



57

Gennaio-Giugno 2023

RIVISTA SEMESTRALE  
DELL'ASSOCIAZIONE  
ITALIANA DI PSICOLOGIA  
ANALITICA

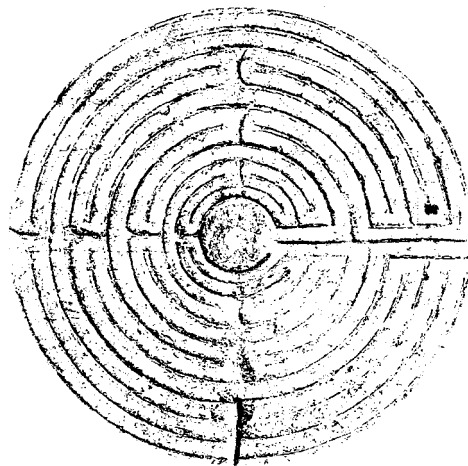
# STUDI JUNGHIANI

*C. G. Jung*

**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>

# 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](mailto: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 © 2023 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 2023 – Finito di stampare nel mese di luglio 2023

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. 29, n. 1, 2023*

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

### **Articoli**

---

- Corpi che sognano: le *rêverie* sensoriali alla luce del dialogo tra psicologia analitica e neuroscienze, di *Mariella Battipaglia* e *Giovanna Curatola* » 9
- Dalla dissociazione all'integrazione: il valore del "fattore verde", di *Patrizia Peresso* » 26
- La filosofia della natura come fondamento del metodo analitico junghiano, di *Marco Balenci* » 46

### **Premio Migliorati. Prima edizione**

---

A cura di Emanuela Pasquarelli

- Jung e Winnicott. Segrete risonanze. Riflessioni dalla tavola rotonda del 25 marzo 2023*, di *Serena Latmiral*, *Wanda Grosso* e *Gianni Nagliero* » 63

## **Psicologia Analitica e Arte**

---

A cura di Cristina Brunialti

Compagne di viaggio. Intervista a Dolores Carli, di *Renata de Giorgio*

pag. 81

## **Amplificazioni**

---

A cura di Barbara Persico e Manuela Tartari

*Risonanze dal Comitato scientifico-organizzativo del Convegno di Assisi: 7-8-9 ottobre 2022*

» 87

## **Recensioni**

---

A cura di Giancarlo Costanza e Valentino Franchitti

» 103

### **A cura del Comitato di Redazione**

*Il desiderio di chinarsi sul proprio passato, il più estraneo possibile a ogni condiscendenza dell'io, obbedisce a una più imperiosa esigenza dell'essere; bisogna che ad ogni costo, disperatamente, noi sentiamo battere – più che non lo permetta la debole, frammentaria percezione del presente – quel ritmo tutto nostro e personale, che altri indovini nel nostro passo, nei nostri gesti spontanei, nelle nostre parole, grazie all'amore ch'egli ci porta. La conoscenza del nostro più vero e profondo esistere è tanto difficile ad afferrarsi quanto lo sconosciuto aspetto del nostro volto o delle nostre spalle sono le morte immagini che possono darne lo specchio o la fotografia. Il solo mezzo per cogliere quest'armonia o questa legge particolare è il sottrarsi al tempo, contemplandolo, è il percepire, fra tutte le altre, con l'orecchio teso, quella melodia che è il nostro destino.*

L'anima romantica e il sogno, Albert Béguin

In che rapporto siamo con il nostro corpo e con il mondo che ci circonda? Come abitiamo noi stessi e il paesaggio in cui siamo immersi? E che relazione abbiamo con chi ci ha preceduti, sia le persone con cui condividiamo materiale genetico, ma anche gli autori che ci hanno lasciato un'impronta interna? Come possiamo far sì che le parole che pronunciamo in seduta siano incarnate, vere, trasformative?

Ci sembra che gli autori degli articoli che compongono il presente numero vogliano rispondere a queste domande e suscitare, in chi legge, nuove suggestioni.

Nel primo articolo che vi proponiamo, *Corpi che sognano: le rêverie sensoriali alla luce del dialogo tra psicologia analitica e neuroscienze*, Mariella Battipaglia e Giovanna Curatola accostano le intuizioni e le riflessioni sull'inconscio di Jung alle più recenti considerazioni post-freudiane. Ci accompagnano nella scoperta del rapporto corpo-mente, partendo dalle ricerche delle neuroscienze e arrivando a ciò che provoca una trasforma-

zione nella seduta psicoanalitica. La vignetta clinica fa sperimentare al lettore il punto nodale della ricerca delle due autrici: l'utilizzo del corpo dell'analista in seduta come ricettore primario e primo elaboratore degli stati primitivi della psiche del paziente.

Patrizia Peresso, con il suo lavoro intitolato *Dalla dissociazione all'integrazione: il valore del "fattore verde"*, ci invita a riflettere sul rapporto tra Psiche e Natura, attraverso una ricca e avvincente disamina degli autori che hanno teorizzato l'Unus Mundus – tra gli altri Jung e Bateson – sottolineando l'importanza che ha per l'essere umano il rapporto con la natura e i suoi ritmi. L'autrice illustra, inoltre, con toccante competenza, una vignetta clinica in cui un momento di *empasse* dell'analisi viene risolto con una *rêverie* stimolata dalla natura. Nell'articolo, il paesaggio naturale, "il fattore verde", viene considerato come un vero e proprio fattore integrativo.

L'ultimo contributo, *La filosofia della natura come fondamento del metodo analitico junghiano*, a cura di Marco Balenci, ci racconta le radici del rapporto di Jung con la natura, sia con richiami alla sua storia personale che con una ricchissima e appassionante ricerca dei suoi riferimenti teorici, partendo dai filosofi presocratici e arrivando ai contemporanei di Jung. L'autore sottolinea quanto il medico e filosofo naturalista C.G. Carus sia la principale fonte della concezione della psiche di Jung e non la metapsicologia freudiana, e di come questo aspetto abbia inizialmente portato a una diversa concezione di cosa sia la psicoterapia.

*Studi Junghiani* conferma la sua linea editoriale, ponendosi come spazio di riflessione anche su posizioni controverse o non pienamente condivise dal Comitato di Redazione, perché ritiene possano essere preziose occasioni di dibattito per lo sviluppo della psicologia analitica.

Il 25 marzo 2023 il Comitato di Redazione di *Studi Junghiani* ha organizzato, presso la sede nazionale dell'AIPA, una giornata di studio in onore della vincitrice della prima edizione del Premio Migliorati: Anna Michellini Tocci, con il suo articolo *Jung e Winnicott. Segrete risonanze*. L'incontro è stato intenso e partecipato grazie anche ai ricchissimi contributi, che pubblichiamo in questo numero, dei tre autori chiamati ad animare la discussione: Serena Latmiral, membro dell'Istituto Winnicott ASNE-SIPsIA, Wanda Grosso e Gianni Nagliero, membri dell'AIPA. Ci è sembrato fondamentale che la riflessione sul confronto tra Jung e Winnicott, suscitata dall'articolo vincitore, potesse trovare nella nostra Rivista uno spazio adeguato di approfondimento.

Inauguriamo in questo numero la rubrica curata da Cristina Brunialti, *Psicologia Analitica e Arte*, con la bella intervista di Renata de Giorgio alla scultrice analista Dolores Carli, in cui biografia, arte e lavoro analitico si intrecciano creativamente.

Nella rubrica *Amplificazioni*, a cura di Barbara Persico e Manuela Tartari, ospitiamo i contributi delle organizzatrici rispetto al Convegno di Assisi: *Il mito dell'Arca nell'epoca delle crisi globali. Pandemia, guerra, ambiente: pensare, sognare, trasformare*. Analisti dell'AIPA e della IAAP, ma anche poeti, sociologi, ambientalisti e filosofi, si sono riuniti nelle giornate del 7-8-9 ottobre 2022 per pensare insieme su cosa sta accadendo nel pianeta che ci ospita, come la psiche reagisce a tali eventi e cosa l'Umano è o non è in grado di fare in questi momenti di crisi.

Infine, la rubrica *Recensioni*, a cura di Valentino Franchitti e Giancarlo Costanza, accoglie al suo interno cinque contributi: la recensione di Mariella Battipaglia al libro di Mauro Manica: *Psicoanalisi 2.0. Ascoltare con gli occhi, parlare con i colori (il Seminario di Bion a Parigi, 10 luglio 1978) – Il tormento del Mistico (la Supervisione di Horacio Etchegoyen con Bion, Buenos Aires, 31 luglio 1968)*; la recensione di Lavinia Celsan al volume *A tu, per tu. Pensare l'incontro, facendosi incontro* di Fabrizio Alfani, Salvatore Currò, Simone De Rosa, Luca Di Sciullo, Franca Feliziani, Lucia Guglielmi, Lidia Maggi, Mauro Manica, Elmar Salmann, Massimiliano Zupi; la recensione di Valentino Franchitti al libro di Clementina Pavoni: *Il signor Alonso e la volpe giapponese. Un caso clinico nel gioco della sabbia*; la recensione di Giovanni Gaglione al volume *Pandemia e trasformazione. Un anno per rinascere* di Marta Tibaldi e Simona Massa Ope; infine, la recensione di Valentino Franchitti e Barbara Persico al numero 49 della Rivista *Funzione Gamma*, intitolato *Bion e Jung*.



## FrancoAngeli

### a strong international commitment

Our rich catalogue of publications includes hundreds of English-language monographs, as well as many journals that are published, partially or in whole, in English.

The **FrancoAngeli**, **FrancoAngeli Journals** and **FrancoAngeli Series** websites now offer a completely dual language interface, in Italian and English.

Since 2006, we have been making our content available in digital format, as one of the first partners and contributors to the **Torrossa** platform for the distribution of digital content to Italian and foreign academic institutions. **Torrossa** is a pan-European platform which currently provides access to nearly 400,000 e-books and more than 1,000 e-journals in many languages from academic publishers in Italy and Spain, and, more recently, French, German, Swiss, Belgian, Dutch, and English publishers. It regularly serves more than 3,000 libraries worldwide.

*Ensuring international visibility and discoverability for our authors is of crucial importance to us.*

**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>

## Articoli

---

### *Corpi che sognano: le rêverie sensoriali alla luce del dialogo tra psicologia analitica e neuroscienze* **Mariella Battipaglia\* e Giovanna Curatola\*\***

Ricevuto il 7 novembre 2022  
Accolto il 23 febbraio 2023

#### **Riassunto**

L'articolo esplora alcuni aspetti della clinica del trauma nelle loro intersezioni tra la teoresi junghiana e le neuroscienze nella cornice dell'intersoggettività. Tradizionalmente la psicoanalisi ha posto l'accento sulle parole, le interpretazioni, il dare senso, ma recentemente c'è una maggiore riflessione sugli aspetti affettivi, relazionali e incarnati del lavoro terapeutico e del modo in cui questi si riferiscono all'esperienza traumatica interattiva precoce che si svolge al di fuori della consapevolezza. Vengono considerati anche alcuni dei modi in cui la conoscenza di particolari sistemi di connettività informa la comprensione dell'intera relazione mente-cervello-corpo. Le autrici, nel presentare un frammento di esperienza clinica, mettono soprattutto in luce alcune riflessioni sui fenomeni corpo-mente e sulle *rêverie* sensoriali che si verificano nella seduta analitica, cercando di osservarli con una doppia lente interdi-

\* Laureata in medicina, specialista in psichiatria, docente, supervisore e analista di formazione presso l'AIPA, membro IAAP. Specialista in psicosomatica relazionale, docente e cofondatrice dell'Istituto di Formazione in Terapia Relazionale Integrata (ITRI, Roma). Lavora come docente, analista, coordinatrice e supervisore di équipe medico-psicoterapiche multidisciplinari. È membro del Comitato di Formazione della Scuola di Formazione AIPA. Vive e lavora come analista a Roma.

Via Lima 28, 00198 Roma. E-mail: dott.battipagliamariella@gmail.com

\*\* Laureata in medicina. Professore ordinario di chimica biologica. Ha insegnato biochimica e neurochimica presso le Facoltà di Medicina e Chirurgia e di Biologia dell'Università Politecnica delle Marche. Contemporaneamente ha conseguito una formazione psicoanalitica e psicoterapeutica in ambito junghiano. È membro onorario dell'AIPA. È docente in diverse scuole di psicoterapia. È stata membro del Comitato Scientifico della Scuola di Formazione AIPA. Vive e lavora come analista ad Ancona.

Via Aurelio Saffi 12, 60121 Ancona. E-mail: g.curatola@libero.it

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 29, n. 1, 2023  
DOI: 10.3280/jun57-2023oa14890

sciplinare che permette di rendere pensabile il “cervello-corpo-mente in relazione”, descritto dalle neuroscienze e da Jung nella psicologia analitica complessa, assegnando alla affettività il ruolo di organizzatore delle rappresentazioni inconse e della spinta verso l'emersione alla coscienza.

**Parole chiave:** *neuroscienze, fenomeni corpo-mente, rêveries sensoriali, mente incarnata, affettività, rappresentazione.*

**Abstract.** *Dreaming bodies: sensory rêveries in the light of dialogue between analytical psychology and neuroscience*

The article explores some aspects of the clinic of trauma in their intersections between the Jungian theory, neuroscience, and recent discoveries on the role of the affects in intersubjectivity. Traditionally psychoanalysis has placed emphasis on words, interpretations, giving meaning, but recently there is a greater reflection on the affective aspects, relational and embodied in the therapeutic work and how these relate to the early interactive traumatic experience that takes place outside human awareness. Some of the ways in which knowledge of particular connectivity systems informs understanding of the entire mind-brain-body relationship are also considered. The authors, in presenting a fragment of clinical experience, highlight some reflections on the phenomena body-mind and sensory *rêverie* that occur in the analytical session, trying to observe them with a double interdisciplinary lens that makes it possible to make thinkable the “brain-body-mind in relation” described by neuroscience and by Jung in complex analytical psychology through the role of affectivity as representation organizer and their emergence into consciousness.

