



55

Gennaio-Giugno 2022

RIVISTA SEMESTRALE
DELL'ASSOCIAZIONE
ITALIANA DI PSICOLOGIA
ANALITICA

STUDI JUNGHIANI

C. G. Jung

STUDI JUNGHIANI



FrancoAngeli 

Copyright © FrancoAngeli
This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial –
No Derivatives License. For terms and conditions of usage
please see: <http://creativecommons.org>

Direttore: Filippo Strumia

Comitato Direttivo: Filippo Strumia (Presidente), Salvatore Martini, Giampietro Loggi, Gerardina Papa, Emanuela Pasquarelli (coordinatore del CdR)

Comitato di Redazione: Cristina Brunialti – Giancarlo Costanza – Valentino Franchitti – Maria Gloria Gleijeses – Costanza Jesurum – Silvana Lucariello – Anna Mendicini – Emanuela Pasquarelli – Barbara Persico – Manuela Tartari.

Editing: Francesca Giuli

E-mail redazionale: info@aipa.info

Indirizzo sito web Aipa: <http://www.aipa.info>

Autorizzazione n. 545 dell'11-9-1998 del Tribunale di Milano – Direttore responsabile Filippo Strumia – Semestrale – Poste Italiane Spa – Sped. in abb. post. – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano – Copyright © 2022 by Franco Angeli s.r.l. – Stampa: GECA SRL, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese MI

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Italia (CC-BY-NC-ND 4.0 IT)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/it/legalcode>

I semestre 2022 – Finito di stampare nel mese di luglio 2022

Copyright © FrancoAngeli
This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial –
No Derivatives License. For terms and conditions of usage
please see: <http://creativecommons.org>

Sommario, vol. 28, n. 1, 2022

Editoriale, a cura del *Comitato di Redazione* pag. 5

Articoli

- Il giorno in cui il tempo si è fermato. Stati primitivi di non integrazione, *working through* multidimensionale e nascita del soggetto analitico, di *Antonio de Rienzo* » 9
- Peripezie del “caso clinico”, di *Augusto Romano* » 31
- Una casa di 3 piani + 1. Il sogno di Jung e le omologie archetipiche cervello-mente in una prospettiva evolutiva, di *Stefano Carta, Antonio Alcaro* » 54
- Il ruolo del femminile nella *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung, di *Shady Dell'Amico* » 80

Interviste ai pionieri

A cura di Anna Mendicini

- L'analisi junghiana: le regole della relazione analitica. Un manuale sotto la forma di *autodafé*. Intervista ad Antonino Lo Cascio, di *Cristina Brunialti* » 93

Amplificazioni

A cura di Barbara Persico e Manuela Tartari

IV International Joint Conference IAAP/LUMSA University,
Roma 22-23 aprile 2022, di *Alessandra De Coro e Luisa
Zoppi* pag. 107

In ricordo di...

In memoria di Carla De Gennaro e Giuseppe Nonini, di *Alessan-
dra De Coro* » 115

“Stamani ho appeso un nastro alla mia porta di casa”. Contributo
di una psicologa analista per la scomparsa di Gino Strada, di
Simona Massa Ope » 119

A cura del Comitato di Redazione

Nel presentare questo nuovo numero di *Studi Junghiani*, desideriamo esprimere il nostro entusiasmo per l'ingresso dei nuovi membri del Comitato di Redazione che contribuiranno, con il loro impegno e risorse, al lavoro della nostra Rivista. È prezioso riscontrare questo creativo scambio di energie in un momento non facile per la realtà che stiamo vivendo sul nostro pianeta. Come analisti e, soprattutto, come analisti junghiani, dobbiamo tenerne conto e non dimenticare che l'uomo non può vivere separato dall'ambiente in cui si trova, come la psiche non ha esistenza separata dal corpo. Questo fa capire la stanchezza e la fatica che anche noi sperimentiamo dopo questi due anni, permette di riflettere sull'atteggiamento della psiche in una realtà di questo tipo e costringe a chiederci: "come stiamo noi?".

Il clima mondiale è permeato da sensazioni di incertezza e paura; negli ultimi anni le parole che abbiamo sentito di più sono state: virus, contagio, lock-down, chiusura, blocco, morti, guerra, fine del mondo. Non possiamo non vederlo, non possiamo non sentirlo addosso, nella psiche e nel corpo. Contemporaneamente, con il giusto grado di responsabilità, consapevolezza e osservanza dei limiti rispetto a quello che accade, attivando una nuova capacità di comprensione e, forse, nuovi linguaggi, tutto questo può trasformarsi in un'occasione di crescita. Certo ciò è possibile, ma senza sicurezze, perché spesso, soprattutto quando la psicoanalisi incontra il potere e la guerra, le osservazioni che vengono fuori non appaiono mai convincenti e l'inquietudine che ne risulta diventa il terrore di non poter capire tutto.

La *capacità negativa*, concetto fondante che Wilfred Bion prende in prestito da John Keats, appare di importanza cruciale, quella capacità di stare nell'incertezza, nel dubbio e nel mistero, a contatto con una verità intima sconosciuta. Significa entrare in relazione con ciò che muta, tollerando l'incertezza per permettere l'emergere di nuovi pensieri e percezioni.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa14330

Appare chiara la necessità di abbandonare una visione egocentrica, antropocentrica e onnipotente che terrorizza, però, forse, a tal punto da provocare una spinta all'opposto, verso il controllo, il potere, la violenza, la guerra. Una reazione di divisione e frammentazione piuttosto che di unione e coesione. Allo stesso modo è predominante una trama affettiva, culturale e sociale che tende a misconoscere vissuti depressivi, sofferenza e fatica di vivere, travestendole da altro: successo, popolarità, bellezza, ricchezza e potere.

Tutto questo fa capire la difficoltà ma – al tempo stesso – l'importanza, in questo momento, del nostro lavoro, del “coltivare l'anima” (per dirla con il titolo del saggio di Luigi Zoja) di quegli *affetti vitali* di cui parla Daniel Stern, del valore di una relazione che non elimini dolore, errore, impotenza, ma che ne cerchi un senso; l'importanza di “richiamare” l'Eros come passione necessaria, disordine che permette un ordine diverso, istinto creativo che dà forma a qualcosa che prima non c'era.

Con queste brevi considerazioni iniziali presentiamo il nuovo numero di *Studi Jungiani* che accoglie gli articoli di Antonio de Rienzo, Augusto Romano, Stefano Carta e Shady Dell'Amico. Propone, inoltre, due Rubriche: *Amplificazioni*, a cura di Barbara Persico e Manuela Tartari, che ospita il Report del Congresso congiunto IAAP-LUMSA, svoltosi presso l'Università Lumsa di Roma, scritto da Alessandra De Coro e Luisa Zoppi; e *Interviste ai Pionieri*, a cura di Anna Mendicini, con un'intervista di Cristina Brunialti a Nino Lo Cascio. Ospita, infine, due ricordi: il primo, di Alessandra De Coro ai colleghi scomparsi, Pino Nonini e Carla De Gennaro; il secondo, un omaggio di Simona Massa Ope a Gino Strada, scomparso il 13 agosto del 2021.

L'articolo di Antonio de Rienzo – dal titolo *Il giorno in cui il tempo si è fermato. Stati primitivi di non integrazione, working through multidimensionale e nascita del soggetto analitico* e vincitore del Premio Fordham 2021 – viene considerato, dall'autore stesso, come “sperimentale”, in quanto contiene principalmente il racconto di un'esperienza e la sua elaborazione. Gli autori e le citazioni teoriche partono dalla clinica e non viceversa, illustrando principalmente lo spaccato del lavoro di un'analista durante la seduta. L'esperienza clinica riguarda la difficile elaborazione di un controtransfert complesso e sfaccettato, che mette l'analista *a contatto con la propria molteplicità interna allo stato grezzo* e mostra la complessità e il percorso della sua “mente al lavoro”.

Augusto Romano è l'autore del successivo contributo, intitolato *Peripezie del caso clinico*, in cui viene messa in luce l'importanza, nella seduta analitica, di *fantasticare con il paziente* e, nella scrittura di un caso clinico, di riuscire a trasmettere la storia di quelle immagini e delle reazioni che esse, generando emozioni e immagini nuove, hanno provocato nel paziente e

nell'analista. Il linguaggio verbale può tradurre l'inconscio senza tradirlo, tanto più quando riesce a sottrarsi alla rigidità del pensiero e alle sue regole.

Segue poi il lavoro di Stefano Carta, *Una casa di 3+1. Il sogno di Jung e le omologie archetipiche cervello-mente in una prospettiva evolutiva*, presentato in occasione del Congresso IAAP-LUMSA. Lo scritto, in cui l'autore esamina le basi neurobiologiche dell'organizzazione dell'attività psicologica e della soggettività, tratta questioni junghiane ancora oggi oggetto di dibattito. Una di queste è la natura fondamentalmente *disposizionale* del cervello contro la possibilità opposta della sua natura *situazionale*, questione strettamente collegata al problema cruciale dell'inconscio collettivo come lo intendeva Jung, cioè di una dotazione genetica che precede e, quindi, organizza le espressioni fenotipiche.

L'ultimo contributo di questo numero, *Il ruolo del femminile nella Risposta a Giobbe*, è a cura di Shady Dell'Amico. L'autore approfondisce in esso la funzione che le immagini del femminile ricoprono nella Risposta a Giobbe, tentando di stabilire un confronto con quello che accade nel presente. *Il mistero del rinnovamento è di natura spaventevole* (Jung, 1912-1952, p. 379), la scoperta della "perla di gran valore" richiede il passaggio in ciò che Hegel definiva *il travaglio del negativo*, una crisi nella quale, riportando le parole dell'autore, diviene necessario riscattare l'elemento anticristico della cultura occidentale dal suo millenario stato di separazione, nel tentativo di guardare, attraverso gli strumenti della psicologia analitica, a quel mito del Nuovo millennio (Era dell'Acquario) con cui si apre una nuova stagione della storia umana.

Copyright © FrancoAngeli
This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial –
No Derivatives License. For terms and conditions of usage
please see: <http://creativecommons.org>

Articoli

*Il giorno in cui il tempo si è fermato.
Stati primitivi di non integrazione, working through
multidimensionale e nascita del soggetto analitico*
Antonio de Rienzo*

Ricevuto e accolto il 15 luglio 2022

Riassunto

Questo articolo si fonda su un'idea ed è costruito intorno ad un'esperienza clinica che mi ha aiutato ad ampliarne la comprensione. L'idea, alla base del lavoro di diversi autori, è che quando il campo analitico è saturo di contenuti mentali primitivi e non integrati, il controtransfert somatico dell'analista è un prezioso indicatore di una forma di comunicazione profonda e dissociata. L'esperienza clinica riguarda la difficile elaborazione di un controtransfert complesso e sfaccettato che ha avuto luogo durante le prime fasi dell'analisi di una paziente, per me molto difficile da contenere, che comunicava in modo estremamente dissociato. Questa esperienza, descritta dettagliatamente nell'articolo, mi ha portato a formulare l'idea clinica che il campo transferale sia composto da strati distinti (psicoide, affettivo, verbale), e che ognuno di essi possa trasmettere informazioni diverse, anche contrastanti. A corollario di ciò, l'analista dovrebbe essere pronto ad accettare sensazioni, sentimenti e pensieri contrastanti allo stesso tempo, poiché potrebbero essere gli ingredienti di base di una complessa *rêverie*. L'analista, in tale circostanza, si troverebbe a contatto con la propria molteplicità interna allo stato grezzo, prima che un'immagine

* Psicologo, già specialista in Psicologia della Salute, è analista AIPA/IAAP. Effettua docenze e supervisioni ed analisi in ambito IAAP a Sofia (Bulgaria), Wuhan (Cina) e Bangalore (India). Il nucleo centrale dei suoi interessi si fonda sullo sviluppo della relazione analitica nel campo transferale. In particolare, studia la dinamica degli scambi comunicativi in seduta con attenzione ai suoi aspetti inconsci, sub-simbolici e vicini alla corporeità. L'articolo qui presentato per la prima volta in italiano è la versione adattata dall'autore di *The day the clock stopped. Primitive states of unintegration, multidimensional working through and the birth of the analytical subject*, pubblicato sul *Journal of Analytical Psychology*, 66 (2): 259-280. L'articolo ha vinto il Premio Michael Fordham 2021 ed è attualmente in corso la sua traduzione in lingua tedesca.

Via Marmorata 125a, 00153 Roma. E-mail: antonio.derienzo@icloud.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa14072

simbolica possa emergere per collegare tra loro i frammenti dell'esperienza. Tuttavia, lo scopo fondamentale del presente articolo non sta nel suggerire un'idea, ma nel condividere l'esperienza clinica di un complesso *working through*. Questa esperienza ha favorito, nella coppia analitica, la nascita di una nuova prospettiva relazionale più umana: la capacità di stare insieme nel tempo, in uno spazio transizionale dove non c'è né completa separazione né fusione assoluta.

Parole chiave: *campo transferale multidimensionale, embodiment, controtransfert, rêverie, atteggiamento analitico, confini, funzione trascendente, percezione del tempo, dissociazione, molteplicità.*

Abstract. *The day the clock stopped. Primitive states of unintegration, multidimensional working through and the birth of the analytical subject*

This paper is based on one idea and built around one clinical experience that helped me to broaden my comprehension of it. The idea, underlying the work of several authors is that when the analytic field is saturated with primitive and unintegrated mental contents, the analyst's somatic countertransference is a precious indicator of a deep, dissociated form of communication. The clinical experience concerns the difficult elaboration of a complex, multifaceted countertransference that took place during the early stages of the analysis of a sensitive patient who used to communicate in a very dissociated way and that I found hard to contain. This experience, closely described in the article, led me to formulate the clinical idea that the transference field may be made of distinct layers (psychoid, affective, verbal), and that each one of them may potentially convey dissociated, even contrasting bits of information. The corollary of this is that the analyst should be ready to accept contrasting sensations, feelings, and thoughts at the same time, as they might be the basic ingredients of a complex reverie. The analyst could find himself/herself in front of his/her own internal unelaborated multiplicity before a symbolic image may emerge to link between them the scattered pieces of the experience. Nevertheless, the heart of this paper is not about suggesting an idea, but in the sharing of a complex *working through*, which fostered the birth of a new, more human relational perspective: the capacity of being together in time, in a transitional space where there is neither total separation nor fusion.

Key words: *multidimensional transference field, embodiment; countertransference, rêverie, analytic attitude, boundaries, transcendent function, time perception, dissociation, multiplicity.*

Come analista ho lavorato con adulti, coppie e bambini. Sono abituato a confrontarmi con una vasta gamma di situazioni e persone diverse. Mi è capitato di lavorare con bambini piccoli, che non erano a loro agio con la

comunicazione verbale, e tendevano piuttosto a muoversi per tutto lo studio: sembrava che inizialmente si relazionassero con l'ambiente fisico tanto quanto con me. Sedute di questo genere hanno avuto una profonda influenza sulla mia capacità di ascoltare, poiché sentivo di dover essere ricettivo su diversi livelli espressivi allo stesso tempo. Nella mia esperienza, quindi, le interazioni analitiche sono costitutivamente fatte di sensazioni fisiche, affetti, emozioni, gesti, suoni, odori e solo a volte raggiungono la sofisticazione delle immagini organizzate e degli scambi verbali. Così, ad un livello molto generale, mi trovo a mio agio con la visione contemporanea che racconta la psicoterapia come un incontro tra due sistemi complessi che si attivano a vicenda (Galatzer-Levy, 2004; Martin-Vallas, 2006). A tal proposito, Jung dimostrò di essere straordinariamente avanti ai suoi tempi quando in *Principi di psicoterapia pratica* scrisse:

[...] la psicoterapia non è quel metodo semplice e univoco che in un primo tempo si credeva fosse, ma si è rivelata a poco a poco una sorta di “procedimento dialettico”, un dialogo, un confronto tra due persone. [...] Una persona è un sistema psichico che, quando agisce su un'altra persona, entra in interazione con un altro sistema psichico (Jung, 1935, p. 7).

Oltre a basarmi su questa visione generale del processo analitico, clinicamente mi affido anche alla concezione dello sviluppo descritta da Fordham (1993), che considera come naturale la tendenza del Sé a deintegrarsi nell'incontro con l'ambiente esterno. **Penso quindi all'analisi come ad un processo bi-personale che ha luogo in un campo analitico, creato dall'interazione spontanea dei deintegrati di analista e paziente.**

I pazienti patologicamente dissociati sono più propensi a dare un contributo attivo nel co-costruire, con il loro terapeuta, un campo saturo di contenuti mentali non integrati. In queste circostanze, il controtransfert somatico dell'analista è un prezioso indicatore che rileva una forma profonda di comunicazione primitiva. L'importanza dell'elemento corporeo del controtransfert in tali situazioni è stata descritta da diversi colleghi, tra cui Stone (2006), con la sua felice metafora del corpo dell'analista come *diapason*, e la definizione del controtransfert come risonanza incarnata. Dieci anni dopo, Martini (2016) ha scritto del controtransfert incarnato come *organo* di informazione, capace di introdurre varie manifestazioni psichiche e molteplici livelli di comunicazione nel dialogo tra terapeuta e paziente.

Nella mia esperienza, il primo e più importante problema con i pazienti gravemente dissociati non è quello di interpretare le loro difese, ma di creare un ambiente che possa aiutarli a collegare insieme sensazioni, sentimenti e pensieri in modo da permettergli di iniziare a usare l'esperienza simbolicamente. Si tratta della questione che Winnicott, con il suo stile inimitabile,

affronta in *Gioco e realtà*: «...quando il gioco non è possibile, allora il lavoro svolto dal terapeuta ha come fine di portare il paziente da uno stato in cui non è capace di giocare a uno stato in cui ne è capace» (Winnicott, 1971, p. 71).

Prima di interpretare singoli comportamenti, bisogna quindi costruire con il paziente un'atmosfera dove l'interpretazione possa essere usata come un gioco condiviso.

Proprio come nella vita quotidiana, nella stanza d'analisi usiamo simboli di diverse classi e complessità; alcuni di questi sono l'espressione di qualità psichiche poco elaborate, primitive. Come ha scritto Fordham (1993): "Penso che gran parte dell'esperienza di un neonato possa essere considerata come la migliore espressione possibile di un'entità altrimenti sconosciuta, cioè di un archetipo. Tuttavia, la concretezza di tali manifestazioni appare molto diversa dalle esperienze simboliche a cui Jung si riferiva più di frequente" (trad. mia).

Come clinico, la mia attenzione si concentra sullo svolgersi della relazione analitica, il mio interesse ricade più sull'effetto trasformativo dell'attività simbolica che sul simbolo stesso. Mi verrebbe quindi da dire, parafrasando Winnicott, che *non esiste una cosa come il simbolo*, ma solo coppie analitiche che possono usare le loro comunicazioni in modo simbolico, e altre che semplicemente non possono. A volte, durante una seduta analitica, quando i pazienti usano espressioni come: "il mio analista è un grosso lupo cattivo" o quando dicono che un silenzio è *freddo* oppure *accogliente*, so che queste affermazioni hanno un tipo speciale di qualità metaforica che possiamo chiamare *transizionale* (Winnicott, 1951-1958). In altre occasioni non sono così fortunato e mi trovo in un campo analitico dove la comunicazione è rigida, letterale e spesso ripetitiva.

Quando l'analisi funziona, la qualità *sfocata* e gergale della comunicazione è essenziale, perché aiuta a collegare due aspetti di una data esperienza che, fino a quel momento, erano vissuti come separati. Tale qualità di dialogo è parallela, a livello intrapsichico, alla capacità di collegare tra loro diversi pezzi della propria comunicazione interiore. Così, le parole sono percepite come collegate alle immagini interiori, le immagini interiori ai sentimenti e i sentimenti alle sensazioni fisiche di comfort e disagio dell'organismo.

Il simbolo, dunque, a questo livello di base può essere definito come qualsiasi oggetto o percezione discreta che viene usata per riferirsi ad un altro oggetto o percezione. Questo processo referenziale, che collega due fenomeni separati, non è affatto arbitrario (come nel caso dei segni semiotici), ed è naturalmente volto a creare livelli superiori di integrazione. L'*insight* (emozione + pensiero) vissuto dal neonato, nel momento in cui scopre che la manina cicciettella che vede davanti ai suoi occhi è meravigliosamente legata alla sensazione muscolare di muovere il suo braccio, è

uno dei primissimi segni dello sviluppo della funzione simbolica. Penso a questo processo come alla manifestazione di un unico principio regolatore, che collega il fisico allo psicologico e al dominio culturale, generando livelli crescenti di complessità. **In termini junghiani, lo sviluppo dell'atteggiamento simbolico è la caratteristica chiave del processo di individuazione; rappresenta una predisposizione archetipica, una tendenza all'autorealizzazione, che va dall'integrazione delle percezioni viscerali fino alla più alta contemplazione spirituale.**

In *Tipi psicologici*, in un passo in cui il suo interesse era rivolto all'atteggiamento che innesca il processo soggettivo di creazione del significato, piuttosto che alla natura dei simboli, Jung (1921) scrisse:

Questo atteggiamento, che concepisce come simbolico il fenomeno dato, può essere chiamato in forma abbreviata atteggiamento simbolico. Esso è giustificato solo in parte dal modo d'essere delle cose, per altri riguardi esso è l'emanazione di una determinata concezione del mondo, di quella cioè che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli, un senso, e che a questo senso attribuisce un determinato valore, maggiore di quello che è solito ascrivere alla realtà di fatto così come si presenta (p. 486).

In questa citazione, Jung descrive a livello soggettivo l'emergere del simbolo. Dal punto di vista evolutivo, ogni bambino nasce con una tendenza, archetipica e integrativa, verso l'autorealizzazione. Tale tendenza si dispiega naturalmente, a patto che il bambino incontri un ambiente relazionale sufficientemente buono. Possiamo osservare tale tendenza, che Jung chiamò *funzione trascendente*, attraverso lo sviluppo di un *atteggiamento simbolico*. L'intero processo si manifesta con complessità crescente, attraverso la sempre maggiore capacità del bambino di collegare tra loro diverse percezioni e stati psichici. Così, se la dissociazione patologica indica che la funzione trascendente è compromessa o bloccata, allora l'analista può mettere il proprio *atteggiamento simbolico* al servizio dei pazienti che fanno fatica ad integrare le diverse dimensioni della loro esperienza, cominciando a digerire e metabolizzare anche per loro la complessità dell'essere presenti nel qui-ora-con-me della seduta analitica. Coerentemente con queste idee, sono arrivato a pensare che ogni analisi sia un nuovo incontro in un ampio campo dinamico privo di rigidi steccati, in cui i vari aspetti della dimensione inconscia formano una dimensione continua sia tra paziente e analista, che all'interno dell'esperienza cosciente di ognuno dei due.

Al di là di queste affermazioni teoriche, il presente articolo esplora e testimonia l'emergere di un controtransfert incarnato multidimensionale e la sua complessa elaborazione semi-allucinatoria. Prestare attenzione a tale campo dinamico privo di rigidi steccati, ha permesso alla coppia analitica di

sperimentare un fruttuoso momento di incontro (Stern, 2004), che ha dato accesso ad una nuova prospettiva più integrata. Ora vi invito a seguirmi nella stanza d'analisi, dove cercherò di dare vita ad una relazione analitica che mi ha insegnato molto.

Ecco Diana – *Dove si parla di un campo transferale multidimensionale e di un muro*

Diana è una donna dallo sguardo intelligente e dai cortissimi capelli scuri, sulla quarantina. La sua camminata è fluida ed elegante, segno e conseguenza del suo amore per la ginnastica artistica. Professionalmente, analizza la situazione socio-politica dei paesi del Medio Oriente per una grande società finanziaria.

Quando entrò nel mio studio per la prima seduta, indossava una lunga gonna marrone di seta, decorata con piccoli fiori rossi tondeggianti. La tonalità del marrone era così simile a quella della poltrona dove le avevo appena chiesto di sedersi, che riuscivo a malapena a distinguere il confine tra la mia poltrona e la sua gonna.

Piccoli fiori rossi sospesi in un paesaggio marrone

Nonostante l'aspetto femminile e fatato di Diana, la sua presenza fisica raccontava di un qualche pesante e doloroso fardello che doveva sopportare. Anche questo aspetto fu evidente sin dal principio.

Disse che le sembrava strano essere di nuovo in uno studio analitico, e che aveva bisogno di alcuni momenti prima di cominciare. Dopo alcuni secondi, fece un respiro profondo e cominciò a parlare. Notai che, soprattutto all'inizio di una frase, Diana contraeva impercettibilmente il viso, come se soffrisse, infastidita dall'assalto di centinaia di piccoli spilli, o minuscole scosse elettriche. Il fenomeno era appena visibile, tuttavia non potevo evitare di provare angoscia e dolore per lei. Era come essere costretti ad assistere alla tortura di qualcuno, e finii per contrarre involontariamente il diaframma. Ben presto, sentii che la mia respirazione stava diventando più difficile, cosa che mi indusse a concentrarmi sull'atto stesso di pompare aria nei polmoni. L'accresciuta consapevolezza del mio respiro mi distraeva, era molto difficile concentrarsi sulle comunicazioni verbali di Diana. Mi sembrava di guardare attraverso uno specchio rotto. Mi rendevo conto della natura frammentata del mio ascolto, diviso tra sensazioni fisiche spiacevoli ed una sorta di lirica ammirazione per suo aspetto elfico.

La prima cosa che disse, dopo quel lungo silenzio, fu che aveva un rapporto terribile con gli uomini, e che trovava molto difficile fidarsi di loro. Ma dopo sette anni di psicoanalisi freudiana, tre volte alla settimana con un'analista donna, aveva pensato che fosse venuto il momento di “prendere il toro per le corna”, e si era decisa a chiamarmi. Aggiunse che, fin dall'infanzia, soffriva della sindrome del colon irritabile¹ e che, pur sapendo che è dovuta alla difficoltà di “digerire” le emozioni, intendeva affrontarne i disagi con la meditazione ed i consigli del medico e non con l'analisi. Diana aggiunse che la scorsa estate aveva letto un libro su Jung che l'aveva affascinata. Le era venuto naturale afferrarne i concetti, e quindi sentiva che un approccio junghiano, aperto alle questioni religiose e spirituali e meno interessato a traumi infantili e sessualità, avrebbe potuto aiutarla molto.

Nei primi cinque minuti della prima seduta mi resi conto di avere simultaneamente diverse reazioni (contro)transferali, e che ognuna di esse poteva collegarsi approssimativamente a diversi aspetti del nostro campo dinamico. Ero in contatto con la *bellezza* (fascino per il suo aspetto elfico), il *dolore* (sia fisico: gli spilli e le difficoltà respiratorie; che psicologico: la sensazione di essere intrappolato in uno spazio angusto) e la *rabbia* (ricordo di aver pensato “povero toro”, quando stava descrivendo la sua decisione di tornare in analisi; ero ricorso ad una battuta per distanziarmi difensivamente dalla sua rabbia). Tutti questi aspetti suscitavano in me pensieri, sentimenti e sensazioni fisiche contrastanti. Una cosa era certa, l'intensità dell'esperienza di sedere di fronte a lei mi metteva a dura prova. Era sgradevole a livello corporeo, estenuante a livello emotivo e seducente a livello immaginativo. Tutto allo stesso tempo.

Nelle prime sedute mi resi conto che Diana, con il suo modo suadente di parlare, mi dava pochissimi riferimenti concreti. Tutto era vago, come avvolto in una nebbia. Mi disse che l'anno scorso si era conclusa una meravigliosa storia d'amore e il modo in cui pronunciava la parola “meraviglioso” era sognante e sensuale, in diretto contrasto con il significato manifesto della frase. Era difficile farle domande, e passavo gran parte del tempo a sentirmi perplesso e a chiedermi: *devo essere felice per la sua meravigliosa storia d'amore o dispiaciuto per il fatto che è finita?* Quando poi riuscivo a chiederle qualcosa, ricevevo risposte vaghe. Riguardo alla sua storia d'amore, ad esempio, seppi solo che si era esaurita, e che non ne soffriva più.

Imparai presto che per Diana era impossibile parlare delle sue difficoltà

¹ La sindrome dell'intestino irritabile è un disturbo relativamente comune che colpisce l'intestino crasso. Segni e sintomi includono crampi, dolore addominale, gonfiore e irregolarità intestinale (stipsi, diarrea). È una condizione cronica. Non è chiara l'eziologia, ma le sue manifestazioni acute sono legate allo stress, alla dieta e all'iperattività del sistema immunitario.

da un punto di vista interno, soggettivo. Era in grado di parlare dei suoi problemi solo da un punto di vista esterno e sicuro, spesso descrivendoli come appartenenti al passato, o invertendo la prospettiva e dimostrandomi che ciò che era successo era, in realtà, una cosa buona sotto mentite spoglie. Durante una delle prime sedute mi raccontò un sogno:

“Stavo camminando lungo la banchina di un porto, si stava facendo buio. Ero l’unica persona in giro e volevo avvicinarmi a una grande nave ormeggiata al molo. Mentre mi avvicinavo, vedevo la sagoma della nave diventare sempre più grande. Poi, mentre stavo cercando una passerella per entrare nella nave, dall’alto, un’inondazione di liquido biancastro e appiccicoso si riversò su di me dal ponte di coperta, lasciandomi completamente zuppa di... qualcosa che sembrava... sperma”.

Ascoltare questo sogno mi fece inorridire e, prima che potessi pensare qualcosa, Diana, con voce flautata, aggiunse che – grazie ad un esercizio di immaginazione attiva – aveva capito che la nave rappresentava sua madre e che tutta l’esperienza l’aveva rivificata. La sua dichiarazione mi lasciò di stucco. Inoltre, non avevo la minima idea che Diana praticasse l’immaginazione attiva. Ancora un’esperienza che, a vari livelli, contrastava con la mia sensazione di orrore e disgusto.

Diana mi aveva fatto capire chiaramente che poteva relazionarsi con me, a patto che io mi comportassi come un “bravo junghiano” e che noi affrontassimo questioni spirituali e religiose, come se queste appartenessero ad un livello di realtà completamente indipendente, dissociato dall’esperienza emotiva. A mio parere, le cose non possono stare così. La capacità di vivere esperienze ricche di spiritualità evolve gradualmente a partire dalla capacità di giocare in modo spontaneo e creativo (Winnicott, 1971). Credo sia interessante notare che l’etimologia della parola religione derivi dal termine *religare*, che significa legare insieme: l’idea è che promuovere la naturale tendenza umana a collegare le cose tra loro in modo significativo sia all’inizio un’esperienza ludica, che per svilupparsi, ha bisogno di una matrice relazionale di fiducia. In seguito, questa capacità giocosa di collegare tra loro le cose e le esperienze, porta alla costruzione delle più alte conquiste culturali ed alla spiritualità. Prima che Winnicott scrivesse *Gioco e Realtà* (1971), anche un analista junghiano come Plaut (1961) si era accostato a tematiche simili, affermando che: «la capacità di immaginare in modo costruttivo è strettamente legata, se non identica, alla capacità di fidarsi».

Potevo comprendere l’estrema fragilità di Diana e la sua iniziale mancanza di fiducia, ed anche il modo in cui aveva bisogno di controllarmi difensivamente. Si trattava, a mio modo di vedere, di una difesa del Sé, che aveva lo scopo di impedire qualsiasi contatto con esperienze soverchianti (Fordham, 1985). Ciò che mi preoccupava era che percepivo un metaforico

muro oltre il quale non avevamo il permesso di andare. Questo muro separava la sua infanzia, la sua rabbia, la sua sessualità ed il suo colon irritabile, dalla nostra relazione. Forse aveva sperimentato di poter essere amata, ma solo a condizioni molto rigide. Forse quel muro proteggeva Diana da qualcosa che non era pensabile. Questo problema era il primo oggetto analitico che alla fine avremmo dovuto affrontare.

Potrei ipotizzare che Diana, attraverso *participation mystique* o identificazione proiettiva, mi stava ora, inconsciamente, invitando a diventare parte del suo mondo interiore. Mi sentivo in una situazione paradossale, proprio come quella che lei ha vissuto nella sua prima infanzia, che descriverò più avanti. Ero il benvenuto, purché non cercassi di interpretare la difensività del suo atteggiamento. In altre parole: dovevo essere disponibile, senza poter essere del tutto vivo.

Durante i primi mesi di terapia, Diana mi mostrò quanto fosse fragile. Anche la più piccola disattenzione poteva scatenare in lei reazioni violente. Penso che quelle reazioni forti e ipersensibili fossero, probabilmente, legate alle prime esperienze di abbandono di Diana. Erano, pensavo, i segni concreti del passato, non digeriti e ancora vivi nel momento presente. Allo stesso tempo, ero consapevole che il mio stesso atto di pensare che l'origine delle sue reazioni eccessive fosse dovuto ad una serie di vicissitudini della sua infanzia, sebbene geneticamente corretto, aveva un aspetto difensivo che mi teneva separato dal momento presente. Trattenevo la consapevolezza che l'evento traumatico stava avendo luogo nel qui-ora-con-me della seduta analitica.

Una volta cercai di mostrarle un'altra possibile lettura del sogno della nave, suggerendole che a un certo livello il sogno poteva rappresentare alcuni aspetti nascosti della nostra relazione analitica, e che lei poteva essere inconsciamente spaventata da ciò che avrei potuto dirle. Avrebbe potuto rappresentarmi come un analista freddo e inaccessibile, che avrebbe potuto riversare su di lei interpretazioni sgradevoli e umilianti. Lei reagì violentemente a questo suggerimento, dicendo che era stanca di essere giudicata e analizzata. E che – sì – in quel preciso momento, mi stava vivendo come insensibile e distante, un noioso professionista interessato solo al suo lavoro. Aveva ragione. In un certo senso, quell'interpretazione era destinata ad un generico paziente kleiniano, piuttosto che alla Diana presente con me in quel preciso momento. Gli analisti possono usare le loro teorie per difendersi dal contatto emotivo con i loro pazienti. In questo caso, la mia interpretazione era sintomatica di un processo dissociativo difensivo. Stavo separando l'aspetto pensante della mia elaborazione del controtransfert dalle sue componenti affettive e viscerali.

Questo episodio ci aiuta a ricordare che, come analisti, dobbiamo tenere a mente e rispettare ogni aspetto del campo transferale, senza privilegiare precocemente le costruzioni verbali. Ciò richiede un analista capace di

tollerare un campo transferale composto da più livelli comunicativi, contrastanti allo stesso tempo. Immagino la struttura della nostra psiche come costituita da una rete di complessi che mappiamo e integriamo inconsciamente per tutta la vita. La nostra psiche non assomiglia a una città medievale, con la sua gerarchia ben definita di strati, ma è invece più simile a una città contemporanea, con numerosi centri, eterogenea e multidimensionale. All'interno di questo spazio, cerchiamo di incontrare ogni paziente su quanti più livelli possibili senza costruire muri di parole, che impediscono a livelli più primitivi di entrare in seduta.

Le teorie latentemente presenti nella mente dell'analista sono proprio come funzioni analitiche volte a spiegare l'ineffabile complessità dell'esperienza umana. Scegliendo alcuni degli indizi, alcuni dei dati grezzi, e trascurando altri dettagli, ogni teoria offre un linguaggio che modella il nostro universo a spese di una parte della sua complessità. Diana aveva bisogno di essere ricevuta, non tradotta, interpretata, semplificata. Fino a un certo punto questo è comprensibile.

Il nostro obiettivo, come coppia analitica, avrebbe dovuto essere, allora, quello di promuovere lo sviluppo della possibilità di collegare insieme sensazioni fisiche dolorose e altri stati d'animo primitivi per poter comunicare su ulteriori livelli (sensazioni fisiche, emozioni, sentimenti, pensieri), sia a livello intra-psichico che inter-psichico.

In tal senso, la pratica analitica è come il ballo o la boxe. Per essere in contatto con la realtà e il ritmo di ciò che accade, dobbiamo ascoltare la dimensione verticale del nostro corpo (sentire il terreno, mantenere l'equilibrio, percepire le caviglie, le ginocchia, le anche, le spalle, la testa) e la dimensione orizzontale dei movimenti della coppia (avvicinarsi al partner, mantenere la distanza, accennare al prossimo movimento, ricevere feedback). Se di certo è essenziale sentire l'altra persona, per farlo, dobbiamo prima sentire il nostro corpo. Dopo un po' ci rendiamo conto che, attraverso il nostro corpo (la dimensione verticale), stiamo sentendo l'altro. Siamo legati come partner analitici e la nostra relazione è profonda, anche se forse non siamo capaci o interessati ad esprimerla a parole.

La distinzione tra una dimensione orizzontale (inter-psichica) e una verticale (intra-psichica) del transfert, così come la distinzione tra livelli somatici e psicologici dell'esperienza soggettiva, riflettono un limite del nostro intelletto. I due aspetti psichici fanno parte dello stesso fenomeno: come il lampo e il tuono. Possiamo solo percepirli come entità separate.

Quando i pazienti hanno una capacità di simbolizzazione insufficientemente sviluppata o compromessa (cioè sono traumatizzati, psicosomatici e/o funzionanti ad un livello borderline), e quindi hanno un problema di integrazione delle loro parti intra-psichiche dissociate, allora faremmo bene ad

accettare la loro comunicazione frammentata e le loro messe in atto, senza rispondere ad esse con interpretazioni precoci, che sarebbero vissute come punitive e quindi non efficaci. Al contrario, un paziente che ha meno bisogno di fare affidamento sulla dissociazione sarà in grado di integrare i diversi livelli in modo più efficiente sull'asse intrapsichico e trasmetterà la maggior parte delle sue comunicazioni con un maggior grado di coerenza interna. Questi pazienti saranno anche più attrezzati a reggere la frustrazione e a digerire interpretazioni verbali più distanti dal loro punto di vista.

L'orologio si ferma – *Dove si parla di un muro che crolla e di un'allucinazione che si schiude*

Nei mesi successivi riuscimmo a trovare un modo per lavorare insieme. Diana ammise che, a volte, era impossibile per lei iniziare a parlare per prima in seduta, e che in quelle occasioni si sentiva così spaventata da pensare di abbandonare l'analisi. Altre volte Diana si bloccava a metà frase, o non produceva alcuna associazione al contenuto di un sogno, cosa che la riempiva di angoscia. Voleva con forza che in queste occasioni fossi io a parlare. In due occasioni cercai di sfidare questo atteggiamento, dicendo che non volevo parlare per primo, perché non volevo colonizzarla con i miei pensieri. In entrambe le occasioni iniziò a protestare violentemente, per poi ritirarsi in uno stato catatonico dal quale riemergeva solo con grande difficoltà, e solo quando le avevo mostrato quanto fossi dispiaciuto. Così, a volte, dovevo iniziare io la seduta. Riuscivo a non raccontarle della mia vita al di fuori della nostra esperienza condivisa, ma sentivo di dover sempre tradurre in parole la mia lettura della verità emotiva del momento. In quei giorni, arrivare alla fine della seduta era una vera impresa. Altre volte sentivo di volerle molto bene ed avrei volentieri prolungato le sedute, in particolar modo quando rivelava un po' di sé stessa, a partire dalla confutazione, o rettifica, di ciò che avevo appena detto. Mi piaceva, sinceramente, quando Diana mi rivelava un suo pensiero che era molto vicino, ma non identico, a ciò che avevo detto pochi minuti o poche sedute prima, e che lei aveva decisamente rigettato. *Cara piccola ladra*. Spesso riuscivo a resistere alla tentazione di buttarla fuori dall'analisi (sia in senso concreto che metaforico), perché la vedevo come una bambina che doveva essere lasciata libera di esplorare e toccare ogni singolo angolo della mia mente, prima di potersi fidare anche solo un po'. In quei giorni, mi ha aiutato molto pensare a Winnicott.

