogno della motilità intestinale avrebbe una connotazione molto positiva, in quanto restituisce al sognatore la sua creatività infantile. Le feci rappresentano ciò che la mia paziente ha fatto uscire da sé, indipendentemente dai genitori. Melanie Klein e altri descrivono come il bambino possa sperimentare il potere dell'indipendenza nell'atto del defecare, la capacità di fare qualcosa da solo e con le proprie forze, di creare oggetti fuori dal proprio corpo. Il simbolismo escrementizio nella defecazione è collegato a questo senso di creatività. L'escrezione può diventare il simbolo del potere del male e degli oggetti cattivi, in particolare della madre cattiva e frustrante. Se ci si chiede quali siano le tendenze mature originate dal simbolismo anale infantile e rappresentate nei sogni della mia paziente, si deducono i seguenti due complessi. In primo luogo, il bambino sperimenta, nel potere anale, la primaria forma di gratificazione indipendente di un proprio bisogno. Come tale, esso è il nucleo di tutte le esperienze di fiducia in sé, di essere in grado di affermarsi indipendentemente dall'aiuto o dall'approvazione degli altri, e di capacità creativa. I simboli anali sono la più precoce espressione del potere dell'io, dell'attiva espressione di sé. In secondo luogo, come simboli del non-io, del mondo, i simboli anali rappresentano la madre con la quale il bambino non è più una sola cosa, e da cui il bambino si è separato con un sentimento aggressivo. Successivamente, questo è elaborato nel complesso della grande madre terra.

La signora D. era incapace di mantenere saldamente i propri [autonomi] principi e convinzioni, a causa delle barriere imposte dai suoi genitori e delle loro vedute tradizionali. Ciò è sorprendentemente ovvio nei sogni in cui ha difficoltà ad usare la toilette. Quando cominciò a superare questi problemi, sognò che stava «urinando con grande facilità. Erano presenti la madre e la suocera. La suo-

cera esclama, “Come sono contenta! Ora sì che puoi fare i lavori di casa”. Ma io le rispondo che devo anche prendermi cura dei miei bisogni interni».

L'amica della signora D., G., compare in molti sogni della toilette. G. era impiegata nella stessa azienda della signora D. e aveva perso una gamba per un cancro alle ossa. La signora D. inconsciamente si identificava con G. come una vittima della madre-cancro. Non bisogna dimenticare che in un sogno G. non solo perdeva una gamba, ma anche un braccio per il cancro, il che esprimeva l'impressione della signora D. di essere stata mutilata dalla madre. In uno dei sogni della toilette, la signora D. e G. sono in un bagno che ha diversi gabinetti. La signora D. attende fuori dalla porta del gabinetto che G. sta usando. Quando è libero, la signora D. entra, ma non riesce ad evacuare. G. incarna la resistenza e il giudizio critico della madre-cancro, ma la signora D. ha ancora così paura di identificarsi con G. che non riesce a liberarsi della madre e del suo sistema di valori. E in un altro sogno, la signora D. si ritrova nel grande bagno di una scuola. G. ha usato la toilette che la signora D. sta aspettando [che si liberi]. La porta tra le sezioni maschili e femminili è rotta, quindi non c'è molta privacy. In effetti, un uomo sta usando il gabinetto proprio accanto a lei, e anche se ella spegne la luce per avere una maggiore privacy, questo non serve. Riesce ad urinare solo in piccola quantità, e poi va incontro a G., perché sono le nove ed è ora della lezione di tedesco. In realtà, le 9 è anche l'ora dell'appuntamento con la sua terapeuta. Aveva associato il sogno con l'analisi, che, come il tedesco, è una lingua straniera, la lingua dell'ignoto. La signora D. a questo punto si era sentita a disagio nel dover ammettere che era impreparata per la seduta terapeutica. Non era neppure stata in grado di fare il suo lavoro a casa e con le bambine. L'interpretazione del sogno ha suggerito che l'interferenza da parte del lato maschile le rende impossibile liberarsi dal contenuto di scarto o da quello che sembra essere spazzatura.

In un sogno finale, il significato che G. assume per lo sviluppo della signora D. è ancora più evidente. La signora D. va in un luogo strano, dove G. è impegnata in un rapporto omosessuale. Un'altra donna, che ha la priorità, sta

avendo un rapporto sessuale con G., quindi la signora D. deve aspettare il suo turno. Aspetta pazientemente, piena di ardore. In questo sogno, i valori femminili – che vengono simboleggiati come elementi evacuativi quando rappresentati nella forma da respingere con maggior intensità - devono essere riconosciuti dall'lo, riconquistati e assimilati. Dopo essere stati rifiutati e temuti per tanto tempo, questi valori possono essere assimilati solo attraverso il contatto intimo con quanto rigettato, che nel sogno è percepito e manifestato come rapporto omosessuale.

Mediante il rapporto omosessuale con G., la signora D. si riappropria di alcuni valori femminili che aveva respinto, congiuntamente al rifiuto della madre-cancro. Quando il respinto viene integrato, diventa possibile distinguere e riconoscere ciò che è veramente di scarto e non appartiene alla personalità matura.

Il primo sogno della signora D., in cui cerca una toilette a casa mia, esprimeva il forte bisogno che sentiva di ritrovare la propria natura femminile rifiutata. Era sorprendentemente annunciato il tema che avrebbe accomunato la sequenza dei sogni successivi. Come illustrato, nel contesto delle sue relazioni con la madre, la suocera, il padre e il marito, la signora D. ha anche bisogno di liberarsi da quella parte della sua tradizione ancestrale che sta soffocando lo sviluppo della sua natura individuale. Naturalmente, il pericolo di un tale processo è che ella si depriva di quella parte necessaria e nutriente della sua eredità innata. Questo conflitto si esprimeva nella fantasia e nel sogno.

Fin dall'inizio, oltre alle sue forti ansie, la signora D. ebbe da comunicarmi alcune fantasie del tutto insensate. Lo fece con riluttanza, poiché urtavano il suo buon senso e se ne vergognava. Dovetti dirle che lei non era responsabile né delle sue fantasie né tantomeno dei suoi sogni, che entrambi erano espressione della stessa fonte, il proprio sé interno, ed erano spinti da motivazioni inconsce. Tali fantasie erano indizi di qualcosa di cui siamo ancora all'oscuro e che speriamo ci sarà rivelato nel tempo. Poi mi disse che nelle sue fantasie si vedeva come una bella signora bionda nella corte di Re Artù – nella realtà, lei ha capelli e occhi scuri - o come Lady Rowena di origine

reale Sassone a cui un cavaliere senza paura fa la corte o la salva da qualche grande pericolo. Anche dai molti sogni in cui comparivano le stesse immagini, si poteva dedurre che ella desiderava sostituire la sua eredità greca con quella anglosassone. Ad un livello più superficiale, era stata senza dubbio influenzata dal pregiudizio, più o meno consapevole, che nella società americana la cittadinanza di prima classe viene assegnata solo ai bianchi, protestanti, di origine anglosassone. Tutti gli altri gruppi nazionali sono considerati inferiori. Sebbene tale ipotesi semi-consapevole e il suo matrimonio con un uomo di estrazione inglese senza dubbio tinteggiavano il suo giudizio, tutto ciò non è sufficiente a spiegare la sua profonda necessità di modificare il suo avito background. E non era neppure una superficiale anglo-mania, una mania di imitare tutto ciò che fosse inglese. Dopo essersi spogliata del suo background, la signora D. sentiva profondamente il bisogno di rimpiazzare le sue ataviche tradizioni [ormai] perdute. Come Jung rimarca spesso, la quantità maggiore di libido è contenuta [proprio] nelle nostre tradizioni, e senza di loro siamo sradicati, tagliati fuori dai nostri istinti. Qui ci sono diversi sogni che evidenziano questa profonda problematica.

«Diversi uomini armati stanno per sparare ed ucciderci. Il leader si presenta come Broderick Crawford, demagogo corrotto del Sud nel film *Tutti gli uomini del Re*. Cerco freneticamente di coprire le finestre con una trapunta verde, tipo sciarpa, che la nonna di mio marito aveva fatto a mano e portato dall’Inghilterra. Lo appendo alla finestra della porta di casa. Cerco inoltre di spruzzare le altre finestre con della neve artificiale in bomboletta, ma la bomboletta è vuota. Mi appare chiaro che tutti i miei sforzi saranno vani. Ho una paura tremenda». Per proteggere sé stessa e il suo gruppo dall’uccisione, cerca di rivestire artificialmente le finestre in modo che la loro casa sembri avere un esterno inglese. Ma lei sa che questo non funzionerà. A questo punto, io sentii la necessità di orientarla ricordandole le sue reali origini. Così le dissi: «Io non credo nella superiorità o nell’inferiorità di una razza o di un popolo, ma se ci sono persone con il diritto di essere orgogliose del proprio retaggio, sono certamente quelle

del gruppo cui lei appartiene. Tutta la vita spirituale del mondo occidentale è basata sulle tradizioni degli Ebrei e dei Greci e, ad oggi, nessun popolo ha sorpassato le conquiste culturali della Grecia. E anche se non fosse questo il caso, noi non possiamo essere nient'altro di ciò che realmente siamo. La nostra natura si ribella contro l'imposizione di qualcosa di alieno e ci punisce».