**Keywords:** *neuroscience, body-mind phenomena, sensory rêveries, embodied mind, affectivity, representation.*

### **Premessa: il dialogo fra corpo e mente nel paradigma della mente embodied**

La distinzione fra anima e corpo è una operazione artificiosa che indubbiamente si basa non tanto sulla natura delle cose, quanto su di un elemento peculiare dell'attività conoscitiva dell'intelletto umano. In realtà, la reciproca compenetrazione delle manifestazioni fisiche e psichiche è così intima che noi non solo possiamo desumere agevolmente la costituzione psichica da quella fisica, ma anche, basandoci sulle peculiarità psichiche, risalire alle manifestazioni fisiche corrispondenti (Jung, 1928, p. 257).

Le neuroscienze contemporanee rappresentano un vasto raggruppamento di discipline con metodologie e obiettivi di ricerca differenti ma tutte

accomunate dal progetto di naturalizzare la mente, fondato sostanzialmente nella dimostrata plasticità cerebrale e nella evidenza degli effetti epigenetici esercitati dall'ambiente sul dialogo corpo-cervello-mente (Curatola, 2016).

In particolare, il paradigma della mente *embodied* (Varela e Thompson, 1991) può costituire un utile riferimento per fare luce sulle proprietà strutturali e funzionali implicate in tale dialogo e su come esso emerga dalla stessa relazione del corpo con il mondo fisico, relazionale e socioculturale nel quale è immerso e agisce.

Secondo questo modello, tutti i processi cognitivi, compresi quelli più astratti, vengono ad essere implementati sullo stesso substrato neurale responsabile dei processi sensoriali e motori che guidano l'azione in vista di un obiettivo finale; inoltre, le funzioni mentali vengono attuate, in larga misura, secondo una modalità non cosciente che ha proprie procedure operative.

Il termine *emergere* è collegato al concetto di *emergenza* dei sistemi dinamici complessi ed è già ampiamente conosciuto nella letteratura junghiana contemporanea e applicato ai concetti di individuazione e archetipo (Cambray e Carter, 2004).

Il ruolo delle neuroscienze, nella ricerca delle alterazioni delle funzioni integrative mentali conseguenti a processi traumatici e alla eventuale conseguente psicopatologia, ha indicato valide prospettive di lettura dei substrati che fanno da sfondo alle espressioni cliniche del trauma (Lanius *et al.*, 2021).

In particolare, la psicopatologia dei processi traumatici ha messo in rilievo come memorie sensoriali ed emotive, derivanti dalle implicazioni corporee nell'evento traumatico, possano emergere sottraendosi ai processi di astrazione e di simbolizzazione per apparire come "disturbo" nei fenomeni di transfert e controtransfert (Martini S., 2016); fenomeni intesi come espressione della dissociabilità della psiche (Bromberg, 2011; Wilkinson, 2017; de Rienzo, 2021).

Il legame dinamico fra corpo-mente si genera mediato e protetto dalla relazione primaria e prende lentamente la sua forma nelle diverse fasi dello sviluppo, come indicano numerosi autori nell'ambito dell'*Infant Research* (Stern, 2004) e nell'ambito delle neuroscienze (Damasio, 2012). Inoltre, esso si genera e fluisce nella contingenza che connota qualsiasi esperienza relazionale. Esperienza che può essere caratterizzata da differenti dimensioni comunicative, come uno scambio linguistico o una comunicazione preverbale sub-simbolica o inconscia (Bucci, 2021). La contingenza, quindi, è intrinseca allo scambio *caregiver*-infante e fa da sfondo al lavoro analitico rendendolo prezioso nel promuovere processi trasformativi.

Alla contingenza e ai processi trasformativi Stern (2004) fa riferimento quando parla di «*now moments* e di *moments of meeting*» (p. 150), in cui la

diade *caregiver*-infante/analista-paziente realizza un incontro intersoggettivo: eventi di durata relativamente breve (di solito alcuni secondi) che coinvolgono un certo “senso di Sé e dell’Altro” e che hanno la funzione di riunire in unità coerenti, sequenze di piccoli eventi di una frazione di secondo.

Questi momenti di consapevolezza, essenzialmente interpersonali, hanno quindi un potenziale integrativo pur essendo non verbali e non facilmente esprimibili in linguaggio, andando a costituire «quel qualcosa in più dell’interpretazione» (Stern *et al.*, 1998).

## Il corpo e l’affetto

Le emozioni costituiscono una risposta dotata di valore soggettivo a un evento saliente, risposta caratterizzata da cambiamenti fisiologici, esperienziali e comportamentali, dirigendo in tal senso il flusso di coordinazione/dissociazione tra aree cerebrali, in risposta a stimoli esogeni ed endogeni.

Le neuroscienze affettive (Curatola, 2020) sostengono in modo molto ampio i modelli periferici delle emozioni, convergendo sull’ipotesi che esse abbiano origine nella percezione di cambiamenti corporei resi salienti dall’investimento attenzionale (Garfinkel *et al.*, 2015). Anche il modello junghiano degli affetti, e la sua distinzione tra affetto e sentimento, è un modello che si rifà esplicitamente al modello periferico di James (Jung, 1921).

Oltre ai sistemi propriocettivo ed estero-cettivo, un ruolo rilevante nella genesi delle emozioni è affidato all’interocezione (Critchley e Garfinkel, 2017), un processo attraverso il quale il sistema nervoso acquisisce, integra ed interpreta i segnali che hanno origine all’interno del corpo, fornendo momento per momento una mappa del “paesaggio” corporeo. L’interocezione partecipa così in modo consapevole o inconsapevole a qualsiasi attività mentale.

In questo quadro, la rappresentazione del Sé viene costruita, fin dalle prime fasi dello sviluppo, attraverso una continua rappresentazione integrativa dei dati biologici provenienti dal corpo fisico e viscerale; si forma, in tal modo, la base di quegli aspetti della consapevolezza cosciente che si fondano sul senso soggettivo di essere un individuo unico (Craig, 2009; Cameron, 2001; Damasio, 2005; Tsakiris e Critchley, 2016). L’interocezione viene anche coinvolta in molti disturbi psicopatologici come i disturbi d’ansia, i disturbi dell’umore, il disturbo da stress post-traumatico e i sintomi dissociativi (Tsakiris e Critchley, 2016).

In questa ampia cornice l’interocezione viene chiamata in causa nei *processi empatici*, distinti a loro volta in: *affettivi* (provare ciò che prova l’altro), *cognitivi* (immaginare ciò che prova l’altro), *corporei* (immaginare la prospettiva visuo-spaziale dell’altro corpo); ciò indica quanto sia il *Körper*

(corpo biologico) che il *Leib* (vissuto interiore della corporeità) intervengano in un processo di autentica conoscenza empatica come suggerito da Stoica e Depue (2020).

Nel frammento clinico descritto di seguito vedremo che, in momenti di *empasse* dovuti alla non pensabilità di stati di angoscia attivati nella diade, i processi enterocettivi dell'analista partecipano al "recupero e ingaggio" di memorie sensomotorie relative a esperienze passate, attivando un processo immaginativo con funzione di regolazione affettiva. L'accoglimento e l'elaborazione di quanto stava accadendo nell'interazione intersoggettiva ha portato alla ricerca e consapevolezza di "qualcosa di nuovo", sotto forma di nuova esperienza di consapevolezza vitale che stava facendo la diade.

Questo "qualcosa di nuovo" rappresenta anche una "spinta fisiologica" ad uscire dal momento di dissonanza, di stallo/*empasse* o di disconnessione presente nel terzo analitico.

La clinica psicoanalitica attuale, centrata sul campo della relazione, implica e rivela tutta una serie di stati psicofisici attraverso cui passano le interazioni psicanalista-paziente, e che comportano un continuum tra inconscio-coscienza, tra corpo-mente, tra presente e passato/futuro. Il ricordare, *remembering*, è diverso dalla memoria (Imbasciati, 2022). Ma bisogna tener presente che a volte il *remembering* è anche *ri-vivere* e, a volte, è un *rivivere nel corpo*.

L'attenzione all'affetto e alle sue radici corporee nella teoresi junghiana ci permette di pensare ad una psicoanalisi come "*being cure*" (Manica, 2021), dove l'analista, per valutare *gli effetti dell'affetto*, è necessario che possa permettersi di divenire *contagiato* (*affected*) da quello che accade nella stanza di analisi, quale "soggetto assoggettato" a ciò che viene dalla comune inconscietà di paziente-analista. Questi processi, inevitabilmente, ci fanno pensare al *terzo analitico soggiogante* (Ogden, 1994; Manica, 2016) e al *contagio psichico* (Jung, 1946) come *vincolo* che si *svolge al di fuori della coscienza* (Jung, 1929).

Come ci ricorda Addison (2016), Jung era interessato alla relazione tra corpo e mente, considerandoli "aspetti diversi della stessa cosa", una visione monistica che affonda le sue radici in uno strato inconscio profondamente inconoscibile, lo psicoide, dal quale il disagio può manifestarsi tanto in forma fisica quanto in forma psichica (Jung, 1935).

Ma per la Addison (2019) il concetto di psicoide di Jung offre anche un modello di «atteggiamento analitico che può guidare l'analista verso il rispetto dell'inconoscibile con un ascolto *psico-fisico* ricettivo che contiene ed elabora i fenomeni emergenti, sotto forma di immagini istintuali e archetipiche di carattere psichico e/o fisico, informando continuamente il processo analitico» (p. 89, corsivo nostro).

I fenomeni sincronistici (Jung, 1935) di *abaissement du niveau mental* di Janet e di partecipazione mistica sono associati allo psicoide come nucleo ultimo indifferenziato.

Per Cambray (2022) non tutte le esperienze sincronistiche sono basate sui traumi, ma i traumi attivano processi archetipici che possono generare tali esperienze. Quando le funzioni ordinarie della coscienza sono ostacolate da un trauma intenso, la psiche può adattarsi ricorrendo a comunicazioni sincronistiche.

Tali concetti fondamentali della psicologia analitica trovano un loro correlato nell'ambito neuroscientifico, in particolare nelle ricerche sulla sincronizzazione cerebrale come fenomeno *emergente* (Nowak *et al.*, 2017) e nella possibilità degli individui di poter co-costruire, attraverso questa, delle rappresentazioni condivise (Zadbood *et al.*, 2017).

Nel lavoro col trauma, la predominanza dei fenomeni dissociativi nel campo, la riattivazione delle memorie traumatiche, gli *enactment*, hanno ampliato la prospettiva clinica, spostando il focus sulla dimensione ontologica dell'analisi.

Ogden (2019), riprendendo Winnicott, esprime bene le due dimensioni, epistemologica ed ontologica, entrambe esistenti nella coppia analitica al lavoro. Ogden definisce la comprensione del significato simbolico del gioco come il compito della psicoanalisi epistemologica (dove l'interpretazione è al centro della tecnica), mentre il lavorare *in e con lo stato dell'essere* coinvolto nel *giocare* dovrebbe essere il compito della psicoanalisi ontologica. Nel modello ontologico all'analista è chiesto di creare un contesto interpersonale in cui forme dell'esperienza e stati dell'essere vitali (*being and becoming*) vengano a vita (*come to life*) nella relazione analitica (Martini G., 2021; Manica, 2022).

“Il corpo parla sempre”, scrive Lemma (2015), suggerendoci che il compito dell'analista è quello di ascoltare anche il corpo, cosa esso esprima o nasconda con la sua relativa rumorosità o con la sua tranquillità. Dobbiamo tener presente che, inevitabilmente, l'ascolto del corpo è filtrato dalla soggettività psicofisica dell'analista, dalle sue matrici teoriche e di riferimento, dal suo “implicito”, da quel modo peculiare di avvicinarsi alla sensorialità per tentare di trasformare l'affettività, prima ancora delle sue rappresentazioni.

## **L'embodiment nella stanza di analisi**

È difficile e complesso avvicinarsi ed accogliere la presenza del corpo nella stanza d'analisi. Sappiamo che ogni analista “ospita”, nella sua distinta

e personale maniera, il paesaggio mentale e corporeo che ogni singolo paziente gli presenta.

Jung, a proposito dell'incontro analitico, ci offre la metafora dell'alchimia in *Psicologia del transfert* (1945), dove il suo quadrilatero raffigura bene le contemporanee comunicazioni tra inconsci attive nel campo; la conoscenza implicita depositata nell'inconscio emerge nell'interazione terapeutica, in quei momenti di autentica connessione interpersonale tra l'analista e il paziente. Anche Bion (1962) sostiene che vi sono momenti in cui due menti partecipano attraverso la loro esperienza nel *fare pensiero* o *trasformare in sogno*.

È difficile mettere in parole come due corpi nella stanza di analisi si impattino e si influenzino reciprocamente; giacché la presenza fisica dell'altro e le reciproche interazioni modulano la nostra esperienza (enterocettiva) soggettiva del nostro corpo (Fotopoulou e Tsakiris, 2017). Dall'esperienza corporea possiamo trarre informazioni, momento per momento, del modo in cui l'essere umano abita il corpo e il suo spazio fisico, informazioni che corrispondono anche all'assetto mentale interno (Battipaglia, 2021).

Per Gallese (2022), che approccia alle neuroscienze dal vertice fenomenologico, l'attivazione della *simulazione incarnata* è il "richiamo inconscio della conoscenza corporea di fondo" che reclutiamo quando assistiamo alle azioni, emozioni, esperienze sensoriali dell'altro; quando si ricordano esperienze passate e si pianificano azioni future; ma anche quando si è impegnati in esperienze di fantasia. Una simile attenzione alla qualità affettiva sensoriale all'interno della relazione analitica la ritroviamo in Mancina (2006), quando questi suggerisce che «per cogliere la dimensione totale del transfert, va ascoltato il ritmo, il tono, la musicalità, la sintassi e i tempi del linguaggio, la dimensione musicale del transfert» (p. 51).

Nella stanza analitica la possibilità di sintonizzarci sugli stati affettivi dell'altro ci offre uno strumento di conoscenza che va al di là delle parole e che ci permette di entrare in contatto profondo con l'affetto implicito dell'altro, a volte espresso attraverso la sensorialità.