Nel descrivere l'osservazione dei neonati che teneva al Paddington Green Children's Hospital, Winnicott (1941) pose le basi dell'utilizzo di un oggetto concreto per iniziare una relazione con un bambino attraverso un complesso

processo di identificazione e disidentificazione. Durante le visite, egli era solito porre «un abbassalingua di metallo luccicante ad angolo retto sul bordo del tavolo» e invitare «la madre a tenere il bambino in modo tale che, se questi lo volesse, potrebbe facilmente afferrarlo» (Winnicott, 1958, p. 67). Winnicott rielaborò questa situazione nel suo fondamentale scritto *L'uso di un oggetto* (1969), dove distinse, in termini di esperienza soggettiva, la capacità di *usare* un oggetto dalla più primitiva capacità di relazionarsi con esso. Un bambino può infatti relazionarsi con un oggetto che viene percepito come un oggetto soggettivo, e che può essere onnipotentemente distrutto e creato. D'altra parte, l'uso implica che l'oggetto sia riconosciuto come parte di una realtà esterna. Così, per sviluppare la capacità di usare un oggetto, il bambino deve accettare l'esistenza di oggetti al di fuori dell'area del suo controllo onnipotente. Nello stesso scritto, Winnicott afferma il valore positivo della distruttività e l'importanza della sopravvivenza dell'oggetto, che pongono lo stesso al di fuori dell'area di controllo onnipotente e dominato da meccanismi proiettivi primitivi. Egli illustra come queste esperienze permettono la creazione di un mondo dove la realtà, attraverso lo spazio transizionale, è un'esperienza condivisa tra due soggetti distinti.

Ero cosciente del fatto che Diana si relazionava con me come se fossi una specie di abbassalingua e che, come suo analista, dovevo facilitare lo sviluppo della sua capacità di giocare e utilizzare la sua esperienza in un mondo fatto di oggetti indipendenti dal suo controllo. Tuttavia, la sensazione più difficile da sopportare era che, a volte, sentivo che *io* ero il bambino alle prese con l'esplorazione di un mondo sconosciuto. Essere cedevole al punto da rendere me stesso un oggetto che la paziente poteva usare ad un livello così primitivo, come un abbassalingua nelle mani di un bambino, mi metteva nella condizione giusta per affrontare una serie di reazioni controtransferali primitive. Dovevo cercare di ospitare dentro di me sensazioni insopportabili e, nel vero senso della parola, sentivo di essere il paziente alle prese con me stesso. In termini junghiani classici, mi resi conto che, per fare qualche progresso come coppia analitica, dovevo essere in grado di affrontare parti della mia stessa ombra. Più razionalmente, mi dicevo che la presenza di livelli primitivi e non integrati del campo transferale, non poteva che indurre *rêverie* di pari complessità. Un anno e mezzo dopo l'inizio della terapia, mi ritrovai così a vivere l'esperienza spaventosa di essere sull'orlo di un mondo sconosciuto, vicino ad una psicosi.

Quel giorno, aprii la porta, Diana entrò silenziosamente nella stanza d'analisi e si sedette, fissandomi. Feci del mio meglio per sintonizzarmi con la qualità di quel silenzio, ma questa volta non mi venne in mente nulla. Così aspettai. Dopo un po' fui colto da uno strano, indefinibile, terrore. Sul momento non immaginavo nulla, stavo solo sperimentando

una

insopportabile

i m m o b i l i t à,

poi mi sono arreso alla sensazione e *spontaneamente*

ho immaginato che tra noi potesse aprirsi un grande crepaccio,

e che il tempo si fosse

f e r m a t o.

Sentii letteralmente che il tempo aveva rallentato, un secondo non era più descritto dal fedele, solito ticchettio ritmico del mio familiare orologio rosso; ogni secondo durava per quella che sembrava un'eternità, e lei era ancora lì, con i suoi enormi occhi **neri**.

Improvvisamente, sono passato a un'altra scena dalle qualità oniriche: ho immaginato di alzarmi dalla poltrona, dire "ti amo" e baciare Diana.

Questa fantasia era estremamente vivida, ma allo stesso tempo ero terrorizzato all'idea di metterla in atto e consapevole di non essere attratto da lei. Non avevo a che fare con un controtransfert erotico, piuttosto mi sentivo ipnotizzato. Avevo un'intensa paura d'essere costretto a fare qualcosa contro la mia volontà cosciente. Era estremamente doloroso. In quel momento provai anche un enorme imbarazzo e nessuna parola potrebbe descrivere quella sensazione, tranne, forse, l'immagine di essere – letteralmente – fatto a pezzi. Poi mi sono ritrovato in un'astronave che aveva un buco su una fiancata, e tutto veniva risucchiato fuori. La sua bocca era il buco. Baciare era chiudere il buco. Nessuna distanza, nessuna separazione, nessun tempo.

Alla fine mi è venuto alla mente un episodio accaduto durante la mia adolescenza. In una sera d'estate avevo baciato una ragazza perché sapevo che era quello che voleva, io ero imbarazzato e non sapevo cos'altro fare. Mi vergogno ancora profondamente di quell'episodio. Rivivere quella vergogna, in qualche modo, mi consentì di riacquistare lentamente la ragione. Riuscii ad abbozzare vagamente un'interpretazione, qualcosa sull'essere stato in contatto con un onnipotente bisogno incestuoso di essere amato che agiva come difesa da ansie ancora più primitive. L'intero episodio sarà durato, al più, un minuto.

Sincronicamente, Diana mi sorrise ed iniziò la seduta dicendomi che questa volta il silenzio non l'aveva turbata, ma che aveva sentito che eravamo vicini. Poi mi raccontò del primo bacio dato a Dino, l'uomo con cui si era lasciata l'anno prima, ammettendo che ogni tanto le mancava ancora. Dino – aggiunse con un sorriso e gli occhi bassi – era un prete cattolico.

L'orologio si ferma – *Analisi processuale dell'esperienza*

Ripensandoci, a posteriori, credo che nel suo insieme l'episodio racconti il silenzio iniziale di Diana come messa in atto di uno stato interno di terrore e spaesamento, assieme alla manifestazione di un bisogno inconscio di relazionarsi con qualcuno a quel livello. Di conseguenza, il campo analitico era ricco di energia e privo di immagini; cosa che, dal punto di vista controtransferale, si traduceva in una massiccia pressione deintegrativa, che si richiama agli stati primitivi pre-simbolici dell'analista (Botella & Botella, 2005). Questa situazione ha innescato la complessa *rêverie*.

Come junghiano, considero il processo di *rêverie* come un indicatore dell'attivazione dell'atteggiamento simbolico dell'analista (Bovensiepen, 2002). L'episodio complessivo, quindi, ci dà una descrizione ravvicinata di come la funzione trascendente si dispiega attraverso l'atteggiamento simbolico dell'analista, quando si ha a che fare con contenuti primitivi in una matrice relazionale.

Avvicinandoci ulteriormente alla sequenza di quell'episodio, possiamo distinguerne due fasi principali. La prima riguarda l'emergere di uno stato mentale vago e pre-simbolico, dominato da sensazioni somatiche. Come analista, in quel momento, sentivo che la mia stessa sopravvivenza era in gioco e con molta fatica sono riuscito ad accettarne le sensazioni, contando sulla mia capacità negativa (Bion, 1970), una sorta di fede pre-concettuale nel processo analitico. In questa fase, l'elaborazione principale ha avuto luogo lungo l'asse verticale intra-psichico, e il lavoro della funzione trascendente è consistito nel dare senso alla tensione psichica, collegando le sensazioni vaghe (andare in pezzi, cadere in uno spazio/tempo indifferenziato) a specifiche modalità sensoriali. L'atto stesso di collegare la percezione all'aspettativa, o di collegare insieme modalità visive e uditive di mappatura della scena è, a mio avviso, già un frutto della funzione trascendente quando opera a un livello molto elementare. Questa fase ha portato alla riconquista, o ricostruzione, di una prospettiva spazio-temporale coerente.

La seconda fase di questo episodio è più vicina all'elaborazione di una *rêverie* più tradizionale, o un momento di *participation mystique* molto benevola (West, 2014). È in gioco l'autostima dell'analista – non la sua sopravvivenza – ed il compito è stato: a) accettare il proprio limite come essere umano; e b) ricollegare l'elaborazione al qui e ora della seduta analitica. Infine, c'è stata la restituzione alla paziente, che in questo caso è avvenuta in forma silenziosa.

Avvicinandoci ancora di più alla sequenza possiamo distinguere quattro momenti trasformativi cruciali:

- I. *dall'inizio della seduta al terrore che potesse aprirsi una grande*

crepa: il silenzio, all'inizio della seduta, è vissuto dall'analista come immobilità del tempo, una sensazione straziante, primitiva, non rappresentabile. Non c'è tempo e non c'è spazio psichico. La lacerazione dello spazio tra analista e paziente è la prima traduzione dello stato non rappresentato in un'immagine allucinatoria di qualità psicotica, dove il tempo e lo spazio cominciano a trovare un'espressione figurativa (il crepaccio), sebbene in modo distorto. Questo costituisce il primissimo passo verso l'espressione simbolica.

- II. *Dal buco nell'astronave al bacio come chiusura del buco*: sotto la pressione di una situazione minacciosa, la fantasia dell'analista si attiva in difesa del suo sé nucleare. La fantasia, sbrigativamente, risponde (colludendo) alla richiesta inespressa di Diana. La rappresentazione della pressione di Diana è rappresentata come buco nell'astronave, la dichiarazione d'amore e il bacio sono solo un modo semplice per evitare un compito analitico doloroso. La messa in atto della fantasia bloccherebbe ogni ulteriore elaborazione psicologica e distruggerebbe la relazione analitica.
- III. *Dal ricordo adolescenziale all'interpretazione*: la *rêverie* vera e propria si sviluppa infine con il ripresentarsi, nella mente dell'analista, dell'episodio del bacio dato da adolescente. Rivivere quei sentimenti estremamente sgradevoli, ma digeribili, di inadeguatezza e vergogna, suggerisce all'analista l'atteggiamento corretto per il momento. Ora è possibile contenere l'esperienza presente e formulare un'ipotesi interpretativa radicata nell'atteggiamento simbolico; non c'è più bisogno di ricorrere ad un agito.
- IV. *La reazione della paziente conferma l'efficacia dell'elaborazione*: la reazione positiva di Diana al silenzio conferma l'efficacia clinica del processo di *rêverie*, perché immediatamente dopo lo sforzo compiuto dall'analista per elaborare l'episodio di controtransfert, la paziente rivela che la qualità emotiva della sua esperienza è migliorata. A livello del contenuto dell'interpretazione silenziosa, l'improvvisa rivelazione di Diana sul fatto che Dino fosse un prete cattolico è coerente con l'ipotesi che la paziente avesse sviluppato delle fantasie inconsce infantili, di tipo incestuoso.

Il rinoceronte – Dove ci si avvicina davvero all'intimità

Le due sedute che seguirono furono, straordinariamente, prive di scosse. Diana mi parlò solo di preoccupazioni quotidiane riguardanti il suo lavoro e di sua figlia che, con l'avvicinarsi dell'adolescenza, si faceva sempre più

scontrosa. Senza sogni da ricordare, disse che si sentiva meglio. Accolse questo progresso con una certa tristezza. Avevamo inconsciamente raggiunto un compromesso? Quella percezione di superficialità era forse il segno che avevamo scelto la stabilità, preferendo un equilibrio sicuro a un cambiamento rischioso (Joseph, 1989)? O, semplicemente, mi mancava la mia straordinaria esperienza quasi psicotica? E cosa era successo esattamente? Identificazione proiettiva? *Participation Mystique*? Una trasformazione controtransferale in allucinosi (Civitaresse, 2015)? Una deintegrazione (Fordham, 1985) del Sé? Stavo funzionando come una sorta di oggetto-Sé (Kohut, 1971) per Diana? Più che trovare la definizione teorica corretta per quella strana specie di *rêverie*, mi interessava capire perché mi mancava. Mi mancava il nostro modo caotico di stare mescolati insieme? Passai una notte insonne a pensarci. Mi sembrava chiaro che entrambi stavamo, inconsciamente, bloccando l'analisi a causa della nostalgia delle cose che avevamo paura di lasciarci alle spalle. Il regno frammentato degli stati primitivi della mente ha un'enorme ricchezza e seduzione.

A quel punto, sentii di aver raggiunto un nuovo modo di comprendere la mia esperienza di essere l'analista di Diana, e ritenni di poter accogliere con più fiducia ogni sviluppo futuro. Nella terza seduta dopo quell'episodio, Diana mi raccontò un sogno:

“C'era molto bianco. Mi trovavo in una stanza quadrata ordinata e pulita, che sapevo essere casa mia. Stavo sistemando dei fiori in un vaso di cristallo, poggiato su un tavolo moderno. Il posto sembrava uno strano miscuglio tra un hotel contemporaneo minimalista e un ospedale. Mia madre si sporgeva fuori dalla finestra, per tagliare con precisione alcuni tulipani in una fioriera esterna. I tagli erano netti ed il risultato geometrico, tanto che sembrava che qualcuno avesse piantato nel vaso una serie di bastoncini verdi. Mi sentivo pervasa da un'immensa rabbia, ma non potevo urlare né protestare per paura della reazione di mia madre. Poi guardai fuori dalla finestra, dove vidi una collina liscia, di forma arrotondata e regolare come un panettone coperto d'erba verde. In cima alla collina c'era un grande animale disteso. Era un enorme rinoceronte ricoperto di macchie colorate. Era completamente dipinto con colori vivaci e lussureggianti, come la gente in India, durante l'Holi Festival. A quel punto, però, mi sono resa conto che il rinoceronte non stava dormendo, era morto”.

Mentre ascoltavo il sogno, mi sentii riempire da una diffusa sensazione d'amore e gratitudine nei confronti di Diana, perché il sogno mi appariva come un atto di fiducia inconscia nei confronti del nostro comune impegno. Diana ci stava offrendo una descrizione dettagliata, che ritraeva personaggi distinti in un'atmosfera relazionale ben definita. Un tipo di rappresentazione del suo mondo interiore che implica l'accettazione inconscia della sua

finitezza e della transitorietà delle relazioni umane. Fino a quel momento, i sogni di Diana avevano un distinto stile *fantasy*, in cui quasi sempre lei era l'unico personaggio umano. Con quel sogno, Diana mi presentava per la prima volta i suoi genitori, facendo uso di una narrazione che era consapevole dell'esistenza di limiti soggettivi e di un certo dolore. Diana si descriveva nel contesto di relazioni familiari ed affetti comunicativi. Ero arrabbiato per la relazione tra Diana e sua madre, una reazione di controtransfert molto comune con i pazienti nevrotici. Mi sentivo anche triste ed ammiravo la maestosa presenza del rinoceronte. Descriveva forse la sua relazione con il padre rappresentata archetipicamente?

Diana mi disse che il rapporto con sua madre raffigurato nel sogno era abbastanza realistico. Non la coccolava mai ed era molto severa riguardo alla sua educazione. Sua madre era sempre stata estremamente egocentrica. Aveva l'abitudine di invitare ospiti in casa, impegnandosi molto nei preparativi, ma poi, una volta iniziata la festa, si lamentava di avere una terribile emicrania e pretendeva che tutti facessero silenzio. Nel descrivere l'atteggiamento di sua madre durante le festività natalizie, Diana disse che "il suo mal di testa era al centro della scena più di Gesù Bambino". Ma la cosa che più la colpiva del sogno – continuò Diana – "è la seconda metà. Il rinoceronte è un brutto bestione, ma nel sogno mi sembrava quasi un animale sacro. I colori della sua pelle mi ricordano l'Holi Festival, in India [...], ma sono sicura che lei di questo ne sa tanto".

Poi si fermò per un breve secondo. Ci fu un accenno di sorriso, un guizzo involontario, e poi contrasse il viso come per un lieve spasmo, assumendo un'espressione triste e repressa. Mi sentii come se mi avessero dato un pugno nello stomaco e pensai che Diana avesse delle cose genuine da dire, ma che non fosse abbastanza sicura di sé per andare avanti. Come clinico, stavo vivendo per la prima volta un episodio in cui lei proiettava su di me una serie di aspettative transferali in modo lineare: io ero il padre colto che non era incline ad ascoltarla troppo a lungo, perché io, proprio come suo padre, la trovavo superficiale o ignorante. Questa volta, forse, potevo avvicinarmi a una più tradizionale interpretazione di transfert. Le dissi: "Il modo in cui ha pronunciato queste ultime parole mi fa pensare che lei creda che sarebbe inutile condividere con me i suoi pensieri, perché lei immagina che io sappia già molte cose sull'Holi Festival. Forse lei crede che io sia qualcuno che è troppo colto per interessarsi sinceramente ai suoi pensieri".

Diana rispose: "No. Stavo pensando all'Holi Festival e poi mi è venuto in mente mio padre. Non voglio parlarne. Lei... per favore, dica qualcosa...".

Ancora una volta, Diana stava vivendo una situazione di stallo, un sovraccarico della sua fragile funzione simbolica, e mi chiedeva di riempire il vuoto.

Decisi allora di dirle qualcosa sul suo sogno, ma ero pienamente consapevole che ciò che avrei detto non sarebbe stato tanto importante, quanto il fatto che stavo facendo qualcosa, dei suoni per calmarla. Così costruii una parafrasi del suo sogno, che era in sostanza una sorta di ninna nanna. Poi le chiesi di raccontarmi qualcosa sull'Holi Festival. Diana accettò e riprese il dialogo:

D: ...Unità con la primavera e dimenticare il passato.

R: È una bella immagine, e nel sogno c'è anche un riferimento al Natale.

D: Sì! – sorride. Il suo viso mostra ora un'espressione serena – il *panetone verde*.

R: Forse l'animale dalla pelle spessa non rappresenta solo suo padre. Può anche rappresentare me, gli uomini e il mondo fuori dalla sua finestra, che è difficile da raggiungere.

D: Mio padre ha la pelle molto spessa – disse sorridendo –; quando riesco a parlargli, cosa non facile a causa della gelosia di mia madre, la nostra conversazione ricade su politica e cultura, e non mi chiede mai come sto. Spesso non sopporto la tensione di parlare con lui, mi fa venire i crampi allo stomaco.

R: Credo – le rispondo sorridendo – che sia la prima volta che lei sorride parlando di suo padre. Sembra che lei stia dicendo che, anche se era difficile da raggiungere, gli è molto affezionata.

D: Non voglio che muoia – disse con improvvisa tristezza –, sta diventando vecchio e rugoso.

R: E i colori? Ha detto che la festa indiana riguarda l'essere uniti, vicini. Ha un senso religioso, ma potrebbe anche indicare un desiderio di stare insieme ed essere apprezzati. Gli ha mai fatto dei disegni?

In quel momento non sono stato in grado di rimanere in sintonia con i suoi sentimenti depressivi, e spostai la conversazione su un altro argomento. Questo è stato un errore tecnico, ma è interessante notare come il resto della seduta fu comunque fruttuoso.

D: Sì. Sono molto brava a disegnare... mia madre non voleva che lui attaccasse nulla alle pareti, così non lo fece mai. Forse apprezzava i miei disegni, ma non voleva turbarla.

A quel punto mi venne in mente un ricordo molto caro: mi sono rivisto mentre leggevo a mia figlia, che allora aveva quattro anni, un libro su Elmer, *L'elefante variopinto*. Non ho detto altro. Passammo gli ultimi minuti della seduta in un silenzio soffuso di intimità.

Nelle sedute immediatamente successive, gli scambi tra me e Diana

divennero sempre più fluidi. Incontri in cui il ritmo della nostra conversazione era importante quanto il contenuto di ciò che dicevamo.

Scambi comunicativi che mi fanno pensare al pattern relazionale che lega madre e bambino durante l'allattamento. Quando, oltre alla trasmissione di latte, ha luogo la costruzione della capacità emergente di guardarsi e rispettare il proprio turno (*turn-taking*). L'acquisizione di questo pattern rafforza l'attaccamento tra madre e bambino e, al contempo, costituisce il più importante prerequisito del linguaggio umano. Allo stesso modo, le interpretazioni verbali e gli elementi non verbali della relazione tra me e Diana sono ineluttabilmente legati tra loro. Si sono evoluti man mano che abbiamo imparato a conoscerci e a conoscere i nostri limiti, comunicando non solo contenuti, ma anche uno stile, una capacità condivisa di creare nuovi pensieri e giocare insieme. Così, l'emergere di un senso di sé è strettamente legato alla capacità di stare insieme nel tempo, percependovi un ritmo significativo. Dovevo affrontare le mie difficoltà controtransferali con Diana, mentre lei, allo stesso tempo, stava imparando a far fronte ai miei piccoli vuoti di attenzione, che prima trovava intollerabili. Stavamo entrambi imparando a parlare una nuova lingua come fanno madre e bambino attraverso l'acquisizione di un *turn-taking*, ovvero un ritmo dialogico che aiuta a comunicare.

Dare alla luce/dare indietro – *Dove si prova a immaginare un possibile futuro*

Nella sessione seguente, Diana mi raccontò un breve sogno: “Ero incinta, e appena l'ho scoperto ero felice, ma anche molto triste. Sapevo che dovevo restituire un bambino che mi era stato dato in affidamento da due anni”.

Diana aggiunse che il bambino del sogno aveva un bel *capoccione* (a Roma il termine *capoccione*, oltre che alla dimensione della testa, si riferisce anche all'essere testardo, duro di comprendonio); quindi associò spontaneamente il bambino a suo padre. Diana era perplessa: non voleva lasciare il bambino ma, allo stesso tempo era contenta, perché pensava di dare alla luce una bambina. Inizialmente, le dissi solo che siamo tutti uguali: siamo felici di crescere, ma allo stesso tempo tristi per le cose che, per crescere, dobbiamo lasciar andare.

In quel momento sentivo che Diana, per dirla con Winnicott, non era più in relazione con me come fossi un *oggetto soggettivo*. Ora era in grado di fare uso dell'esperienza analitica. La coincidenza temporale tra il tempo in cui era in analisi e la durata della sua esperienza come madre affidataria, che era di due anni, mi fece pensare ad una connessione con il nostro lavoro. Diana forse aveva sognato una realtà psichica in cui, presto, avrebbe avuto la capacità di contare sulla propria capacità di fare un uso simbolico della

sua esperienza. Si tratta di un lavoro in corso, perché, come illustra il sogno, Diana non ha ancora dato alla luce la sua bambina. Tuttavia, penso che sia già un successo il fatto che con il nostro lavoro abbiamo raggiunto la possibilità di pensare ad una serie di futuri possibili, capacità che implica il poter comunicare con un'altra persona accettandone la separatezza. Cosa che, a sua volta, implica l'accettazione della nostra transitorietà.

Conclusioni

Fernando Pessoa, in un famoso passaggio del suo incompiuto e frammentario capolavoro, *Il libro dell'inquietudine*, scrisse: «la mia anima è una misteriosa orchestra; non so quali strumenti suonino e stridano dentro di me; corde e arpe, timballi e tamburi. Mi conosco solo come una sinfonia» (1982, p. 41).

Lo scopo fondamentale di questo articolo è quello di suggerire al clinico di ascoltare con attenzione le varie dimensioni presenti nel campo transferale, distinguendo tra loro alcuni dei *vari strumenti che suonano e stridono dentro di noi* in una matrice relazionale. Tale prospettiva è utile perché orienta ed aiuta l'analista a sostenere il peso del *working through*, necessario per favorire lo sviluppo di un atteggiamento simbolico, all'interno di dinamiche relazionali che devono tenere conto della corporeità. Data la natura clinica dell'articolo, molti fili sono stati accennati e non completamente sviluppati; questa è stata, per lo più, una scelta deliberata. Ho cercato di essere fedele nel descrivere lo sviluppo fenomenologico della relazione analitica, in modo che più riflessioni potessero essere sviluppate a partire dal materiale riportato. Senza voler essere esaustivo, ecco tre frutti che ho maturato grazie all'esperienza di essere l'analista di Diana e che mi sembra meritino l'attenzione generale:

- la prima fase dell'impresa analitica, quando si ha a che fare con stati mentali primitivi e non rappresentati, riguarda la promozione della vitalità psichica, un processo simile allo sviluppo della capacità di giocare descritto da Winnicott (1971). Dare alle azioni e alle sensazioni del paziente una cornice, fornisce un contesto in cui sviluppare e connettersi alle funzioni psichiche e somatiche di base dell'altro. In un certo senso, possiamo affermare che, quando ci occupiamo di stati mentali primitivi, paziente e analista lavorano insieme per creare il soggetto analitico.
- Ogni essere umano è un sistema complesso, che presenta una tendenza naturale che ha un duplice obiettivo: acquisire coerenza interna e connettersi con il mondo esterno. I due aspetti, sebbene percepiti come separati, fanno parte dello stesso processo, come il lampo ed il tuono. L'esperienza

di un'identità separata e soggettiva è inestricabilmente connessa alla dinamica relazionale delle interazioni incarnate. Lo sviluppo di uno spazio psichico interno è, quindi, legato allo sviluppo di una prospettiva relazionale e all'interiorizzazione del suo ritmo. La mia ipotesi è che lo sviluppo di uno spazio psichico sia ineluttabilmente connesso con lo sviluppo della percezione del tempo, poiché entrambi gli aspetti emergono da una matrice relazionale intersoggettiva.

- Similmente, anche un atteggiamento simbolico genuino si sviluppa all'interno di una matrice relazionale. Non c'è vera crescita senza contesto e limitazione. È solo attraverso l'esplorazione del proprio ambiente che il bambino può acquisire la consapevolezza corporea dei propri limiti. Questa consapevolezza di base permette l'esperienza di stati diadici di relazione di complessità crescente, incorporati in un quadro di riferimento spazio-temporale. Allo stesso modo, la comunicazione analitica, per essere efficace, ha bisogno dei vincoli del qui-ora-con-me della seduta. Abbiamo bisogno di vincoli e confini, per non naufragare in un mare infinito di pensieri astratti e interpretazioni senza vita. Un'identità sana si basa su azioni incarnate, intraprese sia con la ragione che con il sentimento.

Bibliografia

- Bion W.R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Tavistock Publications (trad. it.: *Attenzione e interpretazione*. Roma: Armando, 1973).
- Botella C. & Botella S. (2001). *La figurabilité psychique*. Paris: Delachaux et Niestlé (trad. it.: *La raffigurabilità psichica*. Roma: Borla, 2004).
- Bovensiepen G. (2002). Symbolic attitude and reverie. Problems of symbolization in children and adolescents. *Journal of Analytical Psychology*, 47, 2: 241-57. DOI: 10.1111/1465-5922.00309
- Civitaresse G. (2015). Transformations in hallucinosis and the receptivity of the analyst. *International Journal of Psychoanalysis*, 96, 4: 1091-116. DOI: 10.1111/1745-8315.12242
- Fordham M. (1985). *Explorations into the Self*. London: Academic Press (trad. it.: *Esplorazioni del Sé*. Roma: Edizioni Scientifiche Magi, 2004).
- Fordham M. (1993). Notes for the formation of a model of infant development. *Journal of Analytical Psychology*, 38, 1: 5-12. DOI: 10.1111/j.1465-5922.1993.00005.x
- Galatzer-Levy R.M. (2004). Chaotic possibilities: toward a new model of development. *International Journal of Psychoanalysis*, 85, 2: 419-41. DOI: 10.1516/002075704773889823
- Joseph B. (1989). *Psychic Equilibrium and Psychic Change*. London: Routledge (trad. it.: *Equilibrio e cambiamento psichico*. Milano: Raffaello Cortina, 1991).
- Jung C.G. (1921). Psychologische Typen (trad. it.: Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 1969; prima edizione nella collana Gli Archi, 1996).
- Jung C.G. (1935). Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie (trad. it.: Principi di psicoterapia pratica. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981; prima edizione nella collana Gli Archi, 1993).
- Kohut H. (1971). *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic*

- Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York: International Universities Press (trad. it.: *Narcisismo e analisi del sé*. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Martini S. (2016). Embodying analysis. The body and the therapeutic process. *Journal of Analytical Psychology*, 61, 1: 5-23. DOI: 10.1111/1468-5922.12192
- Martin-Vallas F. (2006). The transferential chimera: a clinical approach (Winning article of the Special Michael Fordham 50th Anniversary Prize). *Journal of Analytical Psychology*, 51, 5: 627-41. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2006.00624.x
- Pessoa F. (1982). *Livro do desassossego por Bernardo Soares* (trad. it.: *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*. Milano: Feltrinelli Universale Economica I Classici, 2020).
- Plaut A. (1966). Reflections about not being able to imagine. *Journal of Analytical Psychology*, 11, 2: 113-33. DOI: 10.1111/j.1465-5922.1966.00113.x
- Stern D.N. (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W.W. Norton (trad. it.: *Il momento presente in psicoterapia e nella vita quotidiana*. Milano: Raffaello Cortina, 2005).
- Stone M. (2006). The analyst's body as a tuning fork: embodied resonance in countertransference. *Journal of Analytical Psychology*, 51, 1: 109-24. DOI: 10.1111/j.1465-5922.2006.575_1.x
- West M. (2014). Trauma, participation mystique, projective identification and analytic attitude. In Winborn M. (ed.), *Shared Realities: Participation Mystique and Beyond*. Skia-took, OK: Fisher King Press.
- Winnicott D.W. (1941). The observation of infants in a set situation. In: *Collected Papers. Through Paediatrics to Psychoanalysis*. London: Tavistock Publications, 1958 (trad. it.: L'osservazione dei bambini piccoli in una situazione prefissata. In: *Dalla pediatria alla psicoanalisi*. Firenze: G. Martinelli, 1975).
- Winnicott D.W. (1951). Transitional objects and transitional phenomena. In: *Collected Papers. Through Paediatrics to Psychoanalysis*. London: Tavistock Publications, 1958 (trad. it.: Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In: *Dalla pediatria alla psicoanalisi*. Firenze: G. Martinelli, 1975).
- Winnicott D.W. (1969). The use of an object. *International Journal of Psychoanalysis*, 50: 711-16.
- Winnicott D.W. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock Publications (trad. it.: *Gioco e realtà*. Roma: Armando, ristampa 2006).

*Peripezie del “caso clinico”**
Augusto Romano**

Ricevuto e accolto il 9 luglio 2022

Riassunto

L'articolo si propone di illustrare: a) I nessi che intercorrono tra conduzione dell'analisi e caratteristiche del suo resoconto (il cosiddetto “caso clinico”). Vengono pertanto descritti e discussi il modello tradizionale della conduzione dell'analisi e quello corrispondente della redazione del caso clinico, entrambi ispirati a un metodo osservazionale, nel quale lo sguardo distaccato dell'osservatore ha un ruolo centrale. b) L'evoluzione della prassi analitica che, raccogliendo l'eredità dello spirito del Romanticismo, ha progressivamente ridotto l'importanza della interpretazione a favore di un sempre maggiore coinvolgimento personale dell'analista. c) Le difficoltà che si oppongono a una trascrizione efficace delle esperienze emotive e immaginali vissute nell'interazione di analista e paziente. Tali difficoltà rinviano alla indiciabilità dei “vissuti”, nei quali non è più possibile una netta distinzione tra significativo e significato. d) Il parallelismo tra redazione del “caso clinico” e traduzione da una lingua a un'altra. In entrambi i casi, una possibile, seppur parziale, soluzione delle difficoltà sta nella applicazione della cosiddetta “costruzione dei comparabili” (Ricoeur), che significa tendere a una equivalenza ma non a una identità tra ciò che accade in analisi e ciò che noi scriviamo: dire la stessa cosa ma in altro modo, facendo uso dell'analogia.

* Il presente articolo costituisce la trascrizione dell'intervento tenuto dall'autore nel corso della Giornata di Studio dedicata a *La scrittura della cura. Scrivere come cura*, organizzata a Roma dal CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica), in data 30 aprile 2022.

** Analista junghiano, membro ordinario AIPA e socio IAAP. Ha insegnato Fondamenti di Psicologia Analitica nell'Università di Torino. Tra i suoi saggi: *Madre di morte* (2000), *Il flâneur all'inferno* (2006), *Studi sull'Ombra* (con Mario Trevi, 2009), *Il sogno del prigioniero* (2013), *Musica e psiche* (2021), *A spasso con Jung* (nuova edizione con G.P. Quaglino, 2021).

Via della Rocca 29, 10123 Torino. E-mail: augustoromano@fastwebnet.it.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa14070

Parole chiave: *Caso clinico, indicibile (o indicibilità), interpretazione, musica, romanticismo (epoca romantica) [in tedesco: romantik], traduzione.*

Abstract. *Vicissitudes of the “clinical case”*

The article aims to illustrate a) The links between the conduct of the analysis and the characteristics of its report (the so-called “clinical case”). The traditional model of conducting the analysis and the corresponding model of writing up the clinical case, both inspired by an observational method in which the detached gaze of the observer plays a central role, are described, and discussed. b) The evolution of analytical practice, which, picking up the legacy of the spirit of Romanticism, has progressively reduced the importance of interpretation in favour of an ever-greater personal involvement of the analyst. c). The difficulties in effectively transcribing the emotional and imaginal experiences perceived in the interaction of analyst and patient. These difficulties refer to the unspeakability of “experiences”, in which a clear distinction between signifier and signified is no more possible. d) The parallelism between the writing of the “clinical case” and translation from one language to another. In both cases, a possible, albeit partial, solution to the difficulties lies in the application of the so-called “construction of comparables” (Ricoeur), which means tending towards an equivalence but not an identity between what happens in analysis and what we write: saying the same thing but in another way, making use of analogy.

Key words: *Clinical case, unspeakable (or unspeakability), interpretation, music, romanticism (romantic era) [german: romantik], translation.*

*Hanno questo di proprio le opere di genio,
che quando anche rappresentino al vivo
la nullità delle cose,
quando anche dimostrino evidentemente
e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita,
quando anche esprimano
le più terribili disperazioni,
tuttavia
ad un'anima grande che si trovi anche
in uno stato di estremo abbattimento,
disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita [...]
servono sempre di consolazione,
raccendono l'entusiasmo,
e non trattando né rappresentando
altro che la morte,
le rendono,
almeno momentaneamente,
quella vita che aveva perduta.*
G. Leopardi

Il pensiero di Giacomo Leopardi (*Lo Zibaldone*, 1820: #259/61) che ho collocato in epigrafe mi suggerisce di anticipare in modo abbreviato quello che andrò dicendo nel corso di questo intervento. Il testo del poeta è il riconoscimento della forza redentrice della bellezza. Quando l'ho letto mi è venuta in mente una frase di Jung che, commentando un periodo particolarmente difficile della sua esistenza, scriveva: «Finché riuscivo a tradurre le emozioni in immagini [...], e cioè a trovare le immagini che in esse si nascondevano, mi sentivo interiormente calmo e rassicurato. Se mi fossi fermato alle emozioni, allora forse sarei stato distrutto dai contenuti dell'inconscio». E conclude sottolineando con forza l'importanza, dal punto di vista terapeutico, di «scoprire le particolari immagini che si nascondono dietro le emozioni» (Jung, 1965, p. 205). Seppure in un contesto diverso, questo è il “rappresentare al vivo” di cui parla Leopardi.

Con questo viatico entriamo appunto nel vivo del “caso clinico” e, prima di questo, nel vivo dell'analisi e della sua conduzione, dato che – a mio avviso – analisi e “caso clinico” si corrispondono, in quanto retti da una stessa visione e, per così dire, naturalmente orientati ad assumere una medesima forma. I terapeuti che non favoriscono l'attivazione della funzione immaginale nei loro pazienti, scriveranno dei “casi clinici” affetti dalla medesima astinenza (o indigenza).

Resta il fatto che in tutte le società analitiche il percorso formativo si conclude con la redazione di un “caso clinico”. Ma quale è lo scopo di questa esercitazione? Molte sono le risposte possibili: accertare che il candidato conosca la lingua italiana; che abbia studiato Jung, o Freud, o qualcun altro; che sia in grado di ragionare correttamente e perciò capace di formulare una diagnosi adeguata, e così via. Tutte finalità legittime e difendibili. Io però utilizzerò un'affermazione che Jung fa a proposito dell'analisi. Egli (2003) scrive che lo scopo del trattamento analitico «consiste nell'assimilazione delle immagini viste nel proprio teatro interno» (p. 66). Aggiungendo: «Io mi sforzo di fantasticare con il paziente» (Jung, 1981, p. 54). Di conseguenza, il “caso clinico” dovrebbe essere la storia di quelle immagini e sequenze di immagini e delle reazioni che esse, generando nuove emozioni e immagini, hanno provocato nel paziente e nel terapeuta. Naturalmente anche il linguaggio verbale può, a certe condizioni, prestarsi a dire l'inconscio senza tradirlo. Quanto meno esso è standardizzato; quanto più è indefinito, e lo è non per difetto di senso ma, al contrario, per ricchezza, eccedenza di sensi anche contraddittori; quanto più pullula di immagini e allenta i legami sintattici, tanto più sembra procedere da quel fondo psichico che si sottrae alla rigidità del pensiero e delle sue regole. Se Walter Pater (1873) scrisse che «tutte le arti tendono alla condizione della musica», noi potremmo dire che lo stesso linguaggio verbale, man mano che perde i suoi caratteri

denotativi, si avvicina sempre più alla musica, la quale ha il misterioso privilegio di non avere propriamente alcun significato e, al tempo stesso, di essere disponibile a una significazione illimitata.

Ma è davvero possibile tradurre l'inconscio senza tradirlo? È su questo tema che ho incentrato il mio intervento, nel quale cerco di mettere soprattutto in luce le difficoltà di ricreare sulla carta sensazioni, emozioni, immagini, atmosfere vissute nel corso dell'analisi dal paziente e dall'analista – nonché quelle che si presentano nel momento della redazione del testo – evitando di puramente nominarle e concettualizzarle e accettando il rischio di farle vivere di nuovo nella scrittura. Problema in senso lato estetico, che andrebbe però affrontato non all'insegna della “bella” forma bensì all'insegna della mimesi immaginale adeguata, nel costante sovrapporsi di soggetti e di piani temporali.

Aggiungo ancora una considerazione. La stesura del “caso clinico” è occasione favorevole per una riflessione critica su quanto avvenuto in analisi, e dunque per il riconoscimento di errori, pregiudizi, valutazioni, interpretazioni discutibili e comportamenti inadeguati. Tuttavia, è pur sempre rischioso affidare soltanto all'Io – che è a sua volta portatore di atteggiamenti pregiudiziali – la facoltà di condurre la riflessione sino alle ultime conseguenze. Anche l'inconscio – e perciò i sogni, le fantasie, i pensieri idiosincratici – dovrebbe poter partecipare al lavoro di revisione in una posizione di *concordia discors* con l'Io. Altrimenti si rischia, pur con le migliori intenzioni, di riaffermare la supremazia dell'Io e delle teorie che esso elabora.