Poi fece il seguente sogno: «Sono una donna molto bella dai capelli neri e con grandi occhi truccati assai abilmente. Il sogno è ambientato nel periodo dei grandi cavalieri, e i colori e i vestiti delle persone somigliano a quelli di un film di Hollywood. Sono di ritorno dopo aver compiuto un atto molto coraggioso. Ci sono voluti due o tre giorni. Adesso, però, non sono più in grado di svolgere questo compito da sola. C'è una fila di persone pronte ad andare in battaglia. In fila c'è una ragazza bionda molto bella, unica altra donna presente, credo. Ho l'impressione che non sarà di nessun aiuto in questa battaglia. La schiaffeggio più forte che posso, prima su una guancia e poi sull'altra. Poi raddoppio la mia forza in un pugno e la colpisco violentemente sulla parte posteriore del collo. Penso che se ne andrà. Io vado a riposare». La signora D. commentò che al risveglio da questo sogno si sentiva un crampo doloroso al braccio e riusciva a malapena a muoverlo. Poi aggiunse che la donna bionda assomigliava a una bellissima attrice di Hollywood, e la associava a me. Quando le chiesi ulteriori associazioni, mi disse semplicemente che si sentiva troppo stanca, che non sapeva dirmi nient'altro e mi pregò di non insistere. Nonostante tale risposta, le domandai: «Perché sono così bella?» Mi rispose che pensava che avesse a che fare con il suo atteggiamento verso di me: era analogo, ma in senso inverso, all'atteggiamento nei confronti della figlia, che aveva visto brutta in un sogno precedente. Considera il mondo interno della sua mente, che io rappresento, come bello. «Ma perché dovrebbe darmi un colpo così terribile?», chiesi. Non riuscì a rispondermi e diventò molto ostile, in quanto, spiegò, avevo insistito nel farle domande al di là della sua comprensione. Non ho parole per descrivere l'espressione del suo volto. Sembrava stesse provando, simultaneamente, paura, rabbia, odio, soggezione, pietà, vergogna,

impotenza e disperazione: un abbandono al destino. Era chiaramente in un doloroso conflitto interiore, e cercai di porle ulteriori domande.

Mi sembrava che ora stesse lavorando sul riconoscimento del grande potere esercitato su di noi dal mondo interiore. Mano a mano che riusciva ad acquisire una visione interiore e una maggiore consapevolezza degli aspetti inconsci del proprio mondo interno, lo accettava come bello. La battaglia nel sogno che tanto la esaurisce è la sua lotta contro le inflessibili forze inconsce e anche contro la propria inerzia e pigrizia intellettuale, che ha sempre odiato e di cui si vergognava. La signora D. è ostile nei miei confronti e sente il bisogno di distruggermi, in quanto proietta su di me un aspetto della terribile dea-madre, la portatrice di antiche tradizioni, spietata nella sua richiesta di vivere in conformità alla legge di Dio. Qui si evidenzia la legge degli opposti. Il mondo interno è il mondo di Dio, e proprio come le persone mondane disprezzano i valori interiori, così i principi interiori provano disprezzo per i principi del mondo («Se voi foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo, ma poiché non siete del mondo, ma io vi ho scelti fuori dal mondo, per questo il mondo vi odia». Giovanni 15:19).

Quando la sua vita interiore le diventò più accessibile, quest'ambivalente donna bionda anglosassone diventò più umana. La signora D. sognò di vedere Lady Godiva nuda, e cioè non una figura glorificata, vestita con abiti aristocratici, ma come è nella realtà. «[Lady Godiva] cerca di nascondere la sua nudità, prima davanti e poi dietro, con i suoi lunghi capelli. Ma sembra rendersi conto che è inutile e lo fa di buon umore». La mia paziente ora vede l'inaccessibile bionda come più al suo livello, vale a dire, come una donna che deve nascondere la sua nudità e che non sempre riesce a farlo. Diventa una figura che la signora D. può affrontare.

La tensione tra l'interno e l'esterno, l'individuale e il collettivo, è un universale che non possiamo ambire di risolvere mai completamente. Ma il conflitto può essere umanizzato sino al punto che il paziente possa confrontarsi con esso. L'orientamento verso il mondo esterno era il problema portato dai sogni nel secondo anno di analisi. Era il perio-

do natalizio. L'anno prima era stata così sopraffatta dalle sue angosce che la festività era passata inosservata. Adesso si trovava abbastanza libera dall'agitazione interna da essere consapevole del mondo esterno, e questa consapevolezza era, però, diventata una fonte di dolore e di sgomento. Il rumore per le strade, gli addobbi volgari delle vetrine dei negozi, l'acquisto compulsivo, e le frasi fatte di «pace e bontà» erano per lei insopportabili. Fu presa dal panico e dall'agitazione. In mezzo a questo tumulto e confusione, come faceva a predisporre al Natale? Cosa ci si aspettava da lei? Che cosa poteva dare alle sue figlie, a suo marito, ai suoi genitori? Cosa doveva aspettarsi lei da loro? Come doveva preparare la casa? Si sentiva schiacciata da queste domande pressanti per le quali non aveva risposta. In termini psicologici, si sentiva persa riguardo al dare risposte al mondo esterno. La mente era così schiacciata dalle esigenze della realtà esterna che riusciva a malapena a dormire e si ricordava solo pochi sogni frammentati. Per esempio: «Un venditore si presenta alla porta, ma io sono talmente spaventata che decido di non aprire. So che la dottoressa Weiss ha paura dei venditori». Oppure: «Un venditore che indossa un kilt suona il campanello. Ero così spaventata che mi sono svegliata nel dolore e nel terrore». Infine: «I miei nuovi tendaggi del soggiorno sono appesi sulla parte esterna delle finestre, sul lato della strada».

I sogni si spiegano da sé. Si sollevò comunque una questione relativa a me, la sua analista, la cui debolezza era stata rilevata dalla signora D.. Qual è l'obbligo dell'analista verso un paziente che intuitivamente scopre la debolezza dell'analista? Dal momento che l'analisi è una relazione umana tra due individui, e nessuna relazione reale può esistere se si rifugge la verità, mi sentii obbligata a dare una spiegazione alla mia paziente. Uno dei motivi per cui l'avevo accolta in analisi era che, fin dall'inizio, avevo sentito una certa affinità con lei e il suo problema. Quindi, fu proprio per una profonda convinzione che le chiai più o meno quanto segue.

Anch'io non mi spingo facilmente verso gli oggetti esterni. Io e lei abbiamo in comune che siamo entrambe introversive, e il mondo esterno ci sembra meno attraente del

mondo interno in cui ci sentiamo più a nostro agio. Lo stridente frastuono ed il tumulto, l'enfasi pervasiva [rivolta] ai beni materiali, la banalizzazione di ciò che è sacro, propri delle festività natalizie, non contribuiscono a rendere il mondo esterno più attraente. Viviamo in un'epoca in cui il mondo esterno è davvero orribile e spaventoso. Abbiamo appena lasciato alle spalle le barbarie del fascismo e le guerre più devastanti della storia dell'umanità, la nostra fede nell'uomo è andata in frantumi, e l'innato desiderio umano di stare insieme ai nostri simili è stato oltraggiato. Ma questo è pure il mondo in cui siamo nati, e quindi dobbiamo farlo nostro. Rendere nostro il mondo non significa, però, adottare indiscriminatamente dei modelli esterni in cui non crediamo, o imitare uno stile di vita che lede le nostre convinzioni. Possiamo sviluppare la nostra estroversione, in un giusto rapporto con la realtà esterna, soltanto se ci appropriamo in maniera salda della nostra natura interna.

I nuovi tendaggi nel sogno sopracitato possedevano una grande importanza simbolica. Malgrado l'avarizia patologica della mia paziente, il suo bisogno di queste tende era diventato così fondamentale da non poter più essere negato, perché esse rappresentavano la sua estrema necessità di discriminare tra il mondo interno e quello esterno, la necessità di appendere qualcosa alle finestre che servisse da velo per dividere la sua vita personale dal mondo esterno. Le dovetti allora far notare che le sue tende erano messe nel lato sbagliato: «Dovrebbero stare appese all'interno, perché è dall'interno della casa che si può guardare fuori verso il mondo. Le tende simboliche non devono essere poste esternamente, dove possono essere toccate e manipolate dalla gente per strada».