Le neuroscienze, nel loro dialogo con la psicoanalisi (Northoff *et al.*, 2015), indicando come costitutiva la "plasticità del Sé", raffigurano una vita psichica costruita sulla base di organizzazioni interazionali del Sé in relazione. Nell'analisi sono attivi e presenti contemporaneamente differenti livelli di interazione e contatto tra paziente e analista, da quelli più evoluti a quelli più primari. Nella prospettiva junghiana, alcune riflessioni sull'inconscio<sup>1</sup> (Jung, 1954) hanno anticipato i più attuali sviluppi della psicoanalisi

1. «L'inconscio non è semplicemente l'ignoto, è piuttosto lo sconosciuto psichico; [...] tutto ciò che conosco, ma di cui al momento non sto pensando; tutto ciò di cui una volta ero



post-freudiana. Accanto al deposito di ricordi infantili rimossi, troviamo un inconscio che può affacciarsi sull'infinito (Matte Blanco, 1975), essendo animato da una pulsione alla verità (Bion, 1977b), da una pulsione alla rappresentazione (Bollas, 2009) o, come per Ogden (2010), da una pulsione alla conoscenza.

Nell'insieme emerge un inconscio primitivo preriflessivo che ha difficoltà ad essere coinvolto da processi di simbolizzazione, identificato col mondo degli affetti (Imbasciati, 1991), sottolineando l'importanza della relazione analista-paziente, nelle sue meno evidenti sfumature affettive, negli *enactment* con effetto mutativo, constatando a volte l'insufficienza dell'interpretazione e della parola. Ciò pone l'accento sul coinvolgimento dell'intera personalità dell'analista e sul mutamento del paziente, oltre che dell'analista stesso (Jung, 1928, 1954).

## **Frammenti di un'esperienza clinica: Leonardo<sup>2</sup>**

*Tutto quello che possiamo sapere a livello empirico è che i processi del corpo e quelli della mente e dello spirito avvengono parallelamente, in un modo che per noi è misterioso.*  
Jung, 1935

*Com'è facile dare per scontato l'insediamento della psiche nel corpo e dimenticare che questo è di nuovo un risultato. Si tratta di una conquista che non spetta affatto a tutti.*  
Winnicott, 1988

Leonardo è un uomo di 40 aa, chiede una psicoterapia per un momento di grande sofferenza, legato alla separazione dalla moglie. Fin dai primi incontri emerge una storia personale traumatica, caratterizzata dalla separazione dei genitori, una depressione materna, suicidi familiari transgenerazionali. Verranno descritti nell'articolo solo alcuni frammenti clinici, omettendo il resoconto del processo terapeutico e ulteriori dettagli anamnestici, allo scopo di focalizzare la riflessione su alcuni degli accadimenti nel terzo analitico, inerenti alla dimensione dell'*embodiment* attiva nel campo.

Nelle prime settimane dei nostri incontri porta un primo sogno: *entra nella sua prima casa, che ha comprato e in cui ha vissuto quando è andato via dalla sua famiglia d'origine. In questa casa tutto è in rovina, con lavori in corso; in luogo del suo pianoforte, c'era un organo, cerca di suonarlo.* Gli chiedo se questo sogno possa riguardare il suo stato psicofisico in questo momento, e lui associa il suo stato di

cosciente ma che ora ho dimenticato; tutto ciò che è percepito dai miei sensi, ma non notato dalla mia mente cosciente; [...] tutte le cose future che stanno prendendo forma in me e che a volte arriveranno alla coscienza» (Jung, 1946, p. 204).

2. Verrà descritto un frammento di esperienza clinica di una delle autrici.

“disastro” alla casa. La mia attenzione interna rimane sull’organo: perché il sogno ha sostituito il pianoforte con l’organo?

Lui associa il sogno al desiderio di ristrutturazione che si è attivato in lui, grazie alla relazione con una nuova compagna. La sente come una *nuova opportunità, un miracolo, un dono del cielo, una nuova casa*. Parla di questa nuova donna come se avesse fatto un investimento immediato (mi fa pensare all’investimento sull’analista/analisi); mentre lo ascoltavo, ho iniziato ad avere un’improvvisa sensazione fisica sgradevole: tutti i miei organi interni giravano dentro di me come se fossi sulle montagne russe. Non c’era concordanza tra le mie sensazioni sgradevoli e il suo racconto piacevole, bensì sentivo una grande dissonanza.

Ripensando all’*organo* del sogno che stava suonando, accantonando una possibile lettura sessuale/libidica infantile, mi sono chiesta se invece volesse che io “ri-suonassi” con lui e se avesse bisogno che il dominio corporeo si sintonizzasse e accordasse con il dominio della psiche.

Dopo qualche settimana, le nostre sedute, a causa della situazione di pandemia, divengono online. Imprevedibilmente, questi elementi traumatici collettivi scivolano nelle maglie dei primi incontri con Leonardo.

In una di queste sessioni online recupero la sensazione precedente, degli organi interni che si muovono e mi turbano, una sensazione che si trasforma in un’immagine: mi ricorda un paziente anestetizzato in sala operatoria e il chirurgo che mette le mani nell’addome per poterlo curare, l’inevitabile affidamento all’altro nel tentativo di essere guarito.

Leonardo prosegue raccontandomi di essere sempre sfuggito al clima depressivo familiare, al suicidio del nonno, ma probabilmente anche alla propria depressione, divertendosi in modo estremo, con la musica e l’alcool fino all’anestesia. Mentre racconta di come si anestetizzava, ricorda un sogno: “Ero in ospedale e hanno scoperto che ero incinto di me stesso, come se avessi dentro di me qualcun altro che ho cercato di far nascere ma che era morto da tempo. Sono sul tavolo operatorio e mi aprono. Il chirurgo deve togliermi questa cosa fossile, non ho dolore, non ho paura”.

Mi lascia senza parole mentre racconta il sogno. Sono sorpresa da questa sincronicità e dall’elaborazione delle mie sensazioni fisiche (il suo sogno dell’organo, i miei organi addominali che girano all’interno), dalla mia trasformazione in immagine (un paziente sul tavolo operatorio), il suo sogno in sala operatoria.

In un modo o nell’altro, Leonardo e io avevamo iniziato a “sognare con il corpo e sul corpo”. Il corpo che sente e investe affettivamente la sensorialità grezza (esterocettiva ed enterocettiva) e che, a sua volta, viene investito di significato attraverso l’affettività; in tal modo può prendere avvio la possibilità di rappresentare.

La richiesta fatta alla mente dell’analista del lavoro di rappresentazione, la “pressione rappresentazionale”, riflette una tendenza universale a cercare sollievo dal sovraccarico sensoriale attraverso la rappresentazione e l’attività psichica. Come suggerisce Aite (2002): «L’apparenza della rappresentazione, sia essa interna o esterna, nasconde il segreto di un nuovo rapporto con l’affetto. Ciò che viene mostrato non parla solo del rapporto tra l’Io e l’affettività emergente, delle sue resistenze e delle sue difficoltà, ma contiene anche la struttura intima di quella carica affettiva che preme per diventare consapevole» (p. 97).

### **La rêverie corporea<sup>3</sup>: l'aspetto sensoriale della rêverie come processo di immaginazione affettiva incarnata**

Ogden (2001) considera le *rêverie* come un'“esperienza inconscia co-creata con l'analizzando”, mentre Busch (2019) guarda alla *rêverie* come una capacità dell'analista di usare tutto sé stesso, le proprie esperienze passate e presenti, le sensazioni fisiche, le emozioni, le conoscenze intellettuali, ecc. nello sforzo di comprendere i propri pazienti. Civitaresè (2014) ci mostra come la *rêverie* permetta all'analista di creare un significato riguardo ciò che accade nel campo, aiutando così a contenere l'ansia e l'angoscia dell'analizzando e dell'analista. Ancora Ogden (1997) osserva: «L'uso che l'analista fa delle sue *rêverie* richiede la tolleranza dell'esperienza di essere alla deriva» (p. 160).

Bovensiepen (2002) pone l'enfasi sul *processo* di creazione di uno spazio simbolico, associando la *rêverie* dell'analista ad un “atteggiamento simbolico di ascolto” derivante dalla matrice di transfert/controllotransfert e che, come la relazione precoce madre-bambino, può portare ad una trasformazione dell'esperienza emotiva nella relazione, favorendo lo sviluppo di uno spazio simbolico.

Per Manica (2021) le *rêveries* con potenzialità trasformative riguardano qualcosa di ignoto che non era mai comparso prima nella situazione clinica; esse possono essere legate a qualcosa di emotivamente significativo per l'analista. Sempre secondo Manica (2022) le *rêveries*, anche se dell'analista, sono attivate dall'interazione col paziente e rappresentano un *atto intersoggettivo*, essendo generate nella e dalla coppia analitica.

#### *Tornando a Leonardo*

La seduta prima delle vacanze di Natale porta un pacchetto. Gli chiedo se devo aprirlo. Mi dice in inglese “*this makes sense*” (frasi nella lingua inglese hanno spesso rappresentato una sorta di idioma della coppia analitica); è un DVD del film *Il paziente inglese*. Racconta la trama, ma anche il finale del film: il paziente inglese chiede all'infermiera che lo ha salvato di aiutarlo a morire. Sul biglietto del pacchetto che mi dà c'è scritto “grazie per avermi salvato!”. Gli dico: “la ringrazio del regalo, ma sono un po' intimorita: il salvare di cui parla è associato anche alla morte”.

L'impossibilità di conciliare due estremi opposti della proiezione di Leonardo sull'analista, un Materno che ti salva la vita ma che ti fa morire (come l'infermiera del film), mi pongono in una condizione di angoscia ed *empasse* e mi accorgo che

3. Per una disamina del concetto di *rêverie* nella psicoanalisi contemporanea e delle sue diverse forme si veda Busch, *The Analyst's Rêveries* (2019).

mi si blocca il pensiero. Mi sento oppressa, in pericolo, penso al salvare e al morire e uno stato di angoscia profonda mi assale.

Dopo qualche secondo, un'immagine mi viene in aiuto. Faccio una sorta di capriola dentro di me, dentro il mio corpo. Un sospiro come per prendere aria. Ascolto i ritmi del mio corpo<sup>4</sup>. Sento forte il suono del mio battito cardiaco e, in pochi secondi, una serie di immagini ed esperienze sensoriali si accumulano e si affastellano evocando un altro tipo di Materno, un corpo/ambiente/setting come luogo sicuro in cui stare: la memoria corporea delle mie percezioni fisiche sul divano durante la mia analisi; i ricordi di bambina in cui esploravo e mi divertivo a fare le capriole nel mare; la prima volta che in gravidanza ho visto l'ecografia di mio figlio; l'immagine della mia pancia trasformata in un luogo sicuro. Dopo questa veloce sequenza di immagini, mi ritrovo a fare un sospiro come se dovessi prendere aria vitale.

Proprio in quel momento Leonardo rievoca il ricordo della sua passata esperienza giovanile in Inghilterra, e racconta con un **guizzo vitale** che mi colpisce: "In quel periodo mi sentivo vivo, libero da predestinazioni, nessuno doveva salvare nessun altro, sentivo di poter essere me stesso".

Gli dico, tentando di restituirgli la vitalità che avevo sentito nella sua narrazione, tessendola insieme alla mia esperienza di *rêveries*, che "forse questo è il **nostro** paziente inglese, non solo quello che nel film chiede di morire, ma quello che ha fatto l'esperienza di poter vivere libero, esplorare ciò che non conosce, fidarsi di tenersi ed essere tenuto".

Il movimento di introversione, un abbassamento del livello mentale e un ancoraggio al corpo, l'ascolto del corpo, ha implicato il dover prendere contatto con un senso di limite, in contrapposizione all'ideale della salvifica/mortifera analista che Leonardo immagina. Una rappresentazione che prende origine dalla sensorialità del corpo con le fantasie dell'analista, sia corporee che sensomotorie, che in pochi secondi hanno dato luogo a diverse immagini a valenza trasformativa.

Possiamo guardare alle *rêverie* sensoriali dell'analista considerandole un'esperienza come un *sognare ad occhi aperti*, attraverso "un'immaginazione incarnata affettiva", abbinandole alle esperienze percettive corporee che viviamo durante i sogni notturni (un odore, un sapore, una sensazione fisica) come un recupero e un'elaborazione di percezioni depositate nelle aree "più profonde" della nostra memoria corporea inconscia; possiamo immaginare che le sensazioni corporee dell'analista, che si attivano nelle *rêveries* sensoriali, abbiano la funzione di rielaborare qualcosa che è stato già vissuto e che "risuona" ascoltando il paziente, nel tentativo di rappresentare, trasformando, qualcosa attivo nel campo.

Le *rêveries* somatiche, anche se sembrano in antitesi con l'elaborazione psichica, secondo Aisenstein (2017) sono caratteristiche del lavoro analitico con i pazienti che presentano difficoltà nelle dimensioni dell'immaginario e della fantasia, il cui pensiero è caratterizzato dalla concretezza (pensiero operatorio).

In queste situazioni le sensazioni corporee, come forma molto primitiva di

4. «Percezioni olfattive o uditive possono essere l'inizio dell'elaborazione di uno stato psichico [...] alcuni analisti hanno una propensione all'allineamento percettivo con l'inconscio del paziente» (Busch, *op. cit.*, p. 92).

rappresentazione presente fin dall'inizio della vita, danno luogo ad una immagine che appare improvvisamente nella mente dell'analista. Esse rappresentano un progresso rispetto a uno stato di sensazione o percezione grezza, in quanto le immagini divengono appunto un inizio di rappresentazione.

“I personaggi – scrive Jung (1961) riferendosi alle immagini che compaiono in seduta – sono manifestazioni profonde dell'inconscio”. Essi possono essere considerati come derivati narrativi di quelle costellazioni emotive che possono incominciare ad inserire nel campo analitico tracce di rappresentabilità.

Ciò che era accaduto in seduta aveva messo in contatto l'analista con un'esperienza rassicurante di tolleranza del limite e contemporaneamente di differenziazione, passando attraverso il limite contenitivo del corpo vivo. Non un corpo in conflitto con la mente (Lombardi, 2016), bensì il corpo divenuto *tramite* per un senso di appartenenza e di continuità alla dimensione dell'umano. L'analista, tornando alle proprie esperienze reali di contenimento e alle consonanti memorie corporee, ha potuto contenere in maniera vitale e trasformare il “non senso” del “salvare e morire” che Leonardo le stava chiedendo.

