

# Sunt Lacrimae Rerum. Coltivare Spazi di Respiro

di Fanny Guglielmucci\*, Patrizia Santinon\*\*  
e Natalia Garcia Berra\*\*\*

[Ricevuto il 17/10/2025  
Accettato il 14/02/2026]

## Riassunto

Il testo esplora la necessità di una rifondazione della psicoanalisi come disciplina critica e situata, capace di rispondere alle sfide drammatiche dell'Antropocene. Partendo dall'intuizione di Sándor Ferenczi sul respiro come atto simultaneamente fisico e psichico, il testo analizza come la tossicità ambientale si traduca in una tossicità del legame e in un attacco alla capacità di pensare. Ispirandosi alle esperienze di resistenza e oniricopolitica nate in America Latina, esso descrive lo sviluppo e l'applicazione di un modello di psicoanalisi di comunità transdisciplinare nell'AOU di Alessandria. Vengono presentati due dispositivi metodologici innovativi (Dream Box e Mandala di Sale) che utilizzano il sogno e l'arte come strumenti di cura sociale. In conclusione, il testo sostiene che la cura del XXI secolo debba passare per una "Clinica Estetica" volta a riattivare la funzione di sognare e respirare della collettività, trasformando il males-

\* Associate Professor in Psychodynamic Psychology and Philosophy of Psychoanalysis. Coordinator of PSYLab – Research-Intervention Group in Contemporary Psychoanalysis. Psychoanalyst, Supervisor Co-founder of the academic start-up LATOPSI for university students' wellbeing – University of Turin Dipartimento FILCOSPE ROMA 3 (via Ostiense, 234 – stanza 204 – 00146 Roma); fanny.guglielmucci@uniroma3.it

\*\* Psychoanalyst, Scientific Director Research Center Care & Community for the Medical Humanities. AOU Alessandria (via Venezia, 16 – 15121 SC SPDC AOU Alessandria); PSantinon@ospedale.al.it

\*\*\* Independent Researcher (via Santa Giulia, 66 – 10124 Torino); n.garcia.berra85@gmail.com

*Gruppi/Groups (ISSNe 1972-4837), 2/2024*  
DOI: 10.3280/GRUOA2-2024OA22924

FRONTIERE

sere sociale in una pratica di resistenza e speranza, dove la salute individuale è indissolubile dalla salute dell'ambiente e delle istituzioni.

*Parole chiave:* Psicoanalisi, Ambiente, Oniricopolitica, Sogno, Medical e Environmental humanities, Psicoanalisi di comunità.

**Abstract.** *Sunt Lacrimae Rerum. Cultivating Spaces for Breath*

The paper explores the necessity of refounding psychoanalysis as a critical and situated discipline, capable of addressing the dramatic challenges of the Anthropocene. Drawing upon Sándor Ferenczi's intuition of breathing as a simultaneously somatic and psychic act, the paper examines how environmental toxicity translates into a toxicity of the bond and an attack on the capacity to think. Drawing inspiration from the paradigms of resistance and oniricopolitics emerging from Latin America, the text describes the development and implementation of a transdisciplinary community-based psychoanalytic model at the University Hospital of Alessandria (Italy). Two innovative methodological devices are discussed (the Dream Box and the Salt Mandala) which utilize dreams and artistic expression as instruments of social reparation. In conclusion, the paper contends that XXI century clinical practice must evolve into an "Aesthetic Clinic" aimed at reactivating the collective function of dreaming and breathing. By transforming social malaise into a practice of resistance and hope, the model posits that individual psychic health is inextricably linked to the health of the environment and the institutional containers.

*Keywords:* Psychoanalysis, Environment, Oniricopolitics, Dreaming, Medical and Environmental humanities, Community-based psychoanalytic intervention.

In un testo poco noto del 1918, Sandor Ferenczi osservava che il compito della cura sarà sempre quello di restituire al soggetto la possibilità di respirare liberamente – in senso fisico e in senso psichico. Un'intuizione che oggi acquista una nuova, drammatica risonanza: non è più solo la psiche traumatizzata a comprimere il respiro, ma l'aria stessa a essere diventata irrespirabile. I territori contaminati da agenti tossici, i fiumi e le falde inquinate da PFAS, le polveri sottili delle metropoli: tutto ciò rende il respiro un gesto fragile, continuamente esposto alla reale possibilità di ammalarsi e morire.

Ciò che accade nell'ambiente non rimane mai solo esterno al soggetto: quando l'aria si fa tossica, si contamina la base stessa della soggettività. Il respiro diviene allora il luogo di intersezione tra esperienza individuale e campo ambientale, e la tossicità atmosferica si riflette in una forma di tossicità del legame: un attacco alla trama che connette individui, istituzioni e

natura, annullando la possibilità di pensare (Pichon-Rivière, 1971, 1985; Foulkes, 1974).

Nei territori piemontesi che abitiamo, questi aspetti non sono nuovi. Una storia di “*slow violence*”, per dirla con Nixon (2011), ha attraversato l’Alessandrino negli ultimi cinquant’anni, dando vita a lotte contro logiche capitalistiche in cui la salute della comunità era sacrificabile in virtù del profitto delle aziende (Guglielmucci *et al.*, 2014, 2016). Un esempio emblematico è stato il “caso amianto” di Casale Monferrato e le vicissitudini della Fabbrica Eternit, i processi per omicidio doloso e disastro ambientale, le 2.191 vittime accertate (oltre 3.000 morti se si considerano gli altri stabilimenti) e quelle che ancora coloreranno di nero la città bianca.

Nei dintorni di Alessandria – in particolare a Spinetta Marengo – il ritrovamento di tracce di PFAS nei pozzi esterni dell’ex stabilimento Solvay estende ulteriormente la portata del problema, trasformando la contaminazione in un fenomeno diffuso “a macchia d’olio”. Appare evidente, sulla scorta del pensiero di Stefania Barca (2024), che le logiche capitalistiche di riproduzione hanno determinato la salute sociale, intersecando ambiente e salute: la fabbrica, luogo della produzione industriale, il territorio in cui essa esiste, e la comunità umana che lo abita.