Tenendo conto della difficoltà dell'impresa, si potrebbe pensare che l'obbligo della stesura del “caso clinico” corrisponda alla prescrizione di un compito paradossale, che a sua volta cela un intento pedagogico: quello di mostrare l'inermità dei nostri sforzi, e favorire così una riflessione che trae alimento dall'esperienza dell'insoddisfazione. Però potrebbe anche essere semplicemente un modo indiretto di educare al conformismo.

Mi fermo qui e comincio.

Tema

*Il mondo interiore
si può solo vivere,
non descrivere.*
F. Kafka

*È noto che non s'è ancora trovato il modo
di trasmettere al resoconto di un'analisi
la forza persuasiva che emana dall'analisi stessa.*
S. Freud

*Vivere un sogno
e la sua interpretazione
è cosa completamente diversa
dal rintracciarne una pallida ombra
sulla carta.*
C.G. Jung

Nelle fabbriche di una volta (prima della automazione) gli apprendisti, per essere assunti in via definitiva, dovevano dimostrare la loro capacità professionale sostenendo una prova pratica che veniva chiamata “capolavoro”. Si trattava generalmente della produzione di un manufatto (per esempio, la tornitura di un pezzo) che doveva rispondere ai requisiti tecnici e, eventualmente, estetici stabiliti dalla direzione tecnica.

Ho l'impressione che non pochi allievi di società analitiche sarebbero inclini a riconoscere che la redazione del “caso clinico” finale è essenzialmente non dissimile dalla messa a punto di un “capolavoro”. Attraverso lo studio e l'esercizio si acquisisce una competenza, un saper fare, che viene applicato ad un prodotto linguistico (il “caso clinico”). E, infatti, non è raro imbattersi in manufatti di questo tipo.

Questa supposta analogia ci introduce nel campo degli equivoci e delle approssimazioni che, spesso, rendono opachi e inespressivi i volenterosi elaborati richiesti agli allievi delle società analitiche: elaborati che a me fanno venire in mente uno stanco rituale che sopravvive a sé stesso. Tanto che, spesso, i “casi clinici” più interessanti sono quelli meno canonici, quelli “sbagliati”, perché – talvolta senza intenzione dell'autore – permettono di intravedere in forma grezza qualcosa di genuino.

Il primo e fondamentale motivo di perplessità sta nel dare per scontato che il “caso clinico” – come il “capolavoro” – debba essere redatto secondo criteri esterni e regole predefinite. Ad esempio, per restare all'ossatura esterna: primo colloquio, anamnesi, diagnosi, momenti salienti del

trattamento, trascrizione e interpretazione di alcuni sogni, cenni su transfert e controtransfert. Qua e là ci scappa anche qualche richiamo archetipico.

Ovviamente, questa è, nella sua genericità, una sequenza possibile, ma il renderla canonica sottrae lo scrivente a sé stesso e lo consegna ad un contenitore rigido, ad una gabbia. A questo proposito, non andrebbe dimenticato che, fra i cosiddetti *Aforismi di Zürau*, Franz Kafka (2004) ne ha inserito uno che dice: «Una gabbia andò a cercare un uccello» (p. 30). Le gabbie sono dotate di energia propria, sono trappole semoventi e seducenti perché mettono al riparo, rassicurano, ci riportano nella condizione di eterni studenti, ai quali va spiegato come si fanno i temi in classe.

Le regole per la elaborazione del “capolavoro” venivano stabilite – come ho detto – dalla direzione tecnica. E qui di nuovo dobbiamo fermarci. Esiste una “direzione tecnica” in psicoanalisi? Io sospetto che ne esista più d’una, di direzioni e sotto direzioni. Si potrebbe persino provare a gerarchizzare le norme che vengono applicate, dalle meno importanti (i regolamenti di polizia locale) alle più solenni (il dettato costituzionale). Per esempio, ogni società ha una sua tradizione ed è affezionata a certe idee, a certe visioni teoriche, a certe mosse cliniche. Del resto, è su contenuti di questo genere – oltre che su idiosincrasie personali – che avvengono le scissioni societarie. È, dunque, comprensibile che le diverse posizioni su aspetti della teoria e della clinica permeino più o meno esplicitamente l’insegnamento che ogni società impartisce ai propri allievi. Senza dire che i singoli didatti hanno a loro volta delle preferenze, quando non dei tic, delle risposte automatiche a certe situazioni. In tutto ciò non c’è niente di male, o comunque niente, o quasi niente, che possa essere evitato. Ognuno ha diritto ad avere delle opinioni, e tutti ne abbiamo. Ma certamente un uso autoritario delle opinioni (e per questo è spesso sufficiente che esse siano riconoscibili) induce talvolta l’allievo a farle proprie, per conformismo, timore reverenziale, desiderio di evitare grane, aumento delle probabilità di successo, e così via. Una lettura un po’ attenta di casi clinici consente di accertare che l’uno o l’altro sono scritti *à la manière de...*, e così di riconoscere il dialetto locale, le citazioni mirate, e altri indizi significativi. L’ortodossia – come si sa – è un gran bell’ombrello.

Esiste, però, il fattore tempo e le ortodossie cambiano col tempo. Prendiamo un argomento importante come l’interpretazione. Per Freud l’interpretazione era lo strumento principale della cura, intesa come passaggio dal contenuto manifesto al contenuto latente. Paul Ricoeur ha parlato, in proposito, di “ermeneutica del sospetto”. Scopo dell’indagine psicoanalitica doveva essere la spiegazione dei nessi causali che legano il fenomeno osservato (sogno, sintomo, ecc.) alle cause che l’hanno determinato. Voi sapete che questa impostazione, di stampo positivisticò, si innesta su una tradizione, quella della cultura occidentale, che – nei suoi filoni principali – è stata

sempre ossessionata dalla ricerca di ciò che sta prima, dell'originario, delle cause, di tutto ciò che in tedesco viene evocato dal prefisso *Ur*. E, dunque, all'analista era attribuita la funzione di ricercatore di una verità preesistente, situata fuori del rapporto col paziente. Maria Ilena Marozza (2012) ha scritto su questo tema pagine illuminanti.

Le cose, col tempo, sono andate cambiando. Molti sono i fattori che hanno contribuito a questo cambiamento, sui quali non mi dilungherò. Sappiamo che Jung ha rivendicato l'ineliminabile importanza del fattore soggettivo nella interpretazione, nonché il carattere fondativo dell'immagine; egli scrive: «Noi viviamo immediatamente soltanto in un mondo di immagini» (Jung, 1976, p. 353). A questo si sono aggiunti numerosi altri fattori influenti. Per esempio, la mitica "verità" edipica è diventata sempre meno importante per la comparsa di nuovi modelli esplicativi dei disturbi psichici, che hanno spostato la funzione terapeutica dall'*insight* alla costruzione di una relazione efficace. Come ha scritto un analista freudiano, Gianpaolo Lai (2004), oggi

nella situazione analitica non c'è solo il paziente da una parte e l'analista dall'altra, separati da un'asimmetria di ruoli precisa [...], ma ci sono due persone, due soggetti, due realtà, che consentono il passaggio dalla posizione monodimensionale, intrapsichica, propria della psicoanalisi classica, alla dimensione bi-personale, intersoggettiva, interpersonale propria delle psicoanalisi non classiche. Non c'è più la differenza tra un terapeuta che cura e un paziente che cerca una cura per i suoi disturbi, ma c'è una situazione che rappresenta un'impresa comune tra paziente e analista, alla quale entrambi partecipano. Più che ciò che l'analista fa, conta ciò che egli è (pp. 45-70).

Come vedete, la figura dell'analista come demiurgo dispensatore dell'interpretazione giusta ne risulta fortemente ridimensionata. Non le cause nella loro astrattezza sono interessanti, ma la storia nel suo dispiegarsi. È inutile, perché troppo facile, trovare le cause. Una causa non si nega a nessuno. Essenziale è restare nel fenomeno e addensare intorno ad esso altri fenomeni che lo confermano, lo contestano, lo alterano. L'interpretazione si scioglierà in un racconto, una domanda, un gesto, un silenzio. Questo pattinare sulla superficie del testo presuppone l'infrazione agli obblighi di una lingua convenzionale e fa appello alla capacità immaginativa e all'uso delle metafore da parte di entrambi i soggetti del rapporto. Del resto, Hugo von Hofmannsthal (1980) aveva già scritto in un noto aforisma: «La profondità va nascosta – Dove? – Alla superficie» (p. 56). Il linguaggio metaforico dispiega qui la sua capacità di dilatare e rendere sempre più nostra l'esperienza, conservando il registro immaginale. E, come ho detto all'inizio di questa conversazione, già Jung aveva scritto: «Lo scopo del trattamento analitico

consiste nella assimilazione delle immagini viste nel proprio teatro interno». Che è un modo indiretto per dire che la finalità dell'analisi non è meramente conoscitiva, ma tende alla riappropriazione emotiva di sé. Né va dimenticato che, contemporaneamente, abbiamo assistito allo sdoganamento del contro-transfert e al riconoscimento della sua funzione non solo conoscitiva ma autenticamente terapeutica. Jung per primo aveva rivendicato la necessità di un profondo coinvolgimento dell'analista. Egli (1981) afferma che questi «si addossa, letteralmente, il male del paziente, lo condivide con lui» (p. 183), parla di “infezione” e di “contagio”, dice che «il terapeuta è in analisi quanto il paziente» (p. 81); e si potrebbe continuare a citare ancora a lungo. Tutto questo implica che l'analista mette, per così dire, a disposizione del paziente le crisi, le angosce, i fallimenti e i lutti che egli stesso ha attraversato.

Le trasformazioni del processo analitico – cui ho appena accennato – possono essere paragonate alle vicende attraversate, nella storia della cultura occidentale, da alcuni versi del *De rerum natura* di Lucrezio. Volti in italiano, essi suonano così: *Bello, quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, / guardare da terra il naufragio lontano: / non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina / ma la distanza da una simile sorte*. Ciò che qui viene in evidenza è il diverso statuto del contemplante e del contemplato, il primo saldamente ancorato alla riva, il secondo in balia delle onde e in pericolo di vita. Colui che è rimasto a riva ha compiuto la scelta giusta. Evidentemente, nei versi di Lucrezio viene privilegiato l'atteggiamento della cautela, della distanza, della contemplazione disinteressata, che è del saggio epicureo.

Questa metafora ha lungamente viaggiato nella nostra cultura, caricandosi di avvaloramenti diversi¹. La prima svolta decisiva si ha però nel XVII secolo con la frase di Pascal (1670) che, nei *Pensieri*, afferma: «*Vous êtes embarqués*». Vivere significa, dunque, essere già in mare aperto e l'imperurbabilità diventa impossibile. La modernità estremizza le posizioni: il passo successivo è che, in realtà, non solo siamo tutti imbarcati, ma siamo tutti naufraghi. Jacob Burckhardt (1867) scrive: «Ci piacerebbe conoscere l'onda sulla quale andiamo alla deriva sull'oceano; solo, quell'onda siamo noi stessi»².

Torniamo ora all'analisi. Gli sviluppi della teoria e del metodo cui ho fatto cenno hanno favorito il passaggio da una conoscenza intellettuale sostanziata di nessi causali, lucida e rassicurante, a una conoscenza più incerta, sfrangiata, opaca, nutrita di sensazioni, intuizioni, emozioni: una conoscenza che è essa stessa parte della vita. Noi possiamo dare diritto di cittadinanza a

1. Si veda Blumenberg, *Naufragio con spettatore* (Bologna: Il Mulino, 1985).

2. Ivi., p. 99.

questo tipo di comprensione, indubbiamente impura e contestabile, se rinunciamo a giudicarla dal punto di vista della pura elaborazione mentale che, ai fini terapeutici, è spesso ancor meno efficace poiché, come scrisse Edith Stein (1986) nel suo libro sull'empatia, «il semplice sapere raggiunge il suo oggetto ma non lo ha, gli sta davanti ma non lo vede» (p. 74).

La figura dell'analista – come dicevo – è cambiata e, per così dire, oggi egli è molto più libero e ha molte più frecce al proprio arco. Questa libertà dovrebbe riflettersi anche nella stesura dei “casi clinici”, dato che tra la prassi analitica e il testo del resoconto è pensabile una sia pur imperfetta corrispondenza. Nel corso della mia lunga permanenza in vari comitati di formazione professionale ho avuto occasione di leggere molti casi clinici e, a dire il vero, in ben pochi ho visto dispiegarsi quella libertà. Qualcuno ha scritto che sventurati sono coloro i cui desideri vengono esauditi dagli dèi, e forse questo è vero. Temo che il peso della libertà sia a volte troppo gravoso, e che molti si siano trovati impreparati nel tentare di dare una qualche forma a quel complicato legame che li ha tenuti avvinti ai loro pazienti. Io stesso, se penso al “caso clinico” che ho scritto più di quarant'anni fa, devo riconoscere di essermi affidato a un *escamotage*, consistente nel concentrare quasi tutto il racconto nei sogni del paziente e nella loro interpretazione.

Ma, prima di affrontare questo problema, desidero accennare ancora a un altro fattore di disturbo, questa volta di natura collettiva. Mi riferisco al cosiddetto “spirito del tempo”. Cercherò di non dilungarmi: oggi lo spirito del tempo è rappresentato dalla televisione, da internet e da ciò che essi hanno favorito: una apparente libertà, soggetta in realtà a regole ferree dettate dagli imperativi del mercato. Ne è risultata una società orientata alla distrazione di massa, aliena da dubbi approfondimenti e problematizzazioni, repellente al simbolico, ignara di vecchiaia malattia e morte, tendente al lieto fine ma compulsiva consumatrice di tranquillanti. La via metaforica e simbolica richiede, invece, un certo qual reincantamento del mondo, che reagisca a quel disincantamento (*die Entzauberung der Welt*) di cui ha scritto Max Weber. E allora, come dire, troppa grazia: ci è stata riconosciuta una maggiore libertà ma non sappiamo come usarla: anzi, non sappiamo che farne. Forse per questi svariati “casi clinici”, anche ben scritti, ma sempre nella lingua “convenzionale”, sembrano inchieste giornalistiche, in cui superficialità e sensazionalismo si danno la mano.

Heinrich von Kleist aveva proposto di suddividere gli uomini in due classi: quelli che si intendono per mezzo di metafore, e quelli che si intendono per mezzo di formule. Temo che i primi stiano scomparendo; soprattutto se si pensa a ciò che profeticamente aveva scritto Robert Musil (1965) ben prima dell'avvento della televisione: «Non s'è notato come le esperienze si siano rese indipendenti dall'uomo? [...] È sorto un mondo di qualità senza uomo, di

esperienze senza colui che le vive, e si può quasi immaginare che nel caso limite l'uomo non potrà più vivere nessuna esperienza privata» (p. 143).

Variazioni

O Wort, du Wort das mir fehlt
A. Schönberg

A questo punto non sarò certamente io a offrire suggerimenti su come scrivere un “caso clinico”. Tutti i modelli – si sa – sono imperfetti e, nel caso migliore, vanno bene soltanto al proponente e ai suoi amici. Ognuno arriva, negli anni, a costruire, in modo non sempre consapevole, il proprio e, se lo applica con onestà e discernimento, è probabile ottenga qualche risultato. Del resto, molto dipende dalla situazione e dalle persone coinvolte: per esempio, non è affatto escluso che certi pazienti traggano vantaggio da una spiegazione “razionale” dei loro problemi.

Ciò che ora mi propongo è di segnalare la grave difficoltà – anzi, quasi la sostanziale impossibilità – di trascrivere su carta emozioni, sensazioni, intuizioni, stati d'animo, atmosfere, immagini, fantasie, scambi consci e soprattutto inconsci tra analista e paziente. E se è vero che la scrittura creativa si nutre di non detti, di allusioni, di discontinuità, non si può negare che anche questa è un'arte difficile, che richiede un orecchio interno molto esercitato. In definitiva, quello che si può fare – e che tutti fanno – è inquadrare il caso in una categoria diagnostica e descrivere la storia “esterna” del paziente e della sua analisi, nominando i sentimenti, le intuizioni eccetera. Ma se si desidera entrare nel cuore dell'esperienza analitica, allora cominciano i guai. Si tratterebbe di tradurre in parole quel flusso di energia (e già questa è una espressione metaforica) che, circolando e attraversando la stanza di analisi, ne rifà ogni volta i colori e le superfici, ne estrae suoni di ogni genere e, continuamente, con grazia e violenza, la popola di immagini transeunti, di microstorie aperte a ogni interrogazione... Potrei continuare ma mi fermo qui, consapevole di evocare goffamente qualcosa che non può né vuole essere nominato. Lo sappiamo tutti: la stanza di analisi è una specie di *Wunderkammer*, di Stanza delle Meraviglie, zeppa di scampoli da trovarobato, pettegolezzi, colpi di tosse, brevi addormentamenti, risa, pianti, silenzi, ricordi, e fantasmi. È dunque volta a volta lugubre, divertente, tragica, insignificante... Questo insieme eterogeneo sembra avere lo scopo non di trasmettere informazioni, bensì di “muovere l'animo”, come scriveva Kant a proposito della funzione della musica³. Ovviamente, noi possiamo provare a

3. Per un approfondimento sulla questione si veda Romano (2021, p. 135).

spiegare ciò che avviene; è un'operazione che si realizza a cose fatte e a mente fredda, e comporta l'assunzione di quella vasta fantasmagoria dentro una griglia che, per così dire, le insegna le buone maniere. Ma le buone maniere sono alquanto invadenti, tanto è vero che Ludwig Binswanger (1970) ha scritto che le scienze naturali non sanno cosa farsene dei fenomeni, «perché la loro essenza consiste proprio nello spogliare i fenomeni della loro fenomenicità nel modo più rapido e completo possibile» (p. 176). È forse questo il motivo per cui, di fronte alla limpida compostezza delle descrizioni e delle interpretazioni, noi sentiamo – a volte solo oscuramente – una insoddisfazione, come se qualcosa di essenziale fosse stato eluso; come se l'ingenuità della luce avesse favorito l'idea che il discorso basti a rivelare il segreto delle cose. Quando invece, in altri momenti, ci è chiaro che solo la parola poetica, nella sua struggente indefinitezza, restituisce i colori alla vita. C'è una definizione di Eugenio Montale che, passando veloce davanti ai nostri occhi, fa vibrare corde segrete. Egli scrive: “La poesia è un fantasma sonoro”. Un bellissimo esempio di frase insatura.

E allora si può provare l'altra strada, quella più difficile. Possiamo tentare di produrre analogie, di aggiungere immagine a immagine, e bagnarle tutte nello stesso liquido emozionale, un liquido che, a sua volta, continuamente, cambia colore con le immagini. Di fatto, lo facciamo più spesso di quanto non si creda, nel corso della seduta, o dopo, a casa, a letto prima di addormentarci, ma senza pensarci. Perché, se ci pensiamo, il pensiero si volge, per così dire naturalmente, verso la spiaggia dei “perché”, alla quale siamo troppo abituati. Una strada che ci porta inevitabilmente a trascrivere, tradurre, mettere in forma, trasformando non di rado una confessione in un resoconto notarile.

Tuttavia, un perché conviene porlo. Perché mai dovremmo fare questo lavoro immaginale e immaginifico? Qui, ancora una volta, conviene chiederci a cosa serve il “caso clinico” e, per l'immediata prossimità, a cosa serve l'analisi. Per fortuna il mio è un intervento relativamente breve, e la risposta non potrà che essere telegrafica. Non amo l'idea che l'analisi serva a guarire le persone affette da determinati disturbi psichici. Guarire, guarigione, mi sembrano parole scivolose, poco maneggevoli, equivoche nell'apparente chiarezza. Se poi facciamo un altro piccolo passo laterale, siamo proprio sicuri che scopo dell'analisi sia la guarigione, quale che sia il significato di questa espressione? Personalmente, sono portato a pensare che uno scopo decente dell'analisi sia quello di rendere possibile il dialogo tra l'Io e le altre figure della psiche. E il “caso clinico”? Per me scopo essenziale del “caso clinico” dovrebbe essere il tentativo di trasferire sulla carta, per quanto sbiaditi, quei moti dell'animo, quegli spezzoni di lavoro comune, quei trasalimenti, e il teatro d'ombre di cui l'analisi è fatta. Qui sta la difficoltà. Mettere

sulla carta, trasferire: sembra un problema estetico, e certo lo è, ma mai dissociato da una valenza etica, che consiste nel rendere conto del sudore che ha bagnato gli anni in cui si è lavorato insieme al paziente. Se noi analisti fossimo anche dotati di talento artistico, tutto sarebbe più facile, perché troveremmo, recupereremmo le immagini, le metafore, i colori più adatti. Ma per lo più non lo siamo, e allora ci troviamo in un'*impasse*, che ci induce a ripiegare sulle consuete, lunghe divagazioni informative sul carattere dei genitori.

Vedo me stesso, e anche voi, che tentiamo di tradurre in parole, di comunicare al lettore del “caso clinico” qualcosa che è accaduto e ci ha colpito. Io, per esempio, ho una paziente mortificata dalla vita e da sé stessa e l'ho sempre vista, sin dalla prima seduta, molto più alta di quanto ella non sia (quando dico “vista”, intendo l'espressione letteralmente). Quando, a una mia osservazione, mi ha comunicato la sua altezza effettiva sono rimasto molto turbato. Ed è questo turbamento che mi piacerebbe evocare. Mi è venuta in mente “un'acacia ferita”, che sta dentro una poesia di Montale, e poi altre immagini, e specialmente il “suonatore d'organetto” (*der Leiermann*), che è l'ultimo *Lied* del *Viaggio d'inverno* (*die Winterreise*) di Franz Schubert, uno dei più impressionanti capolavori della storia della musica. Mi è anche venuto in mente un pensiero: che Schubert non fa sconti ma porge la disperazione con affabilità. Non vi annoierò oltre con questo esempio. Continuo ancora a interrogarmi, e intanto quel turbamento iniziale un po' alla volta si disfa, svanisce. Non riesco a esportarlo. È indicibile. Forse è un avatar dell'Indicibile. La cosa più buffa è che continuo a vedere la mia paziente più alta di quanto non sia.

A questo punto posso cominciare a dire che il “caso clinico” è una battaglia persa in partenza, se l'affrontiamo con i soliti nostri strumenti. Perché l'indicibile non è comunicabile. Non c'è una semantica che ci venga in aiuto. Il significante è lì, in bella evidenza, ed è tutto. Bisogna adeguarsi e allora si ottiene qualcosa. L'analisi non è il luogo delle idee chiare e distinte, che sono rare, spesso ingannevoli, oasi fatte per il nostro riposo. È un po' come il problema della diagnosi, cui spesso tanto spazio viene assegnato nei “casi clinici”. Ovviamente, tutti facciamo diagnosi. Ma alla fine, a cosa servono? E parlo delle diagnosi corrette, condivisibili. Esse rappresentano una sorta di sapere preventivo di tipo classificatorio, ma sino a quando non si entra in contatto con la più profonda intimità del paziente, sino a dimenticare di aver fatto una diagnosi, quest'ultima continuerà ad essere un cartellino incollato su di un pacco non ancora aperto. In altre parole, la diagnosi è un tentativo di addomesticare la singolarità.

Come possibile correttivo, talvolta, ho anche pensato che sarebbe meglio che il “caso clinico” non venisse scritto ma semplicemente esposto e

discusso verbalmente, senza alcun supporto cartaceo preventivo. Scrivere attiva l'aspirazione un po' ridicola alla perfezione, alla forma compiuta. Meglio il dialogo all'impronta, più simile per sua natura ai dialoghi, ai monologhi, alle contraddizioni, ai balbettamenti della stanza analitica. Anche come omaggio, insieme ironico e affettuoso, ai limiti nostri e del paziente, e al tempo passato insieme a masticare parole e silenzi.

Tornando ora alla prassi analitica, io penso che occorra dichiararsi vinti in partenza, e allora entrare nel regno delle metafore, dei simboli, degli ossimori. Unire immagini ad immagini, rispettare la polisemia del simbolo, farsi interrogare dalle parole, ricordare che in greco "ossimoro" significa "acuta follia". Il linguaggio denotativo serve a poco; se noi desideriamo trasmettere in qualche modo ciò che è accaduto, dobbiamo ricorrere prevalentemente a immagini, analogie, parallelismi, "correlativi oggettivi", nella speranza che alla fine – *Deo concedente* – chi legge avrà rivissuto, per così dire dall'interno, la nostra stessa esperienza originaria e avrà provato qualcosa che rassomiglia alle nostre emozioni. Niente garantisce il successo. Se la cosa non funziona, pazienza. Potremo almeno consolarci riandando con la mente alla nota osservazione secondo cui, anche se la redenzione non viene, abbiamo però tentato di esserne degni. Certamente molte cose sono dicibili. Ma l'indicibile?

Un'altra cosa cui fare attenzione è tenere a bada l'ingordigia, non aspirare alla piena saturazione degli spazi. Leggendo i diari di Kafka (1948) ho notato che, per due volte, egli annota che la psicologia non va bene perché è "impaziente" (p. 709). Un'affermazione che meriterebbe una riflessione.

Come vedete, non sto facendo discorsi generali, teorici e tecnici, sulla relativa intrascrivibilità delle impressioni che – costantemente – noi e i nostri pazienti ci scambiamo in analisi. Invece, offrirò ora qualche testimonianza raccolta qua e là, a mostrare come questo problema si estenda ben oltre la situazione analitica e la possibilità di parlarne. E per segnalare, diciamo, l'atmosfera in cui vorrei irretirvi, comincerò con una poesia di Antonio Machado (1912), che dice: *Viandante, sono le tue impronte / il cammino, e niente più, / viandante, non c'è cammino, / il cammino si fa andando. / Andando si fa il cammino, / e nel rivolger lo sguardo / ecco il sentiero che mai / si tornerà a rifare. / Viandante, non c'è cammino, / soltanto scie sul mare.* E vorrei concludere con una poesia di Giorgio Caproni (2014), che vi leggo sin d'ora: *Ansava sul suo violino. / Stonava. Allegro con moto. / Si può, in un bicchiere vuoto, / bere il ricordo del vino?* In questo modo Caproni ci ricorda che la parola piena è impossibile e che il riconoscimento del limite, dell'imperfezione, del lavoro, del tempo che dà e toglie contemporaneamente, è ciò che ci permette, in modo apparentemente paradossale, di andare avanti e, *last but not least*, di scrivere il famigerato "caso clinico". Cercando, facendo il possibile, di non rendere facile il difficile, come ora si usa.

Prima di procedere oltre, vorrei però dare uno sfondo storico ai cambiamenti nella relazione analitica e nella sua documentazione, di cui ho sinora parlato. Chi ha qualche familiarità con la cultura dell'età romantica riconoscerà facilmente in quei temi, immagini, atteggiamenti cui si sono ispirati, consapevolmente o no, i nuovi orientamenti dell'azione analitica.

Un tema fondamentale di quella cultura è l'idea di mutamento e di continua trasformazione, quale si manifesta nell'acqua e nella musica, cioè in due realtà per loro natura vaghe, mutevoli, che è impossibile fissare in una forma definita senza mortificarle. L'acqua ghiacciata – per esempio nel ciclo di Lieder *Die schöne Müllerin* [La bella mugnaia] scritto da Wilhelm Müller e musicato da Franz Schubert – e le fredde lacrime rappresentano, infatti, l'inverno dell'anima. Al contrario, l'acqua, che effimera brilla e danza con la luce, esprime in modo paradigmatico il provvisorio splendore dell'istante.⁴ Del resto, anche il viandante (*der Wanderer*), tipico rappresentante dello spirito romantico, è figura mobile e imprevedibile. L'inconscio è raccontato dall'acqua e dalla musica, cui devono aggiungersi la notte (si pensi agli *Inni alla notte* di Novalis) e la luna. Dunque, oscurità, luce velata e liquida, flusso costante dell'acqua, che a sua volta crea e canta: canta attraverso le figure ondegianti dell'accompagnamento pianistico nei Lieder di Schubert e, più radicalmente, attraverso una voce premusicale, che è il suo ipnotico scrosciare (parola onomatopeica, come in tedesco *rauschen*). Il pescatore, altra figura presente nel canto romantico, è egli stesso una figura liminale perché comunica con i pesci comprendendone il linguaggio.

Appare chiaro che, in questo scenario, la parola diurna che nomina le cose e le definisce ha uno spazio assai limitato. Novalis (1982) scriverà: «Il pensare è soltanto un sogno del sentire, un sentire svanito, una vita pallida, grigia» (p. 115).

Allo stesso modo Wackenroder (2005) dice:

La lingua riesce soltanto, in modo scarno, a enumerare e nominare i mutamenti [delle correnti di un fiume], ma non riesce a renderci visibili le progressive metamorfosi delle gocce. E la stessa cosa accade con la misteriosa corrente nella profondità dell'animo umano. La lingua enumera, nomina e descrive i suoi mutamenti in una maniera estranea; la musica la fa scorrere davanti a noi (pp. 490-491).

Questa è la strada della poesia e della musica romantica, in cui sono ospitate innumerevoli visioni. Abusando un po' dell'analogia, si potrebbe dire che i due grandi cicli schubertiani, *Die schöne Müllerin* e *Winterreise*, siano “casi clinici” raccontati con mezzi diversi: rumori, immagini, invettive,

4. La fenomenologia dell'acqua è stata indagata con grande finezza da Gaston Bachelard, *Psicanalisi delle acque* (Como: RED Edizioni, 1992).

pianti, ruscelli che parlano, acque che scorrono, fantasmi femminili che appaiono... E certamente non è la letteratura ma la musica il genere artistico più prossimo al fluire delle acque. Le metafore acquatiche suonano e risuonano come le onde di un fiume.

Se torniamo ora all'attualità, la prima analogia che si presenta alla mente riguarda ancora la musica e il suo significato. Mi basterà dire che, riepilogando una riflessione secolare, Claude Lévi-Strauss ha scritto che «fra tutti i linguaggi solo la musica riunisce i caratteri contraddittori di essere a un tempo intelligibile e intraducibile». Ben prima di Lévi-Strauss, Ernst Theodor Hoffmann aveva detto che «la musica dischiude all'uomo un regno sconosciuto, un mondo che non ha nulla in comune con il mondo sensibile esterno che lo circonda e in cui egli si lascia alle spalle tutti i sentimenti definiti da concetti per affidarsi all'indicibile». La motivazione, per così dire tecnica, di questa teoria sta nella asemantività del linguaggio musicale, che non è organizzato secondo la dicotomia di significante e significato. Le strutture musicali non sono inventariabili in un vocabolario e la musica si presenta, quindi, come un linguaggio aconcettuale. Su questa linea, Robert Francés ha sostenuto che «il significante verbale è cosciente e lucido, l'espressivo musicale subcosciente e misterioso». L'esperienza musicale viene, dunque, piegata a rappresentare il contatto con qualcosa che si rifiuta a ogni traduzione. Chi si è spinto più avanti in questa direzione è probabilmente Vladimir Jankélévitch (1998), la cui riflessione sulla musica è tutta giocata sul rapporto tra assenza di significati referenziali e inesauribilità ermeneutica: «L'equivoco è il regime normale per un linguaggio [...] che suggerisce senza mai fissare significati» (p. 62).

È opportuno aggiungere che l'assenza di significati referenziali non preclude il verificarsi di effetti. Nel suo pragmatismo, Jung ha scritto: «Reale è ciò che agisce». Nei suoi scritti spesso si incontra l'espressione: "*Das wirkt*", che significa: "Ciò produce effetto".

Questo, per cambiare ambito di esperienza, è evidente nel caso del linguaggio amoroso. Soprattutto nella fase dell'innamoramento, che è la fase aurorale e generalmente più intensa della relazione, il linguaggio degli amanti è, salvo eccezioni, molto povero e ripetitivo. Ci troviamo dunque di fronte ad una intensa animazione emotiva e fantastica, con un riscontro esterno molto incerto e limitato. Tuttavia, nessuno di noi, credo, si rammarica di aver vissuto quella esperienza. In quei balbettii, in quella afasia, si nasconde qualcosa che è insieme potente e inesprimibile nei termini del linguaggio discorsivo. Non diversamente da certe poco sensate fantasticherie che proliferano nella stanza d'analisi.

Se torniamo ora al tema della indicibilità, possiamo ancora accennare, partendo da un vertice completamente diverso, a come si configura la

comunicazione linguistica nella dottrina cabalistica. Questa riconosce nel linguaggio un elemento abissale e inesauribile, che per ciò stesso eccede il significato comunicabile. La tesi di fondo, che ritorna in tutte le teorie mistiche del linguaggio e nelle esperienze da cui esse hanno tratto alimento, è «che nel linguaggio venga comunicato qualcosa di inespresso che vibra in fondo ad ogni espressione, qualcosa [...] che traspare, per così dire, attraverso le fessure del mondo espressivo» (Scholem, 1998, p. 13). La *Guida dei perplessi* di Maimonide ha come scopo di ottenere che le verità vi siano intraviste e che subito si sottraggano, “in modo che ricadiamo in una notte profonda simile a quella in cui eravamo”. Potremmo qui volgere in termini psicologici la tesi di Isacco Luria, secondo la quale la creazione del mondo è resa possibile dal “ritiro” (*tzimtzum*) di Dio. Luria intende dire che Dio, per garantire la possibilità del mondo, dovette rendere vacante uno spazio, dal quale egli quindi si ritrasse. Non diversamente l’Io, che ritiene di occupare tutto il mondo pensabile, deve limitarsi, ridursi, contrarsi per lasciare spazio alle emanazioni dell’inconscio. Questo *sacrificium intellectus* è la premessa per poter accedere a quel rovesciamento di posizioni, che consiste nel rendersi conto che originariamente è stato l’inconscio a limitarsi per permettere all’Io di costituirsi.

Si potrebbe continuare a lungo, poiché il rapporto tra dicibile e indicibile, tra verità e nascondimento, è stato molte volte rappresentato nella cultura occidentale, in contesti e con esiti molto diversi; tanto per citare, da Freud a Bachelard, all’angelologia rilkiana, a Hillman, a Shamdasani (2014), il quale scrive: «Il linguaggio concettuale [...] non è in grado di racchiudere il linguaggio dell’Anima [...] Il linguaggio dell’evocazione [...] rimanda alle esperienze facendole echeggiare» (p. 171).

Le riflessioni che meglio illuminano il nostro tema e, in particolare, la possibilità di contatto con immagini che si fanno veicolo di rivelazione improvvisa, sono però quelle di Károly Kerényi su religione e festa. Egli (1951) scrive: «Una cosa viva non può essere conosciuta che in stato vivo [...] In ogni religione deve essere presupposto uno stato, in cui la fede non era ancora fede, ma evidenza di immediata commozione» (p. 43). Prendendo le mosse da Kerényi, Furio Jesi (1977) ha sottolineato la differenza, che mi sembra ai nostri fini molto importante, tra mito e mitologia: «Mitologia significa racconti intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell’Ade [...] Mentre racconta, il mitologo crea una sostanza, il racconto, presupponendo l’esistenza di un’altra sostanza, il mito» (p. 192). Il mito dovrebbe, quindi, essere ciò che fa funzionare la macchina mitologica. Ma «chi usufruisce del suo funzionamento si trova a vedere le tracce di una visione, non la visione in sé» (*ibidem*, p. 195). Allo stesso modo, potremmo dire che ciò che nei “casi clinici” viene messo in bella copia ci colpisce ma ci fa anche inquieti e insoddisfatti, perché nomina l’indicibile senza poterlo mostrare.

Un'altra parola che mi ha dato da pensare è la cosiddetta "primavoltità" (*die Erstmöglichkeit*) che, già evocata da Walter Benjamin, è stata poi ripresa da Roberto (Bobi) Bazlen, intendendo con essa il momento aurorale in cui un'esperienza si affaccia al mondo e, prima di essere consumata, lo arricchisce⁵. Anche queste epifanie non sono trascrivibili in un "caso clinico": ciò che non passa è la potenza del loro impatto, a meno che una riscrittura autenticamente poetica lo trasferisca in un contesto diverso.

Coda

These fragments I have shored against my ruins
Thomas S. Eliot

Poco fa ho evocato lo spirito del Romanticismo per segnalare l'importanza che esso attribuisce alle tracce, alle sfumature delle emozioni, al loro labile emergere dall'inconscio e al loro avvicinarsi. Col risultato di affidare quelle esperienze alla parola poetica, trasgressiva per definizione.

La tarda modernità ha ripreso, drammatizzato e, in qualche modo, assottigliato l'indicibilità – l'intrasmissibilità – di ogni esperienza profonda. La prima e più esplicita enunciazione di questa posizione è costituita da un racconto sotto forma di lettera, *La lettera di Lord Chandos*, di Hugo von Hofmannsthal (1902): «Le parole astratte – scrive il protagonista in questa testimonianza della crisi di un'epoca – mi si sfacevano nella bocca come funghi ammuffiti» (p. 43). E ancora: «La lingua in cui mi sarebbe dato non solo di scrivere, ma forse anche di pensare, non è il latino né l'inglese né l'italiano o lo spagnolo, ma una lingua di cui non una sola parola mi è nota, una lingua di cui mi parlano le cose mute» (*ibidem*). E quando l'anima dello scrivente è afferrata improvvisamente da certi oggetti in apparenza insignificanti, gli sembra che «un fluido di vita e di morte, di sogno e di veglia si fosse riversato, per un momento, in essi» (*ibidem*). La lingua collassa e Lord Chandos conclude che «in tutti gli anni di questa mia vita non scriverò più nessun libro» (*ibidem*). Jung sembra fargli eco quando ne *Il libro rosso* – un testo che andrebbe letto attentamente prima di iniziare la stesura di un "caso clinico" – scrive (2010): «Parlo per immagini [...] Non posso infatti esprimere in altro modo le parole che emergono dal profondo» (p. 230). O anche: «La parola è una magia protettiva contro i demoni dell'infinito [...] Pronunci la parola magica e ciò che è sconfinato viene fissato nella sfera di ciò che è finito [...] Il dio della parola è freddo e morto» (*ibidem*, p. 270).

5. Per un approfondimento sulla questione si veda Romano (2017, p. 56).

Ma Hofmannsthal non è solo. Libri come *La morte di Virgilio* di H. Broch, *L'uomo senza qualità* di R. Musil, le parabole di F. Kafka, le poesie di P. Celan, documentano il tentativo di rappresentare l'indicibile e, al tempo stesso, sono una mirabile confutazione di questa possibilità.

“O parola, tu parola che mi manchi”, dice Mosè nell'opera di Schönberg. Come è stato notato, il contratto tra parola e mondo è stato sciolto. L'impossibilità dell'adeguazione della parola alla cosa non è più tecnica ma, in un mondo desacralizzato, è diventata ontologica.