L'esperienza di contenimento, attivata dalle immagini che prendono forma dalla sensorialità grezza del corpo, ha un valore simbolico. Ciò che accade in questi momenti è sia espressione del valore mitopoietico dell'inconscio, sia delle intuizioni più profonde della coscienza che, in quanto idee emergenti e contingenti, rimangono inafferrabili e trascendono le possibilità della consapevolezza immediata.

I processi di *embodiment*, anche nella loro espressione di “ri-ancoraggi” al corpo, possono accadere quando un paziente usa il pensiero in modo dissociato dall'esperienza del corpo oppure, come nel frammento clinico appena descritto, quando ci si trova di fronte ad *empasse* nel campo dovuto ad *opposti inconciliabili*; momenti in cui il paziente fa un tentativo grezzo di rappresentazione per evitare l'esperienza delle sensazioni corporee, temute come catastrofiche e intollerabili. In tal caso, la comunicazione verbale non è l'espressione di una progressione corpo-affetto-pensiero; Freud (1891) avrebbe detto “la parola che perde il suo legame con le cose concrete”. Noi, come analisti contemporanei, possiamo dire “una parola che, pur fornendo una rappresentazione, non è incarnata”.

Ed è proprio lì che l'analista è tornato, al corpo come luogo di sicurezza e tollerabilità, per riattivare l'elaborazione di esperienze pre-simboliche attive nella matrice di transfert ed “intercettate” dal corpo vivo.

## Conclusioni

Passerà ancora molto tempo prima che la fisiologia e la patologia del cervello, da un lato, e la psicologia dell'inconscio, dall'altro, possano darsi la mano. Anche se alla nostra conoscenza attuale non è concesso trovare quei ponti che uniscono le due sponde – la visibilità e tangibilità del cervello da un lato, dall'altro l'apparente immaterialità delle strutture della psiche – esiste tuttavia la sicura certezza della loro presenza. Questa certezza dovrà trattenere i ricercatori dal trascurare precipitosamente e impazientemente l'una in favore dell'altra o, peggio ancora, dal voler

sostituire l'una con l'altra. La natura non esisterebbe senza sostanza, ma non esisterebbe neppure se non fosse riflessa nella psiche (Jung, 1958, p. 286).

L'intuizione junghiana di una dimensione psichica, che può essere rappresentata come un insieme complesso e multistrato, ci fa immaginare diversi strati di funzionamento psichico dal grado più differenziato a quello indifferenziato, dalla zona più fenomenica (Io-Persona-Ombra-Inconscio personale) alla zona più profonda rappresentata dalla psiche psicoide.

Nella zona intermedia, l'inconscio dinamico della psicoanalisi contemporanea, convivono il pensiero non indirizzato e le fantasie, e la differenza tra il corpo e la mente è più indistinta. Possiamo assistere a un funzionamento simile nei sogni, nelle libere associazioni, nella creatività. I legami tra le rappresentazioni sono associativi, perché il funzionamento psichico non richiede alcuno sforzo. Il pensiero non indirizzato e l'immaginario in Jung, l'unisono bioniano, l'area di transizione di Winnicott, possono essere accostati con questa dimensione, in un continuo tentativo di creare rappresentazione.

Nella visione della mente *embodied* si può ipotizzare che la modalità psichica di questa zona intermedia sia relativa al funzionamento del *Default Mode Network*. Network costituito da una rete che funziona in modo associativo, impostando e organizzando le memorie del nostro essere nel mondo, intervenendo inoltre nei processi di regolazione emozionale in collegamento con il corpo e con l'interocezione (Sambuco *et al.*, 2021). Il sogno, la creatività, l'autorappresentazione della mente, ma anche l'istinto ad immaginare trovano il loro *embodiment* nel sistema di *Default* (Alcaro e Carta, 2019).

Nell'atto del percepire è possibile distinguere diverse qualità di risonanza: alcune sono verbalizzabili, altre colpiscono come atmosfera emotiva o si rendono presenti con una sensazione appena percettibile a livello corporeo. Il compito arduo dell'analista è quello di allenarsi a distinguere e organizzare, nella complessità dell'ascolto, l'intrecciarsi e il dispiegarsi dei differenti livelli con cui prende forma nel campo analitico la presenza dell'altro.

La fascia della capacità percettiva dell'analista deve, quindi, essere in grado di estendersi da ciò che è immediatamente distinto, perché conosciuto, alla coloritura affettiva ed esperienziale che può spingersi fino al caos delle tempeste emotive e dello sconosciuto.

La *rêverie*, nell'ottica della interazione corpo-mente, può permetterci uno sfondo teorico in cui trovare un aggancio con la clinica del campo analitico, riducendo quell'alone di misticismo dato ad alcuni fenomeni.

In consonanza con la visione del ruolo della affettività e della genesi periferica delle emozioni la *rêverie*, nella teorizzazione junghiana, può essere prospettata come una *esperienza immaginaria affettiva* che si dispiega in

diversi gradi, muovendosi dal funzionamento psichico più differenziato a quello più indifferenziato somatopsichico psicoide.

Alcuni autori (Zanocco, 2006) suggeriscono che *l'empatia sensoriale* si sviluppi nel contatto analista-paziente: quanto più questo si avvicini a quell'area che riguarda il legame primario, nutrendosi di sensazioni corporee piuttosto che di pensieri e fantasie. Inoltre, viene collegata l'empatia sensoriale con il concetto di *en-act-ment* proprio perché quest'ultimo riguarda elementi inconsci precoci, che trovano nell'*atto* una prima modalità espressiva coinvolgendo analista e paziente. Pertanto, viene sottolineato quanto sia importante in analisi saper cogliere l'importanza di quel campo così vasto delle interazioni umane che passa anche attraverso la sensorialità primaria, embriata in vari modi con lo sviluppo e la regolazione degli affetti.

Nella prospettiva teorica e clinica che è stata tracciata, la *rêverie*, radicata nella relazione corpo-mente e nelle capacità funzionali inscritte nella rete di *Default*, viene a costituirsi come la radice primaria di potenzialità elaborative che possono collegare le sensazioni/emozioni alle interpretazioni e narrazioni verbali, dando voce «vissuta» alla «parola sensibile» (Marozza, 2012) o parola incarnata. *Parola sensibile incarnata*, come *parola affettiva trasformativa*, che rivela la radice profonda della trasformazione mentale/psichica che avviene sulla soglia tra rappresentabile e irrepresentabile, dove il linguaggio poetico spesso ci viene in aiuto.

## Bibliografia

- Addison A. (2016). Jung's psychoid concept and Bion's proto-mental concept: a comparison. *Journal of Analytical Psychology*, 61, 5: 567-587. DOI: 10.1111/1468-5922.12259.
- Addison A. (2019). *Jung's Psychoid Concept Contextualised (Research in Analytical Psychology and Jungian Studies)*. London: Routledge.
- Aisenstein M. (2017). *An Analytic Journey*. London: Routledge.
- Aite P. (2002). *Paesaggi della psiche. Il gioco della sabbia nell'analisi junghiana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- 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. *Frontiers in Human Neuroscience*, 12. DOI: 10.3389/fnhum.2018.00522.
- Battipaglia M. (2021). La chiusura anoressica e i "restauri" nel campo: un'esperienza clinica. *Studi Junghiani*, 27: 2. DOI: 10.3280/jun54-2021oa12783.
- Bion W.R. (1961). *Experiences in Groups and Other Papers*. London: Routledge.
- Bion W.R. (1962). *Learning from Experience*. London: Karnac Books (trad. it.: *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972).
- Bion W.R. (1963). *Elements of Psychoanalysis*. London: Heinemann (trad. it.: *Gli elementi della psicoanalisi*. Roma: Armando, 1973).
- Bollas C. (2008) *The Evocative Object World*. London: Routledge (trad. it.: *Il mondo dell'oggetto evocativo*. Roma: Astrolabio, 2009).
- Bucci W. (2021). *Emotional Communication and Therapeutic Change*. London: Routledge.

- Busch F. (2019). *The Analyst's Reveries*. London: Routledge.
- Cambray J., Carter L. (2004). *Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Analysis*. London: Routledge.
- Cambray J. (2022). Web presentations on "Synchronicity and Trauma". Testo disponibile al sito: <https://aras.org/wujgallery>
- Critchley H.D., Garfinkel S.N. (2017). Interoception and emotion. *Current Opinion in Psychology*, 17: 7-14. DOI: 10.1016/j.copsyc.2017.04.020
- Curatola G. (2016). Rappresentazioni neuro-mentali e rappresentazioni psichiche. Una navigazione fra neurobiologia e psicoanalisi. *Studi Jungiani*, 22: 1.
- Curatola G. (2018). Conferenza su *Mente, trauma, resilienza come complessità emergenti*, AIPA, Roma (collezione privata).
- Curatola G. (2020). Emozioni, memoria, trauma tra neuroscienze e psicologia analitica. In: Germani M., Maulucci M., a cura di, *Frammenti di psiche. Processi traumatici complessi e psicologia analitica*. Milano: Franco Angeli.
- Damasio A. (2012). *Il Sé viene alla mente*. Milano: Adelphi.
- de Rienzo A. (2021). The day the clock stopped. Primitive states of unintegration, multidimensional working through and the birth of the analytical subject. *Journal of Analytical Psychology*, 66, 2: 259-280. DOI: 10.1111/1468-5922.12670.
- Fotopoulou A., Tsakiris M. (2017). Mentalizing homeostasis: The social origins of interoceptive inference. *Neuropsychanalysis*, 19: 3-28. DOI: 10.1080/15294145.2017.1294031.
- Gallese V. (2022). Inconscio e Neuroscienze. In: Nicolò A.M., Giustino G., Vigna-Taglianti M., a cura di, *La mente sensoriale e lo spettro allucinatorio*. Milano: Franco Angeli.
- Garfinkel S.N., Seth A.K., Barrett A.B., Suzuki K., Critchley H.D. (2015). Knowing your own heart: Distinguishing interoceptive accuracy from interoceptive awareness. *Biological Psychology*, 104: 65-74. DOI: 10.1016/j.biopsycho.2014.11.004.
- Grotstein J. (2007). *A Beam of Intense Darkness. Wilfred Bion's Legacy to Psychoanalysis*. London: Karnac Books (trad. it.: *Un raggio di intensa oscurità. L'eredità di Wilfred Bion*. Milano: Raffaello Cortina, 2010).
- Iani F. (2019). Embodied memories: Reviewing the role of the body in memory processes. *Psychon Bulletin & Review*, 26: 1741-1766. DOI: 10.3758/s13423-019-01674-x.
- Imbasciati A. (1991). *Affetto e rappresentazione*. Milano: Franco Angeli.
- Imbasciati A. (2022). Con quale coscienza esploriamo l'inconscio? Gli affetti e la memoria non ricordabile. In: Nicolò A.M., Giustino G., Vigna-Taglianti M., a cura di, *La mente sensoriale e lo spettro allucinatorio*. Milano: Franco Angeli.
- Jung C.G. (1921). Psychologische Typen (trad. it.: Tipi Psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1927). The Structure and Dynamics of the Psyche. In: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 8. USA: Princeton University Press, 1972.
- Jung C.G. (1928). The relations between the ego and the unconscious. In: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 7. USA: Princeton University Press, 1967.
- Jung C.G. (1935). The Tavistock Lectures. In: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 15. USA: Princeton University Press, 1977.
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung (trad. it.: La psicologia della traslazione. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1958). Die Schizophrenie. Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie (trad. it.: La schizofrenia. In: *Opere*, vol. 3. Torino: Bollati Boringhieri, 1999).
- Jung C.G., Jaffè A., eds. (1963). *Memories, dreams, reflections*. New York: Vintage Books, 1989.
- Lanius R.A., Frewen P.A., Nicholson A.N., McKinnon M.C. (2021). Restoring large scale brain networks in the aftermath of trauma: implications for neuroscientific-informed



- treatments. *European Journal of Psychotraumatology*, 12: 1. DOI: 10.1080/20008198.2020.1866410.
- Lemma A. (2015). *Minding the body: the body in psychoanalysis and beyond*. New York: Routledge.
- Lombardi R. (2016). *Body-Mind Dissociation in Psychoanalysis. Development After Bion*. London: Routledge.
- Mancia M. (2006). *Psicanalisi e neuroscienze*. Milano: Springer-Verlag.
- Manica M. (2016). Tertium datur: Ogden e il principio dialettico del terzo incluso. *Rivista di Psicoanalisi*, 62: 207-225.
- Manica M. (2021). *Coscienza e intuizione. Psicoanalisi al tempo della pandemia*. Roma: Alpes Italia.
- Manica M. (2021). *E quindi uscimmo a riveder le stelle*. Roma: Alpes Italia.
- Manica M. (2022). *Ascoltare con l'inconscio*. Roma: Alpes Italia.
- Marozza M.I. (2012). *Jung dopo Jung. Saggi critici*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Martini G. (2021). *A proposito di Thomas H. Ogden e della psicanalisi ontologica*. Testo disponibile al sito: [https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2021/12/9\\_Martini-1.pdf](https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2021/12/9_Martini-1.pdf)
- Martini S. (2016). Embodying analysis: the body and the therapeutic process. *Journal of Analytical Psychology*, 61: 5-23. DOI: 10.1111/1468-5922.12192.
- Matte Blanco I. (1975). *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*. Torino: Einaudi.
- Northoff G., Schneider F., Rotte M., Matthiae C., Tempelmann C., Wiebking C., Bermpohl F., Heinzel A., Danos P., Heinze H.J., Bogerts B., Walter M., Panksepp J. (2009). Differential parametric modulation of self-relatedness and emotions in different brain regions. *Human Brain Mapping*, 30: 369-382. DOI: 10.1002/hbm.20510.
- Nowak A., Vallacher Robin R., Zochowski M., Rychwalska A. (2017). Functional Synchronization. The emergence of Coordinated Activity in Human Systems. *Front. Psychol.* 8: 945, DOI: 10.3389/fpsyg.2017.00945.
- Ogden T.H. (1994). The analytic third: working with intersubjective clinical facts. *Int. J. Psychoanalysis*, 75: 3-19.
- Ogden T.H. (2010). On the three forms of thinking: magical thinking, dream thinking, and transformative thinking. *The Psychoanalytic Quarterly*, 79, 2: 317-47. DOI: 10.1002/j.2167-4086.2010.tb00450.x.
- Ogden T.H. (2019). Ontological psychoanalysis or “what do you want to be when you grow up?”. *The Psychoanalytic Quarterly*, 88, 4: 661-684. DOI: 10.1080/00332828.2019.1656928.
- Riva G. (2018). The Neuroscience of Body Memory: from the Self through the Space to the Others. *Cortex*, 104: 241-260. DOI: 10.1016/j.cortex.2017.07.013.
- Sambuco N., Bradley M.M., Lang P.J. (2021). Narrative imagery: Emotional modulation in the default mode network. *Neuropsychologia*, 164: 108087. DOI: 10.1016/j.neuropsychologia.2021.108087.
- Siegel D. (2013). *Il Terapeuta consapevole. Guida per il terapeuta al Mindsight e all'Integrazione neurale*. Sassari: Istituto di Scienze Cognitive Editore.
- Stern D.N., Sander L.W., Nahum J.P., Harrison A.M., Lyons-Ruth K., Morgan A.C., Bruschweiler-Stern N., Tronick E.Z. (1998). Non-interpretive mechanisms in psychoanalytic therapy. The “something more” than interpretation. The Process of Change Study Group. *Int. J. Psychoanalysis*, 79, 5: 903-21.
- Stern D.N. (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W.W. Norton.
- Stoica T., Depue B. (2020). Shared characteristics of intrinsic connectivity networks underlying interoceptive awareness and empathy. *Front. Hum. Neuroscience*, 14: 571070. DOI: 10.3389/fnhum.2020.571070.