Di fronte al tumulto e allo sgomento che si prova di fronte alle ingiustizie sociali si hanno due strade: scegliere la via dell’anonimato, oppure provare a fare qualcosa per garantire quello che Achille Mbembe (2021), in eco post-ferencziano, chiama “il diritto universale a respirare”. Secondo lo studioso:

«La tossicità, ovvero la moltiplicazione di sostanze chimiche e di rifiuti pericolosi (...) è una dimensione strutturale del presente» (Mbembe e Sarr, 2019, p. 10).

«Rispondere, qui e ora – continua altrove – della nostra vita su questa Terra con gli altri (...) è infatti l’ingiunzione che questo momento patogeno indirizza alla specie umana» (Mbembe, 2021, p. 252).

Ritorniamo un momento al breve testo di prima. In uno dei suoi celebri parallelismi fisico-psichico, Ferenczi ci ricorda che se vogliamo comprendere meglio l’effetto ristoratore e curativo dell’aria fresca e buona, dobbiamo partire da un’evidenza semplice: respirare non è solo un atto fisiologico, ma anche un processo psichico. Chi vive nella paura, chi si sente oppresso da preoccupazioni, chi ha subito traumi o vive in condizioni di conflitto, respira in modo contratto, corto, quasi esitante. È come se il corpo non osasse prendere pienamente l’aria che pure è a disposizione. L’aria fresca (*friss levegő*) agisce come un invito: mostra che si può respirare di nuovo, che è possibile ampliare lo spazio interiore. Il movimento respiratorio di cui lui parla – fatto di inspirazione/espiazione, circolazione affettiva, ritmo del pensiero condi-

viso, capacità di tollerare l'alternanza tra pieno e vuoto, appartenenza e separazione – è intimamente connesso alla qualità dell'ambiente in cui siamo immersi (*jó levego* = aria buona): il grado di sicurezza, protezione e amore ha un'influenza diretta sul respiro e un "effetto energizzante".

Quando l'aria è tossica, il gruppo tende a chiudersi, a difendersi, a smettere di respirare insieme. La funzione terapeutica consisterà allora nel riattivare il ritmo vitale del campo, restituendo la possibilità di scambio, di permeabilità e di simbolizzazione.

Ma come si fa a respirare a pieni polmoni se l'aria fuori è tossica? Quale operazione noi clinici possiamo mettere in atto per depurare l'aria e farle riacquisire il suo "effetto energizzante"?

## **Psicoanalisi, politica e sogno: dai Collettivi dell'America Latina alla oniricopolitica**

Solitamente, quello che viene fatto in caso di contaminazione è una bonifica. Il termine – che deriva dal latino *bonum facere* "fare del bene", "rendere buono" – rimanda a un lavoro di risanamento del territorio e alle operazioni di purificazione e decontaminazione. Che il compito dell'analisi sia di bonificare il campo, trasformando le evacuazioni in materiale pensabile, è cosa nota. Così come è noto che il lavoro del sogno aiuta a farlo.

Durante il Covid-19, una di noi (FG) si trovava in Brasile per delle ricerche. A quel tempo, una serie di collettivi psicoanalitici si stava creando spontaneamente in tutto il Paese, per raccogliere i sogni della popolazione, analizzarli e offrire risposte concrete di cura sociale. Un esempio, è il progetto *Oniricopandemia: Colecao Aberta de Sonhos da Crise e da Democracia*, un lavoro collettivo e creativo di "grande lutto condiviso" e di creazione di una memoria comune dei sogni (iniziata il 02/04/2020, si veda a tal proposito il lavoro di Pereira: "Da dora o sonho: sobre a Colecao Oniricopandemia" pubblicato in *Revista Brasileira de Psicanalise*. I sogni contaminati erano in buona sostanza il tentativo di elaborare la situazione reale che di giorno si stava vivendo e che, di notte, chiedeva asilo e bonifica.

Sempre in quegli anni, la psicoanalista Rose Gurski – anche lei impegnata in un lavoro sui sogni nel Sud del Brasile – riprendendo le concettualizzazioni di Walter Benjamin, introduce un'*oniricopolitica*: una politica del sogno che è al tempo stesso una pratica di resistenza e trasformazione sociale (Perone e Gurski, 2022), sostanziata dal desiderio di fare qualcosa di buono per il mondo contrastando le politiche negazioniste di Bolsonaro. In questo senso, discorsi e violenze istituzionali producono vincoli che si trasmettono

transgenerazionalmente, anche attraverso i sogni (Puget *et al.*, 1989) e l'oniricopolitica diviene una poetica di resistenza che sopravvive al terrore e risana le fratture della storia. Questa concezione ha orientato l'agire di molti, i quali, di fronte ai drammi della contemporaneità – guerre, migrazioni forzate, crisi climatica – hanno cercato di coniugare la funzione clinica con una dimensione etico-politica, sostenuti dal credere nella possibilità di costruire collettivamente un futuro diverso (Falcone *et al.*, 2025).

L'oniricopolitica contemporanea – una politica del sogno capace di bonificare il campo e restituire al soggetto la possibilità di respirare, pensare, agire – affonda le sue radici nel contesto politico e culturale dell'America Latina, in particolare in Argentina e Brasile. Qui, l'esperienza storica di movimenti dittatoriali prima e di liberazione poi, insieme alle lotte collettive per la democratizzazione della salute mentale, ha dato origine a una rifondazione della psicoanalisi come disciplina critica e politica, situata nel contesto storico-sociale. Queste esperienze anticipano, e in parte ispirano, le riflessioni contemporanee sul trauma sociale e sulla responsabilità etica del clinico. In questo quadro, il gruppo assume una funzione centrale: le produzioni simbolico-immaginarie gruppali si intrecciano con l'immaginario istituzionale e sociale, generando un campo dinamico in cui i vincoli con l'ambiente – storico, politico, affettivo – determinano le forme della risposta soggettiva. L'“interiorizzazione ecologica” di tali immagini non riguarda soltanto l'altro umano, ma «include (anche) gli oggetti inanimati, l'habitat nella sua totalità» (Pichon-Rivière, 1960, p. 49), contribuendo alla costruzione dello schema corporeo e alla configurazione dell'identità. Ne deriva una visione ecologica della soggettività, dove il mondo interno è permeato da elementi ambientali, materiali e simbolici, che orientano il comportamento e la possibilità di pensare la realtà, di sognarla e di agire in essa.