Se un venditore venisse alla mia porta, continuai, comprerei da lui solo se avesse da offrirmi qualcosa che mi piace, di cui ho bisogno e mi posso permettere. Se il venditore indossa il kilt delle isole britanniche, la mia prima reazione sarebbe di diffidare di lui, perché non deve usare dei trucchetti per convincermi ad acquistare, cercando di impressionarmi con la sua superiorità razziale. Ma se ha davvero qualcosa da offrirmi, lo acquisto nonostante indossi il kilt! All'inizio, nei sogni della signora D. la suocera appariva

così prepotentemente americana che sembrava accompagnarsi ad una troupe di «indiani selvaggi». In seguito, però, ella lasciò alla signora D. una bella borsa a fiori, un dono di femminilità. Ogni dettaglio della nostra vita può essere una fonte di bene se ad esso viene dato il giusto valore e il posto nella nostra vita interiore. È la stessa madre della signora D., una volta morta, che fa notare le nuove radici che spuntano sulla rosa recisa. Ma se noi guardiamo verso l'esterno per il soddisfacimento dei bisogni interiori, se proiettiamo sul marito l'immagine o del patriarca o del tipico padre americano, il risultato è un vaginismo doloroso. E questo è altrettanto disastroso per l'oggetto della proiezione. Sta nella nostra natura più intima andare alla ricerca di un'immagine di universalità, il padre affettuoso di tutti i bambini, un'immagine che ci liberi dai pregiudizi e che ci unisca a tutta l'umanità per creare un mondo migliore.

IN MEMORIAM

Salomon Resnik, una vita *a haute vitesse*

Angelo Malinconico

1) B. Massimilla (a cura di),
«Padri e paternità», *R.P.A.*,
vol. 93/41, Ed. Astrolabio,
Milano, 2016.

L'ultima volta l'ho sentito alcuni mesi fa, proprio per chiedergli un articolo per il numero della nostra Rivista, quello sul *Padre* (1). Era a Parigi e gli avevo lasciato un messaggio in segreteria; da gentiluomo affettuoso mi aveva richiamato il giorno stesso. Alle mie fastidiose insistenze perché ci donasse un contributo, rispose con la solita ironia disarmante: «Mi spiace ma non ce la faccio. Ho tre progetti editoriali. Peraltro sto raccogliendo i miei seminari; sa, sono più di seicento. E poi ho solo 96 anni...». Lo salutai sorridendo, comunque grato.

Giovedì 16 Febbraio se ne è andato. Lo avevo conosciuto alla fine degli anni '80. Ero a Napoli per un seminario tenuto da Giuseppe Maffei, ovviamente sulle psicosi. Ricordo la sala gremitissima e un silenzio irreale, mentre raccontava da par suo di un'esperienza clinica con una giovane schizofrenica, che aveva condiviso con Resnik. Ero in fondo alla sala e mi sentivo calamitato da quella narrazione che miscelava psichiatria, psicoanalisi, proposte diagnostiche articolate, romanticismo, teatralità. Sì, perché dal racconto di Giuseppe emergeva chiaramente che Salomon Resnik era *anche* un grande istrione. Entrava e usciva dai modelli psicoanalitici *espistemologi-*

cal correct per giocare scene da mattatore del palcoscenico. In quell'occasione Maffei ci stava mostrando come avesse ammalato e rassicurato la recalcitrante, violenta e quindi inavvicinabile giovane schizofrenica chiamandola "principessa" e invitandola a danzare con lui un valzer.

Il giovane psichiatra che ero allora rimase così affascinato che in un sol colpo ottenne che un collega gli presentasse Giuseppe Maffei e, contumace, Salomon Resnik. Sì, perché poco dopo fu lo stesso Maffei a mediare il mio ingresso nel famoso Gruppo di Venezia, frequentazione che durò pochi ma ricchi anni.

Ma chi era e cosa è stato Salomon Resnik per la psicoanalisi mondiale? Nacque a Buenos Aires il 1 di aprile del 1920 da genitori russo-ebraici emigrati in Argentina. Tra tante frequentazioni illustri (Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty, Georges Daumezon, François Tosquelles, Jean Oury), riconosceva come suo indiscutibile maestro Enrique Pichon-Rivière.

Dopo la sua prima formazione a Buenos Aires, si perfezionò a Londra con i più grandi esponenti-innovatori della psicoanalisi inglese. Si era ritrovato nella capitale britannica perché nel 1955 aveva conosciuto Melanie Klein a Ginevra, durante il Congresso Internazionale di Psicoanalisi. Da quell'incontro nacque il progetto di continuare la sua formazione a Londra proprio con la Klein. Poi frequentò Herbert Rosenfeld (suo analista per circa 10 anni), Wilfred Bion, Esther Bick, Donald Winnicott. Sempre a Londra negli anni '60 insegnò all'University College e collaborò col Dipartimento di psicologia sociale della London School of Economics. Divenne membro della International Psychoanalytical Association. Grazie a Donald Winnicott, lavorò nel "Netherne Hospital", nel Surrey, occupandosi di una Comunità Terapeutica per giovani psicotici. Successivamente collaborò con Thomas Forrest Main presso il "Cassel Hospital" a Richmond; con Maxwell Jones all' "Henderson Hospital" di Belmont; con Siegfried Heinrich Foulkes a Londra; con Melanie Klein ed Esther Bick a Guilford in una "Child Guidance Clinique".

Nel 1970 rientrò "stabilmente" in Francia, dove era stato per qualche anno a metà anni '50. Fu prima professore di psichiatria alla Facoltà di Medicina dell'Università di Lione e poi alla Sorbona a Parigi. Fu allora (precisamente nel '72)

2) S. Resnik (1972) , *Persona e psicosi. Il linguaggio del corpo*, Ed. Einaudi, Torino, 1976.

che uscì il suo famosissimo *Personne et Psychose*, pubblicato da Einaudi nel '76 col titolo *Persona e psicosi. Il linguaggio del corpo* (2), con prefazione di Aldo Giorgio Gargani. Un testo-cult che ha contribuito a formare un'intera generazione di psichiatri e psicoanalisti, ma è stato da sempre frequentato con attenzione da uomini di cultura e filosofi, come Calvino e Edmundo Gomez Mango.

Ma come arrivò poi a Venezia, al di là degli ovvi motivi culturali e artistici che rendono retorica la domanda? A Londra, alla fine degli anni '60, prese contatto appunto con Italo Calvino che, interessatosi ai suoi scritti, lo invitò a pubblicare le sue opere presso Einaudi. Fu allora che Resnik entrò in contatto diretto con gli intellettuali italiani. Quando iniziò la frequentazione stabile di Venezia, lì fondò e fu presidente del Cispp (il Centro internazionale di studi psicodinamici della personalità), diretto da Enrico Levis, che dal 1982 svolge attività di ricerca e formazione. Contribuì anche alla fondazione dell'Asvegra (l'Associazione Veneta per la ricerca e la formazione in psicoterapia di gruppo e analisi istituzionale).

Riaffiorano ricordi... Durante le nostre chiacchierate in treno da Venezia, dopo i seminari di Resnik, con Giuseppe Maffei il tema era iterativamente quello delle psicosi. Quando entrai in RPA, gli proposi subito di curare un numero sulle terapie psicodinamiche, attingendo al modello junghiano e a quelli post-freudiani. Giuseppe si sentiva stanco e mi chiese di fare da solo, pur costruendo di fatto l'indice e mediando con gli autori. Resnik in quel periodo era "impegnatissimo" (*l'haute vitesse...*) per cui con rammarico declinò l'invito ma, quando il numero fu trasformato per le edizioni Ma.Gi. in *Psicosi e psiconauti* (3), tornammo all'attacco; anzi Giuseppe Maffei fu quasi perentorio nel "pretendere" un contributo. Senza esitare Resnik mi disse: «ho gli appunti di seminari tenuti a Milano che non ho mai ordinato...»; mi fece così un gran regalo. Interagì, corresse, integrò, scambiò pareri attraverso mail, in una gradevolissima triangolazione con Maffei, che firmò il breve saggio introduttivo al testo. Del resto lo avevamo stuzzicato sul pluralismo, sua coerente passione: frequentò Jorge Luis Borges, collaborò col gruppo surrealista di Buenos Aires e con la rivista *Ciclo*, di arte e avanguardia;

3) A. Malinconico (a cura di), *Psicosi e Psiconauti*, Ed. Ma.Gi., Roma, 2010.

nel 1953 scrisse persino un lavoro interdisciplinare su musica e psicoanalisi.