- Tsakiris M., Critchley H. (2016). Interoception beyond homeostasis: affect, cognition and mental health. *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, 19: 371. DOI: 10.1098/rstb.2016.0002.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, USA: MIT Press.
- Wilkinson M. (2017). Mind, brain and body. Healing trauma: the way forward. *Journal of Analytical Psychology*, 62, 4: 526-543. DOI: 10.1111/1468-5922.12335.
- Winnicott D.W. (1951/1958). Transitional objects and transitional phenomena. *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Tavistock Publications.
- Yeshurun Y., Nguyen M., Hasson U. (2021). The default mode network: where the idiosyncratic self meets the shared social world. *Nat. Rev. Neurosc.* 22, 3: 181-192. DOI: 10.1038/s41583-020-00420-w.
- Zadbood A., Chen J., Leong Y.C., Norman K.A., Hasson U. (2017). How We Transmit Memories to Other Brains: Constructing Shared Neural Representations Via Communication. *Cerebral Cortex*, 27, 10: 4988-5000. DOI: 10.1093/cercor/bhx202.
- Zanocco G., De Marchi A., Pozzi F. (2006). Sensory empathy and enactment. *Int. J Psychoanal*, 87: 145-58. DOI: 10.1516/943y-9aq7-k19k-6p62.

*Dalla dissociazione all'integrazione:  
il valore del "fattore verde"\**  
**Patrizia Peresso\*\***

*Ricevuto e accolto il 16 giugno 2023*

*Laudato si, mi' Signore, cum tucte le tue creature,  
spetialmente messor lo frate sole,  
lo qual è iorno, et allumini noi per lui.  
Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore,  
de te, Altissimo, porta significatione.  
Laudato si, mi' Signore, per sora luna e le stelle,  
in celu l'ài formate clarite et pretiose et belle.  
Laudato si, mi' Signore, per frate vento  
et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,  
per lo quale a le tue creature dâi sustentamento.  
Laudato si, mi' Signore, per sor'aqua,  
la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta.  
Laudato si, mi' Signore, per frate focu,  
per lo quale ennallumini la nocte,  
et ello è bello et iocundo et robustoso et forte.  
Laudato si, mi' Signore, per sora nostra matre terra,  
la quale ne sustenta et governa,  
et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.  
Francesco d'Assisi, Cantico delle Creature*

\* Questo articolo è stato pubblicato per la prima volta in inglese con il titolo "From dissociation to integration: the value of the 'green factor'", *Journal of Analytical Psychology*, 67, 5: 1319-1340. © 2009, The Society of Analytical Psychology. Publisher: John Wiley & Sons. Link to the actual online article: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-5922.12869>

\*\* Psicologa analista con funzioni didattiche AIPA-IAAP, socia LAI e psicoterapeuta familiare. Ha lavorato all'Università "La Sapienza" di Roma per la cattedra di Psicologia clinica e in un DSM (Dipartimento di Salute Mentale) di Roma occupandosi di adolescenti, adulti e famiglie per molti anni. Si interessa in modo specifico delle dinamiche oniriche e dei processi di transfert-controtransfert (co-transfert), in relazione alle arti figurative, all'ecologia e alla neurobiologia. Su tali argomenti, da tempo, sta conducendo gruppi di ricerca. Ha scritto numerosi contributi su libri e riviste nazionali ed internazionali e tiene regolarmente conferenze in Italia e all'estero. Vive e lavora a Roma.

Via Luigi Angeloni 29, 00149 Roma. E-mail: [patrizia.peresso@gmail.com](mailto:patrizia.peresso@gmail.com)

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 29, n. 1, 2023*  
DOI: 10.3280/jun57-2023oa16064

## Riassunto

Questo articolo si concentrerà su ciò che definisco “fattore verde”: la capacità del mondo vegetale di favorire profondi processi di risanamento e autorisanamento. Ritengo questo fattore un elemento in grado di facilitare il cammino di individuazione della coppia analitica attraverso “un’interazione ritmica adeguata”. Tale interazione è resa possibile creando e mantenendo un buon livello di empatia, rispecchiamento e risonanza che, richiamando i ritmi ciclici naturali – principalmente attraverso la comunicazione non verbale –, promuove così il passaggio dalla dissociazione all’integrazione. Descrivo come questa dinamica dipenda dall’analisi costante delle varie immagini che sorgono (dentro e fuori noi stessi), per esempio l’attenzione nella coppia analitica al “mondo verde”, che ci riconnette con l’ecosistema più ampio di cui noi esseri umani facciamo parte. Credo che tenere a mente e rispettare il profondo rapporto tra Mente e Terra, o Psiche e Gaia, implichi sviluppare e coltivare un atteggiamento ecologico o un’epistemologia eco-orientata: teoria secondo la quale il benessere individuale è considerabile un frammento della salute del nostro pianeta allo stesso modo in cui l’anima individuale è una scintilla dell’*anima mundi*. Questo approccio è condiviso da numerosi studiosi che vanno dallo stesso Jung fino a Bateson, Mancuso e Schore.

**Parole chiave:** *fattore verde, interazione ritmica, empatia-rispecchiamento-risonanza, ritmi ciclici naturali, dissociazione, integrazione, epistemologia eco-orientata, anima individuale-anima mundi.*

**Abstract.** *From dissociation to integration: the value of the “green factor”*

This paper will focus on what the author calls the “green factor”: the plant world’s ability to foster profound healing and self-healing processes. This factor could be considered an element capable of promoting the analytic couple’s journey in individuation through a “good enough rhythmical interaction”. Such interaction is made possible by creating and maintaining, in therapy, a good level of empathy, mirroring and resonance that – echoing natural cyclical rhythms primarily in non-verbal communication – fosters the passage from dissociation to integration. This dynamic depends mainly on paying constant attention to the various kinds of images referring to nature (both inside and outside ourselves), i.e. attention on the “green world” that reconnects us with the wider ecosystem of which we human beings form a part. The author suggests that remembering and respecting the profound relationship between Mind and Earth or Psyche and Gaia means developing and cultivating an ecological attitude or eco-oriented epistemology, a theory according to which, individual wellbeing can be considered a fragment of the health of our planet, in the same way as the individual anima is a spark of *anima mundi*. This theory has been embraced by numerous scholars ranging from Jung to Bateson, Mancuso and Schore.

**Key words:** *green factor, rhythmical interaction, empathy-mirroring-resonance, natural cyclical rhythms dissociation, integration, eco-oriented epistemology, individual anima-anima mundi.*

## Prologo

C'era vento quel giorno. Quel gigante verde, nonostante la sua mole, si accasciò lo stesso a terra, pure se delicatamente, con grazia, senza crollare. Sembrava proprio che quell'enorme noce nell'orto botanico a Trastevere – nel cuore di Roma – non volesse morire. Allora gli esperti del museo botanico, insieme a studiosi dello stesso ambito dell'Università "La Sapienza" di Roma, decisero di provare a farlo vivere, anche "da sdraiato". Per tale motivo, la squadra di biologi immediatamente coprì le radici che erano esposte alla luce con una grande "zolla" di terriccio. Adesso, alcuni anni dopo, "l'albero disteso" (Fig. 1), "monumentale insieme con altri 24 esemplari", inclusi i platani del periodo del Rinascimento, è divenuto un simbolo della capacità "di rinascere dalla caduta".



*Fig. 1*

I piccoli rami nella parte del noce non in contatto col suolo, infatti, da una parte del tronco madre hanno formato il fusto di altri alberi, dando vita a un boschetto. Per coloro che se ne prendono cura, quest'albero è considerato un *Kami*, dal nome giapponese che designa un oggetto di venerazione nella fede shintoista, divenendo una delle attrazioni favorite per i visitatori del luogo. Qualche anno fa, l'artista Silvia Stucky, talmente convinta della rilevanza del messaggio insita in quest'evento, ideò "un'installazione naturale" intorno al noce, dal titolo *Opera senza Io*. Collocò, quindi, delle sedie di fronte all'albero in questione, in modo tale che i visitatori potessero sedersi e contemplarlo oppure meditare in pace.

L'immagine di questo albero mi è tornata alla mente molte volte pensando ai miei pazienti, particolarmente nei recenti anni di pandemia. Mi sono trovata a riflettere su coloro più resilienti che, nonostante il loro drammatico passato e il difficile presente pandemico, sono stati capaci di reagire creativamente con il supporto adeguato in modo simile al “noce miracoloso”. A tale riguardo, mi sono tornate in mente alcune recenti pubblicazioni da parte della Piattaforma Politico-Scientifica Intergovernativa sulla Biodiversità e i Servizi Ecosistemici (*IPBES* 2020, 2021, 2022). Questi resoconti sottolineano lo stesso rapporto causale tra le attività umane (inclusa la deforestazione), che stanno causando un'inarrestabile distruzione della biodiversità, da una parte, e il cambio climatico, la pandemia da Covid-19 e l'aumento delle malattie mentali, dall'altra. In tale ottica, sebbene ci sia stata una significativa crescita di aree boschive in Europa, non altrettanto confortanti notizie arrivano dall'Africa, Americhe, Asia e Australia.

## Introduzione

Questo lavoro prenderà in esame come, secondo una rigorosa epistemologia eco-orientata e in accordo con alcune riflessioni di Jung, si possa considerare la salute individuale una scintilla di quella dell'intero universo. In particolare, considerando i contributi di autorevoli studiosi come Mancuso, Bateson, Zabini, Fellows, Schore e Wilkinson, analizzerò come l'attivazione e/o la riattivazione dell'integrazione tra anima individuale con *l'anima mundi* (Mente e Materia, Psiche e Gaia<sup>1</sup>) sia essenziale per la “ripresa da situazioni traumatiche”. Cercherò di dimostrare come coltivare una mentalità ecologica implichi, necessariamente, di considerare “il fattore verde”. Quest'ultimo è usato in riferimento alla capacità dell'universo vegetale di favorire profonde dinamiche curative e auto curative. Ritengo questo uno dei fattori terapeutici fondamentali in analisi<sup>2</sup>, in quanto capace di promuovere “il movimento progressivo”<sup>3</sup> e, con ciò, il percorso evolutivo della coppia

1. Riferendosi a Gaia, Courrier (2006) scrive: «Nel 1969 lo scienziato britannico James Lovelock propose che il pianeta terra fosse considerato come una totalità o un meccanismo cibernetico (autocorrettivo) che tenta di mantenere tutti gli elementi fisici e chimici nel giusto equilibrio, in modo che la vita possa avere luogo. Tale sistema potrebbe ipoteticamente essere considerato come un'entità vivente: Gaia [...] secondo Lovelock [...] sembra assai improbabile che questo equilibrio si sia creato per puro caso; per questo si potrebbe dire che derivi dall'*anima mundi*, l'anima del mondo» (p. 63).

2. In questo lavoro i termini analisi e terapia, come analitico e terapeutico, sono usati come sinonimi per ragioni stilistiche, anche se riferentesi a fenomeni non del tutto sovrapponibili.

3. Per “movimento progressivo” intendo ogni processo psichico che rivela un'attivazione di una dinamica di tipo “evolutivo” e, perciò, in grado di generare forme diversificate di

analitica. Tutto questo può avvenire in una relazione contraddistinta da un “ritmo<sup>4</sup> sufficientemente buono”, che ritengo elemento cruciale in terapia (insieme con altri fattori), in quanto facilita il livello di sintonizzazione necessario per l’integrazione dei nuclei dissociati della psiche. Sappiamo, infatti, come, in seguito a traumi profondi e ricorrenti, si attivino processi di scissione<sup>5</sup>/dissociazione. Questi si manifestano, in primo luogo, in modo non verbale, all’interno del fenomeno del transfert-controtransfert, meglio definibile come co-transfert<sup>6</sup>. In quest’ultimo o, meglio, nelle dinamiche che lo sottendono, possiamo scoprire i principali fattori che consentono la comprensione e la cura della sofferenza mentale. È da questa prospettiva che osserverò “l’elemento verde”. Questo, mediante ritmi ciclici presenti in natura, attiva una sintonizzazione sia all’interno dei pazienti che nella relazione con l’altro, dentro e fuori l’analisi, grazie ai processi di rispecchiamento, risonanza ed empatia (Wilkinson, 2010). Tali processi sembrano connessi con quanto è definibile da Jung come cammino individuativo e alle esperienze di vita e vitalità di cui parlano, rispettivamente, autori come Ogden (2022) o Civitarese e Ferro (2020). Allo scopo di illustrare quanto esposto sarà presentato sinteticamente un esempio clinico.