Resta però il fatto che “casi clinici” continuano impavidamente ad essere scritti. Tale constatazione fattuale mi induce – mentre questa conversazione volge al termine – non dirò a una palinodia, ma ad una qualche ulteriore riflessione a vocazione penitenziale. Il problema non è molto diverso da quello della traduzione. Più volte è stata argomentata la radicale impossibilità di ogni traduzione da una lingua a un'altra. W. Benjamin (1976), in un mirabile saggio, sostiene che «ogni traduzione è solo un modo, pur sempre provvisorio, di fare i conti con l'estraneità delle lingue» (p. 43). E P. Ricoeur (2008) ha segnalato come ogni traduzione, mirando all'equivalenza del senso, finisce con lo strappare questo senso «dalla sua unità con la carne delle parole, che è fatta di sonorità, sapore, ritmo, intervallo, silenzio tra le parole, metrica e rima» (p. 24); in tal modo viene «negata l'unità del senso e del suono, del significato e del significante» (*ibidem*). Però è lo stesso Ricoeur a farci notare che, senza traduzione, non avremmo neanche potuto annusare le opere di Sofocle, Shakespeare, Tolstoj, e così via.

Ma allora: cosa fare? Per i compilatori di “casi clinici” traggio dalle laboriose discussioni sulla teoria e la prassi del tradurre, due suggerimenti. Il primo è un invito all'umiltà: rinunciare a priori a ogni pretesa di una trascrizione compiuta di ciò che in analisi, balbettando e borbottando, si è andato elaborando. Questo non vuol dire però cercare di liberarsi il più in fretta possibile di un compito indigesto. Al contrario: proprio perché la traduzione è impossibile, noi dovremmo cercare di circuire il nostro “caso clinico”, di fargli la corte, di strappargli delle mezze promesse, di tentare di sedurlo perché si abbandoni finalmente fra le nostre braccia. Cosa che non accadrà, ma intanto avremo messo alla prova le nostre capacità retoriche, o addirittura poetiche. Un'idea brillante, che rubo a Ricoeur, è la cosiddetta “costruzione dei comparabili”, che significa tendere ad una equivalenza ma non ad una identità tra testo originale e testo tradotto, tra ciò che è accaduto in analisi e ciò che noi scriviamo. Dire la stessa cosa ma in altro modo, facendo uso dell'analogia; tradire intenzionalmente l'originale e insieme ricostruirlo reinventandolo e facendo attenzione che le nostre parole abbiano un corpo, e non siano soltanto la spoglia esangue di qualcosa che fu. Si potrà obiettare che il rimedio è quasi peggio del male. Non so cosa replicare, se non ricordare

l'immortale motto beckettiano: «Ho provato, ho fallito. Non discutere. Fallisci ancora. Fallisci meglio».

Vorrei infine integrare quanto detto sinora con alcune considerazioni che hanno a che fare con la realizzazione di un particolare stato d'animo, o *Stimmung* (intesa come condizione di armonia)⁶, che favorisca la stesura di un "caso clinico" il più adeguato possibile.

Si tratta di considerazioni alquanto stravaganti e, certamente, molto soggettive; tuttavia, mi sono care e per questo le condivido con voi.

Anzitutto, un consiglio: è necessario leggere romanzi e poesie. Ho già accennato al fatto che la trasformazione in parole (in dipinti, in musica) di impressioni non trasmissibili con l'usuale linguaggio comunicativo riesce soprattutto agli artisti: cioè a coloro cui è dato di conservare, nella mimesi di quelle impressioni, la stessa precisione e la stessa pregnanza originaria. Leggere molto significa educare l'orecchio dell'anima. Certo, non si diventa artisti, ma si acquisisce la sensibilità necessaria per cogliere gli echi di quelle voci sconosciute. Ma quali libri leggere? Un criterio lo fornisce Franz Kafka (1988) quando, in una lettera a Oscar Pollak del 27 gennaio 1904, scrive: «Bisognerebbe leggere soltanto i libri che mordono e pungono. Se il libro che leggiamo non ci sveglia con un pugno nel cranio, a che serve leggerlo? [...] Un libro deve essere la scure per il mare gelato dentro di noi. Questo credo» (p. 27).

Se leggere libri che ci consentono un accesso indiretto all'indicibile è una sorta di allenamento, io consiglio anche di far precedere il momento in cui iniziamo a scrivere un "caso clinico" dalla lettura accurata e devota di una grande tragedia, per esempio *Re Lear* di Shakespeare. Naturalmente, andrebbero bene anche *Macbeth*, *Otello*, o *Edipo Re* di Sofocle, anche se quest'ultimo ha lo svantaggio di essere un tantino usurato. Georg Steiner colloca non molte opere teatrali, tra le quali appunto *Re Lear*, nella categoria del tragico, che egli distingue dal meramente drammatico. Ciò che caratterizza la tragedia è l'irreparabilità ed infatti le tragedie non possono che finire male. Malgrado Freud abbia utilizzato l'*Edipo Re* per confermare le sue teorie, tutte le tragedie sembrano sottrarsi alla psicologia per entrare nell'universo mitico, nel quale la prima e l'ultima parola spettano al cieco destino.

Come scrive Steiner (1965), nella tragedia «le forze che plasmano o distruggono la nostra vita si sottraggono al dominio della ragione o della giustizia» (p. 9). Non si può fare altro che riconoscere che le cose stanno come stanno, inesorabili e assurde. Cosicché i personaggi e gli spettatori finiscono col concludere che meglio sarebbe non essere nati.

6. Si veda in proposito Leo Spitzer, *L'armonia del mondo* (Bologna: Il Mulino, 1967).

A puro titolo di esempio, potrei anche suggerire – fra i contemporanei – la lettura delle poesie di Paul Celan. Poesie spesso incomprensibili, “in lite con la lingua in cui sono scritte”, in lite con i criteri e gli usi correnti della comunicazione. Celan rinuncia alla luce, accetta l’incompiutezza e la sua oscurità.

Perché suggerisco queste letture, diciamo così, propedeutiche? Perché aiutano a sintonizzarsi su svariate lunghezze d’onda. Riconoscere, ove si presenti, l’immedicabile insensatezza del mondo; inchinarsi a ciò che sta al di là delle nostre possibilità e di quelle del paziente («il medico sa che l’uomo si trova sempre e dovunque di fronte al destino [...] Non tutto si può né si deve guarire», scrive Jung (1993, p. 259); temperare il nostro eventuale *furor sanandi*; rinforzare il nostro sentimento del limite; accettare l’incompletezza, il silenzio, il conflitto e l’oscurità; non indulgere all’estetismo; amare l’insaturo come ciò che continuamente addita possibili strade.

Naturalmente, molte cose sono dicibili. Ma l’indicibile? L’amore, per esempio, che certamente è presente nei rapporti analitici. Per questo non basta aver letto certi romanzi. Bisogna aver sperimentato la perdita di sé (nell’amore, nella natura...), aver voglia di fantasticare con e senza i pazienti, aver voglia di giocare, cioè di arrendersi a ciò che sembra inutile. Non ho mai dimenticato una frase di Herman Melville (2001), che dice: «È possibile che esista [...] una creatura umana della quale tutta la storia può essere detta in meno di quaranta parole; e che pure contenga nella sua tenuità una fonte inesauribile d’incommensurabile mistero?» (p. 201). Può darsi che Melville pensasse al protagonista di un suo straordinario e assai inquietante racconto, *Bartleby lo scrivano*.

C’è, infine, un altro fatto che a me sembra evidente. È più difficile esercitare la nostra professione e, tra le altre cose, scrivere il “caso clinico”, se non si è dotati di un certo amore per l’avventura. L’avventurosità⁷ è un modo

7. Sull’avventura e l’avventurosità si veda V. Jankélévitch, *L’avventura, la noia, la serietà* (Torino: Einaudi, 2018). Non posso però fare a meno di citare un brano, che a me sembra esemplare, di un articolo di G. Manganelli apparso in “Corriere della Sera” del 14 aprile 1982 con il titolo *Perché Fogar va contro la storia* e parzialmente riprodotto in G. Manganelli, *L’isola pianeta e altri settentrioni* (Milano: Adelphi, 2006, p. 300 sg): «L’uomo avventuroso è ciò che abbiamo smarrito, e che oscuramente si nasconde da qualche parte, e ostinatamente ci chiama: è l’uomo simbolico, che sa che non può fare alcun gesto, non può amare, mangiare, viaggiare, senza essere al centro di una trama di simboli. Possiamo ricordare quanto sia difficile, oggi, arrivare a questo nocciolo simbolico che non solo ci appartiene, ma ci definisce. È una sorta di esercizio ascetico, e forse oggi la ricerca dell’avventura è appunto una forma, forse ignara, di asceti [...] L’avventura può spogliarsi di qualsiasi connotato retorico o agnostico, ma non può rinunciare alla sua essenza misteriosa, il significato, il rito, il disegno araldico. Se vogliamo tornare ai paladini maestri di venture possiamo dire che, quale che sia il punto d’arrivo di qualsiasi scelta avventurosa, quel luogo, quel nome, nascondono un altro nome: quello che in altri, non conclusi tempi, si chiamò il Graal».

di essere che induce a sporgersi costantemente sul futuro, vale a dire sull'ignoto, e richiede perciò una certa attrazione per il rischio e l'improvvisazione, a volte anche per la trasgressione, nonché la disponibilità a adattarsi a situazioni nuove e ad affrontare peripezie di vario genere. Questo passaggio dal certo (o presunto tale) al possibile comporta duttilità, fluidità, e quel particolare brivido che si associa all'insicurezza accettata. In quanto autori di un ipotetico "caso clinico", ci sentiremo a volte obbligati a stupire e a deludere i nostri lettori ed esaminatori. Come scrive V. Jankélévitch, «un angelo non potrebbe vivere delle avventure [...] per vivere delle avventure bisogna essere mortali, e vulnerabili» (*ibidem*, p. 14).

Nel caso nostro, poi, l'avventura si declina con caratteristiche particolari: molto spesso è un'avventura tributaria della passività. E il coraggio consiste nello star lì e aspettare, reggere il non sapere cosa fare, accettare il disorientamento come un'opportunità senza per questo farsi molte illusioni, farsi attrarre dalle strade poco battute e, inevitabilmente, polverose...

Mentre scrivevo queste ultime righe mi sono tornati alla mente alcuni pensieri di George Steiner, che mi paiono intimamente connessi con il tema dell'avventurosità. Li dico con le parole stesse dell'autore (2003):

Il tempo futuro, la capacità di discutere fatti che potrebbero succedere il giorno dopo il proprio funerale o fra un milione di anni [...] sembrano caratteristiche specifiche dell'*homo sapiens*. Lo stesso vale per il congiuntivo e per i modi controfattuali [...] Soltanto l'uomo [...] dispone dei mezzi per modificare il proprio mondo attraverso le subordinate ipotetiche, generando espressioni come: «Se Cesare non si fosse recato al Campidoglio quel giorno». Mi sembra che questa "grammatologia" immaginaria [...] dei futuri verbali, dei congiuntivi e degli ottativi abbia svolto un ruolo indispensabile [...] per la sopravvivenza e per l'evoluzione dell'animale linguistico di fronte allo scandalo incomprensibile della morte [...] Ogni uso del futuro del verbo essere è una negazione, anche se soltanto parziale, della mortalità. E ogni subordinata ipotetica è un rifiuto dell'inevitabilità brutale, del dispotismo dei fatti. I «sarò», i «farò» e i «se» [...] sono le *password* verso la speranza (p. 11).

Lo spirito avventuroso, aggiungo io, non ha paura dei futuri, dei congiuntivi, dei condizionali, che sono le porte che si aprono su ogni labirinto possibile.

Mi piacerebbe chiudere con queste parole, ma devo aggiungere una postilla. L'analisi, e il "caso clinico" che ne è o dovrebbe esserne un riflesso, non solo richiedono impegno ma provocano dolore. Però oggi il dolore non esiste più, è stato espulso dal mondo in cui viviamo. Nel processo di generale estetizzazione dell'esperienza, anche il dolore si fa spettacolo, e passa in fretta. Appartiene a *Kronos*, il tempo che passa, non è più *Kairos*, cioè un'occasione. Ha perso l'aura. Non è più pensabile, e noi abbiamo disimparato a

soffrire. Bisognerebbe ricominciare da capo. Anche per questo temo che la psicoanalisi, nelle sue varie forme, si avvii – come molti indizi suggeriscono – a scomparire definitivamente.

Bibliografia

- Bachelard G. (1942). *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti (trad. it.: *Psicanalisi delle acque*. Como: RED Edizioni, 1992).
- Benjamin W. (1923). *Die Aufgabe des Übersetzters*. Heidelberg: Verlag von Richard Weißbach (trad. it.: Il compito del Traduttore. In: *Angelus Novus*. Torino: Einaudi, 1976).
- Biswanger L. (1936). Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. *Nederl. Tijdschrift voor Psychologie*, IV: 5-6 (trad. it.: La concezione freudiana dell'uomo alla luce dell'antropologia. In: *Per un'antropologia fenomenologica*. Milano: Feltrinelli, 1970).
- Blumenberg H. (1979). *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it.: *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*. Bologna: Il Mulino, 1985).
- Freud S. (1918). Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre* (trad. it.: Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi). In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 1975).
- Hillman J., Shamdasani S. (2013). *Lament of the Dead. Psychology After Jung's Red Book*. New York: W. W. Norton & Company (trad. it.: *Il lamento dei morti. La psicologia dopo "Il Libro Rosso" di Jung*. Torino: Bollati Boringhieri, 2014).
- Hofmannsthal von H. (1902). *Ein Brief*. Berlin: Der Tag (trad. it.: *Lettera di Lord Chandos*. Milano: Rizzoli, 2009).
- Hofmannsthal von H. (1922). *Buch der Freunde*. Leipzig: Insel Verlag (trad. it.: *Il libro degli amici*. Milano: Adelphi, 1980).
- Jaffè A., Jung C.G. (1962). *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Zurich: Rascher (trad. it.: *Ricordi, sogni, riflessioni*. Milano: Il Saggiatore, 1965).
- Jankélévitch V. (1957). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. Paris: Presses Universitaires de France (trad. it.: *L'avventura, la noia, la serietà*. Torino: Einaudi, 2018).
- Jankélévitch V. (1961). *La musique et l'ineffable*. Paris: A. Colin (trad. it.: *La musica e l'ineffabile*. Milano: Bompiani, 1998).
- Jesi F., a cura di (1977). *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Jung C.G. (1916). Geist und Leben (trad. it.: Spirito e vita. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1929). Die Probleme der modernen Psychotherapie (trad. it.: I problemi della psicoterapia moderna. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1931). Ziele der Psychotherapie (trad. it.: Scopi della psicoterapia. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1943). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it.: Psicologia dell'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 1983).
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung (trad. it.: Psicologia della traslazione. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1991). *Traumanalyse. Nach Aufzeichnungen der Seminar 1928-1930*. Düsseldorf: Patmos Verlag (trad. it.: *Analisi dei sogni. Seminario tenuto nel 1928-30*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003).

- Jung C.G. (2009). *The Red Book: Liber Novus*. New York: Philemon Foundation and W.W. Norton & Co. (trad. it.: *Il Libro Rosso. Liber Novus*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010).
- Kafka F. (1972). *Confessioni e diari*. Milano: Mondadori.
- Kafka F. (1988). *Lettere*. Milano: Mondadori.
- Kafka F. (2004). *Aforismi di Zürau*. Milano: Adelphi.
- Kerényi K. (1940). *Die Antike Religion: eine Grundlegung*. Leipzig (trad. it.: *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Roma: Astrolabio, 1951).
- Lai G. (2004). La supervisione immateriale. In: *Quaderni di psicologia, analisi transazionale e scienze umane*, 42. Sesto San Giovanni: Mimesis. <http://www.psychomedia.it/cpat/articoli/42-lai.htm>
- Marozza M.I. (2012). *Jung dopo Jung*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Melville H. (1852). *Pierre: or, the Ambiguities*. New York: Harper & Brothers (trad. it.: *Pierre o delle ambiguità*. In: *Melville. Opere scelte*, vol. 2. Milano: Mondadori, 2001).
- Musil R. (1930-1942). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Berlin: Rowohlt, 1930-1933 bzw. Lausanne: Imprimerie Centrale, 1943 (trad. it.: *L'uomo senza qualità*. Torino: Einaudi, 1965).
- Novalis (1802). *Die Lehrlinge zu Sais* (trad. it.: *I discepoli di Sais*. In: *Novalis, Opere*. Milano: Ugo Guanda, 1982).
- Ricoeur P. (2008). *Tradurre l'intraducibile*. Città del Vaticano, Roma: Urbaniana University Press.
- Romano A. (2017). *L'inconscio a Torino*. Torino: Nino Aragno.
- Romano A. (2021). *Musica e psiche*. Milano: Raffaello Cortina.
- Scholem G. (1970). *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. In: *Judaica III*. Frankfurt: Suhrkamp (trad. it.: *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*. Milano: Adelphi, 1998).
- Spitzer L. (1963). *Classical and Christian ideas of world harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*. Baltimore: Johns Hopkins University Press (trad. it. *L'armonia: del mondo*. Bologna: Il Mulino, 1967).
- Stein E. (1917). *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses (trad. it.: *L'empatia*. Milano: Franco Angeli, 1986).
- Steiner G. (1961). *The Death of Tragedy*. New York: Alfred A. Knopf (trad. it.: *Morte della tragedia*. Milano: Garzanti, 1965).
- Wackenroder W.H. (1799). *Phantasien über die Künste*. hrsg. von Wolfgang Nehring. Stuttgart: Reclam, 2005.

*Una casa di 3 piani + 1. Il sogno di Jung e le omologie
archetipiche cervello-mente in una prospettiva evolutiva*
Stefano Carta*, Antonio Alcaro**

Ricevuto e accolto il 5 luglio 2022

Riassunto

Sulla nave che lo portava verso le *Clark lectures* negli Stati Uniti, Jung racconta a Freud un sogno, divenuto famoso, in cui una casa a quattro piani, o livelli, sembra rappresentare la struttura di una psiche fondata sull'inconscio archetipico. Nonostante l'idea di archetipo sia stata più volte oggetto di critiche, a partire dalla seconda metà del 1900, gli studi scientifici sull'organizzazione del cervello umano hanno confermato l'ipotesi di una stratificazione delle funzioni mentali e di una determinazione prevalentemente istintuale ed ereditaria del primo e più antico strato dell'evoluzione neuropsichica. Pertanto, riprendendo la struttura della casa sognata da Jung, in questo articolo proponiamo l'idea di una stratificazione psico-neuro-archeologica suddivisa in 3+1 strati sovrapposti, che costituisce una elaborazione del modello neuro-archeologico ternario elaborato da Paul MacLean prima e da Jaak Panksepp poi, in cui l'affettività rappresenta il fattore organizzativo fondamentale del cervello-mente. Lo strato più evoluto, caratteristico della specie umana, è quello dell'auto-coscienza riflessiva. Subito sotto si trova il livello della coscienza intersoggettiva, caratteristico delle specie omeoterme (mammiferi ed uccelli) e legato all'evoluzione di un complesso di strutture corticali mediali chiamate *Default-Mode-Network*. Ancora sotto si trova lo strato della coscienza cognitivo-immaginativa, evolutasi nei vertebrati dotati di corteccia cerebrale. Infine, il primo e più antico strato, è quello

* Psicologo analista, psicoterapeuta, membro AIPA-IAAP. È professore associato di psicologia clinica e dinamica presso l'Università degli Studi di Cagliari.

Via Madonna dei Monti 91, 00184 Roma. E-mail: cartast@unica.it

** Psicologo, psicoterapeuta specializzato in neuroscienze, con un dottorato in psicobiologia e psicofarmacologia presso l'Università "La Sapienza" di Roma.

Via Tiburtina Antica 13, 00185 Roma. E-mail: antonioalcaro@yahoo.it

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022

DOI: 10.3280/jun55-2022oa14057

della consapevolezza affettiva, legato al funzionamento delle strutture sottocorticali mediali (*core-Self*), dove risiedono i circuiti istintuali ed archetipici individuati negli studi neuro-etologici di Panksepp.

Parole chiave: *Neurobiologia, affettività, stratificazione, Jung, Panksepp.*

Abstract. *A 3+1 Storey House. Jung's dream and archetypal brain-mind homologies in an evolutionary perspective*

On the ship taking him to the Clark lectures in the United States, Jung told Freud about a dream, which became famous, in which a four-story house, or levels, seemed to represent the structure of a psyche based on the archetypal unconscious. Although the idea of archetype has been repeatedly criticized, since the second half of the 1900s scientific studies on the organization of the human brain have confirmed the hypothesis of a stratification of mental functions and a predominantly instinctual and hereditary determination of the first and earliest layer of neuropsychic evolution. Therefore, taking up the structure of the house dreamed up by Jung, in this article we propose the idea of a psycho-neuro-archaeological stratification divided into 3+1 overlapping layers, which constitutes an elaboration of the ternary neuro-archaeological model elaborated first by Paul MacLean and then by Jaak Panksepp, in which affectivity represents the fundamental organizing factor of the brain-mind. The most evolved layer, characteristic of the human species, is that of reflective self-consciousness. Immediately below is the layer of intersubjective consciousness, characteristic of homeothermic species (mammals and birds) and related to the evolution of a complex of medial cortical structures called Default-Mode-Network. Still below is the layer of cognitive-imaginative consciousness, which evolved in vertebrates equipped with cerebral cortex. Finally, the first and oldest layer, is that of affective awareness, related to the functioning of medial subcortical structures (*core-Self*), where the instinctual and archetypal circuits identified in Panksepp's neuro-ethological studies reside.

Key words: *Neurobiology, affectivity, stratification, Jung, Panksepp.*

Questo articolo tratterà delle basi neurobiologiche dell'organizzazione dell'attività psicologica e della soggettività. Abbiamo discusso alcune di queste questioni in due articoli precedenti (Alcaro, Carta, Panksepp, 2017; Alcaro, Carta, 2019), in cui abbiamo considerato il famoso sogno di Jung della casa a quattro livelli come una possibile autoriflessione del modo in cui è strutturato il cervello.

Il nostro riferimento al sogno di Jung deve essere preso come un'analogia metaforica e narrativa, anche se – se seguiamo le idee di Jung – *in linea di*

principio non possiamo escludere la possibilità di una vera e propria autoriflessione della struttura del cervello all'interno di una manifestazione rappresentazionale, psicologica, come questo stesso sogno. In tale caso, questo sarebbe un esempio di ciò che Pauli (2006) chiamava *hintergrunphysik* e ci porterebbe immediatamente nel modello archetipico di Jung del funzionamento della psiche. La nostra cautela nel proporre il sogno come semplice analogia deriva dal nostro tentativo di seguire il più possibile il rasoio di Occam e di trattenerci dal formulare ipotesi più complesse, come quella degli archetipi, prima che quelle meno complesse si siano dimostrate accettabili e necessarie.

Le questioni junghiane che tratteremo – o per meglio dire la *legittimità* di alcune di esse – sono tuttora oggetto di dibattito e, in effetti, ancora molto discusse all'interno della comunità scientifica. Alcune di esse formano ciò che Imre Lakatos (1970) avrebbe potuto chiamare presupposti teorici *hard core*.

Una di queste è la natura fondamentale *disposizionale* del cervello, *contro* la possibilità opposta della sua natura *situazionale*. Nel primo caso, il cervello *interpreta* – e quindi in qualche modo determina – gli stimoli provenienti da ciò che Bion chiamava “O”; mentre, nel secondo caso, *risponde* (principalmente reagisce) ad essi, e quindi è in qualche modo determinato da essi.

All'interno della teoria junghiana, la natura disposizionale del cervello è strettamente connessa al problema cruciale e molto impegnativo dell'inconscio collettivo come lo intendeva Jung, cioè di una dotazione genetica che precede e, quindi, organizza le espressioni fenotipiche. La questione dell'inconscio collettivo (in questo momento ci riferiamo ad un'idea formale di inconscio collettivo, non necessariamente all'inconscio collettivo junghiano) comprende la relazione tra i due campi della biologia evolutiva e della biologia dello sviluppo, la cosiddetta biologia Evo-Devo. La biologia Evo-Devo si occupa di come abbiano luogo i processi evolutivi genotipici da un lato e lo sviluppo del fenotipo dall'altro (Minelli, 2007), cioè della relazione tra i principi genotipici darwiniani dell'evoluzione – basata sulla selezione naturale – e l'estrazione, l'espressione, i vincoli e i meccanismi all'interno del fenotipo. L'Evo-Devo ha ricevuto un impulso fenomenale dalle scoperte della biologia molecolare e dell'embriologia.

Quanto è ereditato? E quanto di ciò che è ereditato¹ determina il fenotipo, a partire dalla biologia fino al comportamento (percezioni e movimento), la

1. L'ereditarietà potrebbe non limitarsi necessariamente alla trasmissione genotipica (o alle mutazioni). Come vedremo brevemente, è possibile che la relazione tra il fenotipo e il suo ambiente (in questo caso l'ambiente umano) essendo entrambi il prodotto della co-evoluzione, producano modelli ereditati/ereditabili, forse archetipi.

cognizione e l'ambiente antropologico e simbolico in cui noi, esseri umani, viviamo (ciò che Heidegger ha giustamente chiamato, differenziandolo dall'"ambiente", il nostro *mondo*)?

In termini junghiani potremmo maldestramente tradurre: quanto l'archetipo-in-sé determina e vincola i complessi personali?².

Per molto tempo, in biologia, le considerazioni evolutive e quelle sullo sviluppo non si sono integrate in una teoria unitaria. Lo stesso è accaduto anche in psicologia, dove la *quaestio* della disposizionalità ed ereditabilità *versus lo* sviluppo tramite apprendimento fanno riferimento allo scontro tra il paradigma cognitivo degli psicologi evoluzionisti³ e il paradigma connessioneista (Rumelhart e McClelland, 1986), in cui le teorie di Jeanne Mandler (2004) e Annette Karmiloff-Smith (1995) sono estremamente rilevanti.

Qui, l'attenzione è sulla transizione dalla conoscenza procedurale, inconscia, biologicamente radicata, alla conoscenza dichiarativa socialmente radicata; dall'inconscio (collettivo) alla coscienza autoriflessiva dell'Io.

Tra i molti problemi che abbiamo come junghiani, un problema davvero molto grande è che nella teoria di Jung, a differenza delle teorizzazioni freudiane e postfreudiane, non esiste una vera analisi o descrizione di nessun processo *bottom up*. Tutto è spiegato *top down*. Noi dobbiamo colmare questa lacuna, e quello che segue è un umile tentativo di contribuire a farlo, anche con l'ausilio di alcuni contributi fondamentali, spendibili all'interno del paradigma junghiano, di Winnicott e di Bion. Infatti, senza una convincente teoria *bottom up* – qualcosa che somigli ad una prospettiva embriologica Evo-Devo – nessuna prova empirica di ciò che Jung chiamava immagine archetipica (se esiste) potrebbe avere alcuna rilevanza scientifica. Per quanto possa sembrare difficile arrivare ad un'immagine archetipica di, diciamo, l'*Eroe*, partendo *bottom up* dal nucleo affettivo e dai domini/pattern/moduli sensomotori di un neonato, una notizia positiva è che qualcosa di forse ancora più complicato è stato tentato, e in qualche modo realizzato, da Lakoff e Nuñez (2000) nel campo del pensiero matematico.

Ma dobbiamo affrontare una seconda questione molto problematica, che è il nucleo centrale di questo articolo; una questione che, in questo caso, non

2. Maldestramente, perché dobbiamo ancora imparare come, precisamente, la forma specifica di un insieme ereditato di potenziali precondizioni per lo sviluppo di un fenotipo come l'inconscio collettivo junghiano – un costruito altamente specifico – è equivalente al meccanismo genotipico studiato dalla biologia dello sviluppo evolutivo. A questo punto, un equivalente come questo è solo un'analogia. Tuttavia, può avere valore euristico come ipotesi da studiare.

3. Come Jerry Fodor (1983), ma, molto più rigorosamente, Barkow, Cosmides e Tooby (1992, 1994), Pinker (1997) o Marr (1982), che sostengono un principio di *modularità estesa*, mentre Fodor limita i moduli ai sistemi dedicati all'analisi percettiva.

appartiene alla teoria di Jung. Vale a dire, il fatto che tutti gli studi sulla formazione della mente relativi a quello che Stern (1985) ha chiamato “il bambino osservato”, distinguendolo dal “bambino clinico”, nonché tutto il dibattito tra nativisti e non nativisti, o gli studi relativi al paradigma modulare/ereditario della psicologia evolutiva contro il paradigma computazionale appreso da, per esempio, Annette Karmiloff-Smith (per iper-semplificare la questione), *hanno preso in considerazione solo la natura della cognizione umana, senza considerare seriamente il ruolo degli affetti.*

In un certo senso, questo focus sulla cognizione è ampiamente giustificato dalle scoperte e dai modelli estremamente raffinati e potenti che questi paradigmi hanno sviluppato. Poco fa abbiamo fatto riferimento ad un esempio tra i tanti, qualcosa su cui noi junghiani dovremmo riflettere: la relazione tra schemi motori sensoriali modulari complessi e schemi neurali, e il pensiero matematico (Lakoff e Nuñez, 2000; Narayanan, 1997). Quando un soggetto è impegnato con un problema aritmetico, si attivano gli stessi schemi e reti neurali che organizzano le risposte sensorimotorie. Eppure, all'interno di questo meraviglioso paradigma della mente incarnata, viene dato pochissimo spazio agli affetti.

Infatti, nella letteratura scientifica gli affetti sono visti come aspetti della più generale attività epistemica della cognizione. Nel corso del tempo, la rilevanza delle relazioni strutturali tra le reti senso-motorie per la cognizione è stata la stella polare a partire da Piaget, ma non c'è stato un serio riconoscimento del ruolo degli affetti di base. Un caso molto importante del ruolo dei sistemi senso-motori per lo sviluppo della mente è quello della teoria di Mandler o, con le dovute differenze, della stessa teoria sviluppata da Annette Karmiloff-Smith, una post-piagetiana essa stessa. Lo stesso accade all'interno del paradigma della psicologia evolutiva, in cui gli affetti sono interpretati sotto una luce cognitiva, e hanno condiviso con questo paradigma lo stesso destino di modularità incapsulata che la psicologia evolutiva attribuisce alla cognizione. Inoltre, il riferimento al periodo pleistocenico durante il quale il cervello e i moduli umani potrebbero essersi evoluti (Cosmides, Tooby, Barkow, 1992), è altamente limitativo, se prendiamo in considerazione non la cognizione ma gli affetti di base e le loro origini evolutive, molto, molto più antiche del pleistocene.

A causa di questa mancanza di reale interesse per il ruolo degli affetti, pensiamo che ci sia il rischio che la maggior parte di questi studi possa effettivamente mancare il bersaglio. La questione diventa particolarmente importante quando anche degli esponenti di grande rilievo della ricerca junghiana, come, per esempio, Jean Knox, sembrano fare riferimento al versante delle scienze cognitive, che anche per noi resta indispensabile, trascurando però il ruolo, centrale, degli affetti. Questo è reso evidente da tali citazioni e

dal ruolo che viene attribuito ai processi di sviluppo cognitivo come trasformazione progressiva di schemi percettivi:

Image schemas would therefore seem to have certain key features that are similar to some of the ways in which Jung conceptualized archetypes. Whilst image schemas are without symbolic content in themselves, they provide a reliable scaffolding on which meaningful imagery and thought is organized and constructed, thus meeting the need for a model that provides for the archetype-as-such and the archetypal image. If we adopt this model for archetypes, we have to discard the view that they are genetically inherited and consider them to be reliably repeated early developmental achievements (Knox, 1997).

The image schema would therefore seem to be a model that, for the first time, offers a developmentally sound description of the archetype-as-such and of the archetypal image. The abstract pattern itself, the image schema, is never experienced directly, but acts as a foundation or ground plan that can be likened to the concept of the archetype-as-such. This provides the invisible scaffolding for a whole range of metaphorical extensions that can be expressed in conscious imagery and language and that would therefore seem to correspond to the archetypal image. These metaphorical elaborations are always based on the gestalt of the image schema from which they are derived (Knox, 2004, p. 9).

In questo caso, lo Jung sperimentatore e il suo esperimento associativo diventano piuttosto rilevanti, poiché Jung era impegnato ad indagare proprio il ruolo degli affetti all'interno della memoria e della cognizione. Infatti, secondo noi, gli affetti sono i *vettori* aperti, flessibili, indeterminati, inconsci (più precisamente consci in forma anoetica) e teleologici della mente.

Il nostro discorso si occupa di questo: del ruolo degli affetti nella formazione della mente, della coscienza auto-rappresentativa e della soggettività.

Un semplice esempio della differenza tra prendere in considerazione lo sviluppo cognitivo o emotivo è, secondo noi, la natura e il ruolo dello *stimolo* sensoriale. All'interno della cognizione, lo stimolo sensoriale è indispensabile per attivare *bias* di attenzione determinati in modo innato e meccanismi di astrazione dei dati (come nella teoria della Karmiloff-Smith: un esempio è l'analisi percettiva di J. Mandler) all'interno di domini specifici che porteranno ad un'ulteriore modularizzazione per mezzo del processo di "Ridescrizione Rappresentazionale" (RR). Questo processo sembra essere completamente causale e aperto, ovvero non teleologico. Con gli affetti, al contrario, l'input viene solitamente definito come un *oggetto*, e la sua ricezione può essere descritta, con Winnicott, dal paradigma, per noi fondamentale, della *presentazione dell'oggetto*. Tale paradigma incorpora una *finalità* autopoietica intrinseca e un riferimento costante allo stato globale, dinamicamente integrato del Sé nella misura in cui gli oggetti presentati, scelti dal bambino,

sono *selezionati* in virtù del loro *valore* affettivo intrinseco all'interno dell'assetto del Sé del bambino, che Winnicott definisce come una potenzialità originaria di integrazione. La capacità del caregiver di "indovinare" gli stati interni del bambino si basa su una disposizione innata (cfr. L. Sander, 2008) e descritta da Bion (1972) come *rêverie*, e, in tale contesto, in cui l'agente è il bambino e la madre risponde correttamente presentando l'oggetto "giusto", il caregiver riveste il ruolo dell'"ambiente" all'interno di un *milieu co-evolutivo*⁴. In un certo senso, in un tale scenario, se c'è un archetipo in gioco, esso sarebbe situato *tra* il bambino e la madre, cioè tra l'organismo e il suo ambiente co-evoluto. Il valore affettivo di questo processo è ovviamente legato alla cognizione e quindi alla simbolizzazione, ma è soprattutto riferito alla formazione della soggettività come un processo graduale del venire autoriflessivo all'esistenza del Sé potenziale *come doveva essere*. Tale processo teleologico è strettamente connesso al suo rapporto con la natura organizzata del Sé⁵ e alla natura vettoriale degli affetti. Ovviamente, questo principio teleologico winnicottiano è una spiegazione post-hoc, quindi potremmo dover decidere se è epistemologicamente valido, abbastanza scientifico. Noi pensiamo che lo sia.

Una terza questione cruciale – che pensiamo possa essere rilevante per ciò che abbiamo discusso in precedenza – è la posizione di Jung riguardo alla natura despecializzata, neotetica, degli umani, che è la base della concettualizzazione dei processi di sviluppo non strettamente determinati modularmente (cioè da moduli rigidamente "incapsulati"), e da un punto di vista più empirista come il principio di modularizzazione tramite RR di Karmiloff-Smith⁶.

Questa questione specifica sulla despecializzazione biologica contro la specializzazione è rilevante perché il dibattito tra la modularità ereditata e

4. Vedere il sé del bambino come l'agente e l'iniziatore e la madre-ambiente come il risponditore si adatta perfettamente ai principi evolutivi di Darwin, per i quali le variazioni specifiche (mutazioni) prodotte dall'organismo (quindi come agente) non solo sarebbero testate dall'ambiente. Infatti, il dettaglio interessante sarebbe che l'ambiente madre co-cambia con il bambino, non solo per selezionare i suoi comportamenti, ma per trattenerli all'interno dell'ambiente stesso, e quindi per promuovere lo sviluppo del bambino come un organismo completamente cresciuto: una persona. Infatti, il concetto stesso e la funzione di un ambiente è di essere centrato su un organismo, e non solo viceversa. Per Lewontin, infatti, l'organismo non si adatta passivamente all'ambiente, ma in realtà lo co-costruisce. Il bambino fa la madre più di quanto la madre faccia il bambino.

5. Soprattutto il cosiddetto *minimal self* (Gallagher, 2000).

6. Che è l'organizzazione della cognizione in moduli non innati, ma sviluppati attraverso l'apprendimento e l'esperienza empirica.

dominio-specifica⁷ (qualcosa come gli archetipi), a differenza delle reti non specifiche, costruite e apprese attraverso l'esperienza, sembra sovrapporsi a ciò che gli etologi chiamano *specie precoci contro specie altriciali* (ovvero con prole precoce ed inetta alla nascita), cioè specie "specializzate" e "despecializzate".

In effetti, le specie precoci potrebbero essere più rigidamente modulari, mentre quelle altriciali sarebbero più aperte all'apprendimento grazie a un dispositivo non specifico e generale (come quello della RR, di Karmiloff-Smith) per creare reti neurali ipercomplesse e plastiche mentre l'organismo interagisce con l'ambiente.

È molto rilevante che, come spesso accade, la risposta di Jung a questa domanda non è né un *sì* né un *no*.

Sebbene l'esistenza di un modello istintuale nella biologia umana sia probabile, sembra molto difficile provare empiricamente l'esistenza di tipi distinti, perché l'organo con cui potremmo apprenderli – la coscienza – non è solo esso stesso una trasformazione dell'immagine originale, ma anche il suo trasformatore. Non è quindi sorprendente che la mente umana trovi impossibile specificare tipi precisi per l'uomo simili a quelli che conosciamo nel regno animale (Jung, 1976).

In parole semplici, quello che Jung sta dicendo è che, mentre la coscienza è despecializzata – cioè, altriciale – l'inconscio sarebbe specializzato, precoce. Se questa teoria fosse giusta significherebbe che, all'interno della stessa specie, in questo caso *Homo sapiens*, le due versioni opposte del dibattito psicologico (psicologia evolutiva e psicologia cognitiva) potrebbero trovare un terreno comune. In termini più generali, il dibattito sul rapporto tra "natura" e "educazione" – che coinvolge il rapporto biologico tra il genoma, gli effetti epigenetici, fenotipici, fino alla sfera simbolica e sociale dell'apprendimento, dell'adattamento creativo, delle strutture relazionali, dell'estetica e dell'etica – troverebbe una sorta di integrazione. Se ricordate, questa sembra anche la posizione di Fodor sulla non-modularità e creatività della coscienza. Sembra che, in linea di principio, Jung avesse ragione.

In effetti, la presenza di un apprendimento intelligente e flessibile (ovviamente non dichiarativo) è stata rilevata in diverse specie (la cornacchia della Nuova Caledonia Betty è stato il primo animale ad essere testato [Weir, Chappell e Kacelnik, 2002]), tanto che l'etologa Jackie Chappell suggerisce che la distinzione fondamentale non sarebbe tra specie precoci e altriciali, ma tra

7. Per la Karmiloff-Smith, un "dominio" è un insieme di rappresentazioni che sostengono un'area specifica di conoscenza: il linguaggio, le conoscenze del mondo fisico, quelle che concernono i numeri e così via.

competenze precoci e altriciali. Questo spiegherebbe perché la corteccia prefrontale deve maturare più tardi delle strutture sottocorticali, e perché il cervello continua a cambiare per tutta la vita.