## **Psicoanalisi e ambiente: verso un'ecologia onirica?**

La psicoanalista e ambientalista brasiliana Ana Lizete Farias è stata tra le prime a sottolineare la necessità di una ecologia psicoanalitica che svolga il lavoro del lutto e del desiderio in risposta alla crisi ambientale. Per lei, il mal-essere planetario non può essere ridotto a un tema ecologico in senso ristretto; va letto come la manifestazione di una politica distruttiva del vivente, e di una contemporanea colonizzazione neoliberale che nega vulnerabilità e morte.

«La crisi ambientale – afferma – non è un mero squilibrio ecologico; essa si configura come una crisi di civiltà – una crisi del sapere e della nostra stessa esistenza sul pianeta» (Farias, 2017, p. 25).

L'autrice propone un'educazione ambientale psicoanalitica per trasformare la nostra relazione con il mondo naturale, incorporando vulnerabilità, senso di perdita e lutto, ma anche desiderio di rinascita. Sottolineando la necessità di includere non solo i dati ecologici, ma anche le resistenze psichiche che impediscono la presa di coscienza, Lizete Farias propone un'etica della trasformazione in grado di re-intessere legami tra soggetto e Terra (Farias, 2021), facendo luce sulle ragioni profonde che impediscono alle persone di creare quelle “parentele” tra le diverse forme di vita, di cui parla Donna Haraway (2022).

Qui in Italia, il contributo di Cosimo Schinaia ha mostrato con chiarezza come la sofferenza psichica e quella ambientale siano inseparabili: i traumi ecologici penetrano nella vita psichica, generando nuove forme di angoscia, mentre le difese psichiche collettive si mobilitano generando disaffezione, scollamento e pratiche distruttive verso l'ambiente. Sulla scorta dei pioneristici contributi di Searles (1971, 1972) interrogandosi sull'attuale emergenza ecologica, Schinaia afferma che:

«Noi siamo circondati dall'ambiente, respiriamo l'ambiente, dipendiamo dall'ambiente, ma al tempo stesso lo teniamo dentro di noi, nei nostri sogni, nei nostri conflitti, nelle nostre menti» (Schinaia, 2020, p. 15),

in straordinaria sintonia con la visione oniricopolitica descritta prima.

Se mettiamo insieme i tasselli sin qui descritti, sembrerebbe aprirsi un varco per ripensare il rapporto psicoanalisi e ecologia e, forse, l'anello di congiunzione potrebbe essere proprio il sogno. I sogni sono il luogo privilegiato in cui gli umani possono spostarsi di prospettiva, incontrando le soggettività non-umane e sperimentando altre nature. Qui, gli animali parlano, le piante si rivelano, entrando in dialogo con gli umani (Luci e Guglielmucci, 2026). I sogni, come ci ricorda Kaës (2002) non sono solo i nostri sogni: ci appartengono e non ci appartengono, sono uno “spazio onirico comune e condiviso” tra più sognatori, che precede la capacità individuale di sognare, ed è l'esperienza del sogno vissuta in comune a restaurare la funzione psichica del sognare nel soggetto.

In questa luce, il sogno diventa un “luogo diplomatico” – per dirla con Stengers (1996, 2009) – uno spazio in cui umani e non-umani possono incontrarsi, parlare, e rinegoziare forme di coesistenza e alleanza. In tempi di

trauma sociale, questa funzione diplomatica diventa centrale, perché permette di rappresentare il dolore collettivo senza disconoscerlo.

In questo senso, la psicoanalisi del XXI secolo deve forse tornare a essere, come già suggeriva Bleger (1967), una “disciplina dell’ambiguità”: un pensiero capace di sostare nelle zone di confine, dove la vita si mescola alla morte, il sogno alla politica, la clinica alla militanza. E l’analista, allora, farsi “interprete della polis” (Corrao, 1981), instaurando una visione binoculare che tiene insieme contesto macro (storico-sociale-politico), e micro (lavoro clinico come microcosmo della società, in cui le tensioni del mondo si riattualizzano e possono essere elaborate) (Layton, 2025).

## **Un nuovo modello di psicoanalisi di comunità: l’esperienza ad Alessandria**

Negli ultimi decenni, si è assistito nel nostro Paese a una progressiva massiccia ritirata degli psicoanalisti dalle istituzioni pubbliche a favore della dimensione privata. Tale movimento, se da un lato ha contribuito alla nascita di centri di ricerca e scuole di psicoterapia privati, dall’altro però ha anche contribuito a una crescente irrilevanza della voce della psicoanalisi nella sfera pubblica, collocandola nell’immaginario collettivo come una disciplina sull’orlo dell’oblio e dell’estinzione. Nella clinica, questo ripiegamento ha lasciato il campo libero negli ospedali a modelli puramente prestazionali ed *evidence-based* – il più delle volte manualizzati e brevi – impoverendo ulteriormente il tema della cura.