Sempre a proposito di pluralismo, mi viene in mente l'ennesimo regalo che mi ha fatto, seppur inconsapevolmente, in occasione dell'ultima volta in cui ci siamo incontrati. L'occasione era la festa di compleanno dei 70 anni di Giuseppe Maffei, che non sapeva della sorpresa che gli avevamo preparato; né poteva esserne indizio la presenza di Salomon a Lucca, dal momento che l'occasione era stata data dal convegno annuale di *Psicoanalisi e metodo*, dal titolo «Miti e origini della realtà psichica». La lezione magistrale di Resnik ebbe come titolo «Archeologia dell'inconscio tra miti personali e miti collettivi». Noi tutti amici, colleghi, allievi di Giuseppe avevamo preparato una tabula gratulatoria e un volume: *La ricerca infinibile; uno psiconauta nel cosmo della mente* (4). Lì è contenuto il regalo inconsapevole di Resnik, perché scrisse un contributo pregevole, tra il tecnico e l'amicale, tra il dialogante e il rigoroso, raccontandosi (come faceva sempre, da istrione qual era). Quello scritto mi condizionò fortemente, quando numerosi anni dopo Silvano Tagliagambe mi invitò a scrivere un saggio su materia e psiche, che intitolammo a *Pauli e Jung* (5). Tanto che voglio qui, nel ricordare il Maestro franco-argentino, riproporne uno stralcio che ritengo offra pennellate significative della sua personalità e della sua curiosità:

4) AA. VV., *La ricerca infinibile; uno psiconauta nel cosmo della mente*, Ed. ETS, Pisa, 2005.

5) S. Tagliagambe, A. Malinconico, *Pauli e Jung*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 2011.

Qualche tempo fa fui invitato da *France Culture* (nota emittente radiofonica parigina) a tenere una conferenza sulla schizofrenia; dovevo confrontarmi con uno psichiatra e un biologo che facevano esperimenti sulla schizofrenia con i topi. Il giorno e l'ora dell'incontro in diretta coincidevano con una seduta di gruppo di pazienti schizofrenici, quindi io dissi: "Il tale giorno non posso fare gruppo perché devo parlare in diretta su *France Culture*" e suggerivo di anticipare di un giorno la seduta alla solita ora. Durante quella seduta mi colpì che il signor Otis, un paziente schizofrenico che veniva sempre regolarmente, non fosse presente. Decisi di telefonargli durante la seduta per accertarmi che non vi fosse stato un malinteso. Il paziente mi risponde al telefono che sa della mia partecipazione alla trasmissione di France Culture il giorno seguente e allo

6) I. Matte Blanco (1975), *L'inconscio come insieme infiniti: saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino, 1981, 2000.

7) A. Boutaric, *La vie des atomes*, Flammarion, Paris, 1925.

8) N. Dallaporta Xydias, *Scienza e metafisica. Uno pseudocontrasto tra due domini complementari*, Cedam, Padova, 1997; id, *Sguardo sull'attuale cosmologia*, Borla, Roma, 1986.

stesso tempo sa che la seduta si farà alla solita ora. “Ma come è possibile” dico io “che due eventi accadono nello stesso tempo?!” In quel momento prende la parola nel gruppo il signor Ellis, anch'egli schizofrenico ma ancora capace di lavorare parzialmente come fisico nucleare, che dice “Dal punto di vista dell'atomo è assolutamente possibile che due eventi possano accadere allo stesso tempo”. Io, commosso nel sentire dalla bocca di Ellis le parole di Ignacio Matte Blanco, autore di *Insieme Infiniti* (6), dissi: “Pare che il principio di simmetria dell'inconscio funzioni tra gli atomi”.

Questa scoperta mi ha portato a rivedere nella mia biblioteca il libro di A. Boutaric, *La vie des atomes* (7). Dopo questo dialogo con gli atomi sono andato a visitare l'osservatorio astronomico di Padova. Là aveva insegnato il professor Nicola Dallaporta Xydias, noto cosmologo di Padova. Ho avuto il privilegio di cominciare a leggere alcuni libri grazie a suo figlio che me li ha procurati. In uno di questi libri, *Scienza e metafisica* (8), egli parla del concetto di sostanzialità e corporeità dei contenuti fisici del cosmo. Questo mi ha commosso poiché era come se nature diverse del nostro universo avessero iniziato a prendere corpo, forma e realtà e dialogassero tra loro. L'universo ha una sua armonia relazionale. Poi ho imparato che esiste il principio di sovrapposizione di diversi stati che, come le schegge di una catastrofe, si ritrovano e forse tendono anche a parlarsi.

Penso ancora alla struttura della mente e alla materia inconscia come risultato filogenetico dove schegge di una vecchia esplosione fisica e mentale cominciano ad organizzarsi come modo di pensare e come memoria.

Penso che dopo essersi raffreddata la terra, dopo l'ecatombe, dopo il Big Bang, saranno le calde pietre raffreddate i vecchi testimoni silenziosi che preserveranno la memoria che precede tutto quello che c'è. Anche il nostro universo intimo è dominato da forze nelle quali le molecole, l'insieme degli atomi, le particole elementari si esprimono in qualche modo dentro a una realtà dove gli opposti, la materia e l'antimateria, l'amore e l'odio, *eros e thanatos* cercano un loro linguaggio, un modo di esprimersi.

Un solo rammarico: Resnik, come tanti altri grandi, cita Ignacio Matte Blanco, ma non Jung e il suo scambio con Pauli. Peccato; una nemesi che prima o poi dovrà sciogliersi.

Ecco, giusto qualche ricordo, un omaggio a un grande Maestro, morto mentre lavorava a 96 anni «a tre progetti editoriali e a riordinare 600 seminari».

Un Maestro che se ne è andato, quindi, rigorosamente “da vivo”. Non poteva essere altrimenti.

Recensioni

Nicole Janigro, *Psicoanalisi un'eredità al futuro*, Mimesis/Ensemble, Milano, 2017, p. 77, €6,00.

Perché ancora si va in analisi? Dove porta oggi l'esplorazione del nostro universo onirico? dove l'incontro con l'Altro che ci abita? Perché ancora tante resistenze verso un metodo che ha oltrepassato il secolo stratificando il suo sapere, sfidando le tradizionali categorie interpretative storico-economiche-sociologiche? In che misura oggi la psicoanalisi è in crisi, sarà per le terapie brevi e direttive o per l'abuso dei farmaci? Infine l'interrogativo più problematico: l'inconscio esiste? per chi vive «in esistenze ipod, dall'andamento metropolitano bipolare, maniaco-depressivo, con accelerazioni cocainomani e ricadute drastiche, [nelle quali] la fase è adulta ma l'età incerta, e dove le giornate riescono a scorrere senza dover mai toccare un altro essere umano» (p. 64).

Nicole Janigro – psicoterapeuta analista di formazione junghiana, fondatrice e didatta di Philo, Scuola superiore di pratiche filosofiche – autrice dalla penna sensibile e poetica, pone diversi quesiti scattando istantanee di ampio respiro, linee di senso, mentre il suo discorso sulla psicoanalisi prende forma, si configura nella sua struttura teorica ed esperienziale, si consolida e guarda al futuro attraverso la lente del “*fattore umano*”, quella “capacità ineguagliata di mettere in relazione, *leggere* e *legare* le

soggettività”. *Arte artigiana*, che costruisce da un secolo consapevolezza, apre la mente verso il mondo interno e quello esterno, creando ponti tra l’uomo e le culture, nell’universo dell’*et/et*. Su queste premesse l’autrice intreccia un doppio registro: il suo sguardo verso la preziosa eredità teorico-clinica della psicoanalisi che ha costituito il nutrimento per generazioni di analisti oggi costretta al confronto con i cambiamenti dei tempi attuali – e il racconto della propria esperienza personale nella stanza di analisi che l’ha vista nel tempo trasformarsi da paziente in analista, profondamente interessata allo scambio tra le culture e in particolare a quello tra psicoanalisi e letteratura.

La psicoanalisi richiede *nuove forme di adattamento* per ripensare il rapporto tra psiche e realtà esterna – “bisogna ricollocare l’io, il mondo e l’ambiente” nell’universo di senso che le “*conversazioni special*” dell’analisi cercano di mettere a fuoco nello spazio protetto della stanza. Un percorso di crescita quello psicoanalitico, dalle sue origini a oggi, che necessariamente si spoglia delle rigidità e asimmetrie che l’hanno caratterizzata ai primi del ‘900, per germogliare in diverse direzioni intersecando tra loro i contributi di grandi pensatori e clinici.

Un’eredità che dal padre fondatore rigenera di continuo e trova sempre nuova linfa con Winnicott, Bion, Green, Pontalis, Ogden. E con Ferenczi, citato nei pensieri di Franco Borgogno: «La psicoanalisi è essenzialmente una forma di educazione, un’educazione alla vita e al vivere che può in parte ‘immunizzarÈ, come affermava Ferenczi, se è capace di contenere la sofferenza senza duplicarla, se è capace di tollerare la paura senza farla diventare terrore» (p. 25) e specialmente come descrive in tutto il libro Janigro, se è capace di mantenere viva la speranza nel futuro...