Una seconda implicazione dell'idea di Jung è che, in un cervello che è allo stesso tempo precoce e altriciale, più diventiamo coscienti di qualcosa di inconscio, meno è possibile apprezzarne e rivelarne la sua natura modulare, le origini, proprio perché stiamo imparando da esso e attraverso esso. Un po' come non è possibile apprezzare i colori di una tv Sony se li stiamo guardando attraverso una Philips.

Permetteteci di dire che, anche se l'ipotesi di Jung fosse dimostrata sbagliata, essa sarebbe davvero molto acuta.

Immaginiamo ora come possa essere che, mentre le competenze altriciali riguardino la coscienza autoriflessiva e coinvolgano la neocorteccia⁸ con i suoi complessi processi neuro-dinamici (che coinvolgono regioni prefrontali, parietali e temporali), le funzioni/competenze precoci del cervello-mente (che potrebbero essere localizzate in aree sottocorticali) coinvolgano la fondazione di quelle acquisizioni cognitive superiori. Bisogna immediatamente sottolineare come la natura delle competenze precoci è sia procedurale, automatica, dominio-specifica e modulare per quanto riguarda il senso-motorio – ovvero è fortemente incapsulata – *mentre è dinamica e vettoriale per quanto riguarda gli affetti*. In questa visione, quindi, dobbiamo sottolineare che non solo la coordinazione sensorimotoria sottocorticale (qualcosa che Jean Mandler prende in considerazione per la base dei protoconcetti), ma anche gli *affetti*, situati, come sono, nel profondo del cervello, potrebbero essere coinvolti in qualche sorta di “schemi” (modulare? Istinivo?) e potrebbero influenzare, *bottom up*, ulteriori processi mentali. Questi schemi assomiglierebbero molto ai complessi.

Detto questo, sembra in qualche modo abbastanza sorprendente che la visione di Jung, che integrerebbe competenze precoci e altriciali – cioè un ipotetico inconscio collettivo, modulare/archetipico, organizzato vettorialmente dagli affetti e una coscienza non modulare – e il suo famoso sogno della casa a quattro piani, siano coerenti con l'embriologia del cervello e la sua struttura a strati, come sottolineato per primo da McLean (1962).

Ora cercheremo di descrivere la casa a quattro piani del sogno di Jung come un'autorappresentazione analogica di come potrebbe funzionare il nostro cervello precoce/altriciale; un funzionamento che, in modo circolare bottom-up/top-down, viene attivato da quelle strutture precoci-arcaiche che

8. Si veda, per esempio, *Global Workspace Theory* di Stanislas Dehaene (2014).

sono principalmente dedicate all'attività sensorimotoria, *tuttavia, dal punto di vista neuro-dinamico, costellate teleologicamente dagli affetti*⁹.

Come vedremo, tale funzione polarizzante neuro-dinamica degli affetti appartiene ai più antichi strati precoci del cervello, dove è altamente probabile che prevalga anche la modularità. In un disegno in qualche modo elegante, gli affetti: a) conferiscono *valore* alle reti sensorimotorie che sembrano essere coinvolte nella generazione di protoconcetti (si può pensare che li plasmino in specifici schemi procedurali pronti per un'ulteriore elaborazione dichiarativa cosciente, senza la quale l'organismo umano perirebbe); b) conferiscono valore e organizzano l'esperienza e l'apprendimento all'interno di un ambiente in cui gli umani si sono co-evoluti, sia in modo "naturale" che "culturale". In questo secondo caso, segnaliamo che l'interazione con tale ambiente, "interpretata" e "organizzata" affettivamente, avviene attraverso il sistema senso-motorio e i suoi peculiari schemi e moduli neurali, sia appresi che ereditati¹⁰.

In termini junghiani, questo rappresenterebbe una possibile risposta al problema di Fodor della relazione tra modularità ereditata e apprendimento attraverso lo sviluppo ontogenetico, relazionale e culturale, come la trasformazione di un archetipo-in-sé – polarizzato dagli affetti, modulare e procedurale – in un complesso, e soprattutto nel complesso dell'Io. In questa visione l'Io può essere definito, secondo la teoria di Jung, come il complesso meno legato a compiti e schemi dominio-specifici, connesso al funzionamento *globale e sintetico* della mente. Tale coscienza dell'Io – come espressione di uno "spazio di lavoro globale" (Dehaene), o di quello che Edelman e Tononi (2000) descrivono come "nucleo dinamico" – rappresenterebbe l'emergenza cosciente di una parte del Sé ed esprimerebbe in modo più fondamentale quell'intelligenza generale, non dominio-specifica, che Karmiloff-Smith ha chiamato "ridescrizione rappresentazionale", la quale consente di analizzare e rappresentare, in forme via via più complesse, esperienze psicologiche più semplici e/o riferenti a domini specifici diversi.

Ecco i quattro piani neurobiologici della casa del sogno di Jung.

9. Siamo consapevoli che non stiamo considerando il sistema autonomo. Può darsi che questo sistema arcaico porterebbe la nostra discussione in questioni ancora più complesse e discutibili, come l'interiorizzazione dell'ambiente nel ragazzo.

10. Non vi è spazio sufficiente in questo articolo per illustrare la possibilità che i moduli possano essere sia appresi che ereditati (Calabretta, 2000, 2002).

Primo piano. Consapevolezza affettiva. Cervello sottocorticale della linea mediana (vertebrati)

Sulla base del lavoro di Jaak Panksepp, la consapevolezza affettiva, chiamata anche coscienza “anoetica”, è il primo passo evolutivo della soggettività animale. È stata definita come una «forma non pensante di esperienza, che può essere affettivamente intensa senza essere conosciuta» (Solms e Panksepp, 2012, p. 149), e come «lo stato rudimentale della consapevolezza autonoma [...], con una forma fondamentale di “autoesperienza” in prima persona che si basa su stati esperienziali affettivi e crude esistenze mentali sensoriali e percettive» (Vandekerckhove e Panksepp, 2009, p. 1). Per Panksepp, gli affetti sono coscienti e a-noetici, quindi inconoscibili se non attraverso le loro trasformazioni noetiche e meta-noetiche. Il loro status anoetico significa che sono percepiti da un soggetto che non è l’Io. In un certo senso, assomigliano ai “pensieri indomiti” di Bion alla ricerca di un pensatore meta-noetico.

La consapevolezza affettiva emerge nel punto di interazione tra il flusso globale della sensibilità e alcune disposizioni emotive istintive che governano funzioni essenziali di sopravvivenza e riproduzione e che dipendono dall’attività di sistemi neurali situati nella linea mediana sottocorticale del cervello (Alcaro *et al.*, 2017). Questi stati emotivi istintivi orchestrano molteplici risposte coordinate (Panksepp, 1998; Denton, 2006; Panksepp e Biven, 2012). Per esempio, il sistema RABBIA attiva una cascata di cambiamenti neurofisiologici (attraverso il sistema nervoso simpatico) e una sequenza di movimenti e posture che servono all’animale nell’attacco e nella difesa.

Ogni sistema cerebrale emotivo modifica anche lo stato soggettivo dell’organismo e porta a sentimenti caratteristici, che hanno un impatto sull’apprendimento e influenzano i comportamenti futuri (Panksepp e Biven, 2012). Per comprendere il significato biologico dei sentimenti affettivi, dovremmo considerare la possibilità che l’espressione delle pulsioni istintive, come sentimenti sperimentati coscientemente, sia un processo dinamico altamente complesso che emerge quando l’attività dei circuiti cerebrali sottocorticali della linea mediana genera “azioni di massa” coordinate o, meglio, *patterns dinamici (temporali e spaziali) di modulazione di attività nel cervello e in tutti i tessuti dell’organismo*. Per Freeman (1999), questi patterns dinamici non sono *rappresentazioni* di stimoli, ma esprimono piuttosto il *significato* che il sistema nervoso attribuisce all’esperienza vissuta.

Inoltre, come sottolineato in un precedente contributo,

l'applicazione di teorie dinamiche non lineari alle neuroscienze (Freeman, 1999; Brown, 2002; Llinas, 2002; Krieger, 2014), spostando il livello di analisi neurologica dal livello materiale-neurochimico ai meno facilmente discernibili campi elettrici, apre teoricamente la strada al passaggio dalla fisica dei corpi massicci a quella della fisica quantistica e, quindi, al livello di realtà in cui i fenomeni sincronistici possono essere razionalmente ammissibili (Jung, 1955; Bohm, 1980-1981; Penrose, 1989; Brown, 2002) (in Alcaro, Carta, Panksepp, 2017, p. 7).

Infatti, l'attività cerebrale richiede una sorta di coerenza di tipo quantistico (come ipotizzato anche da Balduzzi e Tononi, 2009) per legare una varietà di schemi informativi in una sequenza di episodi unitari e integrati nell'esperienza individuale.

Come sottolineato da Jung, in tale circostanza:

[...] il fattore determinante immediato non è l'istinto¹¹ ectoplastico ma la struttura risultante dall'interazione tra l'istinto e la situazione psichica del momento. Il fattore determinante sarebbe, dunque, un istinto modificato. Il cambiamento subito dall'istinto è tanto significativo quanto la differenza tra il colore che vediamo e la lunghezza d'onda oggettiva che lo produce. L'istinto come fattore ectopsichico avrebbe il ruolo di semplice stimolo, mentre l'istinto, come fenomeno psichico, sarebbe un'assimilazione di questo stimolo ad un modello preesistente. È necessario dare un nome a questo processo. Dovrei chiamarlo *psichicizzazione* (Jung, 1937-1942).

Sembra, quindi, che la vita soggettiva emerga al confine tra necessità e libertà, quando il carattere fisso, modulare e dominio-specifico degli istinti viene interiorizzato e si esprime in modelli dinamici neurali che guidano l'attività cerebrale globale all'interno di specifici "bacini" di attivazione neurale (Freeman, 1999; Brown, 2002; Llinas, 2002; Krieger, 2014). Infatti, quando le pulsioni istintuali sono caratterizzate da schemi d'azione stereotipati e

11. È utile precisare come debba essere inteso il termine "istinto". Infatti, lo stesso Darwin, poi Romanes, Lorenz e altri, distinguono nettamente i riflessi automatici dagli *istinti*. Più recentemente, Donald Griffith (*The question of animal awareness*, 1981) fa riferimento a «*instincts as endogenous dispositions which express attitudes that may be variably fixed or flexible, and which already contain proto-conscious and proto-intentional nature*», precisamente come la visione di Panksepp. In effetti, abbiamo scelto il passaggio di Jung, in cui egli menziona la "psichicizzazione" dell'istinto, perché ci sembra che, in questo caso, Jung usi "istinto" non nei termini di un "pattern of behaviour", una visione, quest'ultima, che non corrisponde a quella di Darwin. Nemmeno noi ci riferiamo all'istinto nei termini di un *Fix Action Patterns* (FAP). Questo costrutto, radicalmente comportamentista, fu elaborato e sostenuto da Nico Tinbergen, il quale si riferisce agli istinti nei termini di risposte automatiche. In questo passaggio, invece, Jung sembra riferirsi a qualcosa di simile ai bioniani *elementi Beta*, i quali sorgono dall'ineffabile Infinito: O. In questo senso specifico, Jung è molto più vicino a Darwin di quanto molti non pensino.

fissi, chiamati anche riflessi incondizionati (Pavlov, 1927; Lorenz, 1935; Tinbergen, 1951), sono totalmente procedurali e inconsci. Inoltre, l'importanza della natura *formale* dell'organizzazione delle reti neurali che costituiscono questi moduli, rispetto alla loro natura *strutturale*, è data da ciò che Edelman e Tononi chiamano "degenerazione" (2000). Infatti, una rete neurale può non essere formata dagli stessi neuroni, purché riproduca lo stesso schema. Qualcosa come un principio organizzativo matematico sembra all'opera, qui. Ancora una volta, anche per la coscienza, ciò che organizza e polarizza tali reti ipercomplesse è l'attività massicciamente pervasiva delle aree sottocorticali che conferiscono valore (Tononi, 2000).

Anche se l'apprendimento individuale può influenzare l'espressione di tali risposte automatizzate (Skinner, 1935), esse mantengono ancora una natura inconscia finché sono sotto il controllo esclusivo di modelli di attività neurale deterministica. Lo stesso vale anche per le azioni mentali interiorizzate che operano al di là della coscienza, portando Kihlstrom (1987) a postulare l'esistenza di un inconscio cognitivo. Una nozione già sottoscritta da Flournoy e poi da Jung.

Tuttavia, sappiamo che gli animali, anche le specie più semplici, modificano sempre il loro repertorio comportamentale e adattano le loro risposte in funzione delle condizioni ambientali. Alla luce di ciò, alcuni etologi contemporanei hanno concluso che tale flessibilità orientata all'obiettivo è comprensibile solo se postuliamo l'esistenza di stati soggettivi che aiutano a coordinare più modelli di azione in modo complesso e coerente (Griffin, 1981). Altrimenti, l'enorme variabilità con cui la maggior parte degli animali si adatta a situazioni ambientali mutevoli richiederebbe un numero infinito di istruzioni (genetiche o dipendenti dall'apprendimento esperienziale), un problema noto come esplosione combinatoria¹².

Secondo noi, gli affetti sono vettori aperti, flessibili, indeterminati, inconsci (più precisamente consci in forma anoetica) e teleologici della mente, che alla fine saranno percepiti dalla coscienza come *stati d'animo* (vedi Jung, Bollas), emozioni e sentimenti.

12. L'esplosione combinatoria è il termine che indica il fatto che con ogni nuovo grado di libertà aggiunto ad un sistema, o con ogni nuova dimensione di variazione potenziale aggiunta o con ogni nuova scelta successiva in una catena di decisioni, il numero totale di possibilità alternative affrontate da un sistema computazionale cresce con rapidità devastante. Per esempio, se ci si limita a emettere solo uno dei 100 comportamenti alternativi ogni minuto successivo (sicuramente una grossolana sottostima: alzare il braccio, chiudere la mano, lanciare un libro, allungare il piede, dire "Havel", ecc.), dopo il secondo minuto si hanno 10.000 diverse sequenze comportamentali tra cui scegliere, un milione al terzo minuto, un trilione a sei minuti, e 10^{120} possibili sequenze alternative dopo solo un'ora, un numero davvero inimmaginabile (Barkow J., Cosmides L., Tooby. J., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Kindle edition 1829-1833).

Le disposizioni emozionali [affetti] differiscono dai rigidi automatismi comportamentali, poiché l'insieme delle azioni coordinate da ogni sistema emozionale è organizzato e modulato in modo flessibile. Per questo motivo, le emozioni sono state concettualizzate come “patterns di azione flessibile” (Llinas, 2002) che rispondono a stimoli scatenanti, ma anche anticipano eventi futuri, preparano l'organismo a far fronte a situazioni incerte e, con una sufficiente neocorteccia, ad orientare il suo atteggiamento verso specifici percorsi intenzionali (Alcaro, Carta e Panksepp, 2017).

Pertanto, come espressione diretta di modalità interne di funzionamento, di “intenzioni-in-azione” (Panksepp, 1998b), gli affetti possono essere visti come gli organizzatori di base della mente (Panksepp, 1998 a, b, 2005, 2010, 2011; Damasio, 1999; Denton, 2006), ed esprimono una forma di intenzionalità e coscienza rudimentale (sentimenti anoetici) (Alcaro e Panksepp, 2014). L'intenzionalità può essere equiparata alla descrizione di un processo dinamico che si svolge verso un obiettivo. Qui vediamo una sorprendente congruenza con il paradigma oggetto-presentazione che abbiamo menzionato prima. La coscienza è il processo attraverso il quale il flusso di cambiamenti dinamici è accompagnato da esperienze fenomeniche qualitative.

Le qualità (pre)coscienti delle emozioni sono intrinsecamente legate al loro carattere intenzionale, poiché i sentimenti affettivi positivi e negativi riflettono sempre l'intenzione di avvicinarsi o evitare certe situazioni, permettendo la concettualizzazione delle emozioni come forme primarie di disposizioni intenzionali. Per esempio, la disposizione di RICERCA spinge l'organismo a cercare risorse essenziali (cibo, acqua, sesso, ecc.), la disposizione di PAURA a evitare una fonte di pericolo, ecc. Pertanto, le emozioni esprimono sempre una natura disposizionale-intenzionale che proietta l'organismo nelle *affordance* (si tratta dell'insieme di azioni che un oggetto invita a compiere su di sé, N.d.T.) del mondo, definendo così gli atteggiamenti affettivi chiave dell'animale e, in combinazione con le reti corticali, gli ambiti delle strategie comportamentali. Questa visione teleologica, fondamentale anche nel modello Jung della psiche, considera gli affetti emotivi come auto-percezioni di modalità interne di funzionamento, di “intenzioni-in-azione” (Panksepp, 1998b), esprimendo una forma di coscienza “anoetica”, che è il primo strato primordiale del cervello in cui il nucleo-Sé sperimenta affettivamente il proprio senso di sé.

Quindi, i sentimenti affettivi – o, più semplicemente, gli affetti – sono espressioni ontogenetiche di pulsioni geneticamente pre-programmate in un determinato contesto. La pulsione istintuale è ampiamente conservata in una popolazione appartenente ad una specie biologica e, spesso, anche tra specie diverse. Tuttavia, la sua espressione soggettiva è un fenomeno *epigenetico*, soggetto a differenze individuali e alla variabilità e coevoluzione ambientale.

Di conseguenza, le emozioni sono state concettualizzate come «schemi di azione flessibili» (Llinas, 2002) che non solo rispondono a stimoli scatenanti, ma anticipano anche eventi futuri, preparandosi ad affrontare situazioni incerte e ad orientarsi verso specifici percorsi intenzionali.

Secondo piano. Coscienza cognitiva/immaginativa (vertebrati con corteccia cerebrale)

Se la consapevolezza affettiva è uno stato anoetico caratterizzato da sentimenti emotivi indifferenziati di processo primario, le esperienze coscienti noetiche comportano una complessa interazione di Emozione e Cognizione, che comprende l'emergere di oggetti discreti di percezione e la distinzione tra un Senso del Sé e un Senso del Mondo (Edelman, 1999; Alcaro, 2019). Pertanto, se la consapevolezza ha una natura continua, la coscienza introduce una frattura fondamentale causata da un'azione cognitiva che taglia confini specifici intorno ai suoi oggetti, a causa di *bias* di attenzione innatamente specificati e meccanismi di astrazione dei dati (Karmiloff-Smith). Questo movimento di divisione rompe l'integrità della coscienza e fissa il flusso esperienziale intorno alle immagini mentali, le strutture rappresentazionali che diventano gli oggetti dell'esperienza.

Abbiamo già notato che l'attività neurale, più che generare la sensibilità, è coinvolta nella rottura del continuum esperienziale, dando origine a frammenti di esperienze condensate e divise per mezzo di azioni. Tuttavia, nella consapevolezza affettiva, queste discontinuità sono legate a risposte emotive istintive dirette verso obiettivi specifici. Detto questo, l'evoluzione e l'espansione altrui della corteccia nei vertebrati porta a un'inibizione generalizzata delle disposizioni emotive istintive e all'emergere di rappresentazioni cognitivo-percettive di entità esterne (immagini), costruite su una separazione mentale tra un soggetto e un oggetto, che risulta in una maggiore capacità di agire sul mondo esterno (Bergson, 1911).

Più precisamente, la coscienza cognitiva emerge quando l'esplorazione vigorosa e non focalizzata è inibita e limitata (di parte) a caratteristiche specifiche e dettagliate dell'ambiente. Questo importante passo nella neuro-evoluzione è avvenuto quando i vertebrati si sono spostati dall'acqua alla terraferma ed è legato allo sviluppo corticale e alla coincidente riorganizzazione dei nuclei reticolari del mesencefalo, responsabili dell'attenzione focalizzata (Edelman *et al.*, 2005). Il processo di corticalizzazione è evidente nei rettili con l'evoluzione della corteccia mediale, la prima formazione archeocorticale che nei mammiferi corrisponde all'ippocampo e ad altre regioni del lobo

temporale (Reiter *et al.*, 2017). Come è consolidato in letteratura, i lobi temporali svolgono un ruolo particolare nella costruzione di una conoscenza astratta e virtuale della realtà, dove un flusso dinamico di eventi viene convertito in configurazioni statiche che possono essere percepite tutte insieme, immagini cristallizzate che hanno una specifica estensione spaziale (Alcaro & Carta, 2019; Alcaro, 2019).

La conoscenza noetica si riferisce alle esperienze che “sorgono quando raffinate capacità attenzionali permettono una chiara distinzione e categorizzazione di specifiche caratteristiche dell’ambiente che, con sufficiente neocorteccia, permette agli animali di riflettere ed elaborare il loro comportamento”. Infatti, quando aspetti specifici degli eventi diventano il centro dell’attenzione, la rappresentazione esplicita legata all’oggetto viene alla ribalta mentre la memoria semantica (concettuale) aiuta ad analizzare e categorizzare la situazione (Tulving, 1985). Questa è la forma di coscienza che Edelman ha chiamato “coscienza primaria” e che ha collegato all’attività dei circuiti cerebrali talamo-corticali rientranti (Edelman, 1989). Prove indirette suggeriscono che la coscienza noetica è presente nei mammiferi, negli uccelli e forse anche nei rettili (Edelman *et al.*, 2005), e che i bambini, nati relativamente immaturi, cominciano a manifestarla dopo il terzo mese di sviluppo (Alcaro *et al.*, 2017, p.10).

Questo cambiamento evolutivo offre agli organismi un enorme potere di manipolazione sul loro ambiente, un potere che si basa su una dissociazione del soggetto dalle rappresentazioni degli oggetti esterni di percezione. Così, l’organismo guadagna la capacità di manipolare e adattarsi alla realtà circostante. Allo stesso tempo, però, l’effetto di questa consapevolezza costituisce una minaccia fondamentale, il rischio di una perdita di immediatezza e di integrazione tra l’organismo e il suo ambiente, un indurimento o frammentazione del confine tra il soggettivo e l’oggettivo. Tuttavia, recenti risultati sperimentali hanno dimostrato che, parallelamente allo sviluppo dell’archo-corteccia mediale, i vertebrati in generale mostrano un’attività elettrofisiologica durante il sonno, che è stata paragonata alla fase REM del sonno nei mammiferi (Shein-Idelson *et al.*, 2010). Questa evidenza suggerisce che la coscienza cognitiva di veglia è accompagnata da una coscienza di sogno nel sonno, attraverso la quale l’animale può creare o immaginare scenari interni e oggetti che non sono presenti nel mondo percettivo esterno.

È interessante notare che, durante la fase REM, gli animali endotermici perdono la loro capacità di termoregolazione, per cui il corpo rimane privo dei suoi abituali controlli metabolici, mentre il cervello diventa invece metabolicamente iperattivo soprattutto in alcune regioni del lobo medio-temporale (Cerri *et al.*, 2017). La “regressione” ad un modello metabolico simile allo stato ectodermico supporta la visione che i sogni rappresentino un modo

evolutive arcaico di funzionamento del cervello-mente (Panksepp, 1998b) ed esprimano una forma primaria di coscienza, o protocoscienza (Hobson, 2009). Tale visione si adatta anche al fatto che i nuclei del tronco encefalico che controllano la fase REM sono evolutivamente più vecchi di quelli che controllano il sonno a onde lente e la veglia attiva (Panksepp, 1998b). Inoltre, gli studi di neuro-sviluppo mostrano che il sonno REM appare prima del sonno non-REM e della veglia attiva negli embrioni umani, e che il sonno REM è largamente preponderante nell'ultimo trimestre di gravidanza, diminuendo progressivamente dopo la nascita (Birnholtz, 1981).

In un recente articolo, abbiamo presentato l'ipotesi che l'attività immaginativa onirica e di riposo si sia evoluta per riorganizzare l'insieme delle memorie cognitive accumulate durante il giorno, partendo da una modalità esplorativa primaria, non più basata sull'attenzione focalizzata, ma piuttosto su una sorta di nomadismo mentale (in inglese *mind wandering*) (Alcaro e Carta, 2019). Una sorta di danza erratica, apparentemente disordinata e illogica, ma che in realtà ha come origine l'espressione di una dimensione affettiva. Un'ipotesi molto simile alla nostra è stata avanzata più di trent'anni fa da Micheal Jouvet (1975), che considerava i sogni una forma di programmazione neurogenetica, dove le esperienze vissute a contatto con la realtà esterna vengono assimilate e riorganizzate a partire dalla propria identità psicobiologica primaria.

Dalla nostra prospettiva neuro-etologica, il sogno è sostenuto da un'attività di RICERCA "introvertita" che porta all'esplorazione soggettiva di scenari virtuali costruiti internamente (Alcaro e Carta, 2019). Questa funzione di nomadismo della mente ha avuto origine dalla REM-arousal e si è poi evoluta nell'attività di veglia allo stato di riposo implicata nell'elaborazione della fantasia, nel ricordo e nel pensiero. È l'essenza della funzione immaginativa e costituisce la prima forma di riflessione, dove le intenzioni e le pulsioni acquisiscono una forma primordiale di rappresentazione cosciente (ma non autocosciente). Il nomadismo endogeno della mente è stato messo in relazione con una funzione intrinseca di generazione di modelli virtuali, attraverso la quale l'organismo forma una conoscenza inferenziale sulla struttura della (sua) realtà (Hobson e Friston, 2012). Durante il sonno REM, questo processo inferenziale può essere sperimentato soggettivamente sotto forma di immagini percettive che chiamiamo sogni e che esprimono una forma primordiale di coscienza, o proto-coscienza (Hobson, 2009). Durante la veglia a riposo, può essere sperimentato soggettivamente come un flusso interno di immagini e pensieri (Carhart-Harris e Friston, 2010; Schacter *et al.*, 2012; Agnati *et al.*, 2013; Fox *et al.*, 2013) che assomiglia chiaramente a quello che William James ha descritto come "flusso di coscienza".

Il flusso spontaneo e fluttuante di immagini che caratterizza il sogno e il nomadismo della mente è stato riconosciuto, in psicoanalisi, molto tempo fa. Sigmund Freud si riferiva ad esso come al “processo primario del pensiero”, descritto come l’elaborazione mentale istintuale, visiva e non strutturata tipica nei bambini, nei sogni e in quelli con psicosi. Mentre per Freud il processo primario implicava solo l’attività di scarico delle pulsioni psicosomatiche, per Jung costituiva in realtà un modo specifico di “pensare”. Secondo Jung, tali processi non portano solo un aspetto somatico inconoscibile (le pulsioni di Freud), né solo un contenuto affettivo fondamentale, ma anche un’attività cognitiva potenzialmente molto sviluppata, pur funzionando nel suo specifico modo immaginativo, metaforico, condensato.

Il *mind wandering* è stato specificamente correlato all’attività del lobo medio-temporale (MTL), un insieme di aree cerebrali incentrate sull’ippocampo e sul complesso para-ippocampale che costituiscono la componente più antica della corteccia e i cui antecedenti sono stati trovati nella corteccia mediale dei rettili (Reiter *et al.*, 2017). La MTL è implicata nella navigazione nel mondo (sia fisica che mentale) e nella formazione di rappresentazioni complesse e astratte necessarie per l’orientamento spazio-temporale, la memoria dichiarativa, l’apprendimento contestuale, il pensiero creativo e i comportamenti sociali (Reiter *et al.*, 2017). È stato poi proposto che la MTL abbia una funzione “autoproiettiva”, attraverso la quale l’individuo viaggia mediante una dimensione virtuale, immaginando ciò che è accaduto, ciò che potrebbe accadere o ciò che non potrebbe mai accadere. Grazie a tale funzione autoproiettiva, la MTL è implicata nella formazione di nuove associazioni contestuali, nel ricordare eventi episodici passati o nell’immaginare scenari futuri virtuali, nuovi e potenziali (Buckner e Carroll, 2007; Buckner *et al.*, 2008; Buckner, 2010; Maguire e Hassabis, 2011).

Terzo piano. Coscienza intersoggettiva (mammiferi e uccelli) con il *Default Mode Network*

L’intrinseco dinamismo autoreferenziale del “cervello”, originato dall’arousal del sonno REM, si è evoluto nelle specie endoterme (uccelli e mammiferi) verso l’attività in stato di riposo di un complesso di strutture cerebrali cortico-limbiche della linea mediana (CMS), chiamato anche *Default Mode Network* (DMN) (Raichle, 2015). Infatti, sebbene gli ectotermi mostrino una consistente riduzione del metabolismo cerebrale quando non sono impegnati in azioni specifiche, mammiferi e uccelli mostrano periodicamente un metabolismo cerebrale durante la veglia a riposo che raggiunge e addirittura supera i livelli tipici dei periodi di impegno attivo (Mantini *et*

al., 2011; Lu *et al.*, 2012; Raichle, 2015). Pertanto, negli endotermi, l'elaborazione inferenziale auto-referenziale endogena non è limitata, come nei rettili, a brevi stati di eccitazione off-line tipo REM, ma occupa ampie porzioni di veglia a riposo. In questo modo, gli endotermi sono capaci di una maggiore esplorazione (RICERCA) diretta verso il mondo costruito cognitivamente.

Tale importante amplificazione è legata all'evoluzione di alcune strutture cerebrali corticali della linea mediana ventrale e dorsale (Raichle, 2015), che svolge complesse funzioni relazionali socioaffettive (Li *et al.*, 2014) e che può essere modificata dall'esperienza e costantemente riprogrammata all'interno dell'attività a riposo. In accordo con tale ipotesi, la neuroanatomia dei loro sistemi socioaffettivi (GIOCO, CURA e PANICO/TRISTEZZA da Separazione) si estende ad aree cortico-limbiche della linea mediana appartenenti alla DMN (Panksepp e Biven, 2012). Sembra anche plausibile che, nella prima infanzia, il processo di attaccamento, sostenuto dalle pulsioni emotive di base, sia aperto alle modulazioni esercitate dalla funzione immaginativa. Come conseguenza della loro funzione immaginativa amplificata, le specie endotermiche mostrano complesse capacità sociali, cognitive e affettive, come il pensiero creativo, la capacità di fingere, una qualche forma di "teoria della mente", ecc. (Griffin, 1985; Crystal, 2012; Roberts, 2012). In particolare, l'aspetto inferenziale e innovativo dell'attività immaginativa allo stato di riposo influenza le capacità comunicative arricchendole di un repertorio di segnali, segni e simboli potenzialmente illimitato. Un esempio illuminante, a questo proposito, è quello del canto degli uccelli migratori come la *Sylvia atricapilla* (Portmann, 1986), in cui la ripetizione presociale e la spontaneità creativa si fondono dando vita ad un linguaggio unico e irripetibile.

Recenti evidenze neuroscientifiche mostrano che il *mind wandering* presenta diversi gradi di auto-referenzialità, a seconda del coinvolgimento della porzione ventrale della DMN (D'Argembeau *et al.*, 2005). Questa parte del cervello è specificamente coinvolta nel favorire il radicamento affettivo all'interno dell'attività mentale orientata internamente (Christoff *et al.*, 2016). In altre parole, la porzione ventrale della DMN "costringe" l'attività immaginativa all'interno di specifiche orbite di significato centrate su sentimenti o stati d'animo che hanno un particolare significato socio-relazionale. In accordo con la nostra ipotesi, un corpo crescente di studi sull'uomo ha dimostrato che la DMN è cruciale per l'elaborazione di stimoli e attività relative al sé (Northoff, 2011, 2013, 2016). Per esempio, gli studi di *neuroimaging* funzionale mostrano che la DMN è fortemente coinvolta quando vengono presentati stimoli rilevanti per il sé, come il nome della persona, rispetto a quelli non relativi al sé, come il nome di un'altra persona (Qin e Northoff, 2011). La cosa più sorprendente è che l'attività della DMN non cambia se

confrontiamo l'attività legata al sé e l'attività dello stato di riposo (D'Argembeau *et al.*, 2005). Questa "sovrapposizione riposo-sé" (Northoff, 2016) suggerisce fortemente che l'attività dello stato di riposo è, in qualche modo, legata all'elaborazione delle informazioni rilevanti per il sé.

Ancorando la sua attività all'interno di particolari percorsi affettivi, la porzione ventrale della DMN svolge una funzione di assestamento essenziale per l'emergere di un senso stabile di sé e della realtà esterna. Infatti, le osservazioni cliniche hanno dimostrato che i pazienti con lesioni nella porzione ventrale della DMN presentano un'attività mentale profondamente disorganizzata, di tipo psicotico (Solms & Solms, 2000), e rimangono incapaci di sviluppare un modello coerente del proprio sé (Damasio, 1999; Schore, 2003, 2009). In questo caso, la funzione immaginativa perde il suo terreno socioaffettivo, essenziale per la coerenza, l'integrazione e la stabilità. D'altra parte, quando la potenza degli affetti è eccessiva, la conseguente focalizzazione dell'attività mentale può dar luogo alla ruminazione, dove si producono compulsivamente pensieri fissi o immagini che dominano il campo mentale. Questo fenomeno è particolarmente evidente nella depressione, uno stato mentale patologico caratterizzato da pensieri ruminativi legati ad emozioni negative e da un'aumentata attività a riposo nelle strutture cerebrali corticali-sotrocorticali della linea mediana (Alcaro *et al.*, 2010; Northoff *et al.*, 2011).

Sorprendentemente, l'assoluta rilevanza dei processi affettivi per il senso del sé è stata ipotizzata molto tempo fa da Jung (1959), secondo il quale: «ogni processo psichico ha una qualità di valore collegata ad esso, cioè il suo tono di sentimento. Questo indica il grado in cui il soggetto è colpito dal processo o quanto significa per lui (nella misura in cui il processo raggiunge la coscienza). È attraverso l'affetto che il soggetto viene coinvolto e così arriva a sentire tutto il peso della realtà» (par. 61).

Secondo Jung, gli affetti non solo portano una qualità soggettiva intrinseca, ma anche una proprietà integrativa essenziale. Infatti, egli pensava che la vita mentale fosse organizzata intorno a specifiche strutture dinamiche, i "complessi affettivi", che riuniscono diversi contenuti mentali sulla base di uno stato affettivo comune (si veda anche Wilkinson, 2006). Ogni complesso è unificato dallo stesso affetto, che definisce il suo nucleo di significato e organizza l'esperienza, la percezione, la fantasia e il pensiero intorno a un tema centrale. Per esempio, un particolare complesso di inferiorità può essere costituito da una costellazione di ricordi, pensieri e fantasie relativi alla mancanza di autostima, al dubbio, all'incertezza su sé stessi, e alla sensazione di non essere all'altezza degli standard.

Quarto piano. Autocoscienza (Umani)

Nell'uomo, la coscienza immaginativa raggiunge il suo massimo potenziale grazie all'evoluzione del linguaggio: un salto senza precedenti che separa – definitivamente – la nostra specie dagli altri animali. Infatti, con l'acquisizione del linguaggio, il processo dell'immaginazione prende la forma di segni e proposizioni che possono essere espressi in forma audio-verbale (parole) e, di conseguenza, convertiti in discorso (*logos*¹³). In questo modo, l'attività del pensiero può essere immediatamente comunicata dalla parola e, viceversa, la comunicazione sociale può essere immediatamente interiorizzata sotto forma di pensiero. Inoltre, come risultato del linguaggio, le acquisizioni culturali delle comunità possono essere interiorizzate nelle memorie individuali e, con l'avvento della scrittura, immagazzinate e accumulate, dando origine ad una “seconda natura”, un processo che per certi aspetti completa l'evoluzione naturale e per altri versi la sovverte (Edelman, 1992).

L'evoluzione del linguaggio è stata anche collegata allo sviluppo della coscienza auto-noetica, o autocoscienza, che può essere definita come la capacità di rappresentarsi contemporaneamente come soggetti e oggetti del processo cognitivo (Edelman, 1992; Panksepp e Biven, 2012; Fabbro *et al.*, 2015). In virtù di questa coscienza auto-noetica, l'attività dell'immaginazione si radica su un nucleo di identità personale, l'io, che mantiene una stabilità e una continuità nello spazio-tempo e al quale è possibile collegare una serie di ricordi episodi (consci e inconsci). È grazie a questo ancoraggio stabile che l'attività mentale può muoversi nello spazio e nel tempo, attraverso il ricordo esplicito di eventi passati (memoria episodica) o l'anticipazione di eventi futuri. Inoltre, attraverso la consapevolezza di sé stessi e dei propri processi di pensiero, l'autocoscienza rende possibile una chiara distinzione tra il mondo interno ed il mondo esterno, permettendo così il passaggio dal cosiddetto processo primario al processo secondario del pensiero (Freud, 1900).

Una questione importante da affrontare è cosa rende il linguaggio così essenziale per lo sviluppo dell'autocoscienza, che è stato considerato il quarto e ultimo sviluppo evolutivo della mente (Vandekerckhove e Panksepp, 2009, 2011; Panksepp e Biven, 2012). Sono state proposte diverse ipotesi per risolvere questo difficile problema. Per esempio, in una prospettiva psicoanalitica ortodossa, l'evoluzione del linguaggio può permettere un cambiamento fondamentale nel funzionamento psicobiologico individuale, una

13. Il cosiddetto *logos* è caratterizzato da un insieme di idee, concetti e simboli che, combinati, formano strutture sequenziali, o proposizioni, che possiedono una struttura linguistico-verbale e diventano un discorso.

vera e propria ristrutturazione delle sue dinamiche in un codice verbale, fatto di segni o simboli che funzionano secondo una propria logica interna. In questo modo, le disposizioni istintivo-affettive (o pulsioni) non si esprimerebbero più direttamente in movimenti reali o virtuali, ma verrebbero convertite in proposizioni comunicabili e pensabili, fornendo un fondamento ad uno spazio mentale soggettivo, dove esistono intenzioni che mettono in relazione l'Io e l'Altro¹⁴. Di conseguenza, la psiche umana, in virtù della sua “seconda natura”, ha origine da una forma simbolico-linguistica che fornisce il fondamento della nostra vita psichica in parole.