Il tema della “comunità” sembra essere poco sentito negli Stati che gravitano intorno al modello di cura anglosassone/USA (tra cui l’Italia), più interessato alla quantificazione che alla costruzione reale di un sistema migliore e più equo. Ogni scuola, centro di ricerca, laboratorio è a sé e fa per sé, in una più o meno manifesta competizione con i vicini per accaparrarsi il maggior numero di iscritti (o, molto più spesso qui da noi in Italia, il numero minimo per coprire i costi di gestione e continuare a stare in piedi sino all’anno dopo). Uno scenario, questo, molto distante dalla tradizione sociale radicata nelle comunità latino-americane descritte prima. Lo sa bene l’analista statunitense Carol Volel (2021) nel suo recente articolo *Psychoanalysis in the Community: A Programmatic Approach*, ci ricorda come l’unico modo per contrastare il fantasma di una fine della psicoanalisi sia in realtà costruire reti e partenariati allargati, contaminazioni feconde che hanno il potere di tenere in vita la disciplina regalándole nuovo ossigeno vitale. In questa direzione, la fortunata congiuntura che due di noi lavorino in settori complementari come la clinica ospedaliera (PS) e l’Università (FG) è stato un tassello fondamentale nella crea-

zione di un progetto clinico-culturale trasversale e di ampio respiro. Si tratta di un'alleanza tra Università, Ospedale e Territorio in cui psicoanalisi, medical humanities e environmental humanities si compenetrano reciprocamente, creando sinergie e percorsi inter- e transdisciplinari. Il progetto segue un modello teorico-clinico che mira a strutturare quella che potremmo definire una *psicoanalisi di comunità*, capace di tornare ad abitare lo spazio pubblico come dispositivo trasformativo diffuso. Incarna quella che Volel chiama una "compassione psicoanalitica" applicata su scala programmatica, centrale per rispondere alle sfide che la contemporaneità ci impone. In questo modello rizomatico il Centro Studi Spedalità Cura e Comunità per le Medical Humanities (CSCC l'Azienda Ospedaliero Universitaria – AOU – "SS. Antonio e Biagio e Cesare Arrigo), il Dipartimento di Architettura e quello di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università di Roma Tre, il Conservatorio "Antonio Vivaldi" di Alessandria e altri attori sociali presenti e radicati sul territorio, dialogano. L'iniziativa tiene insieme individuo, ambiente e istituzione, riconoscendo una cornice culturale e simbolica che permetta di cucire le scissioni sociali e sostenga una rinnovata fiducia dei cittadini nella cosa pubblica. È indubbio, infatti, che le istituzioni siano contenitori che assolvono specifici compiti e responsabilità sociali: laddove abdicano al loro ruolo non fanno che riproporre una logica traumatica e scissa che permea la politica e la contemporaneità (Correale, 2006).

Il progetto alessandrino, primo nel suo genere in Italia in un servizio pubblico, è custodito nel Dipartimento Attività Integrate di Ricerca e Innovazione (DAIRI) e aperto ai territori serviti dall'ASL AL e dall'AOU AL; ha una *anima psicoanalitica* e riporta nei servizi pubblici il patrimonio culturale che la psicoanalisi ci ha consegnato. Attraverso la musica, la narrazione, la terapeutica artistica, i laboratori di sogno, le visual thinking strategies, si creano spazi e strade che permettono di rielaborare il trauma individuale e collettivo, connettendo corpi, psiche e ambiente. Tale anima psicoanalitica si fonda sull'idea di un "inconscio estetico" – per dirla con Civitarese (2014) – che può manifestarsi sia nei sogni, sia nelle opere artistiche di un gruppo (o di una cultura). Si tratta di un punto di condensazione di una costellazione di un tempo storico, le cui immagini sono dialettiche visive che portano in superficie ciò che è stato scisso o dimenticato, parlando di un tempo, di una cultura, di un trauma condiviso che abita un certo luogo. Sogni e arte, quindi, sono due facce della stessa medaglia: forme in cui l'inconscio di un tempo si fa sentire, che possono essere utilizzate come cura sociale di una società scissa, frammentata e traumatogena.

Le Humanities offrono qui la cornice epistemologica per superare la separazione tra sapere medico e sapere umanistico, una cornice in cui lettera-

tura, musica, filosofia, psicoanalisi e arte si intrecciano con la pratica sanitaria, generando una nuova alleanza tra cura e cultura. Questo approccio non solo restituisce dignità ai vissuti dei pazienti, ma riconosce anche la comunità come protagonista attiva dei processi di salute. Radicato in una *politica del respiro*, il CSCC restituisce aria là dove la malattia, la solitudine e l'inquinamento simbolico e materiale l'hanno negata.

L'innovazione metodologica del dialogo tra psicoanalisi e Medical and Environmental Humanities descritto, non si esaurisce nella cura dei pazienti e della comunità esposte a tossicità ambientale, ma si iscrive nella necessità di formazione dei professionisti della salute per migliorare le loro competenze cliniche: osservazionali, relazionali e comunicative. Il personale sanitario diventa così in grado di affinare gli strumenti propri dell'arte della psicoanalisi: leggere tra le righe di quello che i pazienti non dicono, sostare nell'incertezza e nelle angosce, parlare un linguaggio comune comprensibile per l'altro (Steinberg, 2021). Si tratta cioè di promuovere nei curanti – siano essi medici, infermieri, OSS, fisioterapisti, nutrizionisti e così via – lo sviluppo di processualità psicoanalitiche orientate alla comprensione profonda dell'altro, delle dinamiche in ballo, e di contenimento delle angosce che inevitabilmente circolano nei luoghi di cura. Fare questo implica adoperarsi per costruire una équipe che conosce e pratica linguaggi differenti e si orienta meglio tra le proposte di cura (per il paziente) e di manutenzione (per sé, per lo strumento che siamo). La relazione sé-altro, il rapporto tra l'immaginario e la vita affettiva costituisce quindi il cuore di una formazione dei curanti con profonde implicazioni umane ed etiche, fondata su una partecipazione attiva (e affettiva) a un progetto di qualificazione estetica della vita, nel momento di massima sospensione del suo senso cioè nella malattia, nell'esperienza di caducità, nella morte.