## La prospettiva “verde”

Stefano Mancuso, direttore del Laboratorio Internazionale di Neurobiologia Vegetale (LINV) presso l’Università di Firenze, scrive:

Sulla terra il 99,7 per cento della biomassa [...] cioè la massa totale di tutto ciò che è vivo, non è rappresentato affatto da uomini, ma da vegetali! La specie umana (insieme a tutti gli altri animali!) rappresenta appena uno sparuto 0,3 per cento.

“speranza realistica”. «Speranza realistica o matura» è definita da Helm (2004) come la capacità di «autocritica, di comprensione delle limitazioni di sé stessi e degli altri, di accettazione dell’invecchiamento e, alla fine, della morte e di trasferimento della speranza alla generazione successiva» (p. 555).

4. Il ritmo, in musica, è dato dalla successione periodica di accenti forti e deboli delle note in un pezzo (Zauli, 2011). In analisi, questo potrebbe corrispondere all’amplificazione di affetti e di altre dinamiche psichiche (p. es. memorie) “positivi” e a una neutralizzazione o minimizzazione di quelli “negativi”.

5. Per Pieri (1998, p. 642): «Equivalenti nel significato, scissione e dissociazione hanno assunto un impiego distinto secondo due livelli: 1) “scissione” è usato nella psicologia del profondo; 2) “dissociazione” è invece usato nella letteratura psichiatrica [...]». In questo scritto dissociazione/scissione verranno usati come sinonimi.

6. A tale riguardo Orange (1997) sostiene: «Contro significa, tra le altre cose, “contro” o in “opposizione” e noi, come psicologi del Sé, ci vediamo come alleati del paziente nel campo intersoggettivo» (p. 180).

Stando così le cose, il nostro si può certamente definire un pianeta verde: la terra è un ecosistema sul quale regnano indiscutibilmente le piante. Qualcosa, però, non torna: com'è possibile che proprio loro, gli esseri [considerati] più stupidi e passivi del Pianeta, abbiano raggiunto questo primato? (2013, p. 107).

Da una prospettiva eminentemente scientifica: «[...] le piante sono gli esseri dominanti, mentre la presenza animale è registrabile soltanto in tracce. La spiegazione non può essere che una: le piante sono organismi molto più raffinati, adattabili e intelligenti di quanto siamo soliti pensare» (2013, p. 108).

Qualche anno più tardi Mancuso, riprendendo l'argomento, sottolinea:

Proprio come accade nel bosco, in cui ogni albero è legato a tutti gli altri da una rete sotterranea di radici che li unisce formando un super-organismo, così le piante costituiscono la nervatura, la mappa (o pianta) sulla base della quale è costruito il mondo in cui viviamo. Non vedere questa pianta o, peggio ancora, ignorarla, credendo di esserci ormai posti al di sopra della natura, è uno dei pericoli più gravi per la sopravvivenza della nostra specie (2020, p. 13).

Sembra che l'attuale e spiccata arroganza verso la natura ci abbia resi completamente ciechi e sordi al fatto che tutti gli esseri viventi, senza eccezioni, sono strettamente interconnessi. Questa interconnessione è stata messa in luce da molti studiosi e, in particolare, negli anni '70 dall'epistemologo britannico Gregory Bateson, che amava chiedersi quale fosse il legame tra le stelle marine, le foreste di sequoie, sé stesso e gli altri umani. Egli applicò la teoria dei sistemi alla comprensione e al trattamento della sofferenza psichica e le sue ricerche lo condussero a incorporare il pensiero di Jung nella formulazione di una nuova epistemologia, non più basata sulla distinzione cartesiana tra *Res Cogitans* e *Res Extensa*, ma piuttosto sulla distinzione junghiana tra *Creatura* e *Pleroma* (Jung, 1916, in Jaffè, 1966). A tale riguardo Bateson afferma: «Da un lato, ogni *Creatura* esiste dentro e attraverso il *Pleroma* [...] da un altro, la conoscenza del *Pleroma* esiste solo nella *Creatura*» (1987, p. 18). Jung, dal canto suo, aveva già proposto alcune stimolanti riflessioni sulla relazione tra *Creatura* e *Pleroma*. In *Anima e Terra* (1927-1964) teorizzò uno stretto legame tra terra e psiche. Uno dei componenti di quest'ultima, nello specifico l'archetipo dell'anima, sarebbe null'altro che una stella nell'immensa galassia costituita dall'*anima mundi*. Nello stesso tempo, però, Jung non poté negare che: «Lo sviluppo della filosofia occidentale, nel corso degli ultimi due secoli, è riuscito ad isolare la mente nella sua sfera e a strapparla dalla sua primordiale unità con l'universo. L'uomo ha smesso di essere il microcosmo e l'immagine del macrocosmo e la sua anima non è più la sostanziale scintilla dell'*anima mundi*» (1954-1969).



Ancora Jung (1927-1964) in *Mente e Natura* rileva: “La terra straniera assimila il suo conquistatore” e, prendendo in esame i modi in cui la terra americana influenzi i non nativi (1930-1964), sottolinea come un non-indigeno “assorba” il nuovo ambiente, nel quale si trova a vivere, proprio come se l’aria e il suolo di ogni posto avessero caratteristiche che, gradualmente, pervadono la sua natura e lo rendono simile agli autoctoni. Più specificamente Jung sostiene: “La mente può essere [...] compresa come un sistema di adattamento determinato dalle condizioni ambientali” (1930-1964). A tale riguardo sottolinea come esista un costante, profondo scambio nel mondo vegetale, animale e umano, cioè nell’*unus mundus*, in cui – secondo anche Pauli – mente e materia possono essere considerati come due aspetti complementari di una scissione epistemica.

Il problema sorge quando questa scissione epistemica diventa “epidemic”, prendendo la forma di unilateralità e repressione che Fellows ha descritto come null’altro che forme differenti di dissociazione. Questa dissociazione trova espressione non solo in “una inconscia disunione” di parti della personalità, ma anche nella attitudine conscia alla *hubrys* che tende a frammentare la realtà invece di considerarla con una totalità unitaria. Vedo questo fenomeno accadere, attualmente, nell’uso sconsiderato della tecnologia e nel “progresso” ad ogni costo, spesso non evolutivo. Tale stato di cose ha contribuito alla crescita di patologie individuali e collettive, facilmente osservabili oggi. Uno dei modi di “sanare” tale tipo di situazione potrebbe condurci a riconsiderare l’ipotesi di Fellows (2019): «L’ipotesi Psiche-Gaia pone una correlazione tra il comportamento e le proprietà di Psiche e Gaia [...] secondo [...] la psicologia analitica e la teoria dei sistemi [...]» (p. 121). Sempre a tale riguardo, lo stesso autore, inoltre, sottolinea:

L’ipotesi si basa [...] sugli aspetti organizzanti del Sé che è contiguo con l’*unus mundus* [...] l’archetipo psicoide agisce come agente invisibile che organizza l’ambito epistemico rispettivamente della Psiche umana e di Gaia. L’ipotesi non definisce fino a quale punto lo stesso archetipo influenzi entrambe, ma, dal momento che Psiche e Gaia si sono co-evolute, un grado significativo di caratteristiche comuni sembra probabile (2019, p. 118).

Intorno al concetto di *unus mundus* e a quello di archetipo psicoide, Stevens (2006) scrive: «Jung insiste nel proporre non solo che queste strutture archetipiche siano fondamentali per l’esistenza e la sopravvivenza di tutti gli organismi viventi, ma pure che siano in continuità con le strutture organizzanti il comportamento della materia organica» (p. 87).

Queste riflessioni, in qualche modo, risultano in linea con le ricerche riportate da Meneguzzo e Zabini (2020), che contengono alcune affascinanti

conclusioni. I passaggi seguenti sono di particolare interesse per il mio lavoro, quindi li citerò per esteso:

La diretta esposizione alle foreste è stata associata a un ampio spettro di benefici per la salute umana [...] Questi benefici sono primariamente psicologici [oltreché] relativi ai processi cognitivi, la vita sociale [...] e al benessere spirituale. Dal punto di vista fisiologico, sono stati osservati effetti benefici molto significativi in relazione al miglioramento delle condizioni cardiovascolari ed emodinamiche, neuro-endocrine, metaboliche, oltre ai processi infiammatori ed ossidativi [...] Tali benefici, a livello individuale [...], si trasferiscono alla società nel suo insieme, in termine di risparmio, per il servizio sanitario, la sicurezza e la produttività [...] (2020, p. 87).

Gli effetti di prevenzione e cura della salute [...] delle foreste sono stati ampiamente documentati in relazione alle visite libere e contemplative delle stesse, in assenza di esercizio fisico o al massimo in presenza di brevi camminate: in questo caso stiamo parlando di “immersione nella foresta”. Il cosiddetto “bagno forestale” [...], derivato dal giapponese Shinrin-Yoku, costituisce un’evoluzione che prevede l’organizzazione di attività favorevoli la salute, quali brevi passeggiate e semplici esercizi di rilassamento [...] limitati a una singola sessione. Per concludere, infine, “la terapia forestale” è più strutturata: implica itinerari guidati in luoghi specifici in cui sono organizzate attività quali passeggiate, meditazione, esercizi di respirazione, yoga [...] La “terapia forestale” è usualmente organizzata come parte di programmi a lungo termine con ripetute sessioni nella foresta, dirette a specifici gruppi di persone, generalmente guidati da professionisti in stretta collaborazione con specialisti della salute, che consentono di conseguire i migliori risultati per il benessere [...] grazie anche all’applicazione di principi e pratiche terapeutiche [...] Passare tempo nelle foreste e nei parchi, o semplicemente osservare/contemplare gli alberi aiuta il sistema immunologico, riduce lo stress e la pressione sanguigna, migliora il tono dell’umore e favorisce uno stato di rilassamento profondo [...] L’associazione tra la natura e il miglioramento evidente del benessere è una caratteristica degli ambienti più “naturali” e delle aree verdi [...] In alcuni paesi asiatici, quali il Giappone, la Corea del Sud, Taiwan e la Cina, la pratica del “bagno forestale” o la “terapia forestale” è già riconosciuta da tempo e viene usata in medicina preventiva al fine di migliorare la salute fisica e mentale [...] le stesse pratiche sono divenute parte del sistema sanitario in senso preventivo in Giappone e in Corea del Sud. I benefici per la salute derivano dal coinvolgimento di tutti i sensi (vista, odorato, udito, tatto, gusto), che avviene quando il corpo umano si trova in ambiente forestale (2020, pp. 35-36).

In tale ambito, comunque, mi concentrerò sul senso della vista:

La vista di ripetute strutture frattali (inclusi gli alberi, in particolare), come l’ascolto dei tipici suoni in una foresta, “risana” la percezione. Addirittura, solo la stimolazione visuale che [si può fare utilizzando immagini boschive attraverso uno schermo televisivo per appena 90 secondi ha prodotto benefici psicologici e, spesso,

anche fisiologici]. Uno studio condotto in Italia, con la partecipazione del Centro Alpino Italiano e (CAI) e il Centro Nazionale delle Ricerche (CNR) [...], ha dimostrato che guardare video [relativi ad ambienti boschivi] e ascoltare i suoni in essi presenti quando completamente isolati dalla natura [come per esempio in situazioni di *lockdown*, dovute a pandemie], risulta efficace [...] nel ridurre i livelli di ansia, laddove la visione e l'ascolto di video con ambienti urbani, produce effetti opposti (2020, p. 37).

## L'ottica clinica "verde"

Tutte queste considerazioni mi hanno indotto a riflettere sul mio lavoro di analista, terapeuta familiare e supervisore in un nuovo modo. Negli ultimi anni e specialmente durante la pandemia da Covid-19, ho notato un esponenziale aumento di sogni, fantasie e associazioni legate ad angosce "ambientali". Mi sono resa conto che anch'io ero stata coinvolta in una serie di dinamiche co-transferali connesse a questi fenomeni. Come risultato, ho concluso di dover prestare maggiore attenzione a questi eventi i quali, sebbene in misura meno "esasperata", erano cominciati ad apparire prima della pandemia. Ho iniziato a notare nei pazienti, insieme ad un crescente numero di sogni nel cui contenuto apparivano inondazioni, incendi, siccità, contaminazioni massive di acque e terreni, anche la manifestazione di fenomeni di segno opposto. Ho potuto osservare, infatti, una sorta di emergenza di eventi non-catastrofici analoga alla "rinascita" che possiamo vedere – se l'uomo non interviene sconsideratamente – dopo enormi devastazioni ambientali, come, per esempio, la rigogliosa fioritura che appare in aree brulle a seguito di un'eruzione vulcanica. In tali situazioni terapeutiche, se favorite da appropriati "interventi ritmici analitici", ho potuto riscontrare l'apparizione di immagini di natura "rifiorite" dopo eventi distruttivi.

Questi ritmi onirici sembrano rispecchiare i ritmi ciclici della natura (giorno e notte, l'alternarsi delle stagioni, o l'apparizione di processi di "rinascita" dopo disastri naturali).

Quando immagini come queste prendono forma, sembrano indicare una dinamica nuova: l'inizio di una buona regolazione psichica nel funzionamento scisso della psiche. Per coloro i quali devono fare i conti con una serie di "disastri" di vario tipo, ho verificato che entrare in contatto con i cicli naturali di nascita, crescita, morte e rinascita in un modo sufficientemente prevedibile, così come affrontare "imprevedibili" eventi naturali, può favorire un cambiamento che – nel co-transfer – è promosso dall'empatia, dalla risonanza e dal rispecchiamento, elementi necessari a una sintonizzazione emotiva "adeguata". Ciò accade, in particolare, quando ci si possa analiticamente focalizzare sui lenti processi di risanamento della natura ferita

(qualcosa che accade continuamente, se non avvengono interferenze distruttive). Questa azione supportiva ha l'effetto di rafforzare un interscambio fruttuoso tra il cosiddetto tempo soggettivo e quello oggettivo, cronologico. Deve anche essere sottolineato come, attraverso questa relazione col "mondo vegetale", i processi di risanamento possono attivarsi più facilmente, verosimilmente in quanto "l'altro verde" non possiede le ambivalenze dell'essere umano e, in generale, effetti di una certa entità sono visibili in tempi non troppo lunghi. Anche per queste ragioni, mi sto convincendo della centralità di quello che definisco "il fattore verde" come elemento favorente l'integrazione dei nuclei dissociativi del paziente, mediante il perseguimento di una buona interazione ritmica nella diade analitica. Questa interazione, in qualche modo, potrebbe rispecchiare ciò che accade in natura, i cui fenomeni sembrano mostrare sia una "prevedibile" ritmica alternanza, sia una dose di "imprevedibilità".