Guardare ai tempi contemporanei senza perdere la fiducia in un metodo che contempla sempre il confronto con l’Altro, sia fuori sia dentro di noi, con l’intento di costruire connessioni riflessive e utili tra psiche individuale, collettivo, e crisi della modernità. Con un buon grado d’immunizzazione si può affrontare il crollo di quei garanti meta-sociali e meta-psichici attraverso l’esercizio della pratica analitica che allena le nostre anime, come ricorda

Fachinelli, ad accogliere ed essere “madri di creature ferite”. Possiamo comprendere la sofferenza dell’altro proprio in virtù di quelle che sono state le nostre ferite, di quanto sono state taglienti, proprio per quanto siamo stati in grado di accettarle e di scioglierle in noi stessi. Nel caso dell’analista, riflettendo su questi pensieri di Janigro ci si potrebbe chiedere: quanto è veramente grande il ventre di chi si fa madre del dolore dell’Altro?

Accogliere il paziente significa essere «*testimone della sua sofferenza, identificarsi in lui ritrovando nei propri paesaggi interiori uno specifico fatto traumatico, per scoprire in quel caotico mondo della notte la parte che è stata rifiutata e calpestata anche in noi stessi*». L’eco e la memoria in noi della ferita dell’altro, mi ricorda una citazione del poeta e mistico persiano Jelaluddin Rumi sul dolore e la sua trasformazione, riportata dal video artista Bill Viola sul tema della perdita: «La ferita è il luogo in cui la luce entra in te». Le riflessioni di Janigro sulla soggettività del terapeuta descrivono nel dettaglio le atmosfere sinestetiche vissute in seduta che hanno portato alla stesura del suo libro *Il terzo gemello*, composto a quattro mani con la collaborazione del compagno d’analisi Luca Ghirardosi, testo scritto e riscritto per cercare di rappresentare lo spazio analitico. «Un’operazione sentita come vitale, necessaria per elaborare e contenere l’intensità, alla ricerca di una forma espressiva capace di rendere insieme lo scorrere delle stagioni, il ritmo della stanza d’analisi, i tempi interiori delle due singolarità» (p. 42). Un atto coraggioso, un’auto esposizione rara, un rivelarsi che mette a nudo la complessità dello stare insieme con il compagno d’analisi, aspettando che quel continuo tessere pensieri ed emozioni apra nuove porte a entrambi...

La porta di Magda Szabó, viene usata in *Psicoanalisi. Un’eredità al futuro* come citazione letteraria e preziosa metafora della relazione analitica. Il romanzo narra la storia di una padrona e della sua domestica Emerenc. La *porta* diventa in questa opera la linea di confine che consente avvicinamenti e distanziamenti, regola il passaggio delle emozioni che si gioca su più livelli, dall’individuale al collettivo.

L'alleanza tra gli intellettuali e il popolo, fallita nella realtà storica, si rispecchia nelle difficoltà di linguaggio delle due protagoniste. Eppure, ogni avvicinamento produce intense risonanze. *La porta* è quella soglia che divide il pubblico e il privato, protegge e difende il segreto della vita di Emerenc, custodisce la memoria della storia ungherese – come in alcuni romanzi argentini contemporanei nei quali la porta chiusa di una casa contiene il segreto della storia dei desaparecidos” (p. 36).

L'autrice nel citare la Szabó descrive difficili coesistenze tra interno ed esterno e le sensazioni di «smarrimento e perdita di confine, di quello reale e di quello immaginario», provate anche in relazione alla stesura de *Il terzo gemello*. Un'analogia dichiarata tra il romanzo *La porta* e *Il terzo gemello*, utile a spiegare come l'incontro con la scrittura psicoanalitica si nutre dell'incontro con la letteratura, ma soprattutto come sia importante per l'analista «raggiungere le radici stesse del suo essere», quell'intimità con se stesso che va oltre la sua identità professionale (Green). Anche a rischio di un «assorbimento psichico», di «una forte intensità affettiva», di «stati d'animo senza etichetta» (Odgen). La sperimentazione di un simile *passo a due* nella scrittura di una scena analitica, condivisa negli anni nella stanza dell'analisi, risuonerebbe per la sensibilità dell'autrice come una scelta potenzialmente rischiosa, perché dietro l'urgenza creativa – lei stessa ricorda – fa sempre capolino: «L'aspirazione originaria trascendente di una co-identità dove si (aspira a essere) una cosa sola». «E nel tempo del dopo, ecco il pericolo di perdersi, di sentirsi traditi, derubati, insomma, non capiti, dunque non riconosciuti. Per entrambi i soggetti» (p. 43). L'apertura di senso di una simile ricerca fatta dall'autrice attraverso *una scrittura tesa all'unisono verso estetica ed etica* sta nel calibrare ad arte, nella sfera del materno, la figura del doppio, del gemello, dell'alter: l'eterna mediazione tra le tendenze che magnetizzano verso *l'unità duale* e diversamente le spinte separative volte all'individuazione. Si può in ogni caso percorrere questo sottile crinale alla luce «dell'indubbia attinenza tra letteratura e psicoanalisi», «perché la storia della psicoanalisi è, anche, storia della

scrittura dei suoi casi» (p. 38). La psicoanalisi come *pratica di esistenza, di umanizzazione* accoglie le narrazioni, queste come scrive l'autrice, trascendono le due singole individualità, seguendo il «desiderio insopprimibile che nella vita, come nel romanzo, ci sia sempre 'continua'»... e ancora una storia da immaginare e da vivere. Così come «leggere romanzi per trovare risposte, per seguire i destini, per sapere come va a finire, per inseguire gli andirivieni temporali di un'esistenza» (p. 37).

Barbara Massimilla

A cura di Susanna Fresko e Chiara Mirabelli: *Qual è il tuo mito? Mappe per il mestiere di vivere*, con saggi di I. Carlot, M. Diana, R. Màdera, M. Montanari, I. Paterlini, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2016, p. 124, €12,00.

Una domanda iniziale ci introduce immediatamente in questo scritto corale, invito a riflettere su un percorso alquanto arduo e ricco di imprevedibilità, sicuramente impegnativo, a tratti doloroso, forse anche incomprensibile: il Vivere.

Vivere che nell'idea degli autori è accostato all'immagine di un mestiere, termine che nella sua accezione principale richiama a un'attività di carattere prevalentemente manuale, caratterizzata da un ripetersi quotidiano, regolare, eseguita a scopo di guadagno o di retribuzione.

Non è qui la sede per interrogarci se la vita assomigli di più a un mestiere – quando acquisisce maggiormente il vissuto di routine, di un divenire ineluttabile – oppure a un'arte, assumendo in questo caso le sembianze di un atto creativo e originale, portavoce di un'impronta unica e inedita. Possiamo tuttavia cogliere e accogliere l'idea qui proposta che la vita, o forse meglio il Vivere, sia assimilabile a un'occupazione ripetuta, ripetitiva e quotidiana, che richiede esercizio, pratica, esperienza.

Ecco allora che gli autori del libro, analisti filosofi e professionisti della formazione e della cura, si sono riuniti per

offrirci, attraverso la mitobiografia, alcune coordinate da usare come punti di riferimento per orientarci nei momenti meno chiari e più sofferti di smarrimento, siano essi individuali o collettivi, come una «bussola per ritrovare la via [...] per uscire dalle secche dello spaesamento contemporaneo» (p. 7).

Come l'equipaggio di una nave, gli autori conducono noi, Robinson Crusoe odierni – sia che ci troviamo ad indossare i panni di migranti in cerca di terre lontane e di un destino migliore, sia di viaggiatori post-moderni – a prendere dal Tempo e dallo Spazio gli strumenti che permettono di ancorarci e assicurarci quando siamo in balia di venti e correnti che non sappiamo o non possiamo governare.

Il “Tempo” collega il ciclo della narrazione o biografia individuale con i “passati” che l’hanno preceduta, anticipata, preparata, sollecitata, con i “presenti” di uomini e comunità che si affiancano nel quotidiano divenire, incrociandosi, incontrandosi, scontrandosi, creando nuovi intrecci e significati inesplorati, per «immaginare altrimenti» e dare la luce a “futuri” prima impensabili e impensati: rimettere in vita la vita, donandole continuamente il movimento che le è proprio. Lo “Spazio” che permette alla storia personale di legarsi ai luoghi geografici, familiari, storici, sociali, che ne hanno viste le origini e ne accompagnano lo svolgimento; alle narrazioni universali dell'inconscio collettivo e ai racconti tradizionali popolari che insieme costituiscono il substrato comune dell'umanità, dal quale le radici terrene prendono forma e nutrimento e si intrecciano con le dimensioni celesti e spirituali.