## **Clinica estetica: campo, immagini e opera condivisa**

Il concetto di “Clinica estetica” si fonda sull'intima connessione tra psicoanalisi, immagini ed estetica (per cui si rimanda a Chianese, 2012), che affonda le sue radici in manifestazioni proto-estetiche e preverbalì proprie delle interazioni madre-bambino. Se la mamma è il primo “oggetto trasformativo” che dà forma e trasforma l'esperienza grezza del neonato, con la crescita questo potenziale trasformativo viene trasferito su altri oggetti – concreti o concettuali – investiti della capacità di promuovere un profondo cambiamento del Sé (Bollas, 1989). L'esperienza artistica, in questo senso, si configura come un luogo privilegiato di trasformazione: l'artista, come il

bambino, gioca con la realtà, sia essa interna o esterna, cercando una continuità oggettuale nella discontinuità dell'esistenza. È solo in seguito alla capacità di far fronte all'angoscia di perdita e di sostare nel vuoto, che può avvenire lo sviluppo della capacità immaginativa, alla base dell'esperienza estetica e della creazione artistica.

In questa prospettiva, il sogno e l'esperienza artistica attivano modalità di conoscenza corporee, affettive e immaginative, modalità che vedono l'inconscio come una forma di pensiero-sensazione, che opera al di là del linguaggio verbale (Chianese, 2015). Norman Brown afferma che:

«chiunque ami l'arte sa che la psicoanalisi non ha il monopolio di guarire. Ciò che il nostro tempo domanda è la fine della lotta tra la psicoanalisi e l'arte (una lotta mantenuta dallo sterile atteggiamento di sufficienza della psicoanalisi nei confronti dell'arte) e l'inizio di una collaborazione tra le due nell'opera terapeutica» (Brown, 1959, p. 389).

Possiamo dire che arte e psicoanalisi condividono una sensibilità estetica rispetto alla forma: la prima verso la forma estetica della relazione, la seconda verso le forme concrete in cui i vissuti emotivi si rendono visibili. Come nell'incontro con un'opera d'arte, nell'incontro terapeutico l'opera – o piuttosto l'operare del paziente – viene accolto da un terapeuta che ha coltivato durante la sua formazione una *sensibilità estetica* avendo egli stesso sperimentato e affrontato le peripezie del divenire della forma, e l'indissolubile legame tra creazione e distruzione. Questo incontro estetico realizza quel tipo di unisono emotivo trasformativo di cui già parlava Bion, portando con sé una dimensione ontologica all'origine dell'essere e del divenire. Proprio il 5 febbraio 2026 è passato in Conferenza Stato-Regioni il Protocollo d'Intesa tra il Ministero della Cultura e il Ministero della Salute in materia di prescrizione dell'arte che cura (<https://cultura.gov.it/comunicato/28654>).

Diverse sono le innovazioni terapeutiche sperimentate nelle corsie alessandrine dal 2023 a oggi, che si muovono in questa direzione: *Opere Condivise* intese come dispositivi estetici di cura, capaci di attivare processi trasformativi sul piano individuale e collettivo, in cui artisti e psicoanalisti lavorano insieme per raggiungere lo stesso obiettivo: portare un po' più di vita contro l'imperio della morte. Per brevità ne riportiamo due.

Una prima esperienza, ideata dall'artista Tiziana Tacconi, ha visto la costruzione di un mandala di sale, attivando una dimensione contemplativa e simbolica (che rimanda al gioco con la sabbia junghiano). Il sale, elemento purificatore e conservante, è stato colorato la sera prima, lasciato riposare, e poi disposto in forma mandalica, evocando l'ordine interno e la circolarità

del tempo psichico. Una volta conclusa l'opera, il mandala è stato distrutto e ciascun partecipante ha preso in "dono" una parte di esso. Diversi sono i livelli di simbolismo e significazione qui, che rimandano ai temi della temporalità e della ritualità, della centratura, della costruzione e distruzione, della caducità e della impermanenza, dell'affettività rappresentata dai diversi colori e della forma rappresentata dalla geometria, dell'amore e della evoluzione individuale e spirituale. Ci limitiamo a dire, per brevità, che questo tipo di intervento opera simultaneamente su due livelli: uno orizzontale e uno verticale. Il primo ha a che fare con il lavoro concreto del fare insieme, lavorando sul tema del legame tra le persone si promuove un senso di comunità e fratellanza. Il secondo, ha a che fare con la connessione Sé-cosmo, una sorta di "risveglio" che produce un'elevazione dello stato di coscienza che si riconnette al Tutto. Mentre il primo rimanda alla qualità affettiva che circola nel campo, una sorta di atmosfera emotiva di amore, in quello verticale – collegato a quello orizzontale – opera una sorta di "intelligenza" che, elevandosi, sperimenta una ricongiunzione in uno stato originario di fusionalità che precede la differenziazione e l'individuazione (Luci e Guglielmucci, 2026). Si tratta di due livelli penetranti, che si bloccano/sbloccano insieme. Ma c'è dell'altro. La distruzione del mandala costruito insieme, e la parte del dono rimanda, come Levinas<sup>1</sup> insegna, al più nobile atto d'amore – quello del donarsi appunto, senza riserve e senza aspettative di ritorno – e al tema dell'eredità, spostando così il focus dall'operatività del fare sullo stesso piano, in una comunità di fratelli, all'assunzione di una posizione genitoriale di responsabilità verso chi ci seguirà, che può avvenire però solo se prima abbiamo interiorizzato la capacità di amare di cui parlava Fromm.