Considero il ritmo uno dei fattori principali necessari per acquisire e mantenere uno stato di dinamica sintonizzazione tra analista e analizzanda/o, in cui una costante attenzione alla "tenuta ritmica" della relazione, favorita dal potere risanante del "fattore verde", si rivela un ingrediente prezioso nel superamento degli effetti dissociativi post-traumatici esperibili dalla coppia analitica. A proposito di tali effetti, Jung (1928/1966) scrive: "[Il complesso traumatico] si impone tirannicamente sulla mente conscia. L'esplosione dell'affetto si manifesta come una completa invasione dell'individuo. Piomba su di lui come un nemico o un animale selvaggio". Questo fenomeno coinvolge entrambe le parti della coppia terapeutica. Jung, infatti, sottolinea come: "[il terapeuta] e il paziente si trovino in una relazione fondata sulla mutua inconscietà" (1928/1966). In breve, la visione junghiana della relazione transfert-controtransfert è basata sull'idea di un simile coinvolgimento di psicoterapeuta e paziente. Qui un tale coinvolgimento va inteso come relativo alle dinamiche psichiche di due personalità che, comunque, hanno responsabilità asimmetriche. Dal momento che tali dinamiche si esprimono in modi che sono, primariamente, non-verbali, attraverso immagini, da queste ultime dobbiamo partire se intendiamo comprendere in profondità cosa avvenga nella relazione analitica.

Riguardo all'importanza cruciale della parte non-verbale della comunicazione terapeutica nell'area di intersezione tra "ottica psicodinamica e neuroscienze", Speciale-Bagliacca (2008) concorda con Schore e Hinze quando affermano: «Una parte fondamentale della interazione analitica consiste nelle comunicazioni non-verbali all'interno della coppia analitica: comunicazioni inconscie e preconsce, simili a quelle che avvengono tra il bambino e i suoi accudenti» (p. 16). Tra tali tipi di comunicazioni, a questo punto, possiamo legittimamente includere le relazioni con tutti i tipi di organismi

viventi (oltre gli umani, anche i vegetali e gli animali). Speciale-Bagliacca, inoltre, ritiene che: «I meccanismi alla base della comunicazione non verbale (e non linguistica) costituiscono il cuore dei processi trasformativi» (2008, p. 375). In tale ambito, Hutterer e Liss (2006) insistono sulla necessità di considerare aspetti non-verbali, quali il linguaggio corporeo, insieme col ritmo della comunicazione verbale, come aspetti cruciali della relazione dell'analista con l'analizzando. Altre ricerche in questo campo, inoltre, hanno confermato che «i processi contro-transferali si manifestano nella abilità di riconoscere e utilizzare qualità sensoriali (per esempio, visive, uditive, etc.) ed affettive della capacità immaginale che il paziente genera nel terapeuta» (Schoore, 2003, p. 96).

Quali saranno, in tal senso, i fattori cruciali nelle comunicazioni co-transferali della diade analitica? Potremmo trovare un indizio in una riflessione di Jung (1928-30/1984): «Quando la vita è vissuta come ritmo, diastole e sistole, allora diventa una totalità, si sta avvicinando al suo compimento» (p. 108). Qui viene sottolineata la stretta interconnessione tra aspetti psicologici e fisiologici. A tale riguardo, Michael W. Young – premio Nobel congiunto con Jeffrey C. Hall e Michael Rosbash per la Medicina, autorevole esponente della cronobiologia – ha avanzato non insignificanti osservazioni. L'ambito della cronobiologia considera ogni persona un mosaico di minuscoli orologi, situati in ogni organo del corpo, funzionanti secondo i ritmi circadiani. In una recente intervista, Young (2022) afferma che i problemi più seri emergono quando questi invisibili nostri orologi iniziano a seguire ritmi incompatibili gli uni con gli altri (come, per esempio in caso di jet lag, durante il *lockdown* o quando siamo in costante connessione elettronica). Egli rileva che questa sua ricerca ha mostrato come – per gli animali – l'isolamento dai simili produce serie alterazioni nei ritmi vitali. Possiamo notare, però, come tale fenomeno sia ugualmente diffuso anche tra gli umani (vedi, per esempio, la sindrome Hikikomori).

Sappiamo che, fin dalla notte dei tempi, il ritmo è considerato il più antico aspetto della musica e ne costituisce la struttura di base, essendo, inoltre, intimamente legato alla danza. È significativo osservare come gli strumenti a percussione – generalmente i primi ad apparire in ogni cultura – essenzialmente ripetano ritmi naturali (ad iniziare dal battito cardiaco). Questo potrebbe essere connesso alla presenza, in natura, di suoni ritmici come, per esempio, il movimento delle onde, il canto degli uccelli e/o lo schema della caduta delle gocce di pioggia. L'interazione analitica, allora, potrebbe essere concepita pure in tale modo?

Alla luce di tali considerazioni, non può essere taciuto che, per quanto concerne le comunicazioni analitiche non verbali, il ritmo del respiro o i movimenti somatici, in particolare del viso, siano indizi essenziali. Ciò consente

di inferire che il ritmo è una parte cruciale della comprensione e del trattamento della sofferenza (sebbene, ovviamente, non sufficiente da solo). Dal momento che sembra essere un elemento fondamentale in ogni tipo di comunicazione, quali ripercussioni ne derivano a livello clinico?

Dopo molti anni di ricerca e pratica clinica mi sono trovata a concordare con Grotstein (1986), il quale considera ogni forma di psicopatologia come disregolazione del Sé derivante da disfunzioni primarie o secondarie dell'attaccamento. All'interno di tale ottica, Schore (2003) rileva che: «Se l'attaccamento è una forma di sincronia interattiva, lo stress è definito come una asincronia [nella stessa] sequenza [a cui può seguire] una ristabilita sincronia che permetta la ripresa dallo stress» (p. 39). Per questa ragione, concentrarsi «sui sottili e repentini flussi e riflussi degli stati affettivi e sui ritmi di sintonizzazione/sincronia, mancanza o rottura della stessa/asincronia, risintonizzazione/ristabilita sincronia nella diade terapeutica, ci permette di comprendere gli eventi dinamici che accadono [nel co-transfert]» (2003, p. 55). In tale ottica, come è possibile identificare e coltivare un ritmo favorente una sana regolazione psicobiologica o sintonizzazione nell'interazione co-transferale?

In un mio precedente lavoro (Peresso, 2020), mettevo in luce gli indicatori di “movimento progressivo”, che possono essere osservati analizzando la sequenza di vari tipi di immagini, così come ogni variazione in tale sequenza emergente all'interno della relazione terapeutica. Sostenevo che tale tipo di dinamica analitica indicasse la manifestazione di una interazione ritmica sufficientemente buona, una sorta di «sincronia [che] si sviluppa in conseguenza dell'apprendimento, da parte di ogni componente la relazione, della struttura ritmica dell'altro e della modificazione del proprio comportamento per adeguarsi a tale struttura» (Lester *et al.*, 1985, p. 24). In tal senso, per attivare tale tipo di apprendimento reciproco nella coppia analitica, è fondamentale ricordare che “l'universo verde” manifesta, da una parte, una successione di costanti eventi ritmici prevedibili (per esempio, l'alternarsi delle stagioni, dei cicli della vita, morte e rinascita) e, dall'altra, fenomeni “imprevedibili” come, per esempio, siccità, inondazioni, gelate fuori stagione. Eventi catastrofici di questo genere sono, comunque, seguiti da fenomeni naturali riparativi, tanto più se l'attività umana è capace di supportarli. Questa successione di momenti di armonia e della sua rottura avviene anche nelle relazioni interpersonali sane: quello che le distingue dalle insane sono i successivi e adeguati momenti di riparazione.

Ritengo che quando una coppia terapeutica si ponga in una relazione creativa col “mondo verde”, sia dentro che fuori l'analisi, quest'ultima favorisca – attraverso “un'interazione ritmica adeguata” – quel movimento verso l'attuazione del proprio sé di cui parlava Jung. Questo processo sembra

richiamare quella che Civitarese e Ferro (2020, p. 15) definiscono la capacità di «promuovere l’esperienza di sentirsi vitali» o, anche, l’abilità di poter «prendere vita nella stanza d’analisi», secondo Ogden (2022).

### *Esempio clinico*

In modo da esemplificare quello che sostengo presenterò sinteticamente un caso clinico. Prima una breve riflessione di Reiser, utile per la trattazione:

I pensieri più reconditi e le immagini dell’analista attingono ai suoi circuiti mnemonici che codificano non solo le sue esperienze personali di vita, ma anche i circuiti mnemonici del paziente per come si sono sviluppati nella mente del terapeuta [...] Questo significa che l’analista [...] sarà in grado di indentificare – dalla storia dell’analizzando – elementi lì [nella sua mente] iscritti, elementi che sono rilevanti per la situazione analitica e per i problemi del paziente nel qui ed ora, incluso il transfert (1997, p. 903).

Lara è una donna di 46 anni che ha iniziato l’analisi dopo “ripetuti attacchi di panico” che sono stati esacerbati da una serie di malattie autoimmuni e una concomitante depressione. Ha dovuto prendere un periodo di aspettativa dal lavoro e avverte che questa sua fase di vita la sta mettendo in difficoltà anche nella relazione col marito e il figlio. Dopo un intenso periodo di lavoro analitico, Lara è riuscita a trovare, nonostante molte delusioni, una “squadra di curanti” finalmente in grado di “prendersi carico” adeguatamente delle sue patologie, considerate per anni sue “esagerazioni”. Allo stesso tempo, i sintomi della sua profonda depressione si sono attenuati. Dopo la pausa estiva, la paziente torna in seduta riferendo che, verso la fine delle vacanze, ci sono stati momenti di forte tensione col marito. Mi racconta un sogno: “Sta arrivando un’inondazione al mio paese... scrosci torrenziali sono comuni, ora... la pioggia sta durando da parecchi giorni e alla fine, il fiume rompe gli argini... un fiume di fango sta scendendo vicino a me. Sono terrorizzata. Mi ritrovo nella piazza principale, vicino alla statua di San Francesco. Mi ci aggrappo forte... la corrente era impetuosa. Ma l’acqua si fermava alle mie caviglie e poi cominciava a scendere...”.

Poi aggiunge altro materiale onirico: “Ho sognato una spirale o, forse, molte spirali... Vorrei disegnarla sulla sabbia [va alla sabbiera e ci disegna una grande spirale. Poi ritorna al lettino] la spirale mi fa pensare all’idea di infinito e di scrivere qualcosa sulle artiste e magari *De l’infinito, universo e mondi* di cui parlava Giordano Bruno... fu bruciato vivo per le sue convinzioni, bruciato vivo con la mordacchia, per non farlo parlare!”.

Poi tace. A quel punto, dato che mi rendo conto di non essere riuscita a “sentire” le sue ultime parole, le chiedo di ripeterle. Lo fa, ma mi risultano “incomprensibili”. Percepisco nella stanza d’analisi una situazione molto disturbante. Dopo un lungo silenzio, nel corso del quale la sua angoscia mi risulta palpabile, Lara mi chiede se

conosco il filosofo da lei citato e i suoi studi. A quel punto mi accade qualcosa di significativo. Avverto una sorta di ovattata confusione. Non riesco a ricordare né chi fosse lo studioso, né le ultime parole della donna. La mia mente è vuota. Rimango in silenzio, poi, un pensiero si fa strada in me: “Che strano! Normalmente non ho questo tipo di vuoti di memoria”. In qualche parte della mia mente so bene che posso rispondere a quanto mi è stato appena chiesto. “Perché, allora, sto avendo questo blackout?”. Nel frattempo, avverto una sensazione di estrema stanchezza, ma persevero nel cercare di rammentare qualcosa. Pure se una parte di me sa bene che, durante gli anni di liceo, ha studiato a fondo la figura di Giordano Bruno e quindi anche “la mordacchia”, nondimeno la mia mente sembra prosciugata. Non demordo, comunque. Non ho intenzione di lasciarmi trascinare nel profondo abisso di paura da cui Lara, al momento, sembra essere sprofondata. Con la parte di me ancora “sveglia” persisto nel cercare qualcosa che possa sbloccare la situazione di stallo in cui mi/ci trovo/troviamo.

Dopo un po’, mi rendo conto che il mio sguardo è catturato dagli alberi che si vedono dalle vetrate della stanza di terapia e, in particolare, dai rami di una magnolia fiorita, ondeggianti delicatamente sotto il vento primaverile. Percepisco un senso di sblocco e conforto. Questo mi rammenta quando, anni prima, dovendo scegliere il mio studio, cercai – con grande determinazione – un luogo dalle cui finestre il mio sguardo potesse spaziare sul verde. È precisamente in quel momento che emerge un’immagine dalla “nebbia” da cui mi sento avvilluppata: la vivida descrizione di Lara di un magnifico bosco (antica faggeta primordiale, dichiarata sito Unesco) che lei ama visitare di tanto in tanto, non lontano da Roma. Questi boschi sono luoghi in cui ama immergersi soprattutto quando si sente triste e confusa, anche perché ha notato che hanno su di lei profondi effetti distensivi e rigeneranti.

Immediatamente dopo, mi appare alla mente un’immagine di un posto che conosco bene: Piazza Campo de’ Fiori, dove passavo ogni giorno per tornare a casa dal liceo. Al suo centro posso scorgere ancora la statua di Giordano Bruno, eretta proprio nel posto in cui fu arso con la “mordacchia”. Ecco, il vuoto di memoria è scomparso! Finalmente “rammento” che con i “cosiddetti blasfemi”, o coloro che erano considerati “pericolosamente eloquenti” e dovevano essere ridotti al silenzio, l’Inquisizione usava uno strumento di tortura che impediva loro di parlare: la mordacchia, appunto.