Condizioni essenziali per compiere questo viaggio di ricerca mitobiografica sono la «calma contemplativa, tenacia e un radicato senso della terra» (p. 17); la ricerca dell'Altro fuori da noi, che si fa interlocutore e testimone, e del Sé nell'Altro, «nelle rappresentazioni, nei miti che vanno a pescare nell'immaginario individuale e collettivo» (p. 32); infine il rispetto del limite, «l'ombelico del mondo», luogo di nascita primigenia di tutte le nascite, «imperscrutabile e sacro di ogni genesi, l'ignoto su cui si poggia il mondo nel suo insieme» (p. 102).

La trasformazione dell'esistenza è possibile e auspicabile: «dare senso e appartenenza a ciò che siamo e viviamo, al nostro essere al mondo, a un'esistenza che ha voce individuale ma anche una sostanza e un valore collettivi» (p. 21) è il guadagno ultimo, di valore inestimabile, non equiparabile ad alcuna ricompensa esclusivamente di natura economica o materiale. I sogni, i miti, le fiabe, e «in generale tutti i cosiddetti *racconti archetipici* [...] *custodiscono* [...] la quintessenza dell'esperienza vissuta dalle generazioni che ci hanno preceduto» (p. 63), ci mostrano che «cambiare è possibile, che diventare uomini e donne migliori è alla portata di ciascuno» (pp. 64-65).

La meta è il «ritorno alle origini», è l'approdo a una conclusione trasformatrice, è un atto di relazione che trasforma chi narra e chi ascolta; è un viaggio che punta non alla scoperta di angoli esotici o alla distrazione, ma al contrario a riportare il pensiero sull'azione, a ritrovare il senso di completezza della vita, la propria «carta del senso» del vivere e del morire, di questo Esserci che può apparire frammentato, appiattito su un presente e su un qui e ora che non esaurisce tutte le risposte e non sempre sa porre le domande più consone alla ricerca stessa.

Accettare di partecipare in maniera attiva al proprio destino, imparare ad amare, soffrire, perdere, lasciare andare, «quanto più profondamente possibile e non sfuggirvi minimamente» (p. 74), accettare di essere se stessi è il nucleo del *processo di individuazione* indicato da Jung; è la «*liberazione dall'identificazione con l'io e dall'unilateralità della coscienza* a favore dell'acquisizione di una personalità più ampia» (p. 68).

È fare esperienza del Sacro, ricorrendo a una logica inclusiva che congiunge il Mythos, e la sua comprensione intuitiva e sincronica, con il Logos descrittivo e analitico, prendere coscienza che in ogni luogo della terra e del cielo vi sono contenuti l'Essere e il non-Essere e che «ogni cosa è gravida del suo contrario» (p. 59).

È sentire che siamo uniti a qualcosa di più grande di noi stessi che ci comprende, sentirsi responsabilmente attivi, significativi e significanti della realtà di cui siamo parte ed espressione, dando alla propria esistenza «una direzione politica e religiosa [...]. Politica perché ciò che accomuna

gli umani e la loro terra è la condizione del loro sussistere e svilupparsi come individui [...]; religiosa perché collega all'attenzione più profonda tutti con tutti e [il] tutto » (p. 20), da cui arriviamo e di cui siamo parte.

Paola D'Alleva

Maria Luisa Algini, *Le ferite invisibili - Sui bambini e la morte dei genitori*, Robin Editore, Roma, 2016, p. 256, € 13,60.

Il silenzio che in ambito sociale e collettivo avvolge il tema della morte e del lutto è presente anche all'interno delle famiglie, in particolare nei confronti dei bambini che perdono un genitore. Per proteggerli gli adulti tendono in genere a tacere, mascherare o nascondere la verità, temendo di provocare ulteriori sofferenze o di non saper gestire le loro reazioni e di commettere degli errori ma anche perché temono di cedere all'impatto emotivo che la perdita provoca in loro stessi o perché respingono fuori della memoria il trauma del lutto.

Il silenzio degli adulti comporta di conseguenza il silenzio e la solitudine dei bambini, che tacciono non solo perché non hanno le parole per descrivere le loro profonde esperienze emozionali, ma anche perché obbediscono alla regola familiare del silenzio o addirittura della negazione e del congelamento delle emozioni dolorose, come nella maggioranza dei casi clinici descritti nel libro di Maria Luisa Algini.

Ma il silenzio sul lutto dei bb. è presente anche in ambito scientifico e letterario.

Il testo dell'Algini, uno dei rari libri italiani dedicati a questo tema, ci fa entrare nei territori "oscuri" della perdita precoce di un genitore e ci conduce nel cuore della vita psichica del bambino là dove «risorse e spinte a crescere confluiscono, si alimentano e si confrontano con l'imparare a vivere il negativo della vita». Il libro, come dice l'autrice stessa «non è un manuale psicodiagnostico né un libro teorico», anche se spesso in poche righe sono sintetizzati aspetti teorici importanti e riflessioni su alcuni punti e

nodi cruciali del pensiero psicanalitico (come ad esempio: il gioco delle identificazioni con il genitore scomparso e con quello rimasto, il legame tra corpo e psiche, la trasmissione intergenerazionale della sofferenza di un lutto non elaborato, ed altro ancora).

Malgrado la gravità del tema il libro ha un andamento per così dire lieve, essendo intessuto di metafore, immagini ed espressioni poetiche e va meditato pagina per pagina, così come è stato il lavoro di scrittura dell'autrice:

L'esperienza delle parole è bruciante nello scrivere del lutto infantile, le parole urgono, c'è la necessità di dire e il sentimento dell'inutilità del dire per l'oscurità della materia, per l'opacità del dolore infantile, che quanto è più intenso tanto più resta un segreto che i bambini nascondono e cercano di mettere da parte perchè non lo reggono a lungo e cercano possibili vie di sopravvivenza per poter crescere e attingere risorse dove e come possono, salvo poi farlo debordare

attraverso malesseri, sintomi psicosomatici e comportamenti preoccupanti, da considerarsi equivalenti del lutto. A lato di queste prime considerazioni, l'autrice sottolinea che nei bambini «Il lavoro del lutto è una complessa operazione interna essenzialmente inconscia che, come il lavoro del sogno, cerca di dar forma, limite, contenimento, trasformazione a un'esperienza tanto profonda quanto inconoscibile» e che «In mille modi e nelle sfumature più sottili del quotidiano il bambino deve affrontare la realtà di una vita diversa senza la persona cara, sentire il dolore dell'assenza e nello stesso tempo avvertirne interiormente la presenza».

L'analista cerca di «entrare in sintonia con quel dolore e con quel modo di vivere il dolore sulle tracce, enigmatiche ma significative», che il bambino rivela nel suo procedere facendolo sentire meno solo, meno spaventato e in pericolo. L'autrice, pur sottolineando il suo timore di poter essere intrusiva, di provocare altro dolore e di non saper trovare le parole giuste al momento giusto, sostiene che «Non si può stare in silenzio, che bisogna procedere piano piano, dire ciò che il bambino è pronto a sentire o rischia-

re offrendo contemporaneamente il sostegno della condivisione del dolore» – quello che in genere il bambino non riceve – perchè *«solo così possono divenire esprimibili e pensabili le ferite e possono emergere le risorse per continuare a vivere e crescere e a trasformarle»*. L'Algini si sente *«compagna di solitudine»* dei piccoli pazienti e, di fronte ad ogni bambino che segue, si domanda *«quale storia potremo vivere insieme»*, perchè *«quel bambino non è solo lei o lui è anche uno specchio di noi stessi»* che lo seguiamo in terapia. Leggendo il libro si avverte la profonda condivisione del dolore presente nel campo ed è questo il lavoro del lutto che terapeuta e bambino affrontano insieme nella loro relazione.

Di solito i bambini anche in terapia si difendono come possono, non parlano del familiare scomparso o della propria esperienza dolorosa, ma la traspongono nei loro giochi, nei loro movimenti, nelle storie e disegni apparentemente non collegati alla perdita, ma che rispondono alle loro istanze interiori.

«L'area del gioco diventa un'area transizionale condivisa che permette di riconoscere e nominare le emozioni e ricostruire storie, pensieri che, seppur dolorosi, acquistano gradualmente consistenza e capacità riflessiva».

Nei casi clinici descritti, seguiti in prima persona o in supervisione dall'autrice, sono messi in evidenza gli aspetti che orientano il percorso del lutto: casi in cui le difficoltà e le ferite sono evidenti e da cui emerge con chiarezza che questi bb. non hanno potuto condividere sofferenze, affetti, ricordi e neanche ricevere cure, ascolto ed accompagnamento appropriati.

La maggioranza delle storie cliniche sono narrate in prima persona, come se fosse il bambino stesso a descrivere lo svolgimento della terapia. Questa finzione narrativa consente di non soffermarsi su spiegazioni teoriche ma sulla relazione che *«non è una relazione lineare ma procede per aperture e difese, affidamenti e ritiri, stasi e avanzamenti regressioni e punti ciechi e scoperte inaspettate ed il cui fine è quello di riuscire ad usare la relazione in senso trasformativo»*.