La seconda, in linea con la tradizione brasiliana, include un lavoro condiviso sui sogni collettivi, archivi di comunità, in cui si depositano paure, traumi e desideri di un'epoca. È in questa direzione che si colloca la *Dream Box*,

<sup>1</sup> Per Levinas esiste un intreccio profondo tra amore e giustizia: l'amore, inteso come responsabilità originaria verso l'altro, viene prima della giustizia e ne costituisce il fondamento. La relazione asimmetrica con l'altro – in cui mi sento chiamato a rispondere di lui – precede quella simmetrica e regolata della giustizia. Di conseguenza, la vera giustizia non nasce da regole astratte, ma scaturisce dalla responsabilità concreta e dalla prossimità nei confronti dell'altro. Se trasliamo queste considerazioni nel campo delineato qui di *psicoanalisi e giustizia sociale*, le istituzioni non dovrebbero limitarsi a garantire i diritti di salute (sebbene sarebbe già molto), ma dovrebbero incarnare una tensione etica sostenuta dal riconoscimento delle fragilità, delle storie e delle differenze. Dovrebbero cioè farsi carico delle responsabilità verso chi è più esposto, marginale o vulnerabile, come le popolazioni avvelenate da logiche capitalistiche, operando così una giustizia riparativa che mette al centro l'altro è un autentico interesse per esso (Levinas, 1961; 1974).

ideata da Fanny Guglielmucci. Si tratta di un dispositivo psicoanalitico che raccoglie i sogni delle persone e li restituisce alla collettività sotto forma di narrazione condivisa, immagine e rituale. Nel pensarlo, non possiamo non richiamare la genealogia con la ben più famosa scatola dei giochi introdotta da Melanie Klein un secolo fa. La Dream Box lavora nello stesso modo, ma su scala comunitaria. È come se la collettività fosse un bambino ferito, portatore di traumi ambientali, sociali e politici che non possono essere nominati direttamente a causa della profonda disconnessione psichico-sociale. La scatola accoglie allora i sogni al posto dei giocattoli, e attraverso di essi permette di rappresentare e trasformare affetti e fantasie altrimenti indicibili. Se nella stanza kleiniana il bambino giocava con pupazzi e miniature, nella Dream Box la comunità gioca con le immagini oniriche, mettendo in scena le proprie ferite e al tempo stesso le proprie possibilità. Mentre nel lavoro clinico tradizionale, il sogno è consegnato all'analista in uno spazio privato, qui, invece, è consegnato a un gruppo, a una comunità, a un'istituzione culturale che lo accoglie e lo elabora. Il sogno non è più proprietà privata, ma bene comune, respiro condiviso in un tempo che sembra soffocare. In un certo senso, potremmo dire che è un dispositivo di *campo allargato*. Il tema del “sognare insieme” non è certamente nuovo – basti pensare, tra gli altri, a Kaës, Grotstein, Ogden, Ferro, Civitarese – così come la sua applicazione in tema gruppale (si veda, per esempio, il Social Dreaming di Gordon Lawrence, 1998). In questa prospettiva, esso si apre andando oltre, in un orizzonte che lega soggetto e collettività, umano e non-umano, memoria e ambiente. Si potrebbe dire che esiste un altro livello di interpretazione, quello che potremmo chiamare un *inconscio ecologico* – un fondo affettivo e simbolico che custodisce l'intreccio tra vita psichica e mondo naturale, in una trama che eccede i confini individuali e gruppali *strictu sensu* (Luci e Guglielmucci, 2026; Guglielmucci, *in stampa*).

## Conclusione: cura e (è) cultura

In questo scritto intersezionale, abbiamo voluto raccontare una esperienza reale e concreta che avviene in Italia. La cartografia tracciata è sicuramente acquatica, priva di demarcazioni chiare e confini rigidi, fatta di intrecci tra psichico e sociale, naturale e culturale, antropocene e capitalocene. Consapevoli della complessità di tali intrecci, l'intento che ci ha mosso è stato quello di offrire una riflessione critica sulle questioni ambientali che attraversano la contemporaneità e sui loro effetti sulla salute pubblica, ricollocando al centro del discorso la psicoanalisi nella sua duplice valenza di paradigma interpretativo e dispositivo clinico-politico.

Nell’*Eneide*, Virgilio fa pronunciare a Enea un verso altamente simbolico ed evocativo: «*Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*» (*Eneide* – Libro I, verso 462; «Ci sono lacrime delle cose, e le vicende mortali toccano la mente»). Le “lacrime delle cose” di cui parla Virgilio sono da un lato, le lacrime dell’universo che partecipa al dolore umano, come se la realtà stessa fosse intrisa di sofferenza. Dall’altro, lacrime *per* le cose: gli uomini (alcuni) piangono per le vicende del mondo, per la fragilità stessa della condizione umana, e forse anche per le modalità onnipotenti di disconoscere questa condizione, che sono alla base della distruttività e dello sfruttamento narcisistico e capitalistico del mondo naturale.

Di fronte alle catastrofi e al brutalismo imperante della società contemporanea, la capacità immaginativa e l’esperienza estetica diventano atto di resistenza e insieme gesto di cura: un atto situato nel presente e proiettato al tempo stesso verso il futuro, capace di aprire varchi di possibilità laddove domina la disperazione (Falcone *et al.*, 2025). Le esperienze cliniche che abbiamo raccontato affondano in una visione poliadica e onnicomprensiva di campo, in cui coesistono simultaneamente mente individuale e mente grup-pale; interno, esterno e intermedio (Corrao, 1981). In questo senso i sogni collettivi e le opere condivise sono da intendersi come produzioni di un “apparato mentale transpersonale”, situato storicamente nella geografia di un territorio, manifestazioni di una “funzione gamma” al lavoro (Corrao, 1981<sup>2</sup>). Se è vero, come ci ricorda Kaës (2012, 2013) che il mal-essere con-