Permettetemi di citare la posizione di Sloman Aaron (2021), che muove da una considerazione di interesse, cioè che le forme di linguaggio come comunicazione attraverso segnali sono ovviamente presenti nel regno animale:

il macchinario comune del genoma umano permette la produzione di migliaia di lingue diverse senza specificarne nessuna! Commenti simili si applicano ai prodotti della tecnologia umana, in tempi e luoghi diversi. Anche in alcune specie non umane, la varietà di percezioni strutturate, intenzioni, comportamenti intenzionali, informazioni acquisite (ad esempio, sulle posizioni di varie risorse e pericoli e sulle tecniche per raggiungere gli obiettivi) sarebbero impossibili senza l'uso di linguaggi interni strutturati con semantica compositiva, necessari, ad esempio, per rappresentare la configurazione unica e mutevole di ostacoli 3D, percorsi, potenziali posatoi, tipi di controllo di parti del corpo, strumenti di manipolazione e gli oggetti a cui gli strumenti sono applicati. Betty¹⁵ usò per la prima volta un gancio appena fatto per sollevare il manico di un secchio [...] Un alveare o una colonia di insetti, senza questo tipo di intelligenza meta-configurata, può invece fare uso delle scie di feromone lasciate dagli individui che si nutrono, ma questo non è disponibile per gli animali che non cooperano in così grandi numeri e che si muovono su un terreno esteso complesso. Inoltre, le scie chimiche non possono sopravvivere ai forti venti e alla pioggia, e possono essere utilizzate solo transitoriamente dagli animali in volo. Quindi, ci sono vantaggi nell'essere in grado di ridurre la dipendenza da spunti esterni con-

14. In verità, Freud ammette che, oltre ai pensieri, anche le percezioni e gli affetti attraversano o impegnano la mente. Tuttavia, questo tipo di contenuto mentale è generalmente di brevissima durata e, soprattutto, riflette una condizione di assoluta passività rispetto al soggetto. Infatti, questi ultimi processi accedono alla coscienza sotto forma di impressioni sensoriali provenienti dagli organi esteroceettivi (percezioni) ed enteroceettivi (affetti). L'individuo non ha il potere di modificarle e può cambiare queste impressioni solo indirettamente, attraverso azioni compiute nel mondo esterno (comportamento) o nel mondo interno (regolazione omeostatico-viscerale). Tuttavia, dal punto di vista psicoanalitico, quando l'azione si svolge secondo una modalità impulsiva, cioè seguendo la tendenza alla soddisfazione immediata dei bisogni (principio del piacere), l'esperienza fenomenologica non può organizzarsi intorno ad un centro e quindi non può costituire una vera individualità psichica. Mancherebbe, infatti, uno dei due requisiti necessari della soggettività, il suo nucleo intenzionale.

15. Il corvo della Nuova Caledonia che abbiamo ricordato in precedenza (N.d.A.).

tinuamente disponibili e usare invece strutture cerebrali interne durature, immagazzinando informazioni su quelle superfici [...] Tutto questo suggerisce che l'uso di linguaggi strutturati interni con semantica compositiva si è evoluto molto prima dell'uso del linguaggio per la comunicazione. È difficile spiegare alcune delle capacità degli esseri umani preverbalmente e di altri animali intelligenti senza postulare meccanismi di creazione e manipolazione di strutture informative interne con semantica compositiva, comprese strutture che cambiano sia quando cambiano le strutture e le relazioni percepite nell'ambiente, sia durante la considerazione di possibili azioni o eventi e delle loro conseguenze (p. 82-83, T.d.A.).

Per questa teoria, il linguaggio umano – come esteriorizzazione di questo linguaggio interno ancestrale – è collegato alla ridefinizione rappresentazionale (AKS) del linguaggio interno dell'uomo, che sarebbe il prodotto dell'interiorizzazione dell'ambiente co-evolutivo, in un certo senso, del suo processo filogenetico di apprendimento/maturazione nel tempo. Questa visione permetterebbe, in qualche modo, di *non confutare* almeno la possibilità che la mente conosca il suo ambiente (da qui anche il motivo per cui la matematica funziona davvero), poiché l'organismo sarebbe lo specchio riflettente dell'ambiente in cui si è co-evoluto. Il fatto che i moduli innati possano attivarsi durante l'ontogenesi – non necessariamente nell'infanzia – può essere la prova del perdurante processo di interazione e co-evoluzione dell'omo e del suo ambiente.

In ogni caso, in questo quarto piano della casa, ci sembra di incontrare la questione platonica del Quarto come qualcosa di totalmente altro rispetto ai Tre piani precedenti. Infatti, è a questo livello che la coscienza è vissuta e sperimentata dal soggetto *in prima persona* come una rappresentazione qualitativa integrata, un mondo ontologico totalmente altro dai suoi possibili correlati materiali osservati in terza persona. Questo è ciò che Schopenhauer chiamava “il nodo cosmico”. Un mistero che dubitiamo potremo mai svelare e trascendere.

Bibliografia

- Alcaro A. (2019). Il soffio della consapevolezza ed il taglio della coscienza. *Rivista di Psicologia Analitica*, 48: 119-137.
- Alcaro A., Carta S. (2019). The “Instinct” of Imagination. A Neuro-Ethological Approach to the Evolution of the Reflective Mind and Its Application to Psychotherapy. *Front. Hum. Neurosci.*, 12: 522. DOI: 10.3389/fnhum.2018.00522
- Alcaro A., Carta S., Panksepp J. (2017). The affective core of the self: a neuro-archetypal perspective on the foundations of human (and animal) subjectivity. *Front. Psychol.*, 8: 1424. DOI: 10.3389/fpsyg.2017.01424
- Allen C., Trestman M. (2016). Animal consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Zalta E.N. (Winter Edition).

- Balduzzi D., Tononi G. (2009). Qualia: the geometry of integrated information. *PLoS Comput Biol.*, 5,8: e1000462. DOI: 10.1371/journal.pcbi.1000462
- Barkow J., Cosmides L., Tooby J. (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford University Press.
- Bergson H. (2002). *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*. New York: Citadel Press.
- Bergson H. (1998). *Matter and Memory*. New York: Zone Books.
- Bernard C. (1961). *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*. New York: Collier Books.
- Bion W. R. (1962). *Learning from Experience*. New York: Basic Books (trad. it. *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972).
- Bohm D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. Great Britain: Routledge.
- Brown D.E. (1991). *Human universals*. New York: McGraw-Hill.
- Brown J.W. (2002). *The Self-Embodying Mind. Process, Brain Dynamics and the Conscious Present*. New York: Barrytown.
- Calabretta R. (2001). Natural Selection and the origin of modules. In: Callebaut W. e Rasskin-Gutman D., a cura di, *Modularity. Understanding the development and evolution of complex natural systems*. Cambridge: The MIT Press.
- Calabretta R. (2002). Connessionismo evolutivo e origine della modularità. In: Borghi A. e Iachini T., a cura di, *Scienze della Mente*. Bologna: Il Mulino.
- Cosmides L., Tooby J. (1994). Origins of domain specificity: The evolution of functional organization. In: Hirschfeld L.A. and Gelman S.A., editors, *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York: Cambridge University Press.
- Dehaene S. (2014). *Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts*. New York: Viking Penguin.
- Denton D.A. (2006). *The Primordial Emotions: The Dawning of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Edelman G.M., Tononi G. (2000). *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*. Milano: Einaudi.
- Edelman D.B., Baars B.J., Seth A.K. (2005). Identifying hallmarks of consciousness in non-mammalian species. *Conscious Cogn.*, 14: 169-87. DOI: 10.1016/j.concog.2004.09.001
- Edelman G.M. (1989). *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books.
- Edelman G.M. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. New York: Basic Books.
- Fabbro F., Aglioti S.M., Bergamasco M., Clarici A. and Panksepp J. (2015). Evolutionary aspects of self-and world consciousness in vertebrates. *Front. Hum. Neurosci.*, 26,9: 157. DOI: 10.3389/fnhum.2015.00157
- Fodor J. (1983). *The modularity of mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Freeman W.J. (1999). *How Brains Make-up Their Minds*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Freud S. (1900). The interpretation of dreams. In: Strachey J., editor, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gallagher S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4,1: 14-21
- Griffin D. (1985). *Animal Thinking*. Cambridge: Harvard University Press.
- Griffin D.R. (1981). *The Question of Animal Awareness: evolutionary continuity of mental experience* (revised and expanded edition). Los Altos, CA: William Kaufmann.
- Johnson M.H., Karmiloff-Smith A., Parisi D. and Plunkett K. (1996), *Rethinking innateness. A connectionist perspective on development*. Cambridge: The MIT Press.

- Jouvet M. (1975). The function of dreaming: a neurophysiologist's point of view. In: Gazzaniga M.S. and Blakemore C., editors, *Handbook of Psychobiology*. New York: Academic Press. DOI: 10.1016/B978-0-12-278656-3.X5001-7
- Jung C.G. (1937-1942). Psychological factors in human behavior. In: *The Collected Works, Vol. 8*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung C.G. (1947-1954). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (trad. it.: Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1955). Synchronicity: an acausal connecting principle. In: *The Collected Works, 2nd Edn, Vol. 8*. Princeton: Princeton University Press.
- Karmiloff-Smith A. (1995). *Beyond Modularity - A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge: The MIT Press.
- Kihlstrom J.F. (1987). The cognitive unconscious. *Science*, 237: 1445-52. DOI: 10.1126/science.3629249
- Knox J. (2004). From archetypes to reflective function. *Journal of Analytical Psychology*, 49: 1-19 DOI: 10.1111/j.0021-8774.2004.0437.x
- Krieger N.M. (2014). *Bridges to Consciousness. Complexes and Complexity*. New York: Routledge.
- Kuhn T.S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Lakatos I. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: Lakatos I. and Musgrave A., editors, *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff G., Núñez R. (2000). *Where Mathematics Comes From*. New York: Basic Books.
- Llinas R. (2002). *I of the Vortex: From Neurons to Self*. Cambridge: The MIT Press.
- Lorenz K.Z. (1935). Der Kumpan in der Umwelt des Vogels; Der Artgenosse als auslösendes Moment sozialer Verhaltensweisen. *Journal für Ornithologie*, 83: pt. 2-3 (trad. engl.: The Companion in the Bird's World; the fellow-member of the species as a releasing factor of social behavior. *The Auk*, 54,3, 1937).
- Mandler J.M. (2004). *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Marr D. (1982). *Vision*. San Francisco: Walter Freeman and Co.
- McFadden J. (2013). The CEMI field theory: Closing the loop. *Journal of Consciousness Studies*, 20, 1, 2: 153-168.
- MacLean P.D. (1982). On the Origin and Progressive Evolution of the Triune Brain. In: Armstrong E. and Falk D., editors, *Primate Brain Evolution*. Boston, MA: Springer.
- Minelli A. (2007). *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evuzionistica dello sviluppo*. Milano: Einaudi.
- Nagarjuna G. (2005a, July). *From folklore to science*. Paper presented at the International History, Philosophy, Sociology & Science Teaching Conference, Leeds.
- Narayanan S. (1997). *KARMA: knowledge-based active representations for metaphor and aspect*. PhD dissertation, Computer Science Division. Berkeley, USA: University of California <https://www1.icsi.berkeley.edu/~snarayan/thesis.pdf>
- Nunn C. (2016). *New Directions in Consciousness Studies: SoS Theory and the Nature of Time*. London: Routledge.
- Panksepp J. (1998). *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Panksepp J., Biven L. (2012). *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotion*. New York: W.W. Norton & Company.
- Pauli W. (2006). *Psiche e Natura*. Milano: Adelphi.

- Pavlov I.P. (1927). *Conditioned reflexes: an investigation of the physiological activity of the cerebral cortex* (translated and edited by Anrep G.V.). London: Oxford University Press.
- Penrose R. (1989). *The Emperor's New Mind*. New York: Oxford University Press.
- Pereira Jr. A., Furlan F.A. (2010). Astrocytes and Human Cognition: modeling information integration and modulation of neuronal activity. *Progress in Neurobiology*, 92,3: 405-20. DOI: 10.1016/j.pneurobio.2010.07.001
- Pereira Jr. A. (2017). Astroglial hydro-ionic waves guided by the extracellular matrix: an exploratory model. *Journal of Integrative Neuroscience*, 16: 1-16. DOI: 10.3233/JIN-160003
- Pinker S. (1997). *How the Mind Works*. New York: Norton.
- Reiter S., Liaw H.P., Yamawaki T.M., Naumann R.K. and Lauren G. (2017). On the value of reptilian brains to map the evolution of the hippocampal formation. *Brain Behav. Evol.*, 90: 41-52. DOI: 10.1159/000478693
- Rumelhart D., McClelland J. and the PDP Research Group (1986). *Parallel Distributed Processing: explorations in the microstructure of cognition*. Cambridge: The MIT Press.
- Sander L. (2008). *Living Systems, Evolving Consciousness, and the Emerging Person A Selection of Papers from the Life Work of Louis Sander* (Amadei G. e Bianchi I., a cura di). London: Routledge.
- Seth A., Suzuki K. and Critchley H. (2012). An Interoceptive Predictive Coding Model of Conscious Presence. *Frontiers in Psychology*, 2: 395. DOI: 10.3389/fpsyg.2011.00395
- Shein-Idelson M., Ondracek J.M., Liaw H.P., Reitere S. and Laurent G. (2016). Slow waves, sharp waves, ripples, and REM in sleeping dragons. *Science*, 352: 590-95. DOI: 10.1126/science.aaf3621
- Skinner B.F. (1935). Two types of conditioned reflex and a pseudo-type. *Journal of General Psychology*, 12: 66-77. DOI: <https://doi.org/10.1080/00221309.1935.9920088>
- Slovan A. (2020). Biological evolution's use of representational redescription. In: *Taking Development Seriously: A festschrifts for Annette Karmiloff-Smith*. London: Routledge.
- Solms K., Solms M. (2000). *Clinical Studies in Neuro-Psychoanalysis*. London: Karnac Books (trad. it.: *Neuropsicoanalisi. Un'introduzione clinica alla neuropsicologia del profondo*. Milano: Raffaello Cortina, 2002).
- Solms M., Panksepp, J. (2012). The "Id" knows more than the "Ego" admits: neuropsychanalytic and primal consciousness perspectives on the interface between affective and cognitive neuroscience. *Brain Sci*, 2: 147-175. DOI: 10.3390/brainsci2020147
- Stern D. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books (trad. it.: *Il mondo interpersonale del bambino*. Torino: Bollati Boringhieri, 1987).
- Tinbergen N. (1951). *The study of instinct*. London and New York: Oxford University Press (trad. it.: *Lo studio dell'istinto*. Milano: Adelphi, 1994).
- Tulving E. (1985). Memory and consciousness. *Canadian Psychology*, 26: 1-12. DOI: 10.1037/h0080017
- Vandekerckhove M., Panksepp, J. (2009). The flow of anoetic to noetic and auto-noetic consciousness: a vision of unknowing (anoetic) and knowing (noetic) consciousness in the remembrance of things past and imagined futures. *Consciousness and Cognition: An International Journal*, 18, 4: 1018-1028. DOI: 10.1016/j.concog.2009.08.002
- Vandekerckhove M., Panksepp J. (2011). A neurocognitive theory of higher mental emergence: from anoetic affective experiences to noetic knowledge and auto-noetic awareness. *Neurosci Biobehav Rev.*, 35, 9: 2017-2025. DOI: 10.1016/j.neubiorev.2011.04.001.
- Weir A.A.S., Chappel J., Kacelnik A. (2002). Shaping of hooks in New Caledonian crows. *Science*, 297: 981. DOI: 10.1126/science.1073433

Il ruolo del femminile nella Risposta a Giobbe
di Carl Gustav Jung
Shady Dell'Amico*

Ricevuto il 6 marzo 2022
Accolto il 12 luglio 2022

Riassunto

Nel presente articolo l'autore ha esaminato la funzione che le immagini del femminile ricoprono nella *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung, concentrandosi nello specifico sulla figura apocalittica della "Donna vestita di sole" e sui suoi rapporti con la Sophia, presente nella letteratura sapienziale, e con Maria. Viene mostrato come Jung sviluppi il particolare esercizio mitopoietico della *Risposta* coinvolgendo il femminile in matrimoni celesti capaci di dare alla luce espressioni sempre più complete dell'archetipo del Sé. Nelle conclusioni l'autore ha stabilito un confronto fra le prefigurazioni del testo junghiano e il nostro presente.

Parole chiave: *Femminile, archetipo, simbolo, mito, psicologia.*

Abstract. *The role of the feminine in Carl Gustav Jung's Response to Job*

In the present article, the author examined the function that images of the feminine play in Carl Gustav Jung's *Response to Job*, focusing specifically on the apocalyptic figure of the "Woman Clothed with the Sun" and her relationships with the Sophia, found in wisdom literature, and with Mary. It is shown how Jung develops the particular mythopoetic exercise of the *Response* by involving the feminine in celestial marriages capable of giving birth to ever more complete expressions of the archetypal Self. In the conclusion, the author established a comparison between the prefigurations of the Jungian text and our present.

Key words: *Feminine, archetype, symbol, myth, psychology.*

* Laureato alla magistrale di Filosofia all'Università di Pisa.
Località Ghiaccioni 31/22. E-mail: shadiron@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa12790

Tutto ciò che passa non è che un simbolo, l'imperfetto qui si completa [...], l'eterno femminile ci attira in alto accanto a sé.
J.W. Goethe, *Faust*

La Donna vestita di sole

In una precedente uscita di *Studi Jungiani* ho preso in esame il processo di individuazione del divino presentato da Carl Gustav Jung all'interno della *Risposta a Giobbe* (Dell'Amico, 2021, pp. 75-92). In questo articolo intendo integrare l'analisi compiuta sul testo del 1952, soffermandomi su un aspetto che, se osservato nell'economia del contributo jungiano, appare di grande interesse: la particolare esaltazione dell'elemento femminile nella fase conclusiva di quello che è stato definito come «il libro più controverso di Jung» (Ellenberger, 1970, p. 136) e persino «il punto di arrivo della sua lunga riflessione teologica» (Devescovi, 2006, p. 96).

Quest'ultima fase, nella *Risposta*, ha come oggetto l'esame delle implicazioni psicologiche dell'Apocalisse di Giovanni. In una spaventosa enantiodromia – scrive Jung – le pulsioni aggressive e distruttive, censurate in nome dell'ideale del *summum bonum*, fanno di nuovo il proprio ingresso nella rappresentazione del divino, tanto da rovesciare nell'odio verso i nemici la dolcezza cristiana e il vangelo dell'amore. Il Cristo dei Vangeli si manifesta come un Agnello vendicativo pronto a versare il sangue dei suoi oppositori.

Jung evidenzia come, proprio in questa situazione escatologica, faccia di nuovo ingresso la Sophia. La Sophia, in un primo momento, era stata presentata come controparte femminile della coscienza maschile di Yahwèh (Jung, 1952, pp. 57-59). La sua “anamnesi” aveva condotto allo *hieros gamos*, al matrimonio celeste:

È imminente un grande cambiamento: *Dio vuole rinnovarsi nel mistero del matrimonio celeste* (come l'hanno fatto da tempi immemorabili le principali divinità egizie) *e vuole farsi uomo* [...] *L'avvicinamento della Sophia significa nuova creazione*. Ma questa volta non dev'essere il mondo a cambiare, è Dio che vuole mutare la sua stessa natura. L'umanità non deve venire, come prima, annientata, ma salvata. Si ravvia in questa decisione: l'influenza dell'amicizia che la Sophia prova per gli esseri umani: non dovranno venire creati nuovi essere umani, ma soltanto uno, l'uomo-Dio (ivi, pp. 60-61).

Esito del matrimonio celeste era stato il Cristo, l'uomo-Dio. Il fatto che, nella letteratura evangelica, la madre di Cristo (poi riconosciuta dalla tradizione come “Madre di Dio”, *Theotokos*) fosse una donna mortale, era stato

spiegato da Jung alla luce del ruolo del Figlio come *symbolum* del divino e dell'umano, cioè come figura "totale" dell'integrazione fra coscienza e inconscio (ivi, pp. 80-81). Maria, dunque, veniva così a incarnare «un'immagine della Sophia» (ivi, p. 65), la rappresentazione di quel lato femminile di Dio implicitamente riconosciuto, secondo la lettura junghiana, dalla bolla *Munificentissimus Deus* di Pio XII.

A quest'ultimo aspetto si arriverà fra poco. In effetti, dopo il suo matrimonio ierogamico con Yahwèh, e al di là dei suddetti parallelismi con la Vergine, della Sophia nella *Risposta* non se ne fa più menzione. Solo nelle ultime pagine, trattando delle folgoranti espressioni dell'Apocalisse di Giovanni, Jung la riconosce nell'immagine della Donna vestita di sole, con una corona di dodici stelle sul capo, e la luna sotto i suoi piedi (*Ap* 12,1). C'è una triangolazione simbolica – nota lo psichiatra – fra la Sophia, la Vergine e la Donna vestita di sole (Jung, 1952, pp. 133-134). La comparsa di quest'ultima prefigura un nuovo matrimonio ierogamico e, dunque, «una seconda nascita del Figlio dal ventre della Madre Sophia» (ivi, p. 154)¹.

Questa Donna celeste, nella descrizione apocalittica, è infatti incinta. Ella, commenta Henri Corbin (2014) confrontandosi con il testo di Jung,

contiene, nell'oscurità del suo seno, il sole della coscienza "maschile" che sorge, come infante, dal mare notturno dell'Inconscio [...] La visione è una parte, un'anticipazione dello *hieros gamos*, il cui frutto è un figlio divino [...] annuncia la ierogamia dei contrari, la riconciliazione della natura con lo spirito. Il figlio divino, il *filius Sapientiae*, generato nella ierogamia celeste della Sophia, è anch'egli una *complexio oppositorum*, un simbolo unificatore, una totalità della vita (p. 49).

Nel flusso delle visioni apocalittiche, scrive Jung (1952), la «Donna-Sole col suo bambino appare estranea, improvvisa, come ad esso non appartenente. Essa appartiene a un altro mondo, a un mondo futuro» (p. 158). Il mondo dell'uomo *totale* che ancora deve vedere la luce.

Il *filius solis et lunae*

La comparsa della Donna vestita di sole intende anticipare un nuovo matrimonio ierogamico, il cui risultato sarà il *filius Sapientiae*, il Figlio divino. Questo Figlio – avverte Corbin (2014) – è generalmente confuso con il Cristo,

1. Per l'approfondimento che Jung compie sul rapporto fra le immagini mariane e il simbolismo del vaso e della coppa – si pensi al Graal – si veda *Tipi psicologici* (1921, pp. 239-257). Un'interessante analisi sul simbolismo mariano in Jung è compiuta in uno studio di Lucia Guerrisi (2005, pp. 47-89).

la cui nascita è avvenuta in modo totalmente diverso e che non deve affatto nascere “di nuovo” (p. 49). La Donna celeste è contrassegnata da una forte simbologia cosmica, è unione del “sole” e della “luna”, e il Figlio a cui darà la luce è pertanto, per Jung, una congiunzione di questi due poli: un *filius solis et lunae*.

Per quanto la *Risposta* ribadisca la relazione fra il Cristo e il *filius solis et lunae* («la storia della sua nascita è una parafrasi della nascita di Cristo»: Jung, 1952, p. 153), tuttavia è evidente come questa ierogamia possieda un elemento di novità, rappresentato dal particolare bisogno psicologico da cui scaturisce, e cioè la *riconciliazione dei contrari*. Bene e male, luci e ombre, devono adesso integrarsi; è questa la differenza fondamentale fra Cristo e il *filius* apocalittico:

Psicologicamente il Sé è definito come la totalità psichica dell'uomo. Può diventare simbolo del Sé tutto ciò in cui l'uomo presuppone una totalità più comprensiva che in sé stesso. Quindi, il simbolo del Sé non sempre possiede quella totalità voluta dalla definizione psicologica: *neppure la figura di Cristo, poiché ad essa manca la faccia notturna della natura psichica, la tenebra dello spirito e il peccato*. Ma senza l'integrazione del male non c'è totalità (Jung, 1942-48, p. 151)².

Un'ulteriore ierogamia indica, pertanto, la promessa di una *nuova* immagine di totalità, più completa rispetto a quella del Cristo evangelico, capace di integrare pienamente conscio e inconscio: «Il Sé è un *teleios anthropos*, l'uomo perfetto (conosciuto bene da tutte le gnosi mistiche), i cui simboli sono il Figlio divino, il *filius Sapientiae*, *filius solis et lunae*» (Corbin, 2014, p. 60). Questi temi – evidenza Corbin – si rinvengono anche all'interno della simbologia ermetica e dell'alchimia, in cui il matrimonio pleromatico acquista un ruolo psicologico fondamentale. La straordinaria scoperta di Jung, a suo avviso, sta nell'aver «riscontrato la stupefacente riapparizione di questo motivo nei sogni degli uomini moderni, totalmente a digiuno di alchimia [...] La questione che ha preoccupato gli alchimisti per 1700 anni è la stessa che opprime l'uomo moderno» (ivi, pp. 52-53). Noi moderni saremmo dunque dominati dall'inconscia tensione a integrare le diverse istanze psichiche collettive, esternate all'interno dell'immaginario religioso tradizionale.

Il dogma dell'Assunzione

Questo sfondo psicologico spiega perché, nel 1950, si è assistito a quello

2. Corsivo mio.

che Jung ritiene «il più importante avvenimento religioso dai tempi della Riforma» (Jung, 1952, p. 168): la proclamazione del dogma dell'Assunzione della *Mater Gloriosa* da parte di papa Pio XII. Ciò è letto, dal padre della psicologia analitica, come l'estensione simbolica della Trinità all'elemento femminile, incarnato in Maria, a sua volta immagine psichica dell'Anima come lo è la Sophia e la Donna celeste.

L'ingresso di Maria nella trascendenza indica, infatti, la realizzazione di una nuova unione metafisica. Maria è accolta nel cielo con un ruolo sponsale e materno: «*Oportebat sponsam* – scrive lo psichiatra citando Giovanni Damasceno – *quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare*»³. Unita nel talamo celeste come sposa del Padre, Maria riflette nuovamente la relazione che Yahwèh aveva con la Sophia. Ha ragione, pertanto, la Chiesa nel ritenere che l'Assunzione della Vergine venisse prefigurata in diverse immagini dell'Antico Testamento, come nel Cantico dei Cantici, o del Nuovo, come nella visione della Donna vestita di sole di Giovanni. Questo dogma, che «è attuale sotto ogni punto di vista», infatti «realizza in maniera figurata la visione di Giovanni» (Jung, 1952, p. 159) e allude così alla nascita di un nuovo uomo *totale*, il *filius solis et lunae*.

Così come il primo *hieros gamos* – quello fra Yahwèh e la Sophia – era stato preludio di un'incarnazione, anche questo matrimonio pleromatico esprime un'intuizione molto simile. Non, però, nel senso di «una nuova nascita di Dio, bensì nella progressiva incarnazione di Dio che ha avuto inizio con Cristo» (ivi, p. 165). A ben guardare, l'aspirazione popolare all'Assunzione della Madre di Dio esprime «il desiderio di veder nascere un salvatore, un pacificatore, un *mediator pacem faciens inter inimicos*» (*ibidem*). È il presentimento psichico alla realizzazione di un uomo completo, capace di tenere insieme gli opposti psichici luminosi e umbratili, maschili e femminili.

In altri termini, il dogma dell'Assunzione non è solo l'ingresso del femminile nella vita endodivina, così che la Trinità possa accogliere anche l'istanza generatrice e ctonia per costituire un sistema quaternario; è anche la promessa di un avvenimento storico: la nascita di un uomo pienamente integrato, traguardo di un processo di individuazione transpersonale.

L'avvento di questo uomo-totale garantirà l'integrazione dell'Ombra; Ombra che adesso, invece, vediamo inflazionata nel fenomeno dell'enantiodromia apocalittica (Jung, 1951; McGuire e Hull, 2013, pp. 248-250). Lo scompenso di cui è stato vittima il secolo scorso, storicamente determinato nelle Guerre Mondiali e dall'uso della bomba atomica, è destinato ad am-

3. «Era opportuno che la sposa, che il Padre aveva sposato, abitasse nel talamo celeste»: G. Damasceno, *Enconium in Dormitionem* (cit. in Jung, 1952, p. 159).

mettere un nuovo equilibrio. L'uomo-totale prefigurato dall'inconscio è, infatti, una congiunzione di opposti, la sintesi integrata di antitesi diverse: del maschile e del femminile, certo, ma anche dell'elemento spirituale e di quello materiale, dunque del bene e del male.

La complessità del simbolo mariano

È noto come Jung concepisca la Quaternità essenzialmente come un ingresso di Satana nella logica intra-divina. Eppure, qui, a chiusura del suo saggio, Jung non parla più dell'apoteosi del diavolo, ma di Maria: è lei che entra come "quarto" assieme alle tre Persone della tradizione. Jung spiega altrove come Maria venga assunta nella trascendenza col corpo, corpo – come dichiara la Bibbia – soggetto al "principe di questo mondo" (Gv 12,31). La materia, infatti, «è propriamente la dimora del diavolo, con il suo inferno e il suo focolare in seno alla terra, mentre lo spirito luminoso si libera nell'etere, libero dalle catene della gravità» (Jung, 1942-48, p. 164). È con l'assunzione di Maria, pertanto, che viene «portata nella sfera metafisica la materia, e con essa il principio corruttore del mondo, il male» (*ibidem*)⁴.

Con l'ingresso della Madre di Dio nel pleroma, anche il Satana vi viene introdotto, dal momento che questo avversario è «con perfetta logica, pensato in certo modo come anima della materia» (*ibidem*). Non è infatti un caso, per Jung, che Maria venga detta *beata* ma non *divina*, cosa che dipende dal suo rappresentare «la terra, che è anche il corpo con la sua tenebra» (Jung, 1938-40, p. 73). Essa è resa, nell'iconografia cattolica, come ricoperta da un manto azzurro, che vuole proprio indicare il suo simboleggiare la terra ricoperta dalla volta azzurra del cielo:

Azzurro è il colore del celeste manto di Maria: essa è la terra coperta dalla volta del cielo. Ma [...], secondo il dogma, essa è soltanto beata e non divina. In più, essa rappresenta la terra, che è anche il corpo con la sua tenebra. Questa è la ragione per cui essa è *gratia plena*, è autorizzata a intercedere per tutti i peccatori, ma anche la ragione per cui, nonostante la sua posizione privilegiata (l'angelico "non posse peccare"), essa sta alla trinità in un rapporto intimo e tuttavia lontano, impossibile da concepirsi razionalmente. [...] Era infatti un grande problema, per il Medioevo, questo mistero della trinità, da una parte, e, dall'altra, quello del riconoscimento, ma condizionato, dell'elemento femminile: della terra, del corpo e infine della materia che tuttavia erano figurati nel grembo di Maria, la sacra dimora divinità e l'indispensabile strumento dell'opera divina di redenzione (ivi, pp. 73-74).

4. Si potrebbe obiettare che anche Cristo è asceso col corpo; eppure – per Jung – la sua materialità possiede un diverso significato, poiché lui era Dio, Maria no.

Per il suo carattere celeste ma anche ctonio, per il suo essere *gratia plena* ma anche soggetta alla carne e ai suoi desideri, Maria si trova in una posizione ambivalente con la Trinità, assumendo tratti divini per certi aspetti, ma anche il ruolo di mediatrice con il mondo sublunare.

Questo strano accostamento fra il Satana e Maria riconosce, dunque, la sua spiegazione nel comune elemento materiale e nel concetto di Quaternità (Jung, 1942-48, pp. 163-164). Si potrebbe, del resto, ricordare come, nella tipologia psicologica junghiana, l'Ombra e l'Anima si manifestino attraverso una stessa "quarta funzione", che indica la facoltà psicologicamente più inconscia della personalità (la cosiddetta funzione inferiore). Come il Satana è immagine dell'Ombra, Maria è immagine dell'Anima, la quale rappresenta «l'inconscio con tutte quelle tendenze e tutti quei contenuti che finora erano esclusi dalla vita cosciente» (Jung, 1938-40, p. 77). L'Anima e l'Ombra sono archetipi differenti, eppure possono manifestarsi assieme in modo, qualche volta, difficilmente distinguibile⁵.

«Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5)

Da almeno cinquant'anni l'industria cinematografica e quella letteraria si sono mobilitate, con un grande investimento di pellicola e di inchiostro, per descrivere in vario modo la catastrofe che attenderebbe il futuro dell'uomo. L'immaginario apocalittico – che riprende e trasforma lo scenario tradizionale religioso nei termini di una calamità determinata dagli sviluppi disordinati della tecnica – sembra avere assunto, decennio dopo decennio, un magnetismo sempre più pervasivo, dimostrandosi la modalità simbolica più efficace per fare esperienza delle delicate dinamiche della storia recente. La *Risposta a Giobbe* di Jung, nella quale si affermava l'attualità della vicenda apocalittica, si è dimostrata un testo per molti aspetti lungimirante, pur nei suoi elementi enigmatici.

Secondo Miguel Benasayag e Gérard Schmit (2003), il gusto per la fine del mondo appagherebbe la pulsione di morte introdotta da Freud nel 1920 con il suo saggio *Al di là del principio del piacere*. C'è infatti, affermano i due autori, «nella distruzione e nella decadenza una forma di attrazione forse aberrante ma innegabile: fa parte della complessità della situazione e dell'uomo» (p. 59).

La sensazione di vivere in un clima insopportabile, dove la pressione è

5. In *Simboli della trasformazione* si legge: «L'Anima personifica l'inconscio nella sua totalità fino al momento in cui essa, in quanto figura, non viene differenziata da altri archetipi» (Jung, 1912-1952, p. 425).

eccessiva e il non-senso pervasivo, condurrebbe – a loro avviso – ad un desiderio di evasione violenta, in cui la minaccia finisce per far saltare il mondo in aria. La percezione collettiva, per i motivi più diversi (alcuni magari anche ragionevoli), è di essere arrivati al limite della catastrofe: «Non ci si può fare nulla, tutto fa pensare che a questo punto il diluvio sia inevitabile, che sia giunto il momento di rompere tutti i legami e di gridare alto e forte: “Dopo di me...”. In mancanza di un nuovo Noè, gli uomini e le donne gridano “si salvi chi può”, giacché questa è la consegna dettata dal nuovo spirito dei tempi» (ivi, pp. 50-51).

Questo non cancella il carattere ambivalente dell’immaginario apocalittico. Nell’Apocalisse, come il cristianesimo sa da sempre, c’è qualcosa di spaventoso e *contemporaneamente* consolatorio. È la fine dell’attuale sistema di cose dove domina l’ingiustizia. Con l’Apocalisse la situazione finalmente precipita, il movimento infinito si arresta, la tensione cala e ci si apre ad un nuovo inizio.

Secondo James Hillman (1982), le fantasie apocalittiche del nostro tempo sono nientemeno che *ossessioni suicidarie* «e realizzano, in modo fin troppo letterale, la teoria di un mondo già dichiarato morto dalla tradizione occidentale» (p. 154). Ad essere distrutto sarebbe il mondo-macchina cartesiano, il quale verrebbe soppresso per fare posto a un ritorno al contatto con la natura e con i suoi ritmi (ivi, p. 155).

Le scene terribili che indicano la fine dell’attuale sistema di cose non vogliono solo spaventare, ma, piuttosto, creare *piacere* nello spettatore. Nel vedere bruciare la sua società, così cara e così tormentata, l’individuo post-moderno tira finalmente un respiro di sollievo. Non ne può più della sua “post-modernità”, del mito dell’efficienza, della produttività, del consumo. Vuole recuperare un’esperienza più autentica, tornare all’*anno zero*, vedere le terre emergere dall’acqua come se il cosmo fosse appena nato. Ha bisogno di riprendere contatto con i cicli della natura e con gli aspetti più semplici della vita.

Ma è davvero sufficiente intendere il magnetismo dell’immaginario apocalittico come una subordinazione del principio del piacere alla pulsione di morte (Freud, 1920)?

L’annullamento delle tensioni, l’abolizione delle dinamiche ansiogene che organizzano la civiltà, non sembra infatti essere mosso solo da un’inconscia ambizione a tornare alla quiete del mondo inorganico. L’Apocalisse non è semplicemente l’affermazione collettiva di una *nohuntas*, di una volontà del nulla; ciò che Freud ha chiamato – riprendendo un’espressione di Barbara Low – “principio del Nirvana”. Questa «“tendenza” all’abbassamento fino a un livello zero dell’eccitazione [...], alla morte *psichica*» (Green, 1983, p.

25) sembra contenere, in sé, anche una fantasia di rinascita; quella *palingenesi* (da *palin*, “nuovo”, e *genesis*, “generazione”) che gli stoici antichi collocavano dopo la distruzione del mondo a opera di una conflagrazione nel fuoco.

In questo senso, le ossessioni suicidarie presenti nell’immaginario apocalittico rispondono non a una volontà di morte, ma di vita. Nel suicidio, scriveva già Arthur Schopenhauer (1819), non si rinuncia affatto al desiderio di vivere: il suicida «vuole la vita, vuole l’esistenza e l’affermazione indisturbata del corpo, ma l’intreccio delle circostanze non glielo consente, il che gli procura profonde sofferenze» (p. 509). Nel suicidio, per il filosofo di Danzica, non è negata la vita, ma le condizioni in cui essa si manifesta; in altre parole, è negato *questo* mondo, con i suoi rapporti di forza limitanti, con le sue ingiustizie; è negata *questa* particolare collocazione, quella del soggetto, nell’economia della realtà.

L’Apocalisse, nel suo parlare di distruzione, simbolizza l’esigenza di un annientamento, la tendenza a una regressione, che però contiene in sé la speranza di un ritorno alla fase “prenatale” della civiltà. Questa condizione aurorale è la vera causa finale dell’Apocalisse, il nucleo di desiderio che alimenta il magnetismo della catastrofe: «Aspettiamo *nuovi cieli e una nuova terra* nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2Pt 3,13; Ap 21,1). È una situazione di cui Jung si è interessato soprattutto in *Risposta a Giobbe*: solo attraverso la chiusa apocalittica dell’*eone cristiano* è possibile accedere a un’epoca più integrata, di cui, a suo avviso, saremmo alla vigilia, l’Era dell’Acquario⁶.

L’escatologia junghiana

Ma perché l’Apocalisse deve affiancarsi alla centralità del femminile? In effetti, alla luce di quanto detto, nell’immaginario apocalittico è possibile riconoscere la presenza *ambivalente* dell’archetipo materno. Da una parte, abbiamo la «“Madre terrificante” che distrugge e divora e, di conseguenza, rappresenta la morte» (Jung, 1912-1952, p. 321). In una nota di *Simboli di trasformazione*, aggiunta evidentemente in una delle edizioni più tarde, Jung scrive che la pulsione di morte elaborata da Freud sarebbe stata mutuata, grazie alla mediazione della brillante Sabina Spielrein, dal suo esame sul *tremendum* dell’archetipo materno. Derivazione non priva di aspetti problematici. L’errore di Freud sarebbe quello di leggere il bisogno auto-distruttivo

6. Cfr., a questo riguardo, anche la parte conclusiva della *Mitobiografia* di Ernst Bernhard (1969, pp. 207-210).

insito nell'uomo in modo troppo letterale, dal momento che – secondo Jung – non si tratterebbe affatto di una “pulsione di morte” *stricto sensu*, quanto piuttosto del movimento *interno alla vita spirituale*.

Questa inclinazione alla regressione, mossa dalla costellazione della dimensione “terribile” dell'archetipo della Madre ed esternata nelle tradizioni mitiche dalle figure del drago o della balena che ingoiano l'eroe, sarebbe infatti finalizzata alla scoperta di una “perla di gran valore” (*Mt* 13, 46) nel buio della catabasi: «Queste possibilità di vita e di progresso “spirituali” o “simbolici” costituiscono la meta ultima ma inconscia della regressione» (ivi, p. 324). Una dinamica alla base degli eventi misterici, presenti in vario modo nelle differenti tradizioni culturali.