Ci sono storie emblematiche che ci fanno comprendere quanto sia gravosa la solitudine dei bambini e quanto forti

e violente siano le loro reazioni rabbiose e aggressive nei casi in cui il genitore superstite continui a vivere come se nulla fosse accaduto, negando il dolore della perdita subita e congelando le proprie emozioni.

Questa dinamica è evidente nel difficile caso di Jonker, un bambino di 9 anni «*arrabbiato con la vita*» e in quello di Kirikù, di quasi 4 anni. Ambedue soffrono per l'assetto psichico delle loro madri che respingono fuori della memoria il trauma della perdita, ma a Kirikù si aggiunge la difficoltà che non aver mai conosciuto il padre, morto in un incendio poco prima della sua nascita, nè aver mai potuto sapere chi fosse e perchè non ci fosse. La madre infatti evitava di rispondere alle sue domande, lasciandolo in un vuoto angoscioso e disorientante. La rivelazione del segreto della assenza e morte del padre sarebbe stata fondamentale per la strutturazione e il funzionamento della mente del bambino. «*Conoscere il nome e l'esistenza di un padre è appropriarsi di una filiazione, un punto originario su cui basare la propria esistenza*».

Altri casi rivelano invece le modalità di difesa adottate da alcune bambine: Marta, di 8 anni, che fa «*finta*» di non provare sofferenza per la morte della madre, e di Viola di 9 anni che, come antidoto al dolore e alla solitudine, instaura un legame vincolante e illusorio con il padre cercando di essere un tutt'uno con lui, ad esempio sostituendosi alla madre nel letto matrimoniale.

Ma come dice l'autrice «*Il dolore non è un'idea, è un vissuto, uno stato affettivo che se deborda sconvolge l'equilibrio interno con la comparsa di disturbi psicosomatici, rabbie esplosive o apatia, blocco o sviluppo delle funzioni intellettive ma prive di funzioni affettive e relazionali oppure paralisi malinconiche*».

I bambini non possono padroneggiare da soli il carico emotivo della perdita di un genitore senza l'accompagnamento di un adulto, di cui si possono fidare, perchè ciò che fa male non sono le emozioni ma la non condivisione e ancor più la soppressione e la negazione delle emozioni. La morte non spaventa i bb. quando ne possono fare esperienza affettiva.

Il caso di Zeta, una bambina di 10 anni, mette in particolare evidenza le conseguenze somatiche del lutto, quando

«la psiche cede il dolore al corpo che esprime, urla il proprio dolore, mettendoci sulle tracce delle trasformazioni enigmatiche che l'eccesso di dolore subisce prima di essere convogliato nei sintomi psicosomatici ed essere in questo modo raccolto dagli adulti».

Alla fine del libro l'autrice ribadisce che il lutto dei bambini è un'esperienza profonda e inconfondibile, che colpisce la loro identità: *«È in quel centro di sé che avviene un sisma potente, che si alterano equilibri collaudati e tutto viene messo alla prova»* provocando delle *«crisi che segnano il futuro ma spingono verso il futuro»*, come vediamo nell'immagine della copertina del libro, dove un albero ferito continua a vivere e a crescere partendo da un lavoro cicatriziale intorno alla ferita.

Per far luce sul lavoro del lutto dei bambini e sui numerosi interrogativi che comporta la relazione terapeutica l'Algini propone di continuare a riflettere nella speranza che si aprano *«altre intuizioni e altri viaggi di pensiero e altro ancora»*.

A completare il volume la narrazione di una interessante esperienza condotta dalla psicopedagogista Daniela Cavola con allievi e insegnanti che si confrontano con il lutto presso il centro d'ascolto di un liceo romano.

Livia Crozzoli

Romano Màdera, *L'opera al rosso*, Feltrinelli Editore, Milano, 2016, pp.154, €11,90.

Sebbene il titolo sia "Carl Gustav Jung", questo ultimo lavoro di Romano Madera, come avrò modo di dire tra breve, non tratta solo della figura di Jung, ma, attraverso di essa, inquadra diverse problematiche interpretative di primario interesse e, in certi casi si riferisce a spunti di urgente, necessaria riflessione.

Ma prima di addentrarmi, seppur brevemente, nei contenuti del testo, desidero subito elencarne due pregi fondamentali. Innanzitutto, è un testo chiaro, scorrevole, leggibilissimo, sebbene, nel contempo, il corredo delle note

critiche, intelligentemente posto a fine libro, consenta un doppio livello di lettura, questa volta collegato con una bibliografia ricchissima e sempre pertinente.

In secondo luogo, il libro di Màdera può essere letto, compreso e usato come sorgente di utilissima riflessione e arricchimento sia dagli “esperti” che dai non addetti ai lavori. Desidero sottolineare questo aspetto, poiché ritengo che soltanto un autore maturo ed originale possa, dopo tanti libri su Jung, scrivere ancora pagine che al contempo rendono giustizia al suo pensiero, gettano luce su interpretazioni e vertici nuovi, operano collegamenti tra aree diverse della critica e del pensiero, nutrendo sia la prima che la seconda categoria di lettori.

A questi due pregi, se ne aggiunge un terzo, che coincide con il libro medesimo, e che ora descriverò brevemente.

Lungi da essere una descrizione storiografica, o didattica del pensiero di Jung, mi sembra che questo libro possieda una architettura coerente e precisa,, una geometria entro la quale la discussione è sempre orientata da due assi complementari precisi: quello individuale e quello “collettivo” (sociale e politico). L’area iscritta da questi due assi contiene la relazione tra la biografia personale e le condizioni storiche, sociali, antropologiche e politiche entro cui ogni biografia umana si iscrive. Entro quest’area, dunque, ritroviamo un tema caro a Madera, quello della biografia personale, e quindi anche dello “stile di vita” individuale, posto in relazione con il mondo.

In questo caso, la biografia posta a tema dal testo, è quella del *Libro Rosso* di Jung – ovvero la biografia più intima e, dato il suo materiale oniroide-immaginario, apparentemente lontanissima dal mondo del “collettivo”, ovvero del sociale/politico/antropologico. Màdera affronta il diario di bordo della perigliosa *traversata notturna del mare* di Jung come una sorta di bussola decisiva non solo per lo sviluppo della biografia di Jung, ma anche – e qui si trova un punto eccezionalmente interessante di questo libro – per le segrete, profonde relazioni tra questa e il mondo esterno. Sempre intessuto contemporaneamente tra la trama storica e l’ordito biografico della vita di Jung, e quindi anche del suo compagno di viaggio Freud (un interlocutore comunque imprescindibile soprattutto per ciò che li *divide-*

va) il testo di Màdera tesse una tela che si dipana tra la crisi dell'imitazione – ovvero della tradizione- e l'avvento dell' "individuazione" (con i suoi fraintendimenti narcisistici contemporanei); prosegue con la descrizione della crisi storica del Paterno – e quindi anche quella biografica dei due maestri; si sviluppa poi discutendo il tema della fine / sacrificio dell'io eroico – ovvero l'illusione di possedere una Identità, una Verità, una sola Storia personale, così come un destino significante sul piano storico-sociale; tratta, del collasso delle strutture simboliche e della "morte di Dio", fino ad arrivare all'incarnazione di questi temi pervasive nella clinica analitica, per la quale, come pensava Jung e come Màdera ricorda, "il metodo è il terapeuta".

La relazione tra le dimensioni contenute del libro di Màdera e i suoi contenuti è inversa, tante sono le sfaccettature ed i versanti dai quali l'autore discute non solo Jung, ma, forse soprattutto, la relazione tra l'anima e la storia, il biografico/individuale e il sociale/politico. L'analisi della struttura di questa relazione è, a mio avviso, uno dei compiti più urgenti per la Psicologia analitica, una relazione che deve assolutamente evitare ogni riduzionismo epistemologico del sociale all'individuale, così come ogni dissoluzione dell'individuale nel "collettivo". Rispetto a questo cardine entro il quale si legano molte delle pagine del testo di Màdera, vorrei citare direttamente una frase dell'autore, che ci aiuta a comprenderne la posizione: "[...] Difficile negare che siamo in presenza di un'impostazione epistemologica individualista, e quindi, in questo caso, di riduzione psicologista del movimento storico. [...] lavorando sui vissuti consci e inconsci dei loro pazienti Freud e Jung [...] si convincono che è dal profondo della psiche che nasce la spinta a mettere in crisi la figura del padre, connessa con l'emergere delle istanze femminili e con il parallelo tramonto del maschile. Al contrario, ho avanzato la tesi opposta: nella stanza analitica si vive il riflesso, inscritto nella carne e nelle biografie, di ciò che è accaduto nel mondo e che ha plasmato la psicologia collettiva e individuale. Insomma, la psicoanalisi stessa come sintomo della crisi del patriarcato, e non la crisi del patriarcato come sintomo causato da spinte psichiche."