<sup>2</sup> L’autore, ritenendo il modello a rete di Foulkes troppo limitato – perché vede il gruppo come un insieme di nodi e relazioni tra essi, concentrandosi di fatto sulle relazioni visibili e bidimensionali fra individui – postula l’esistenza di una struttura “poliadica profonda”, cioè un sistema complesso e multi-dimensionale non immediatamente visibile (Corrao, 1981). Questa struttura è fondamentale per capire il pensiero e le dinamiche collettive. Egli introduce il concetto di campo grup-pale: uno spazio psicologico in cui fenomeni come identità, pensiero e percezione non si limitano alle relazioni individuali, ma emergono in modo globale, simultaneo e polidimensionale. Riprendendo alcune considerazioni bioniane e rileggendole in una nuova luce, Corrao parla di un equivalente simmetrico alla funzione alfa nel gruppo: la “funzione gamma” (Corrao, 1981). Questa funzione permette al gruppo di trasformare esperienze emotive non elaborate in pensieri di gruppo complessi, consentendo quel processo mentale che va oltre le interazioni semplici tra persone. Tra le due – funzione alfa individuale e funzione gamma grup-pale – esiste una funzionalità reciproca. Per descrivere tale relazione Claudio Neri (2015) introduce il concetto di *commuting*, una sorta di traghettaggio dei contenuti mentali ed emotivi dei singoli nel campo grup-pale allargato, e viceversa. La funzione gamma opera trasformazioni che accrescono la funzione alfa dell’individuo, attraverso un suo “addormentamento” momentaneo (Corrente, 2004). Questo aspetto è centrale per il lavoro clinico qui descritto. In particolare, i sogni presenti nella Dream Box sono di fatto manifestazioni del campo allargato e in esso vengono per l’appunto ricollocati e risignificati producendo rêverie individuali e grup-pali.

temporaneo è essenzialmente un mal-essere sociale, dovuto alla meta-crisi che ha progressivamente investito i garanti metasociali – la cui funzione è quella di garantire sufficiente stabilità – è allora altrettanto vero che per rinsaldare quella fiducia di base su cui si fonda il patto sociale è necessaria una *presenza* da parte delle istituzioni. Troppe volte abbiamo assistito a una certa “resistenza/rifiuto a pensare in modo sistemico” (comunicazione personale, Lynne Layton, FG), un ritiro difensivo che ha disimpegnato la disciplina psicoanalitica di fronte all’emergenza ecologica e sociale. E troppo poche, la comunità psicoanalitica ha operato concretamente nelle istituzioni pubbliche e negli ospedali. Sulla scorta dell’impegno politico degli analisti sudamericani, la neutralità, in questo contesto, rischia di diventare complicità (Langer, 1971; Guattari e Rolnik, 1982). La psicoanalisi, al contrario, è chiamata ad affermarsi come pratica di trasformazione sociale, culturale e politica, capace di liberare da pratiche oppressive e di riconsegnare alla comunità la speranza che un altro respiro sia possibile. Tornano allora alla mente le gesta e le parole di Marie Langer, pioniera della psicoanalisi argentina, femminista, militante: essere psicoanaliste, oggi, significa assumersi la responsabilità di bonificare l’aria simbolica in cui viviamo, significa portare la psicoanalisi fuori dagli studi e dalla “torre d’avorio”, nei territori, nei servizi, nelle comunità, dove l’aria manca davvero). In sintonia con la tensione che ha attraversato tutta la sua vita «tra il desiderio di capire e quello di cambiare il mondo» (Langer, 1978, p. 23), per noi la cura psicoanalitica è lontana da quell’ “élitismo economico” che lei stessa non smetterà mai di denunciare, impegnata «per rendere la psicoanalisi accessibile alle persone senza risorse» (Langer, 1978, p. 23).

In questo senso, ogni gesto può diventare cura quando è trasformativo (Micheal Eigen, comunicazione personale, FG), generando quelle condizioni ambientali necessarie per un respiro nuovo, su cui già si interrogava Ferenczi un secolo fa. Ogni gesto di ascolto, ogni sogno condiviso, ogni legame rigenerato è un piccolo atto di decontaminazione. Una psicoanalisi che respira con il mondo non si limita a comprendere il dolore, ma lo trasforma in aria nuova, riconoscendo che non c’è soggettività sana in un mondo malato, e che la cura dell’umano passa attraverso la cura del vivente tutto. Per noi cura è incarnare questa visione: una psicoanalisi acquatica, capace di insinuarsi nelle intercapedini dei rigidi muri che ci dividono, capace di riconoscere il carattere osmotico tra soggetto e ambiente, tra individuo e comunità, tra corpo e cosmo.

## Riferimenti bibliografici

- Aguiar A., Avron O., Bonsack C., Diet E., Granjon E., Jacot Des Combes L., Kaës R., Lucas P., Magnenat L., Missenard A., Pines M., Puget J., Resnik S., Rouchy J.C., Siksou J., de Verdière D., Vidal J.P. e Villier J. (1989). *Violenza di stato e psicoanalisi*. Napoli: Gnocchi, 1994.
- Barca S. (2024). *Forze di riproduzione*. Milano: Edizioni Ambiente.
- Bleger J. (1967). *Simbiosi e ambiguità: uno studio psicoanalitico*. Loreto: Lauretana, 1992.
- Bollas C. (1989). *Le forze del destino: Psicoanalisi e idioma umano*. Milano: Raffaello Cortina, 2021.
- Brown N.O. (1959). *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*. Milano: Adelphi, 2002.
- Chianese D. (2015). *Come le pietre e gli alberi. Psicoanalisi ed estetica del vivere*. Roma: Alpes.
- Chianese D. e Fontana A., a cura di (2012). *Per un sapere dei sensi. Psicoanalisi e forme dell'esperienza*. Roma: Alpes.
- Civitaresse G. (2014). *I sensi e l'inconscio*. Roma: Borla.
- Corrao F. (1981). Struttura poliadica e funzione gamma. *Gruppo e Funzione Analitica*, II, 2. Lavoro presentato in seguito anche al Fifth European Symposium of Group Analysis, Roma 2-5 settembre 1981. Poi pubblicato in: *Orme*, vol. II. Milano: Raffaello Cortina, 1998.
- Correale A. (2006). *Area traumatica e campo istituzionale*. Roma: Borla.
- Corrente G. (2004). Ensoñacion e funzione gamma del gruppo nella costruzione di sogni e miti. *Funzione Gamma*: <https://www.funzionegamma.it/wp-content/uploads/2022/11/ensonacion-funzione-gamma10i.pdf>
- Falcone G., Ragusa A. e Guglielmucci F. (2025). Dreaming Peace: Oneiricopolitics, Imagination, and the Ethics that Caring is Done with. *J. of Health Care Education in Practice*, 7, 1: 87-96.  
DOI: 10.25430/pupj-jhcep-2025-1-9\_
- Farias A.L. (2017). Psicanálise e meio ambiente: saber em construção. *Revista Subjetividades*, 17, 2: 24-37.
- Farias A.L. (2021). *Psicanálise e meio ambiente: caminhos para uma educação ambiental*. Curitiba: Editora Medusa.
- Ferenczi S. (1918). A “friss levegő” és a “jó levegő” üdítő és gyógyító hatása. In: *Magyar Könyvésze*, II, 5: 1712-1920. Ristampa da Arcanum Kézikönyvtár (trad. it.: Effetto vivificante e curativo dell’“aria fresca” e dell’“aria buona”. In: *Opere*, II vol., 1913-1919. Milano: Raffaello Cortina, 1990).
- Foulkes S.H. (1974). Il gruppo come matrice della vita mentale dell'individuo. Wolberg L.R. e Schwartz E.K., a cura di. *La terapia di gruppo*. Roma: Il pensiero scientifico, 1974.
- Guattari F. e Rolnik S. (1982). *Micropolitiques*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.
- Guglielmucci F. (2016). *Vita, morte e lotta nel sito contaminato di Casale Monferrato. Alcune riflessioni tra clinica e ricerca*. Genova: Fratelli Frilli.