Tutto ciò permette di illuminare con più chiarezza le implicazioni dell'immaginario apocalittico. Nell'Apocalisse – sostiene Jung – si presenta, anzitutto, la fenomenologia della “Madre negativa”, il cui *tremendum* si manifesta nella figura della città di Babilonia, del Drago e della Bestia del mare. Vi è anche, contemporaneamente, la fenomenologia della “Madre positiva”, che si rivela tanto nella “Gerusalemme celeste” (ivi, p. 214-218) quanto nella Donna vestita di sole, dal momento che «l'immagine dell'Anima porta con sé aspetti dell'immagine materna» (ivi, p. 378) e che gli archetipi, come segnala Hillman (1988), si compenetrano e «si fondono fra loro» (p. 171). Questa Donna, identificata in Maria, con la proclamazione del dogma cattolico dell'Assunzione a opera di Pio XII, è stata collocata “nei cieli”, cioè nella trascendenza della divinità⁷. L'Apocalisse risulta dunque – per Jung – fortemente intrecciata all'affermazione della centralità del femminile archetipico nelle sue diverse qualità.

Una simile centralità, ovviamente, non si limita al cristianesimo. Il simbolismo del materno richiama la terra, la fertilità, l'orizzontalità, nonché una certa «emotività orgiastica e le profondità stigie» (Jung, 1938-1954, p. 83). Il regno della Madre è caratterizzato «dal ciclo protettivo, nutritivo e generativo negli animali e nelle piante, dal seme alla morte; da un'affinità per la bellezza, per l'atemporalità e per l'emotività»; oltre che per gli aspetti destruttivi già citati (Hillman, 1988, p. 152). *Fascinans* e *tremendum* si rinvencono in molte espressioni culturali della contemporaneità, in cui si rivendica l'abolizione delle differenze, l'importanza della vita affettiva e, in modi diversi, l'attenzione per la materia.

Le manifestazioni ecologiche, ad esempio, sembrano svilupparsi entro

7. Da ciò, per Jung, (1952) la maggiore sensibilità del cattolicesimo rispetto ai vari indirizzi del cristianesimo protestante per l'evoluzione dei processi psichici transpersonali. Il protestantesimo, infatti, appare a Jung come «una religione puramente maschile, la quale non conosce una rappresentazione metafisica della donna» (p. 162).

l'azione dell'archetipo materno. Nella Roma Repubblicana il popolo si riuniva a maggio sull'Aventino e festeggiava il culto della *Bona Dea*, dea laziale della natura, che agiva per il bene e la salute di tutti. Questo culto si ripete ora nelle più grandi città occidentali. Ciò che sta emergendo, nota Murray Stein (2006),

è una coscienza ecologica collettiva che riecheggia i miti della Grande Madre. Non però nel senso di una regressione culturale a uno stato pretecnologico di identità con un mondo splendente di immagini di paradiso; è, invece, un movimento che può portare avanti la coscienza verso l'identificazione dell'umano come parte della rete che forma un'unità planetaria. La differenziazione (*separatio*) dalla natura che è stata raggiunta in millenni di evoluzione sarebbe ora sostituita, o, per meglio dire, sarebbe accresciuta, da un nuovo livello di unione (*coniunctio*) [...] Questo potrebbe motivare gli esseri umani a usare la tecnologia in modo nuovo (p. 139).

Il nume tutelare delle manifestazioni ambientali è *Gaia*, la prima divinità a sorgere dall'abisso secondo la *Teogonia* di Esiodo. Gaia richiama l'inizio, l'origine della storia, la matrice di ogni possibilità, ma questo "inizio" non si declina come un ritorno al passato, quanto piuttosto come unica speranza per il futuro⁸. La cornice apocalittica (che oggi si declina sul piano della storia) viene così abitata dall'ambivalenza dell'archetipo: da una parte, l'antropofagia terrificante della Madre-negativa, pronta ad annientare la civiltà per la sua *hybris*; dall'altra, l'aspirazione alla fratellanza universale nel segno di un rapporto amichevole con la Madre-positiva.

Se si accoglie la previsione della *Risposta*, e più in generale del contributo di Jung, questa centralità dell'archetipo materno è da leggere come un'attesa di *rinascita*. Il confronto con la Madre obbliga a fare i conti con la propria Ombra, la cui inflazione, storicamente concretizzata dalla tracotanza distruttiva della tecnica, costringe a essere inghiottiti nel pericolo della catastrofe. «*Luciferi vires accendit Aquarius acres*, "L'Acquario accende le forze selvagge di Lucifero"» (Jung, 1952, p. 147). Solo, però, da questa *morte culturale*, nella quale gli aspetti scissi nell'epoca cristiana (nella figura del Satana) possono annientare l'umanità o essere integrati, è possibile conseguire quel carattere "totale" prefigurato dal *filius solis et lunae* delle Scritture.

«Il mistero del rinnovamento è di natura spaventevole» (Jung, 1912-1952, p. 379): la scoperta della "perla di gran valore" richiede il passaggio in ciò che Hegel definiva il "travaglio del negativo", una crisi nella quale diviene necessario riscattare l'elemento anticristico della cultura occidentale (la materia, la femminilità, l'aggressività) dal suo millenario stato di separazione.

8. Non a caso il nome del più celebre movimento ambientalista contemporaneo è *Friday for Future*.

Questa, almeno, è l'*escatologia* junghiana, il tentativo di guardare, attraverso gli strumenti della psicologia analitica, a quel *mito del nuovo millennio* con cui – alle soglie del mese platonico dell'Acquario – si apre una nuova stagione della storia umana: «Non penso, con le mie considerazioni sul significato e sul mito dell'uomo, di aver detto una verità definitiva, ma ritengo che questo è quanto si possa e si debba dire alla fine del nostro eone dei Pesci, in vista del prossimo eone dell'Acquario, che è una figura d'uomo e [...] sembra raffigurare il Sé» (Jaffé, 1961, p. 410).

Bibliografia

- Benasayag M., Schmit G. (2003). *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*. Paris: La Découverte (trad. it.: *L'epoca delle passioni tristi*. Milano: Feltrinelli, 2005).
- Bernhard E. (1969). *Mitobiografia*, Milano: Adelphi.
- Corbin H. (1953). *La Sophia éternelle* (à propos du livre de C.G. Jung: Antwort auf Hiob). Revue de culture européenne 5, 44 (trad. it.: *La Sophia eterna*. Milano-Udine: Mimesis, 2014).
- Dell'Amico S. (2021). Il male in Dio. Il processo di individuazione del divino nella Risposta a Giobbe di Carl Gustav Jung. *Studi Junghiani*, 1: 75-92. DOI: 10.3280/jun1-2021oa10483
- Devescovi P.C. (2000). *Il giovane Jung e il periodo universitario*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Devescovi P.C. (2006). *Jung e le Sacre Scritture. Clinica e teologia*. Milano: Vivarium.
- Ellenberger H.F. (1970). Carl Gustav Jung and Analytical Psychology. In: *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books (trad. it.: *Introduzione a Jung*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017. Tratto da H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, cap. 9. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Freud S. (1920). Jenseits des Lustprinzips. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (trad. it.: Al di là del principio del piacere. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Bollati Boringhieri, 1989).
- Green A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris: Les Éditions de Minuit (trad. it.: *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*. Milano: Raffaello Cortina, 2018).
- Guerrisi L. (2015). Dall'archetipo materno al Vas Sapientiae del Logos. La visione junghiana di Maria. *Illuminazioni*. 34: 47-89.
- Hillman J. (1979) *Puer Papers*. Irving, TX.: Spring Publications (trad. it.: *Saggi sul Puer*. Milano: Raffaello Cortina, 1988).
- Hillman J. (1982). *Anima mundi: the return of the soul to the world*. Dallas, TX: Spring Publications (trad. it.: *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Adelphi, 2002).
- Jaffé A., Jung C.G. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it.: *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, BUR. Milano: Rizzoli, 1992).
- Jung C.G. (1912-1952). Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie (trad. it.: Simboli della trasformazione. In: *Opere*, vol. 5. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it.: Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1938-1954). Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus (trad. it.: Gli

- aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. In: *Opere*, vol. 9,1. Torino: Bollati Boringhieri, 1997).
- Jung C.G. (1938-40). *Psychologie und Religion* (trad. it.: *Psicologia e religione*. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Jung C.G. (1942-48). *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* (trad. it.: *Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità*. In: *Opere*, vol. 10. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1951). *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (trad. it.: *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*. In: *Opere*, vol. 9/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (1952). *Antwort auf Hiob* (trad. it.: *Risposta a Giobbe*. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- McGuire W., Hull R.F.C., eds. (1995). *Jung's speaking*. Princeton: Princeton University Press (trad. it.: *Jung parla. Interviste e incontri*. Milano: Adelphi, 1999).
- Schopenhauer A. (1819). *Die Welt als Wille und Vorstellung* (trad. it.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi Classici, 2013).
- Stein M. (2006). *The Principle of Individuation. Toward the Development of Human Consciousness*. Asheville: Chiron Publications (trad. it.: *Il principio di individuazione. Verso lo sviluppo della scienza umana* Bergamo: Moretti & Vitali, 2010).

Interviste ai pionieri

A cura di Anna Mendicini

L'analisi junghiana: le regole della relazione analitica.

Un manuale sotto la forma di autodafè.

*Intervista ad Antonino Lo Cascio**

Cristina Brunialti*

Ricevuto e accolto l'8 luglio 2022

Riassunto

Questo scritto vuole rappresentare la sintesi dell'esperienza clinica del dottor Antonino Lo Cascio, allievo di Bernhardt e cofondatore dell'AIPA, rispetto alla tecnica della clinica analitica. Il testo è costruito su una struttura ad intervista, nella quale gli autori – Antonino Lo Cascio e Cristina Brunialti – definiscono le fasi del percorso analitico. Vengono approfonditi aspetti della tecnica poco esplorati, secondo una particolare prospettiva che gli autori definiscono *autodafè*. Il lettore troverà spunti di riflessione tra il rimando alla tecnica e alla narrazione biografica di Lo Cascio. L'intervistatrice Cristina Brunialti, allieva e amica di Lo Cascio, si “diverte” insieme a lui a dare forma ad un dialogo colloquiale e spontaneo che affronta tematiche complesse e ancora oggi dibattute in ambito psicoanalitico.

Parole chiave: *Psicologia analitica, transfert, controtransfert, sogno, setting analitico, tecnica analitica.*

* Su gentile concessione dell'editore, si riportano alcune tra le pagine più significative del volume *Quali regole per la relazione analitica? L'autodafè di Antonino Lo Cascio* a cura di Cristina Brunialti (Fattore Umano Edizioni, 2021). Si è cercato di mantenere lo stile dello scritto ripercorrendo le diverse ripartizioni: una prima parte è tratta dall'introduzione, una parte viene ripresa dalla prefazione di Lorenzo Zipparrì e una terza parte, la più corposa, lascia la parola agli autori, in particolare ad Antonino Lo Cascio.

* Psicologa analista, psicoterapeuta, membro AIPA-IAAP.

Piazzale Antonio Tosti 4, 00147 Roma. E-mail: cribrunialti@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022

DOI: 10.3280/jun55-2022oa14069

Copyright © FrancoAngeli

This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial –
No Derivatives License. For terms and conditions of usage
please see: <http://creativecommons.org>

Abstract. *Jungian analysis: the rules of the analytic relationship. A manual in the form of an autodafè. Interview with Antonino Lo Cascio*

This paper aims to represent the synthesis of the clinical experience of Dr. Antonino Lo Cascio, a pupil of Bernhardt and co-founder of AIPA, with respect to the analytical clinic technique. The text is built on an interview structure, in which the authors – Antonino Lo Cascio and Cristina Brunialti – define the stages of the analytic path. Unexplored aspects of the technique are deepened, according to a particular perspective that the Authors define *autodafè*. The reader will find food for thought between the reference to the technique and Lo Cascio's biographical narrative. The interviewer Cristina Brunialti, a pupil and friend of Lo Cascio, "has fun" with him to give shape to a conversational and spontaneous dialogue that deals with complex issues still debated in the psychoanalytic field.

Key words: *Analytical psychology, transfert, countertransference, dream, Analytical setting, Analytical technique.*

In quel pomeriggio, seduti uno di fronte all'altra e tenendo tra le mani uno degli ultimi libri di Antòn Pasterius, del quale Nino era curatore, ci venne in mente di provare a *giocare* anche sul tema delle regole analitiche. Non saprei dire se l'idea sia venuta prima a lui o a me, direi forse ad entrambi. Da quel giorno di maggio del 2018 Nino ed io abbiamo proceduto rispettando soprattutto i nostri tempi interni, lavorando in modo non sistematico, ma assecondando i suoi ricordi analitici e le mie curiosità spontanee.

Una volta, sempre con la sua vena umoristica, disse che questo sarebbe stato il suo ultimo libro. Fu così. Il lavoro fu completato in forma di bozza qualche settimana prima della sua morte.

Questo suo lascito è stato per me molto importante e molto impegnativo, soprattutto dal punto di vista affettivo; per tale ragione, il tempo che è trascorso dalla sua morte alla pubblicazione mi è servito a maturare la decisione di divulgare il suo pensiero nonostante la sua assenza.

Peccato che Nino non sia presente per vedere con i suoi occhi questa sua pubblicazione. Lascero che la sua presenza ritorni nello stile e nei contenuti delle sue risposte.

Dalla prefazione di Lorenzo Zipparri

Conoscevo già da qualche anno Antonino, *Nino* come amava farsi chiamare, quando mi si presentò l'occasione di partecipare a questa interessante iniziativa¹ di condivisione delle esperienze comuni che, come colleghi formati in scuole junghiane, ognuno di noi stava svolgendo nel proprio settore istituzionale.

Un altro motivo di gratitudine è legato alla possibilità, che mi è stata offerta, di ripensare, con nostalgia, a Nino Lo Cascio, sia come uomo che come maestro. Utilizzo questo termine, con tutti i connotati positivi e negativi, perché Nino è stato uno degli ultimi analisti ad incarnare la figura del maestro.

Nel libro viene chiaramente evidenziato il valore delle interpretazioni insature, che aprono nuove strade, rispetto a quelle sature, che tendono invece a chiudere il discorso e a mettere il paziente all'angolo.

Ma proviamo ora a parlare del libro-intervista, perché finora forse anch'io mi sono uniformato agli autori del libro, che parlano di *autodafé*, cioè ho finito per parlare soprattutto delle mie esperienze. Innanzitutto, vorrei accennare brevemente alla figura di Antonino Lo Cascio, o del *Prof.*, come lo definisce Cristina.

Non è facile collocare la figura di Nino Lo Cascio nel panorama dell'universo junghiano italiano. Cominciamo col dire che, in quanto allievo di Bernhard, Nino è stato uno dei primi analisti junghiani in Italia e uno dei pionieri che hanno contribuito allo sviluppo e alla diffusione della Psicologia Analitica nel nostro Paese. In questo libro egli ci mostra, abbastanza chiaramente, il suo modo di lavorare. Verrebbe spontaneo, alla luce di ciò che afferma egli stesso e dalla conoscenza che ne ho io, come del resto tutti coloro che lo hanno conosciuto, inserirlo – adoperando la classificazione di Samuels – nell'approccio fordhamiano-londinese.

Come si può dedurre dalla lettura del libro, appare del tutto evidente che Lo Cascio appartenesse al filone della psicoanalisi ontologica di Ogden, secondo la quale il cambiamento deriva da una co-costruzione tra analista e paziente. Non vorrei, però, costringere la figura di Antonino Lo Cascio in una qualche forma di appartenenza di scuola; direi piuttosto che egli, insieme ad altri, come Giuseppe Maffei in Italia ed altri all'estero, non trovando all'interno dello junghismo gli strumenti adatti per gestire appieno e descrivere le dinamiche transferali e controtransferali, si è rivolto verso quegli autori di diverse tradizioni analitiche che lo potessero aiutare nello svolgere il nostro lavoro. Strumenti che egli, poi, ha declinato a suo modo sia in ambito

1. Ci si riferisce al GARPAS, gruppo che si occupava dell'uso della Psicologia Analitica nei Servizi Pubblici di assistenza psicologica e/o psichiatrica.

terapeutico privato, ma anche istituzionale, sia in ambito formativo nell'immaginare e organizzare il training per i futuri analisti.

Nel libro viene giustamente sottolineata l'importanza della tecnica e lo stesso Lo Cascio afferma di aver accettato l'intervista «per tentare di colmare quella che [...] è la lacuna della Psicologia Analitica e cioè l'assenza di ogni *tecnica della relazione col paziente*. Sono sempre stato convinto della necessità di creare una sorta di *lessico analitico comune*, che possa permettere un confronto continuo tra i diversi punti di vista e che possa portare alla costruzione di ipotesi di ricerca sulla clinica esportabili nella comunità scientifica allargata».

L'intento dichiarato del libro non è quello di fornire delle regole da applicare sempre e dovunque, quindi qualcosa che sia valido universalmente, ma offrire al lettore il racconto di un'esperienza professionale personale, ovvero il proprio modo di intendere e di declinare la tecnica al fine di favorire un dialogo con i colleghi e, possibilmente, con la comunità scientifica allargata.

Direi che non è un libro *sulla* tecnica, ma *su una* tecnica, quella che ha trovato il protagonista dell'intervista nei lunghi anni della sua esperienza professionale, ma anche di vita. Si alternano, infatti, nel testo, con perfetto equilibrio, momenti legati all'attività strettamente lavorativa con ricordi personali, esposti con quel grande coraggio che deriva dalla consapevolezza.

Di seguito si riportano alcune pagine in forma integrale del libro intervista.

C.B. Caro Professore, sono proprio emozionata perché hai accettato la mia proposta di mettere in cantiere qualcosa che in futuro possa diventare un libro costruito assieme, un lavoro in tandem su una serie di domande che io ti porrò e sulle tue risposte. Un volume sulle regole della relazione analitica, frutto della tua lunga e importante esperienza di analista con funzioni didattiche dell'AIPA, della quale sei stato co-fondatore nel 1962. Tu eri un giovane medico psichiatra all'inizio della tua carriera, mentre io sono nata alcuni anni dopo. Tra noi ci sono diverse generazioni di analisti che hai contribuito a formare e che hanno portato avanti l'Associazione fino ai giorni nostri.

In questo scritto mi sono divertita a porti delle domande in qualità di analista più giovane, per età e per formazione. Penso che questa nostra differenza generazionale abbia stimolato diverse considerazioni sull'attualità e sull'utilità di alcune regole analitiche che nel seguito andremo ad approfondire.

Per evitare tuoi eventuali ripensamenti – so infatti che da anni hai lasciato la tua professione di analista a favore di altri lidi – ti porgo sin d'ora una prima domanda per approfittare subito della tua disponibilità e dare così il

via al nostro lavoro. Ho pensato ad un quesito ampio, a carattere generale, per far sì che il pensiero razionale non entri troppo prepotentemente in questa serie di scambi, ma che anzi possa trovarvi spazio una forma di creatività e di improvvisazione, pur mantenendoci all'interno di una precisa cornice di riferimento.

Vado subito a formulare la prima domanda: *È trascorso molto tempo dal momento in cui hai iniziato a fare l'analista. Oggi, negli anni della maturità, quali sono – se ci sono – gli aspetti del lavoro che senti come i più importanti, sia per il paziente sia per l'analista?*

A.L.C. Anche se mantengo le mie perplessità sull'utilità reale di questa tua iniziativa, non farò un passo indietro, anzi cercherò di mettervi tutto l'impegno necessario e starò molto attento a rispondere con precisione. A rischio di apparire pedante, devo specificare che non sono più nella maturità, ma ben oltre. Infatti, fra alcuni mesi mi troverò al termine dell'ottantacinquesimo anno della mia vita. Dunque, non mi sento "maturo", come tu mi definisci, semmai quando sono sveglio posso essere una sorta di "vegliardo" (*ridacchia divertito e ridiamo insieme*). Da moltissimi anni, sedici per l'esattezza, che alla mia età sono davvero tanti, non pratico più alcun lavoro clinico, né supervisione né insegnamento o studio. Non ricevo più pazienti e nemmeno mi dedico alla funzione di supervisore che tanto mi ha appassionato.

È stata necessaria una lunga preparazione per raggiungere il mio distacco, un *disimpegno guidato*, dall'operare analitico. Ho seguito per così dire il mio *limite temporale*, ma soprattutto ho dovuto attendere i tempi dei miei pazienti che, senza fretta, sono giunti ad una favorevole conclusione della loro esperienza di analisi. In fondo sono loro che hanno deciso, con la conclusione del trattamento, il mio ritiro dalla professione attiva. Da quell'epoca non ho avuto più contatti con l'AIPA, ad eccezione dei rapporti personali di amicizia con alcuni colleghi/amici. In particolare, con Giuseppe Maffei, dal quale ho sempre potuto imparare qualcosa, anche se è più "giovane" di me. L'analisi è uscita, dignitosamente, di scena e non la frequento più, neppure con il pensiero (*pausa, poi pensoso riprende*). Tuttavia, credo di essere rimasto ancora un po' un analista; posso vederlo nelle mie nuove attività nel campo artistico e letterario, ove spesso affiora spontaneo qualche lacerto della pregressa attività, una parvenza di sapere tratto dall'esperienza.

Ma questo è il discorso del pelo e del vizio... (*sorride guardandomi negli occhi*). A proposito della tua iniziativa, mi piacerebbe molto utilizzarla principalmente per tentare di colmare quella che per me è la lacuna della Psicologia Analitica e cioè l'assenza di ogni "tecnica della relazione col paziente". Sono sempre stato convinto della necessità di creare una sorta di *lessico analitico comune*, che possa permettere un confronto continuo tra i diversi punti di vista e che possa portare alla costruzione di ipotesi di ricerca sulla clinica

esportabili nella comunità scientifica allargata. La Psicologia Analitica dovrebbe aprirsi di più al confronto con il mondo scientifico, perché il suo apporto potrebbe contribuire a nuovi sviluppi (*pausa di silenzio, mentre si accende una sigaretta e inizia ad avvolgersi in una nuvola di fumo*). Scusami, mi sono un po' perso, quale era la tua domanda?

C.B. (*Sorridendo, l'intervistatrice riprende la domanda*). Quanto hai detto è già molto interessante, apprezzo molto la tua immediatezza e le tue considerazioni personali, soprattutto la decisione di concludere la tua attività professionale scegliendo di non prendere in carico nuovi pazienti.

Una decisione che mi sembra molto coraggiosa e molto rispettosa verso i pazienti e verso te stesso. Potrebbe forse essere questa una sorta di regola?

Posso certo dire che si nota la tua serietà professionale accompagnata sempre dalla tua vena umoristica. Questa vena umoristica di oggi ha toni inusuali, piuttosto perentori, che non si ritrovano così nei tuoi scritti e nemmeno in genere nei tuoi abituali modi nei confronti dei colleghi. Probabilmente ciò è legato al fatto che si tratta di un "manuale", che richiede una serie di "istruzioni", chiare e precise. Questo manuale costituirà probabilmente un lavoro di ricapitolazione della tua lunga e peculiare esperienza professionale, e potrà forse essere utile per la formazione dei futuri analisti.

Poste queste mie considerazioni, ritorno alla mia prima domanda: *Oggi, negli anni della tua maturità, quali sono stati – se ci sono stati – gli aspetti che hai sentito come i più importanti, sia per il paziente sia per lo stesso analista?*

La relazione analitica

A.L.C. Sì, certo, ora ricordo bene il senso della tua domanda, scusa, mi ero perso in alcune digressioni personali. Intanto ti dico che la mia decisione di arrivare insieme ai miei pazienti alla conclusione dell'attività di analista potrebbe essere considerata una regola della tecnica analitica.

Dovrebbe essere oggetto di discussione e riflessione per poter essere condivisa, chissà che non si apra in futuro un confronto su questo? Eccomi alla risposta alla domanda iniziale, che è senz'altro affermativa e mi piace che la formulazione del tuo quesito alluda, implicitamente ma chiaramente, alla *relazione* analitica, oltre che naturalmente al lavoro mentale e verbale, di ascolto e di intervento, che compie l'analista durante la seduta. Ritengo con certezza che alla base di ogni buon lavoro analitico di valore professionale si collochi, sovrano, il *controtransfert*. Il controtransfert è la piattaforma di filtro/risposta attraverso la quale noi ascoltiamo e osserviamo il paziente, un filtro che, in quanto tale, può anche distorcere la percezione dell'Altro. Devo

ricordare che l'Altro è, appunto, altro-da-noi e, come puoi immaginare, se l'analista non conserva nel tempo una *spietata autoanalisi*, oltre che essersi sottoposto alle analisi e supervisioni previste dal training, rischia appunto di distorcere la percezione e quindi anche il punto di vista dell'Altro. Inutile ricordare quali possano essere le conseguenze per il malcapitato paziente. Riguardo ai miei toni, lievemente alterati lo ammetto, sono dovuti certamente all'età, ma anche alla passione che riservo agli argomenti che mi propongono e che mi rimandano ad una forse malintesa vivacità adolescenziale, che, a tratti, ancora mi abita la mente, ma non più il corpo, oramai.

E comunque, aborrisco l'essere visto come un saggio, preferendo di gran lunga il ruolo dello "stolto"! (*sorride compiaciuto e poi riprende il filo del discorso*). Naturalmente, ciò di cui stiamo implicitamente parlando riguarda la formazione dei futuri analisti. Tuttavia, a volte, è come se l'analista in formazione, ma anche una volta conclusa quella fase e divenuto "ordinario", credesse, in tutta inconsapevole tranquillità, di sapere cosa sarebbe "il meglio", le scelte migliori, per il suo paziente.

Questo presunto sapere lo spinge a indirizzare il paziente nella direzione che egli crede essere la più proficua, ma, così operando, l'analista si sostituisce all'emergente desiderio del paziente che viene in questo modo scotomizzato e di fatto azzerato dallo stesso analista, che investirà dei contingenti "propri", personali, nella relazione con il paziente. In questo immettere, troveranno facile accoglimento i suoi *agiti*. Una relazione con siffatte modalità cessa subito di essere una relazione analitica e non dovrebbe neppure avere diritto di sussistere in una seria psicoterapia. Naturalmente, ciò di cui sto parlando è la formazione che offriamo ai nostri candidati. Ma riprenderò presto il discorso che ora momentaneamente interrompo perché mi sembra importante riferirti un mio sogno, recentissimo, comparso quando ho accettato, sia pure in maniera ambivalente ma sostanzialmente di buon grado, di realizzare con te questo tuo progetto editoriale. Ecco il sogno:

Mi trovo tra le mani un grosso libro che, in luogo della corretta definizione di dizionario, definisco nel sogno "un vizionario". Mentre lo sfoglio, il libro diventa molto più piccolo e leggero e si trasforma ne Il Manuale delle giovani marmotte.

Ecco le mie associazioni: l'anno passato il mio amico Pasterius ha scritto un libro intitolato *Blasfemie concettuali e aforismi*, che io ho curato e tradotto dal francese. Una di queste costruzioni aforismatiche verteva, umoristicamente, sul "vizionario", inteso come il luogo ove sono elencati tutti i vizi.

Il Manuale delle giovani marmotte, di disneyana memoria, è stato invece un libriccino di fumetti che avevo regalato ai miei figli bambini, cinquanta e più anni or sono. Da un punto di vista oggettivo, il Manuale contiene una serie di informazioni pratiche per costruire, con le proprie mani, e magari

sudando sette camicie, qualcosa di utile, destinato a sé stessi, come agli altri. Se non lo avete mai avuto per le mani, pensate alle istruzioni di assemblaggio per gli oggetti più disparati che l'Ikea mette in vendita in scatole di montaggio: se si seguono le istruzioni, senza mai perderle di vista, il risultato finale è garantito! Ma guai a fare di testa propria! Credo che questo sogno mi sarà compagno nel rispondere a tutte le tue domande. Adesso però mi sento un po' stanco. Scusami, ho bisogno di riflettere e vorrei riposare un po'. Ti propongo una breve pausa, dopo di che penso che sarò di nuovo in grado di riprendere il nostro discorso.

(Pausa. Dopo un quarto d'ora circa, come previsto, si riprende).

Il controtransfert

A.L.C. Cara Cristina, mi è venuta in mente una folla di ricordi. Credo che potrà andare a costituire dei buoni esempi per illustrare i temi che vorrai propormi e che, in questo momento, vertono sulla prioritaria importanza del controtransfert. Se l'analista riesce a convincersi – cosa non difficile in quanto assolutamente veridica e vera – di *non sapere nulla* riguardo le vie che il paziente dovrà imboccare per raggiungere un globale miglioramento di sé e delle proprie condizioni di vita, allora potrà controllare (mettendola fuori dal campo di relazione col paziente) quella propria, narcisistica e falsante sicurezza *di sapere*. Quel sapere che la sua formazione, spesso impropriamente, gli ha fornito. Così l'analista, messo ora in grado di esprimersi senza far sì che le “conoscenze” – intendo qui i dettami di scuola – possano cancellare l'ascolto puro della altrui individualità, potrà infine *ascoltare* il paziente, senza interferenze distorsive.

In una mia *visione utopica* della formazione, lo studio dei testi che fanno parte della cultura di scuola dovrebbe paradossalmente avvenire soltanto da parte di chi ha sperimentato su sé stesso un'analisi effettuata secondo i crismi di un'altra scuola.

Parafasando Guggenbühl-Craig, “solo uno junghiano può comprendere Freud”, ma anche viceversa. Naturalmente sto parlando attraverso delle *iperboli euristiche*, eventualmente utili ad inaugurare una valutazione critico-costruttiva della formazione, esperienza di base per il futuro analista.

Ricordo che, ai miei tempi, alcuni colleghi didatti proponevano, al terzo anno di training teorico e accanto alle opere di Jung, lo studio di autori contemporanei, non appartenenti al campo della Psicologia Analitica ma che erano ritenuti tuttavia utili per una buona formazione degli allievi. Un'iniziativa di apertura sicuramente lodevole e di buona utilità, indirizzata ai futuri trattamenti che avrebbero condotto poi gli allievi. D'altronde, Jung stesso

avvertiva che, fino ad una certa età cronologica dei pazienti, si dovessero utilizzare i modi della psicoanalisi. Personalmente, nei corsi teorico-formativi ho sempre proposto la lettura degli scritti di Jung, da affrontarsi con spirito libero e costruttivamente critico. Per la mia esperienza, le deformazioni dovute ad un certo tipo di “formazione”, scusa l’involontario gioco di parole, possono avvenire anche al di fuori dello junghismo. Ad esempio, nel campo freudiano hanno allignato nel passato alcuni elementi deformativi che avevano portato qualcuno ad affermare che “bisognerebbe trattare i pazienti come amici e gli amici come pazienti”. A me, sembra più utile lasciare agli amici il proprio ruolo incentrato sulla amicizia (e, a volte, sulla indifferenziazione) e ai pazienti il compito di esprimersi liberamente, cioè senza alcun *aiuto amicale*, fornito dall’analista! La libertà del paziente avrà come proprio correlato la garanzia di essere *pienamente ascoltato* dall’analista, intendendo senza quel falso sapere che la formazione può aver indotto in lui. Sempre in campo freudiano, ove conto molti buoni amici, ho notato come per la presentazione dei casi clinici si richieda perentoriamente una frequenza molto elevata di sedute settimanali; si tratta di una frequenza “realisticamente irrealistica” che non sussisterà più quando, terminata la formazione, si praticherà l’analisi concordando la frequenza di sedute settimanali con il paziente. All’interno di questa prassi, compatibile con la realtà della vita concreta, potrebbe accadere che l’analista si senta implicitamente autorizzato a mettere in campo una serie di arbitrii, “positivi” o “negativi” che siano. *Tanto non è analisi*, ci si può sempre dire, qualora si applichino delle modalità che risulterebbero inadeguate, perfino, ad una psicoterapia. Andando oltre, all’analista sempre sicuro di sé io preferisco di gran lunga quello che sia in grado di dirsi, molto serenamente, *quel che oggi non conosco, potrò conoscerlo forse domani*. Il tutto depurato da qualsiasi “ansia da prestazione”. Questa *capacità di attesa* è per me un requisito fondamentale. L’analista deve far leva sull’ascolto e sul trascorrere del tempo al fine di procedere nella graduale conoscenza del paziente e per lasciare che il trattamento possa avanzare. Come sostenevo prima, non può giocare il ruolo dell’*amico*, privo di nevrosi, in quanto tra l’altro assumerebbe agli occhi del paziente quella funzione di protezione e di soccorso che l’amicizia prevede e che non appartiene invece all’analisi che, così distorsivamente operando, lo renderebbe di fatto un piccolo bambino dipendente. Determinerebbe, inoltre, un pericoloso “*transfert idealizzato*”, (impersonando egli l’*analista onnisciente*, che egli stesso ha inconsapevolmente inverato all’interno della relazione col paziente). Anche l’“*analisi interminabile*” potrebbe dipendere, secondo me, dall’effetto di un controtransfert inadeguato; per quanto, ovviamente, possono darsi situazioni non più “analitiche” ma di sostegno psicoterapeutico, che rendono necessario un trattamento “*cronicizzato*”. Nella mia attività di

analista, la durata media di un trattamento ha sempre avuto un arco di tempo di circa quattro anni.

Tornando al tema del controtransfert, oltre al *transfert collaborativo* – che è la più grande esperienza positiva che il sistema-transfert possa offrire – possono esistere anche delle versioni deleterie, come il *transfert idealizzato* (cui ho già accennato) e il *transfert erotico*. Il transfert idealizzato è direttamente creato dai modi che l'analista assume nella relazione analitica e, di certo, è un prodotto del narcisismo dell'analista che si *bea* delle interpretazioni che propone/impone al paziente; o, peggio, lasciandosi andare a spendere a proprio *favore* (!) le sue “perle di saggezza”, considerandosi poi di fatto egli stesso un *guru* e il paziente un *chela*, per tornare al mio sogno del Manuale delle giovani marmotte. Per evitare questi semi-tragici intoppi, è sufficiente ricostruire con il paziente tutti i passaggi che hanno condotto l'analista a poter fornire quella interpretazione, illustrandone passo dopo passo la sua ricostruzione. (*Posso dire così, dato che...* e poi snocciolare tutti i singoli passaggi che lo hanno condotto alla interpretazione).

Questo modo di operare è molto utile al paziente, in quanto gli permette di partecipare davvero al processo di interpretazione e lo invita ad essere attivo. Va inoltre notato che, così operando, l'analista si rivolge unicamente alla parte cosciente e adulta del paziente, veicolando un effetto di nutrimento e di promozione del processo analitico stesso, rifocillando la parte cosciente. Proprio per i motivi che sono venuto elencando ho teso a privilegiare, nel tempo, non più l'interpretazione ma la sua *parente povera*, cioè la *confrontazione*, una sorta di *interpretazione insatura* che mi è apparsa via via sempre più come lo strumento maggiormente efficace, maggiormente assimilabile e più costruttivo per il paziente. Ad esempio, è spesso molto utile e facilmente fruibile far notare al paziente come un certo sogno attuale risulti così tanto differente rispetto ad un vecchio sogno o ad una situazione appartenente al passato, e via discorrendo.

Per quanto riguarda invece il transfert erotico, eventualità assolutamente difensiva, derivante dalle difese del paziente (o, in certi casi anche dalle contro-difese dell'analista), si deve essere molto cauti. Credo che in queste particolari condizioni di specifico impantanamento del processo analitico sia sempre opportuna – se non necessaria – una temporanea supervisione *ad hoc*, atta a risolvere la gravità del problema. A volte risulta utile, per l'analista, intraprendere una nuova *tranche* di analisi che lo aiuti ad affrontare alcuni antichi ed irrisolti problemi infantili emersi dalla relazione con il paziente. Nei casi più preoccupanti, può risultare necessario interrompere attivamente l'analisi, già peraltro sostanzialmente in fase di stallo.

E non risulta secondo me nulla che possa alleviare la gravità della situazione, come mi è capitato di apprendere in via diretta, che l'intimità fra i due

avvenga esclusivamente nello spazio-tempo di una seduta, della quale viene rispettata con scrupolo la durata abituale!!! (*e qui sogghigna, poi sorride con aria sdegnata, per riprendere dopo un istante col suo tono consueto*). Sì, succede anche questo...

Voltando decisamente pagina, credo sia importante prendere in esame anche gli eventuali sogni che l'analista produce e che potrebbero alludere ad un paziente. Mi limito qui a considerare due possibilità: la prima è che il portato onirico possa utilizzare la figura e le caratteristiche di quel paziente per indicare una parte, conscia o inconscia, appartenente all'analista stesso; la seconda possibilità consiste invece nel fatto che il sogno sia giunto all'analista con una funzione di denuncia, per "avvertirlo" che vi è qualcosa di "inconscio" nella relazione analitica con quello specifico paziente. In un caso siffatto, sarà compito primario e imprescindibile per l'analista l'auto-investigazione e sarà bene riconsiderare quello specifico trattamento nella sua globalità, fino a che non abbia ben compreso il prezioso messaggio onirico offertogli dal proprio Inconscio. Ho avuto l'occasione di vivere in prima persona questa inconsueta evenienza: avevo sognato un paziente che stava svolgendo con me una seconda analisi. Questi era entrato in analisi con me per elaborare il lutto dovuto alla perdita del proprio analista, che era Ernst Bernhard! Senza entrare nei particolari, ricordo che non mi fu difficile comprendere appieno la situazione che il sogno portava a galla, nel mio campo di coscienza.

Ritornando al nostro lavoro di estrapolazione, saltiamo alcune parti del libro e riportiamo un'altra sequenza di questo dialogo.

Dal piccolo al grande

C.B. Mi sembrano le tue delle riflessioni chiarificanti ed utili, ma, caro *Prof.*, prima di formulare la mia prossima domanda, sento la necessità di fermarmi un momento per proporti una visione globale di quanto finora ci siamo detti. In questo nostro lavoro in comune, il mio ruolo di intervistatrice mi pone in una posizione molto particolare poiché le mie domande non sono quelle di uno studente o di un futuro analista, né quelle di una giovane analista. Le mie domande nascono da parte di chi sa di cosa si sta parlando, e che "utilizza" le proprie conoscenze analitiche da un punto di vista esterno. Visione esterna non solo rispetto ad una ipotetica coppia analitica al lavoro, ma anche rispetto a colui che è portatore di una storia e di un'esperienza analitica durata svariati decenni dello scorso secolo. L'intervistato – cioè tu, professore – è stato a lungo un mio supervisore e si è occupato della

formazione e supervisione di alcune generazioni di analisti, oggi più anziani e più ricchi di esperienza di me. Da qui, la mia riconoscenza e la felicità per questo ruolo che a volte mi ha tenuta sveglia la notte e che mi fa pensare e ripensare al mio modo di lavorare. Un interesse che risveglia una mia certa creatività. Come osservatrice, intervistatrice e co-costruttrice di una serie di modalità che tendono a delineare la relazione tra analista e paziente (e, se vuoi, tra “analista anziano” e “analista giovane”), mi sento spinta ad avere una visione, appunto, *esterna* dell’insieme e a guardare a me stessa e a te in questa nostra relazione di collaborazione dal *di fuori*, pur standone dentro. Le mie domande sono sempre nate, dunque, da quella complessa posizione che ti ho appena descritto.