Spero che quest'unica citazione, tra le decine possibili di

questi libro semplice come solo le opera mature possono essere – e pertanto estremamente complesso e sofisticato – possano indurre il lettore a dedicargli l'attenzione che merita.

Stefano Carta

Autori

Camilla Albini Bravo Psicologa e psicoterapeuta è membro dell'A.I.P.A. e dell'I.A.A.P. con incarico alla didattica. Lavora privatamente a Roma e a Pistoia. I suoi articoli pubblicati su riviste italiane e straniere di area junghiana hanno come tema principale la messa a fuoco delle immagini interne del paziente nei sogni e nello stile di vita e le assonanze con i miti della cultura occidentale. Con Pier Claudio Devescovi ha pubblicato *Figli e Genitori. Note a margine di un mito amputato*, Moretti & Vitali, 2014.
camillaalbinibravo@gmail.com

Stefania Aprile Psicoanalista interpersonale, vive e lavora tra Livorno e Firenze.
s.aprile@alice.it

Stefano Carta Psicologo Analista, già Presidente dell'AIPA, Professore associato in Psicologia dinamica e clinica all'Università di Cagliari, *Honorary Professor* presso la Essex University, UK, Membro del *Center for Trauma, Asylum and Refugees*, Essex, UK, Editor per l'Europa del *Journal of Analytical Psychology*, membro dell'Editorial Board dell'*International Journal of Jungian Studies*. Ha pubblicato circa cento lavori in campo clinico e psicodinamico.

Rita Corsa Rita Corsa è medico psichiatra, psicoanalista ordinario S.P.I. e I.P.A., esperta di storia della psicoanalisi. Per circa vent'anni è stata professore a contratto di *clinica psichiatrica* presso l'Università Statale e la Bicocca di Milano. È autrice e coautrice di numerosi articoli, saggi e volumi nazionali ed internazionali d'argomento psicoanalitico, psichiatrico e criminologico. Tra le sue varie monografie, si segnala: *Edoardo Weiss a Trieste con Freud. Alle origini della psicoanalisi italiana* (Roma, 2013) e *Vanda Shrenger Weiss, la prima psicoanalista in Italia. La psicoanalisi a Roma in epoca fascista* (Roma, 2017, in press).

Pier Claudio Devescovi Psicologo e psicoterapeuta, membro ordinario dell'A.I.P.A. e dell'I.A.A.P. con incarico alla didattica. Fa parte della redazione della Rivista di Psicologia Analitica e della rivista Psicoanalisi e Metodo. È autore di vari articoli su riviste italiane e straniere, del saggio storico *Il Giovane Jung e il periodo universitario*, Moretti & Vitali, 2000, del saggio *Jung e le Sacre Scritture. Clinica e Teologia*, La Biblioteca di Vivarium, 2006, con Camilla Albin Bravo ha pubblicato *Figli e Genitori. Note a margine di un mito amputato*, Moretti & Vitali, 2014. Vive e lavora privatamente a Pistoia.
pcdevescovi@hotmail.com

Gianluigi Di Cesare Gianluigi Di Cesare è psichiatra, membro ordinario AIPA e membro IAAP. Dirige il servizio territoriale dell'Unità di Prevenzione e Interventi Precoci in Salute Mentale del DSM ex ASL Roma E. Ha pubblicato diversi articoli sulla Rivista di Psicologia Analitica e su Studi Jungiani. È autore di "Psicosi e Violenza: le ambiguità della cura psichiatrica", "Adolescenza come risorsa: una guida operativa alla Peer Education", "Guida alla Salute Mentale: benessere, disturbo, conoscenza dei servizi". Ha curato il Manuale di psichiatria a fumetti edito da Alpes.
Gianluigi Di Cesare, via Corsica 6 00198 Roma
gianluigi.dicesare@aslroma1.it

Angelo Malinconico Psichiatra, Criminologo, Psicologo Analista dell'International Association Analytical Psychology, con funzione didattica dell'Associazione Italiana di

Psicologia Analitica. Didatta, inoltre, delle Scuole di Psicoterapia Atanor dell'Aquila, IPAP di Torino, Istituto Gaetano Benedetti di Assisi-Perugia. Direttore dei Servizi per la Salute Mentale in Basso Molise. Formatore e supervisore di operatori della salute mentale in varie regioni italiane. Membro ordinario del LAI (Laboratorio Analitico delle Immagini), di cui è stato segretario e vice-presidente. Past-president dell'AIRSaM (Associazione Italiana Residenze per la Salute Mentale). Componente la direzione della Rivista di Psicologia Analitica. Autore di circa 120 articoli e di numerosi volumi, tra i quali:

Psicologia analitica e mito dell'immagine. Dialogando con Paolo Aite, Vivarium, Milano, 2017; *Comunità Terapeutiche per la salute mentale: intersezioni* (a cura, con Alessandro Prezioso), Franco Angeli, Milano; *Jung e il Libro Rosso: il Sé e il sacrificio dell'io* (con S. Tagliagambe), Moretti e Vitali, Bergamo, 2014; *Pauli e Jung, un confronto su materia e psiche*, (con S. Tagliagambe), Cortina, Milano, 2011; *Psiche mafiosa, immagini da un carcere* (con N. Malorni), Ma.Gi., Roma, 2013.

Paola Russo Medico psichiatra, psicoterapeuta analista, membro ordinario con funzione didattica dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (A.I.P.A.), membro della International Association of Analytical Psychology (I.A.A.P.), membro della International Association of Group Psychotherapy (I.A.G.P.). Oltre a svolgere l'attività professionale in ambito privato come analista individuale e di gruppo, ha svolto e svolge attività di formazione e ricerca, particolarmente mutuata dall'esperienza nei Servizi di Salute Mentale, nell'Università, e nell'A.I.P.A. dove ricopre a tutt'oggi incarichi istituzionali. Ha partecipato con contributi originali a numerosi convegni e congressi nazionali e internazionali e ha pubblicato oltre 60 tra articoli e capitoli di libri. Vive e lavora a Napoli.

E-mail: paruss@fastwebnet.it

Mark Saban Ha lavorato come attore per vent'anni, prima di formarsi come analista junghiano nell'Independent Group of Analytical Psychologists. Oggi è senior analyst e lavora ad Oxford e Londra. Lavora anche come *lecturer*

presso il Centre for Psychoanalytic Studies dell' Università di Essex. Le sue pubblicazioni più recent includono: 'Jung Winnicott and the Divided Psyche', *Journal of Analytical Psychology*, 2016, 61, 3, 329–349, 'The Dissociated Psyche and its Politics', in Carta, Adorisio & Mercurio ed. *The Analyst in the Polis vol. 1*, 2017. È stato anche il co-curatore (con Andrew Samuels e Emilija Kiehl) di: *Analysis and Activism: Social and Political Contributions of Jungian Psychology*, Routledge, 2016

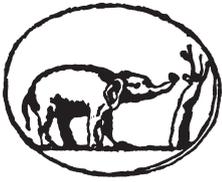
Giuseppe Zanda Psichiatra, Psicoterapeuta analitico di formazione junghiana.

Per venti anni ha lavorato nei servizi psichiatrici pubblici (Varese, Vicenza e Lucca). Successivamente, per quindici anni ha diretto il Servizio per la Dipendenze Patologiche della ASL di Lucca. Autore di oltre centocinquanta lavori scientifici, fa parte della redazione di *Psicoanalisi e Metodo*, *Psicobiiettivo*, *Psichiatria e territorio*, *Medicina e cultura*. È presidente della Associazione scientifica e culturale "Materiali per il piacere della psicoanalisi".

Negli ultimi anni si è dedicato soprattutto alla stesura di saggi sulla storia della psicoanalisi.

Vive e lavora in pratica privata a Lucca.

E-mail: gzanda.lucca@virgilio.it



rivista di psicologia analitica nuova serie 2017

Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma

Direzione e Sede legale

Via dei Giordani, 18 – 00199 Roma

Redazione

Via del Molinello 68 – 86039 Termoli (CB)

e-mail redazione@rivistapsicologianalitica.it

Sito internet e Archivio informatico:

www.rivistapsicologianalitica.it

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 con carta di credito via internet: <http://www.rivistapsicologianalitica.it/>

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: IT33V0343105045000000159880. SWIFT:CRGEITGG

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 2017 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 €25,00

I numeri arretrati pubblicati dal 1970 e quelli della Nuova Serie (dal n. 53 del 1996) possono essere richiesti attraverso il sito <http://www.rivistapsicologianalitica.it/>



Ars requirit totum hominem.

€ 20,00

EAN 978-88-340-1742-5



9 788834 017425