- Guglielmucci F., Franzoi I.G., Barbasio C.P., Borgogno F.V. e Granieri A. (2014). Helping Traumatized People Survive: a Psychoanalytic Intervention in a Contaminated Site. *Frontiers in Psychology*, 8, 5:1419.  
DOI: 10.3389/fpsyg.2014.01419
- Guglielmucci F. (2026, *in press*). Why Dreaming Now? Oneiricopolitics in Eco-Existential Threatening Times. *Frontiers in Psychiatry*.
- Haraway D.J. (2022). *Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*. Bologna: DeriveApprodi.
- Kaës R. (2002). *La polifonia del sogno. L'esperienza onirica comune e condivisa*. Roma: Borla, 2003.
- Kaës R. (2012). *Il Malessere*. Roma: Borla.
- Kaës R. (2013). "Malessere sociale o malessere individuale: alleati o nemici?". Relazione presentata al seminario AFPP CSMH-AMHPPIA-SPI con Ferruta A.
- Langer M. (1971). Psicoanálisis y/o revolución social. In: *Cuestionamos II: Psicoanálisis institucional y psicoanálisis sin institución*. Buenos Aires: Granica.
- Langer M. (1978). Autobiographie. In: *Marie Langer, une psychanalyste féministe en Argentine*, Paris: L'Harmattan, 2017.
- Lawrence W.G., a cura di (1998). *Social Dreaming. La funzione sociale del sogno*. Roma: Borla, 2001.
- Layton L. (2025). *Verso una psicoanalisi sociale. Cultura, carattere e processi normativi inconsci*. Roma: Alpes.
- Levinas E. (1961). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Luci M. e Guglielmucci F. (2026). Dreaming the Social: Disavowal and Reparation in the Age of Environmental and Social Disasters. *Int. Forum of Psychoanalysis*.  
DOI: 10.1080/0803706X.2025.2586563
- Mbembe A. (2021). Il diritto universale a respirare. In: Armiero M., Giardini F., Gentili D., Angelucci D., Balicco D. e Bussoni I., a cura di. *Environmental Humanities*. Vol. I. Scienze sociali, politica, ecologia. Roma: DeriveApprodi.
- Mbembe A. e Sarr F. (2019). *Écrire l'Afrique-Monde*. Paris: Editions Philippe Rey.
- Neri C. (2015). *Commuting: le passage d'un problème de la sphère individuelle au champ du groupe*. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 65, 2: 7-26.  
DOI: 10.3917/rppg.065.0007
- Nixon R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. London: Harvard University Press.
- Pereira A.B. (2020). Da dor ao sonho. Sobre a coleção Oniricopandemia. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 54, 2: 105-121.
- Perrone C. e Gurski R. (2022). La oniropolitica como política del psicoanálisis. *Revista Guillermo de Ockham*, 20, 2: 305-314.  
DOI: 10.21500/22563202.5850
- Pichon-Rivière E. (1960). *Il processo gruppale*. Loreto: Lauretana, 1985.
- Pichon-Rivière E. (1971). *Il processo gruppale. Dalla psicoanalisi alla psicologia sociale*. Roma: Pgreco Editore, 2021.

- Pichon-Rivière E. (1985). *Teoria del vincolo*. Roma: Armando, 2021.
- Schinaia C. (2020). *L'inconscio e l'ambiente. Psicoanalisi ed ecologia*. Milano: Mimesis.
- Searles H.F. (1971). *The Nonhuman Environment in Normal Development and in Schizophrenia*. New York: International Universities Press.
- Searles H.F. (1972). Unconscious Processes in Relation to the Environmental Crisis. *Psychoanalytic Review*, 59: 361-374.
- Steinberg P.I. (2021). *Psychoanalysis in Medicine: Applying Psychoanalytic thought to Contemporary Medical Care*. London: Routledge.
- Stengers I. (1996). *Cosmopolitiques 1: La guerre des sciences*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- Stengers I. (2009). *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- Virgilio (ca. 29-19 a.C.). *Eneide*. Libro I, verso 462. Trad. di: Calzecchi Onesti R., Torino: Einaudi.
- Volel C. (2021). Psychoanalysis in the Community: A Programmatic Approach. *J. of the American Psychoanalytic Association*, 69, 1: 163-172.  
DOI: 10.1177/00030651211001402