Detto questo, passo alla mia domanda. Più volte, nei nostri discorsi, hai riportato il senso e la modalità del tuo operare analitico in uno spazio per così dire del “piccolo”, tralasciando volutamente di entrare in discorsi del “grande”: il “piccolo” inteso come poco significativo, facile da comprendere e da vivere? E il “grande” inteso come superiore alle possibilità di comprensione? Oppure, il piccolo ed il grande sono la stessa cosa? Mentre rifletto su queste mie considerazioni, c’è nella mia mente un’immagine che si pone nel mezzo del mio pensiero. È un’immagine trasversale, che apparentemente non ha nulla a che fare con il nostro discorso: penso al titolo che un pittore potrebbe dare ad una sua opera e penso ad un seme piccolo che diventa albero e poi all’albero che diventa di nuovo seme.

A.L.C. Penso al “piccolo” come a qualcosa di vicino, come dire, a qualcosa di abbordabile. Mi viene tuttavia in mente il termine *Unus Mundus*, ma poi non so dire bene di cosa si tratti... Mi sembra che possa esistere un conflitto, irrisolto, tra sé stessi e le proprie proiezioni: credo proprio che si tratti di una grande questione, che però sconfinava subito nell’ambito metapsicologico o filosofico. Anzi, ritengo che investa per diritto di appartenenza la filosofia, *tout court*. Infatti, non mi pare che queste tematiche allignino frequentemente, in maniera autonoma e spontanea, all’interno dei trattamenti analitici. Non mi sento filosofo, so soltanto che se volessi esserlo potrei essere soltanto e sicuramente un filosofo d’acatto, un filosofo di serie B. Il che non potrebbe interessare nessuno, me incluso. Dunque, lascio volentieri la questione ai filosofi e alle loro perspicuità conoscitive.

Mi viene in mente una frase che pronunciò anni orsono, durante la presentazione d’un libro, il filosofo Ugo Spirito: «la psicoanalisi è una cosa così importante che non la si può lasciare agli psicoanalisti». A ben riflettere, qualcosa di sufficientemente sconcertante o forse solamente sibilino. Io posso pensare unicamente alle cose che mi intrigano o che ritengo conoscibili: questo è il limite che da sempre mi sono dato, al fine di rimanere me stesso e non già provare a camuffarmi in quello che non sono. *Il limite è per*

me qualcosa di importante. Nella parte finale della domanda – la metafora del seme – mi sembra che tu parli del ciclo della vita, nel quale tutto lentamente si trasforma in una circolarità che corrisponde, poi, ad una sorta di ciclo vitale che, a sua volta, implica una forma di “eternità”. Ho soltanto ottantacinque anni, e non mi sento fuori dal mondo né, tantomeno, oltre il mondo e, a differenza dei saggi, non sono proprietario di alcuna verità, ma solo della mia storia. Ed è proprio di questo che sto parlando con te, fin dall’inizio di questa bella avventura che tu mi hai proposto.

Riguardo al dipinto al quale tu accenni, mi viene in mente la raccomandazione di Magritte che considerava il titolo di un’opera come un elemento vitale che aggiunge qualcosa, in grado di completare e arricchire l’immagine.

Io, per quanto riguarda il mio contributo al nostro lavoro comune, aggiungerei ai contenuti di questa raccolta dei nostri punti vista il titolo di *autodafè*.

FrancoAngeli/Riviste

tutte le modalità
per sceglierci in digitale



Più di 80 riviste consultabili
in formato digitale su **pc** e **tablet**:

1. in abbonamento annuale (come ebook)
2. come fascicolo singolo
3. come singoli articoli (acquistando un *download credit*)

Più tempestività, più comodità.

Per saperne di più: www.francoangeli.it

A cura di Barbara Persico e Manuela Tartari

Ricevuto e accolto l'11 luglio 2022

Riassunto

Questo articolo presenta una sintesi della conferenza internazionale patrocinata dalla IAAP e dall'AIPA e ospitata a Roma dalla Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA). Il tema "Le narrative nella Psicologia Analitica contemporanea. Studi sulle relazioni mente-corpo" ha attratto l'interesse di molte colleghe e colleghi internazionali, che hanno partecipato a distanza ai lavori del convegno. In grandi linee, sono qui riassunti i contenuti delle relazioni presentate nelle due mattinate da accademici senior italiani e stranieri, nonché i contributi di ricerca empirica presentati nei pomeriggi da giovani ricercatrici e ricercatori della LUMSA e dell'Università "La Sapienza" di Roma.

Parole chiave: *Narrative, psicoterapia analitica, mente-corpo, emozioni, dissociazione, trauma culturale.*

Abstract. *IV International Joint Conference IAAP/LUMSA University, Rome, April 22-23 2022*

This paper synthetically refers about the international conference sponsored by IAAP and AIPA and hosted in Rome by the Free University Saint Mary Assumed (LUMSA). The subject of the conference, "Narratives in Current Analytical Psychology. Studies about Mind-Body Relations" has caught many international colleagues' attention, so that a lot of international IAAP members have attended the conference online. Here the Author presents the contents of the major presentations exposed by senior Italian and International academics in the two mornings, as well as of the empirical studies presented in the afternoons by junior researchers of LUMSA and of "Sapienza" University of Rome.

Key words: *Narratives, analytic psychotherapy, mind-body, emotions, dissociation, cultural trauma.*

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa14078

*IV International Joint Conference IAAP/LUMSA University,
Roma 22-23 aprile 2022*

Presentiamo qui un breve report della conferenza internazionale organizzata dall'AIPA sul tema: *Narratives in Current Analytical Psychology. Studies about Mind-Body Relations*, che ha riscosso notevole interesse sia fra i colleghi junghiani internazionali, sia nel mondo accademico italiano.

L'iniziativa della nostra Associazione rientra nella serie di conferenze promosse dalla IAAP in diversi paesi europei negli ultimi anni, con il duplice scopo di sensibilizzare l'accademia alle ricerche che si svolgono nell'area della psicologia analitica e, per contro, attivare interessi di ricerca nelle società analitiche junghiane, tradizionalmente piuttosto chiuse e/o emarginate dagli ambiti universitari. In precedenza, la prima di queste conferenze congiunte della IAAP con una università si era svolta nel 2018 presso l'Università di Vilnius, con la collaborazione della Società Lituana (LAAP); la seconda nel 2019 presso l'Università di *Wroclaw* (Basilea), con il supporto dell'Associazione Polacca (PTPA); la terza presso la *Freie Universität* di Berlino nel 2020 (necessariamente online a causa della pandemia), organizzata dalla Società Tedesca (DGAP).

Questa conferenza – finanziata in parte dal Comitato Accademico della IAAP e ospitata dall'Università LUMSA di Roma grazie all'attiva partecipazione del prof. Vincenzo Caretti – ha visto impegnati nell'organizzazione la collega Luisa Zoppi (rappresentante dell'AIPA nel Direttivo IAAP) e l'intero Comitato Direttivo dell'AIPA, nelle persone della sottoscritta, del vicepresidente Antonio de Rienzo e degli altri tre componenti: Giampietro Loggi, Gerardina Papa, Emanuela Pasquarelli, con il supporto tecnico delle due segretarie. Il convegno si è svolto nell'arco di due giornate: le mattine erano dedicate alle relazioni presentate da relatori accademici, appartenenti alla IAAP o alle università italiane; nel pomeriggio si svolgevano tavole rotonde cui partecipavano giovani ricercatori (dottorandi, specializzandi o dottori di ricerca della LUMSA e della Sapienza di Roma), che presentavano brevemente i propri lavori di ricerca in termini essenziali.

Il tema delle narrative psicoterapeutiche e psicoanalitiche – tema oggi centrale in termini più generali nell'approccio culturale definito appunto "narratologico" in molti ambiti di ricerca – è stato qui declinato nell'intricata e scivolosa teorizzazione dei rapporti mente-corpo che abbraccia, da un lato, le classiche ipotesi della psicosomatica, dall'altro, le più recenti acquisizioni relative allo sviluppo del bambino e alle conseguenze del trauma evolutivo complesso, fino alle nuove frontiere dell'epigenetica e delle neuroscienze.

Dopo i rituali saluti del Presidente della IAAP, Toshio Kawai, e del

presidente del Corso di Laurea Magistrale in Psicologia della LUMSA, Marco Cacioppo, il primo panel del venerdì mattina è stato aperto dal prof. Toshio Kawai (Università di Kyoto) con una relazione dal titolo *Narratives in a critical situation: their meaning and limit in psychotherapy*, che esplorava il significato delle narrative nella psicoterapia con brevi esempi clinici: se è vero che la psicoterapia analitica cerca di trovare le narrative nascoste dietro ai sintomi, è anche vero che esplicitare tale narrazione non è sufficiente, ma occorre “una trasformazione della narrazione attuale o la creazione di una nuova narrazione”. Nello stesso panel, il prof. Vincenzo Caretti (Università LUMSA), con la sua relazione intitolata *Bodily Narrations in Analytical Psychology*, ha introdotto il tema delle narrative difensive costruite dai pazienti traumatizzati, che possono mantenere un’attiva dissociazione fra stati mentali e memorie affettive celate nel corpo, con conseguenze gravi sull’equilibrio della regolazione mente-corpo. Facendo riferimento alla teoria polivagale di Porges e alle sue applicazioni cliniche proposte da un’analista junghiana irlandese, Marian Dunlea – che ha introdotto una specifica analisi dei sogni centrati sul corpo nella psicoterapia analitica con situazioni cliniche di trauma complesso e trauma evolutivo –, Caretti evidenziava il ruolo della relazione terapeutica e la ricerca di risorse relazionali nella vita del paziente come elementi fondanti per la possibilità di recupero di narrative più “autentiche”, centrate sulle emozioni nel qui ed ora.

Nel secondo panel i due relatori sono stati la prof. Grazina Gudaite (Università di Vilnius) e il prof. Stefano Carta (Università di Cagliari). Grazina Gudaite ha presentato una originale e interessante relazione dal titolo *Confronting consequences of cultural trauma: authoring and re-authoring personal narrative*, in cui ha portato evidenze scientifiche dell’impatto del trauma collettivo generato dalla Seconda guerra mondiale sulla costruzione di un “trauma culturale”, condiviso dalla popolazione lituana. I traumi culturali possono, a loro volta, causare disturbi del comportamento e gravi problemi nella regolazione affettiva, non solo per la generazione direttamente interessata dall’esperienza traumatica, ma anche per le generazioni successive: se un trauma collettivo non viene elaborato, le generazioni successive “tenderanno ad assorbire almeno in parte il carico psicologico dei genitori e dei nonni”. Stefano Carta, con il collaboratore Antonio Alcaro, ha esposto un’ampia relazione, intitolata *A 3+1 Storey House. Jung’s dream and archetypal brain-mind homologies in an evolutionary perspective*, che portava avanti studi precedenti pubblicati con Jaak Panksepp e lo stesso Alcaro mettendo in luce il ruolo degli affetti – spesso trascurato o adombrato nelle scienze cognitive – nella costruzione della mente e della soggettività umana. In particolare, muovendo dall’ipotesi che il sogno di Jung della casa a 4 piani presentasse un’analogia con il suo modello teorico della mente, gli autori

sottolineavano come le ricerche di Panksepp sulle emozioni di base e le loro connessioni con le funzioni complesse del cervello portassero acqua al mulino della teoria di C.G. Jung sull'organizzazione del funzionamento psichico, offrendo ipotesi costruite empiricamente (*bottom-up*) al confronto con le ipotesi cliniche fondate su congetture teoriche a partire dall'esperienza soggettiva (*top-down*).

Questa seconda relazione ha aperto un dibattito piuttosto acceso con il prof. Christian Roesler (Università di Friburgo, in Germania) a proposito dell'attualità o meno del concetto junghiano di archetipo, dove Roesler rifiutava ogni interpretazione biologistica (peraltro ricorrente in diversi autori junghiani contemporanei, come per esempio nella prospettiva di Stevens, 2015), a favore di una lettura delle categorie archetipiche come proprietà emergenti dello sviluppo culturale delle società umane. La posizione di Carta era in parte concorde, pur restando ancorata alla fondazione biologica della struttura cerebrale.

Nel primo panel della seconda giornata, due professori della LUMSA hanno presentato le proprie riflessioni sulle narrative da due diversi punti di vista. Luigi Janiri (psicoanalista SPI) ha intitolato la sua presentazione *Psychoanalytic narratives or micronarratives in the postmodern era*, sottolineando che le macro-narrative (“grand récits”, come descritte da Lyotard) appaiono meno attendibili rispetto alle micro-narrative degli episodi raccontati durante le sedute di analisi. L'analista, infatti, riesce a seguire il processo nei suoi piccoli cambiamenti proprio attraverso gli sviluppi delle “piccole storie” raccontate dal paziente.

Luigi Abbate (analista junghiano del CIPA) ha presentato una relazione (purtroppo parzialmente in italiano) intitolata *When the body needs to speak: illness as an invitation to narration*, in cui riportava alcuni studi della “medicina narrativa”, illustrando il beneficio del raccontare le malattie fisiche attraverso esempi clinici ed una clip tratta dal film “Un medico, un uomo” (*The Doctor*, USA, 1991).

Il secondo panel ha visto la presentazione di due lavori con caratteristiche empiriche di notevole interesse e con una coraggiosa apertura su nuove prospettive.

Nella prima delle due presentazioni – dal titolo *Psilocybin induced numinous experiences in healthy humans. How can mandala drawings add positively to the description of the experience?* – la collega danese Misser Berg, affiancata da Christel Borman e dalla prof. Dea Siggard-Stenbaeck (Università di Copenaghen), ha presentato i risultati preliminari di uno studio sulle esperienze “numinose” che vengono indotte dalla somministrazione di psilocibina (triptamina psichedelica da funghi allucinogeni). Le autrici sono giunte a sviluppare questo progetto di ricerca partendo dalle osservazioni

sull'utilizzo della psilocibina in uno studio sperimentale per il trattamento della cefalea cronica, in cui alla somministrazione del farmaco era seguita la richiesta di disegnare un mandala. I mandala così raccolti sono poi stati valutati attraverso una griglia costruita sui criteri indicati dalla letteratura junghiana sull'interpretazione del disegno e dei simboli e su alcune indicazioni grafologiche. I primi risultati, relativi a uno studio pilota, sembrano aprire ipotesi circa il potenziale trasformativo delle immagini mandaliche, suscettibili di ulteriori sviluppi di indagine.

Il secondo lavoro della sessione è stato *The body Self and primary affective processes: embodiment of a meaningful biography*, anch'esso presentato a più voci dal prof. Gianluigi Di Cesare (Università LUMSA), con Patrizia Brogna e Chiara Capri. Gli autori hanno presentato una ricerca che nasce dalla loro pluriennale esperienza clinica presso l'Unità Operativa di Prevenzione e Interventi Precoci nella Salute Mentale (ASL Roma 1). In linea con la letteratura contemporanea (Schore, 2010; Gross, 2007), che considera le relazioni affettive precoci come precursori dello sviluppo neurobiologico e psichico, e con la teoria junghiana dei complessi, gli autori hanno studiato la speciale popolazione degli adolescenti che hanno una storia di adozione, ipotizzando che le alterazioni nei processi precoci di accudimento, e nello strutturarsi dei processi regolatori che fondano lo sviluppo del Sé, possano essere fattori predisponenti per il successivo esordio di disturbi dello spettro psicotico in adolescenza. Gli autori, infatti, ipotizzano che il soggetto vittima di un trauma evolutivo sviluppi una difficoltà ad integrare le differenti narrazioni di sé, e che tale conflitto tra le differenti narrative induca l'adolescente a "perdere sé stesso e perdere il controllo". Aiutando il giovane paziente a *districarsi* nelle proprie storie, ad integrarle ed a ri-narrarne una più integrata, è possibile aiutarlo a liberarsi dal peso delle proprie memorie traumatiche.

I pomeriggi delle due giornate della Conferenza sono stati invece organizzati come tavole rotonde, in cui una/un docente ha introdotto i lavori presentati da giovani ricercatori in formazione, i quali hanno poi brevemente illustrato temi e metodologie delle loro ricerche empiriche nell'area tematica proposta dal titolo della Conferenza.

La prima tavola rotonda, il venerdì pomeriggio, è stata introdotta dal prof. Vincenzo Caretti, che ha coordinato quattro presentazioni delle ricerche condotte dalle sue dottorande. Tre studi empirici, molto interessanti e ben focalizzati, riguardavano aspetti psicosomatici nello sviluppo: *Observing the relationship between personality disorders and psychosomatic dysregulation in adolescence* (Anna Chiara Franquillo); *Separation anxiety and autonomic regulation in preadolescents with vasovagal syncope* (Gaia Cuzzocrea e Camilla Guccione); *Perspectives on parenting: perinatal maternal and*

paternal depression in at-risk couples (Arianna Cantiano e Sonia Mangialavori). Nella quarta presentazione, la relazione mente-corpo era declinata con un'impostazione clinica: *Mindfulness and psychotherapy: an integrative and basic approach for therapists and therapists* (Francesca Maria Salerno).

Nella stessa giornata, la seconda tavola rotonda è stata presieduta dalla prof. Anna Maria Speranza de "La Sapienza" di Roma, che ha coordinato la brillante presentazione di quattro lavori di ricerca empirica con implicazioni cliniche rilevanti: *The body I live in: perceptions and meanings of body uneasiness in trans and gender non conforming subjects* (Marta Mirabella), dove l'applicazione di uno strumento sistematico di analisi del testo ha messo in luce la presenza di emozioni negative verso il proprio corpo fin dall'infanzia in soggetti che chiedono il cambio di genere; *What cannot be spoken: use of the Adult Attachment Interview to investigate childhood memories and trauma narratives in a sample of IPV¹ victims* (Marianna Liotti), dove era messa in luce una significativa relazione fra esperienze di traumi complessi non risolti e situazioni di abuso da parte del partner; *Mind-Body interactions in Gambling Disorder: insights from clinical phenomenology to neurophysiological research* (Lorenzo Moccia e Maria Quintigliano), studio che evidenziava stati neurofisiologici e stati mentali relativi all'attaccamento correlati con la dipendenza dal gioco d'azzardo; *Construction of clinician-report evaluation tools and their function in treatment* (Alexandro Fortunato), studio pilota che proponeva uno strumento molto interessante per la valutazione del processo psicoterapeutico, centrato su un'accurata "misurazione" qualitativa e quantitativa dei resoconti del terapeuta.

L'ultima di queste tavole rotonde, il sabato pomeriggio, ha visto la presentazione di due lavori di ricerca concettuale da parte di dottori di ricerca in filosofia e di un lavoro di ricerca empirica condotto nell'AIPA da due colleghe didatte. Giacomo Chironi ha presentato una ricerca sulla relazionalità implicita nel concetto junghiano di inconscio collettivo (*Embodied and unconscious intersubjectivity: the Jungian notions of collective unconscious and symbol for a relational subjectivity*); Danilo Serra ha messo in luce l'influenza della teoria di Jung nella concezione laingsiana della follia (*Laing's reading of Jung's theory in Madness and wisdom*); Patrizia Peresso e Chiara Rogora hanno presentato i primi risultati di una ricerca pluriennale da loro condotta sui sogni dei pazienti, discutendo i problemi metodologici degli strumenti esistenti in area junghiana per lo studio dei sogni, al fine di costruire indicazioni valide per un'accurata analisi del processo terapeutico

¹ IPV è l'acronimo di *Intimate Partner Violence* e si riferisce alla rilevazione di abusi di diverso grado e intensità da parte del partner sentimentale, dove nell'85% dei casi la vittima è la donna e l'abusante è l'uomo.

come processo relazionale. Complessivamente, questa conferenza ci è apparsa ben riuscita nello scopo di creare relazioni di conoscenza fra ricerca universitaria e clinica junghiana, nonché di mettere in contatto colleghe e colleghi italiani con colleghe e colleghi internazionali. Inoltre, la conferenza ha avuto un discreto successo presso le Associazioni europee afferenti alla IAAP: mentre in aula erano presenti soprattutto allievi e giovani ricercatori della LUMSA e de “La Sapienza”, un gran numero di iscritti online apparteneva a società o a gruppi in via di sviluppo, inclusi un certo numero di iscritti dal Kazakistan.

Alessandra De Coro e Luisa Zoppi***

* Psicologa analista, psicoterapeuta, membro didatta dell’AIPA, membro IAAP. Past- President AIPA, già Professoressa ordinaria di Psicologia Dinamica Università di Roma La Sapienza. Svolge la libera professione di psicologa a Roma.

Via Pacuvio 34, 00136 Roma. E-mail: alessandra.decoro@gmail.com

** Psicologa analista, psicoterapeuta, membro didatta dell’AIPA. Dal 2019 è rappresentante italiano dell’Executive Committee della IAAP. Svolge la libera professione di psicologo clinico a Roma.

Viale Glorioso 18, 00153 Roma. E-mail: luisa.zoppi.2@gmail.com

FrancoAngeli

Riviste

SERVIZI ONLINE PER ATENEI

Dal 2013 oltre 80 riviste FrancoAngeli sottoscrivibili per gli Atenei in versione online **con diritto d'accesso perpetuo al corrente e a tutti gli arretrati disponibili.**

Tramite un'unica licenza è possibile accedere:

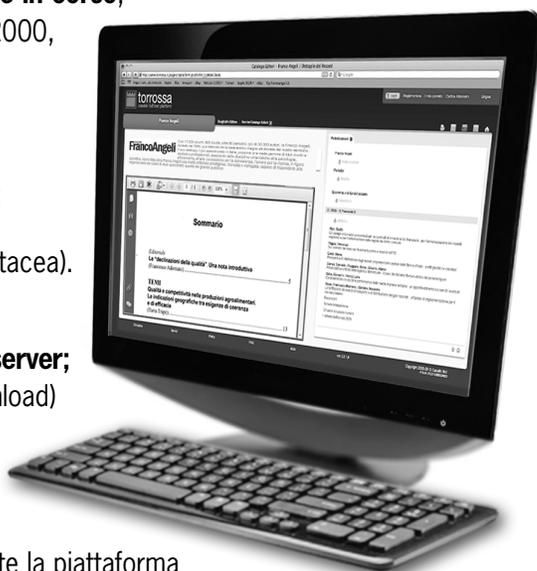
- alle versioni in formato digitale delle **annate in corso**;
- a tutte le annate arretrate (a partire dal 2000, se disponibili) in formato digitale;
- con **diritto d'accesso perpetuo**.

Le modalità di accesso consentono:

- la ricerca (per autore, per titolo, full-text);
- la visualizzazione del documento (corrispondente a quello dell'edizione cartacea).

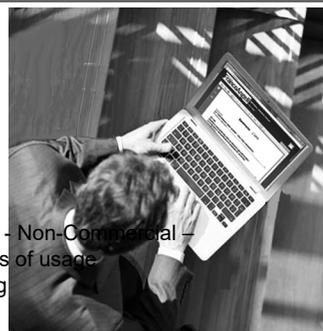
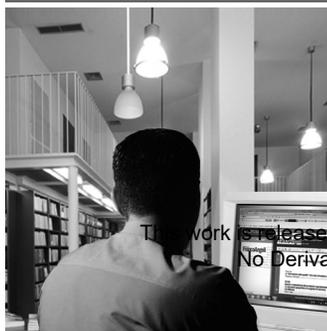
Come **facoltà opzionali** sono previsti:

- diritti di accesso da remoto tramite **proxy server**;
- diritti di effettuare **copia e incolla** (download) ad uso personale.



La fruizione di tutti i contenuti avviene tramite la piattaforma **Torrossa - Casalini Full Text Platform**

Per informazioni: riviste@francoangeli.it



Copyright © FrancoAngeli
This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial - No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see <http://creativecommons.org>

In ricordo di...

In memoria di Carla De Gennaro e Giuseppe Nonini **Alessandra De Coro***

Ricevuto e accolto il 9 luglio 2022

Riassunto

Commemorando la scomparsa di Carla De Gennaro e Giuseppe Nonini, Alessandra De Coro ne ricorda i contributi teorico-clinici e la preziosa partecipazione alla vita associativa.

Parole chiave: *in memoria di Carla De Gennaro, Giuseppe Nonini.*

Abstract. *In memory of Carla De Gennaro e Giuseppe Nonini*

Commemorating the death of Carla De Gennaro e Giuseppe Nonini, Alessandra De Coro remembers their theoretical-clinical contributions and their precious participation in the associative life.

Key words: *in memory of Carla De Gennaro, Giuseppe Nonini.*

Carla (1946-2021) e Pino (1944-2021) ci hanno lasciato entrambi lo scorso anno: Pino è scomparso il 31 marzo dopo una lunga battaglia contro un cancro che era stato diagnosticato nell'estate del 2019; Carla se n'è andata in pochi giorni, il 29 dicembre, portata via da un'infezione fulminante da

* Psicologa analista, psicoterapeuta, membro didatta dell'AIPA, membro IAAP. Past- President AIPA, già Professoressa ordinaria di Psicologia Dinamica Università di Roma La Sapienza. Svolge la libera professione di psicologa a Roma.

Via Pacuvio 34, 00136 Roma. E-mail: alessandra.decoro@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa14071

Covid-19, dalla quale non aveva voluto proteggersi con le vaccinazioni consigliate.

Voglio ricordarli tutti e due insieme, perché li ho conosciuti insieme nel 1978, il primo anno del mio training all'AIPA, e sono stati miei compagni nel lungo percorso di formazione, che per me durò ben dieci anni. Per un certo periodo, dopo la fine del training, abbiamo anche condiviso uno studio, in stanze diverse, in un appartamento in Viale Liegi con altri colleghi.

All'epoca, non essendoci un'organizzazione scolastica del training, gli allievi erano liberi di scegliere i corsi cui partecipare, e gli stessi corsi potevano durare anche due o tre anni, proseguendo e approfondendo di anno in anno i temi con letture diverse. Carla, Pino ed io ci eravamo ritrovati insieme nel corso tenuto da Michele Pignatelli sulle teorie dei meccanismi di difesa e sulla tecnica della psicologia analitica, corso al quale per due anni parteciparono, insieme a noi allievi, anche tre co-didatti: Piergiacomo Migliorati, Maria Teresa Rufini e Corrado Pensa, che contribuivano ad animare discussioni teoriche e cliniche di grande interesse. Piergiacomo e Maria Teresa sarebbero poi diventati nel tempo storici presidenti dell'AIPA, mentre Corrado avrebbe lasciato l'Associazione qualche anno dopo per dedicarsi esclusivamente alla meditazione trascendentale. Con Pino eravamo compagni anche nel corso biennale tenuto da Anna Quagliata sul *Mysterium Coniunctionis*, la cui lettura era allora possibile solo in lingua inglese, una vera sfida per iniziare la conoscenza della teoria e della clinica junghiana!

Carla, laureata come me in filosofia e solo più tardi in psicologia, era stata un'insegnante di Filosofia e Pedagogia nella Scuola Magistrale (l'attuale liceo di Scienze Umane). Pino, laureato in medicina e chirurgia, aveva esercitato come medico di base ed era anche interessato all'omeopatia. Entrambi erano molto attratti dalle pratiche di meditazione e frequentavano anche il centro di Corrado Pensa, mentre il mio allora prevalente orientamento laico e illuminista me ne teneva lontana. Gli anni passarono e tutti e tre finimmo il nostro training: Carla diventò membro ordinario nel 1987 e acquisì la funzione didattica nel 1999; Pino diventò membro ordinario nel 1989 e nel 2014 diventò anche didatta.

Dopo l'ordinariato, continuammo comunque a frequentare settimanalmente il gruppo di discussione dei casi clinici, che nel frattempo Michele Pignatelli aveva costituito con ordinari e candidati il mercoledì sera, svincolato dal corso teorico che continuava a tenere per gli allievi. Il gruppo cresceva nel tempo: fra gli altri, si unirono a noi Gianni Nagliero e Wanda Grosso, Marco Zanasi e Leonella Magagnini, Cecilia Codignola, Mimma Ciofani, Filippo Strumia e altri che poi sono usciti dall'AIPA dopo la morte di Michele, anche se non tutti partecipavamo regolarmente a ciascun incontro. La discussione dei casi – cui Michele dava un contributo essenziale

lasciando però spazio agli interventi di tutti – era un compito affascinante, perché imparavamo continuamente dall’esperienza degli altri e, soprattutto, metteva continuamente alla prova la nostra capacità di ammettere pubblicamente i nostri errori, di interrogarci con autenticità sulle nostre reazioni controtransferali, di fraternizzare con colleghe e colleghi con cui potevamo confrontarci, anche se molto diversi per carattere e impostazione. Carla e Pino son stati per me in quel periodo un esempio di autenticità e di rigore nella presentazione dei loro casi, così come erano tolleranti e amichevoli nei confronti di chi presentasse le proprie difficoltà con alcuni pazienti, nonché generosamente di aiuto con i loro commenti e suggerimenti.

Con Carla la mia relazione di amicizia è rimasta intensa negli anni: spesso ci sentivamo e a volte ci incontravamo a casa sua per discutere di problemi con i rispettivi pazienti, oppure di questioni più generali, riguardanti le teorie psicoanalitiche, i concetti junghiani, o situazioni difficili nell’Associazione. Solo negli ultimi due o tre anni le nostre comunicazioni si erano rarefatte, per motivi personali sia suoi che miei, e il dolore per la sua perdita è stato aumentato dal fatto di non esserle stata vicina negli ultimi giorni perché ignoravo la sua malattia fulminea.

Con Pino, invece, l’amicizia era restata in sottofondo, senza quasi frequentarci per molto tempo, se non in occasioni istituzionali. Proprio la sua malattia, capitata in un momento in cui avevamo iniziato a tenere insieme un gruppo clinico per gli allievi dell’AIPA, aveva invece reso più frequenti le nostre telefonate e, paradossalmente, ho potuto in realtà salutarlo fino a pochi giorni prima della sua fine.

Ho già detto del loro rigore metodologico e della partecipazione emotiva con cui lavoravano come analisti junghiani, come ho accennato al loro comune interesse per le pratiche di meditazione e all’attenzione per la vita spirituale.

Voglio aggiungere che, malgrado certe comuni caratteristiche personali, poiché entrambi erano piuttosto timidi e introversi, sia Carla che Pino hanno speso le loro energie al servizio del funzionamento dell’AIPA, entrando a far parte della CAP in momenti diversi: Carla De Gennaro ha svolto il suo duplice mandato nella CAP di cui era Segretario Anna Maria Sassone; Pino Nonini ha svolto un solo mandato nella CAP con Maria Claudia Loreti, interrotto poi dal sopraggiungere della malattia.

Coerentemente con il loro carattere schivo, hanno lasciato poche pubblicazioni, in cui tuttavia esprimevano uno sguardo profondo sulle dinamiche della psiche. Mi limito qui a ricordare due contributi originali di Carla De Gennaro, che esplorano le implicazioni della teoria junghiana rispetto a tematiche attuali della psicologia: il primo dedicato allo studio dei complessi, dal titolo “Considerazioni sul rapporto fra complessi psichici e cognizione”,

pubblicato su *Psichiatria e psicoterapia analitica* nel 1986; il secondo intitolato “Psicologia analitica e teoria della comunicazione”, pubblicato su *Studi Jungiani* nel 1996. Ricordo anche l’approccio clinico di Giuseppe Noini al “Piccolo Principe”, pubblicato nella *Rivista di Psicologia Analitica* nel 1980.

Ma, soprattutto, voglio ancora ricordare la dedizione di entrambi e l’impegno teorico ed emotivo nel lavoro di analisti, insieme al calore della lontana amicizia che mi legava a loro, pur in forme diverse, e che oggi mi manca.

“Stamani ho appeso un nastro alla mia porta di casa”.
*Contributo di una psicologa analista per la scomparsa
di Gino Strada**
Simona Massa Ope**

Ricevuto e accolto l'8 luglio 2022

Riassunto

Questo scritto è un contributo all'elaborazione del lutto collettivo per la morte di Gino Strada. Elaborare un lutto significa distillare consapevolezza e valori dall'opera in vita di un uomo che era, radicalmente, contro la guerra. Essere contro la guerra è una azione attiva e costante: è scegliere la vita ogni giorno. Significa fondare una nuova etica dell'alterità, sollevare lo sguardo incentrato solo su sé stessi per volgerlo con interesse e cura verso il mondo con tutte le alterità che lo abitano. È una adesione alla creazione come bene supremo, nella consapevolezza di appartenere a una realtà unitaria dove interno ed esterno si appartengono e hanno uguale valore.

Parole chiave: *Lutto, guerra, vita, etica dell'alterità, creazione, realtà unitaria.*

Abstract. “Today I hanged a ribbon on my door of house”. *Contribution of a psychologist analyst for the disappearance of Gino Strada*

This paper is a contribution to the elaboration of the collective mourning for the death of Gino Strada. Working out a mourning means distilling awareness and values from the life work of a man who was radically anti-war. Being against war is an active and constant action: it is choosing life every day. It means founding a new

* Pubblicato sul sito dell'AIPA (Associazione Italiana Psicologia Analitica) il 24 agosto 2021: <https://www.aipa.info/2021/08/24/gino-strada-stamani-ho-appeso-un-nastro-alla-mia-porta-di-casa>

** Psicologa, psicoterapeuta e psicologa analista junghiana (AIPA, IAAP).
Via La Nunziatina 6, 56125 Pisa. E-mail: massasi@libero.it

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa14067

ethic of otherness, raising one's gaze focused only on oneself to turn it with interest and care towards the world with all the otherness that inhabit it. It is an adhesion to creation as the supreme good, in the awareness of belonging to a unitary reality where internal and external belong and have equal value.

Key words: *Mourning, war, life, ethics of otherness, creation, unitary reality.*

Stamani ho appeso un nastro alla mia porta di casa, il nastro bianco con il logo rosso di *Emergency* per il lutto di Gino Strada, deceduto a Rouen, nel nord della Francia, il 13 agosto 2021. Credo si possa affermare che la sua morte rappresenti un lutto personale per ciascuno di noi, per le persone che condividono i suoi valori umani e la lotta per i diritti umanitari.

Come ogni perdita che non si voglia negare, rimuovere, dimenticare o solo formalmente celebrare in maniera transeunte, la perdita di Gino Strada implica, a livello personale e collettivo, un lavoro psichico di elaborazione, il lavoro del lutto, necessario affinché il vuoto che ha lasciato nella comunità e nelle coscienze si colmi della memoria e del significato delle azioni da lui compiute durante la vita. Le sue imprese rappresentano un'alta testimonianza della capacità di rivolgere lo sguardo all'altro, di sentire l'altro come un valore da salvaguardare, percependo la sua sofferenza, la sua necessità, la sua derelizione. È alta testimonianza di coraggio, il coraggio di stare nelle situazioni estreme, come è estrema la guerra nella sua disumana distruttività, per organizzare e porgere cure reali, rischiando tutto. *Amore, coraggio, altruismo*: sono queste le parole, perlopiù desuete nel mondo contemporaneo, che emergono dall'opera di Gino Strada e degli uomini e donne di *Emergency*, che *dedicano la loro vita a salvare la vita*.

Ogni perdita, per quanto incolmabile, lascia spazio a nuove possibilità, e c'è una possibilità di integrazione nell'essenza di ogni cosa buona, bella e giusta che muore, se "distillata": la possibilità di generare coscienza, consapevolezza, senso di responsabilità, riconoscere e praticare principi fondanti la nostra umanità. Vita nuova per questo mondo in "emergenza cronica": sanitaria, sociale, ambientale. È questo l'ossimoro che ormai ci attanaglia.

Gino Strada era dichiaratamente, lapidariamente, *contro* la guerra. Questo vuol dire scegliere la vita ogni giorno, ogni istante, non solo nei grandi bivi della storia o nei grandi conflitti del mondo. Vuol dire stare dalla parte della vita a fronte dei continui, insidiosi e impercettibili input di morte, che quotidianamente assorbiamo senza accorgercene, tanto assuefatti siamo. Scegliere la vita è, dunque, un'opera quotidiana di elaborazione della distruttività e del male, e implica uno stato di *attenzione lucida* alle mille forme in cui la distruttività si manifesta. Questo significa diventare "operatori di emergenza",

anche senza essere né medici né epicamente eroici: riconoscere la vita e sceglierla ogni volta, capillarmente. Questo può accomunare sia il versante laico che quello religioso della collettività.

Nel film di Terrence Malick *La sottile linea rossa* (*The thin red line*, USA 1999), tratto dall'omonimo romanzo di James Jones del 1962, è rappresentato il divario continuo tra la vita e la morte attraverso l'incessante flusso di coscienza dei soldati, interiormente divisi tra struggente desiderio di pace e fatale compromissione con l'energia distruttiva della guerra: da un lato, le colline infuocate della battaglia con i suoi orrori e le sue atrocità inimmaginabili, dall'altro le colline azzurre della pace, dove le donne aspettano solitarie – come solo l'attesa può esserlo – di poter affermare e insediare sulla terra valori diversi per questa umanità: una nuova etica dell'alterità.

Per uno strano caso, il giorno prima dell'annuncio della morte di Gino Strada, ho potuto vedere un recente film diretto da Sean Penn, *Il tuo ultimo sguardo* (*The last face*, USA 2016), in cui il protagonista è un chirurgo d'emergenza che opera in Africa sui vari fronti della guerra, in mezzo alle tragedie che nascono dall'ingiustizia sociale e dalla disperazione. Diverse idee sono affermate in questo testo cinematografico: il divario etico e strategico tra una politica dei diritti umani e l'azione concreta, sul campo, per salvare singole esistenze; una visione dell'amore che supera i romanticismi di cui siamo ipernutriti, gli intimi egotismi della coppia, i bastioni della famiglia tradizionale, e si afferma come valore superiore, come *apertura* alla presenza dell'altro, il cui *volto*, il cui *sguardo* – come è detto in tutto l'impianto filosofico di Emmanuel Lévinas – chiama alla responsabilità.

Ma c'è un'idea di vita, di senso della vita, che si afferma, sia pur in maniera ingenua ed embrionale, attraverso le parole del protagonista. Un senso della vita che ritorna nell'alveo del suo nucleo originario, alla sua semplicità: ovvero, *una adesione alla creazione come bene supremo* e come fonte di inesauribile meraviglia, che ci fa alzare lo sguardo da noi stessi – finalmente! – per osservare ogni forma dell'essere, persino una fila di formiche che salgono sul tronco di un albero – come afferma nel film il medico dell'emergenza – e trarne significato e gioia di esistere.

In quanto psicologa analista, sento, tra le molte che attengono al nostro ruolo, la responsabilità di aiutare me stessa ed i pazienti a relativizzare lo sguardo, unilateralmente incentrato su sé stessi, sui nostri malesseri, sul fascino della nostra interiorità, per sollevarlo a osservare il mondo con interesse e cura, con tutte le alterità che lo abitano.

Esiste un'unica realtà ed è quella unitaria tra mondo interno – il cui spirito ci ha così profondamente assorbito e impegnato in questo secolo in quanto analisti – e mondo esterno. È questa la “strada” che il lutto di Gino Strada mi fa intravedere, finalisticamente.



Edizione fuori commercio
(R10045.2022.55)

ISSN 1828-5147
ISSNe 1971-8411

FrancoAngeli srl, V.le Monza 106 Milano
I semestre 2022