L’atmosfera si alleggerisce, e, dopo qualche tempo, percepisco Lara prendere un profondo respiro. Poco dopo ricomincia a parlare: “All’Università, il professore spesso mi diceva: ‘Metteremo anche a te una mordacchia... Così starai finalmente zitta, proprio come Giordano Bruno...’. Alla fine del mio progetto di ricerca, feci tutti i tagli che lui voleva anche se non ne certo convinta... era lo stesso a casa mia. In realtà, lì, era anche peggio”.

A quel punto mi rendo conto che, nel mio co-transfert, ho appena provato un’intera “serie di sintomi” che Lara mi raccontava aver sperimentato in situazioni traumatiche o a contatto con temi e persone a esse legate. In quel momento mi appaiono alla mente, in rapida successione, vari episodi: le sue improvvise, significative amnesie intorno ad argomenti per altro molto ben conosciuti, i suoi “inspiegabili momenti” di confusione e di intorpidimento emotivo, i sintomi di depersonalizzazione



e derealizzazione. Ho compreso allora che, nel campo psichico in cui entrambe ci trovavamo, stavano emergendo varie manifestazioni di stati dissociativi causati da profonde e ripetute esperienze traumatiche del passato, anche se non solo.

Nello stesso tempo, però, noto pure che ho vissuto il modo trovato da Lara per superare tali situazioni disturbanti. La stupenda magnolia fiorita che si scorgeva dalla finestra del mio studio, infatti, aveva supportato il confortante ritorno in me della memoria, in un modo simile alle esperienze “profondamente risananti” riferiti dalla paziente attraverso il contatto con la natura (per esempio, camminando nei boschi o nei parchi in differenti stagioni, coltivando il suo orto urbano, allevando piante e/o, quando ammalate, curandole per altri). La sintonizzazione ritmica di Lara col “mondo verde” l’aveva aiutata nell’integrazione di una serie di sintomi dissociativi che, quando riattivati da memorie traumatiche, non le consentivano di avere adeguate relazioni con sé stessa e gli altri. Non posso omettere che, a quel punto, esperienze simili avevano aiutato anche me nella relazione analitica.

Poco tempo dopo, la paziente inizia a compiere grandi passi avanti. Dal momento che i suoi sintomi depressivi continuano a diminuire, lei inizia a relazionarsi in modo più sano alla sua famiglia e ritorna al lavoro, dando via ad un progetto che le sta molto a cuore. Riapre la biblioteca del suo istituto, trasformando l’antro abbandonato, oscuro e polveroso, in uno spazio luminoso, pulito, pieno di nuovi libri, piante e, finalmente, brulicante di adolescenti che “fremono” nel chiedere libri e nel volerne discutere con lei e tra di loro. A quel punto, non certo “imprevedibilmente”, colleghi invidiosi, del tutto disinteressati, in precedenza, a collaborare al progetto, iniziano ad attaccarla con commenti del tipo: “qualcuno vuol coltivare il proprio orticello”, cercando di oscurare il fatto che la fruizione di una biblioteca in buone condizioni era stata più volte chiesta dagli studenti e completamente ignorata per anni. Nel mentre, a casa, il marito ed il figlio adolescente lamentano di sentirsi trascurati e insistono nelle loro rimostranze. Lara, intanto, sogna acque radioattive e disastri naturali da cui riesce a salvarsi con grande fatica.

A questo punto, sebbene la paziente riconosca che è diventata più capace di affrontare i propri nodi problematici, mi inizia a dire che è esausta e che continuare con le nostre sedute è “troppo faticoso” per lei, dal momento che pure io avrei “eccessive pretese” nei suoi confronti, come tutti. Pur avvertendo la sofferenza provocata da altri significativi, sottolineo che, comunque, anche lei, da sola, se la infligge in misura non minore. C’è, infatti, una parte molto distruttiva di sé stessa che è profondamente invidiosa delle sue abilità e che, quando raggiunge buoni risultati, smette di proteggersi “dal persecutore interno”.

Per la prima volta, lei sembra accettare che se rinuncia a tutto quello che sta facendo con passione e sforzo, non farebbe che nutrire il suo “intimo nemico”. A quel punto, però, sembra bloccarsi e non parla più.

Durante il suo lungo “silenzio” provo una sensazione di “grande vuoto” quando, all’improvviso, mi torna alla mente la libreria che ha riaperto: quel luogo pieno di piante, volumi e adolescenti, dei quali non pochi “hanno iniziato a leggere per la prima volta”. Penso che, quella biblioteca, ricorda il monastero di Squillace, costruito da Cassiodoro nel 544 A.D. in Calabria. Insieme con i giardini e gli orti in cui si coltivavano erbe commestibili e medicinali, il complesso includeva una

biblioteca, uno scriptorium, un rifugio per pellegrini e anche un “ospedale” ante litteram, tutte funzioni che Lara ha “in qualche modo ricreato” nel luogo che ha saputo far “rinascere” a Roma, molti secoli dopo. Comprendo che, finalmente, i due aspetti finora scissi della paziente sono unificati nella “biblioteca fiorita” a cui ha dato vita: cultura e natura, finalmente, in un dialogo reciprocamente vivificante. È a quel punto che la stanza d’analisi viene avvolta da un’atmosfera di “soffice tranquillità”. Il nostro tempo è finito e lei esce serena.

Arriva alla seduta successiva con qualche novità. In primo luogo, ha superato un lungo periodo caratterizzato dal “blocco dello scrittore” e mi informa che intende leggermi un suo breve racconto appena finito. Prima di iniziare, quasi con noncuranza, aggiunge di aver ritrovato un passaggio di Yourcenar, da *Memorie di Adriano* (1951/2000): «Mettere le fondamenta per biblioteche è come costruire granai, ammassando riserve per quell’inverno dello spirito che, mio malgrado, vedo avanzare da molti indizi» (p. 113). Il racconto che mi legge si intitola *L’orto di Michelle Obama*. Ha deciso di scriverlo in relazione al profondo e duplice messaggio che, secondo lei, avrebbe quel piccolo appezzamento di verde fatto nascere in un angolo esterno della Casa Bianca. Prima di tutto, in quanto Michelle ha voluto dimostrare a sé e al mondo di non essere solo la moglie del Presidente degli Stati Uniti. In seconda istanza, perché, con questo gesto, la donna ha voluto anche rilanciare il messaggio dell’importanza di ritornare a un diretto contatto con la natura e con fonti di nutrimento sano, coltivate in casa. “L’esercizio di scrittura” della paziente, di nuovo capace di mettere su carta i suoi vissuti (lo scrivere a mano è sempre stata una delle “medicine più efficaci” per i suoi momenti bui, pure se, nel contempo, è un’esperta conoscitrice e utilizzatrice di “supporti informatici”), pare averle ridato energie in ambiti differenti. Ora Lara sembra riuscire a proteggersi meglio dagli attacchi del suo ambiente lavorativo e familiare (il marito non nasconde più di preferirla come “casalinga ubbidiente”), ma, ancora di più, nei confronti di quella sua parte “nemica” che la “incita” ad abbandonare ogni “sua conquista” faticosamente raggiunta. Adesso sta prendendo iniziative nell’indirizzare meglio le sue abilità di scrittura, nell’occuparsi di un orto/giardino e nel nutrire piante e menti attraverso la sua sensibilità e amore per i libri. Dopo che ha finito di leggermi il suo racconto, rimaniamo in silenzio. Nel mentre ripenso al suo giardino/orto urbano e alle relative foto che, orgogliosamente, mi ha mostrato di tanto in tanto. Ero rimasta colpita dalla lussureggiante vegetazione e dagli splendidi fiori che era stata/era capace di far crescere su quello spazio, certo non vastissimo. A quel punto, come in risposta ai miei pensieri, lei mi ripete che sta trascorrendo molto tempo a curare le piante malate di altre persone e che, recentemente, la madre scomparsa di una sua amica le ha lasciato in eredità una preziosa collezione di orchidee, dicendole: “So che, nelle tue mani, vivranno sane e a lungo, al contrario di quanto accadrebbe se le lasciassi alle mie figlie!”. Continuando il mio dialogo interiore mi dico che questo dimostra sia le sue capacità di prendersi cura di, ma anche di autocura. A quel punto, come se avesse udito i miei pensieri, lei mi dice perentoria: “Ne ho abbastanza... ne ho abbastanza di dare il mio tempo agli altri o alle altrui cose...”. Continuo a rimanere in silenzio. Allora lei mi chiede, con tono preoccupato, a cosa sto pensando. Decido di risponderle: “Stavo pensando quanto siano rigogliose le sue piante, quelle di cui mi mostra

fiera le foto di tanto in tanto, insieme a quelle, non sue, di cui si prende cura!”. Il nostro tempo finisce e Lara si congela senza commenti. La seduta seguente mi porta un sogno:

“L’ho vista: era sulle sponde di un piccolo lago luccicante, circondato da un fitto cui bosco con alberi potevo dall’intenso profumo. Aveva un tetto solito, ampie finestre che lasciavano scorgere una vista meravigliosa e un patio invitante, con accesso direttamente al lago. Era casa mia. Sentivo una grande gioia. Nella prima parte ero all’aperto e immersa in un silenzio pieno di serenità, interrotto solo dal canto di qualche uccello... poi mi trovavo in salotto, accanto al camino, in una confortevole grande poltrona di pelle rossa e blu... da lì potevo scorgere le foglie degli alberi luccicare con miriadi di riflessi...”.

Lara a quel punto dice: “È quella la mia casa. Posso finalmente immaginarla, vederla, cercare un modo di averla...”. Finalmente, dopo lungo tempo e, contrariamente a quanto strenuamente ripetuto, e cioè che non poteva vedere dove potesse collocarsi una casa veramente sua, ne appare una molto bella, che lei sente proprio adatta a sé. Adesso, dopo molti anni di costante disagio, Lara può provare un’autentica, profonda gioia. In questo sogno possiamo trovare evidenze per qualcosa che Roesler (2018) descrive così: «Nel sogno, il cervello è in una modalità in cui [...] può usare più spiccate capacità per lavorare su problemi e trovare soluzioni creative» (p. 69).

## Conclusioni

A mio giudizio, questa breve descrizione clinica dimostra che diventare capaci di “sperimentare un contatto vitale con la natura”, durante il processo terapeutico, costituisca un fattore cruciale nel lavoro di in/reintegrazione delle parti psichiche dissociate. Per questo motivo, ritengo che possiamo parlare del “fattore verde” come di uno di quelli decisivi per tale opera in/reintegrativa. La mia analisi con Lara illustra come una specifica dinamica non verbale co-transferale riveli uno specifico sistema di interazione ritmica strutturato come segue:

- espressione del nucleo scisso del paziente;
- effetti del contagio co-transferale sul terapeuta;
- superamento da parte di quest’ultimo della situazione dissociativa, grazie anche o soprattutto al “fattore verde”;
- risposta integrativa (non verbale e verbale) del paziente che avviene durante la comunicazione non-verbale dell’analista.

Gli scambi, nelle sequenze cliniche prese in esame, sembrano in tal senso rivelare l’importanza “dell’elemento verde” nel favorire e mantenere una buona alleanza terapeutica.

Nella mia pratica clinica, in casi di traumi profondi e reiterati, ho inoltre

notato che, durante le prime fasi della “ripresa psichica”, la connessione col “mondo verde” è meno impegnativa rispetto altri tipi di relazione, in quanto il paziente non si sente obbligato a fare i conti con lo stesso livello di complessità e ambivalenza che si riscontra nei rapporti umani. In tal senso, quello che ho definito “fattore verde” è capace di promuovere la ricomposizione di parti scisse di sé stessi e risanare relazioni traumatizzanti con altri, dal momento che può iniziare a edificare un ponte verso situazioni più complesse. Questa constatazione è stata anche sottolineata da Stuart-Smith (2020) nel suo volume *The Well-Gardened Mind*. Per la studiosa britannica, infatti, la capacità di entrare in un buon contatto con le piante può costituire il primo stadio in un processo implicante un ordine crescente di difficoltà, che può transitare, in una seconda fase, a quello con gli animali, per concludersi, infine, con gli esseri umani.

Se vogliamo veramente sviluppare e coltivare un atteggiamento ecologico, un’epistemologia eco-orientata, non possiamo non tenere a mente e rispettare la profonda e indissolubile relazione tra Mente e Terra, o Psiche e Gaia. Questo richiede di considerare “il fattore verde” un elemento capace di favorire quel movimento progressivo che promuove l’individuazione della coppia terapeutica, mediante una interazione ritmica adeguata. Tale interazione è resa possibile dal creare e mantenere un buon livello di empatia, rispecchiamento e risonanza nella relazione terapeutica, prestando una costante e rigorosa attenzione agli elementi non-verbali: i vari tipi di immagini che emergono nel co-transfert. Per questa ragione, è essenziale focalizzarsi sul “patrimonio immaginale” riferentesi alla natura dentro e fuori di noi: a quel “fattore verde” che ci riconnette al più vasto ecosistema di cui, come esseri umani, facciamo parte. A tale riguardo tornano alla mente alcune riflessioni di Senghor (1998), il quale ritiene che possiamo disporre del potere dell’immagine soprattutto mediante il ritmo. Questo solo può trasformare la “parola” nella “parola incarnata”, nella realtà viva. In tal modo, ogni persona nella coppia analitica può assimilare la struttura ritmica dell’altra ed essere trasformata in modo tale da trovarne una nuova, condivisa e “adeguata”. È la fondazione e la continua nutrizione di questo tipo di sistema ritmico che permette di superare terapeuticamente gli effetti dissociativi di traumi profondi e reiterati, riconnettendo l’anima individuale con l’*anima mundi*. In altri termini, non ci possono essere forme di salute individuale scisse da quelle della “salute di Gaia”, il nostro pianeta.

In definitiva, tra le molte e profonde lacerazioni che l’esistenza non risparmia a nessuno, ad un certo punto potremo scoprire che, come una volta un mio paziente disse, citando Leonard Cohen in *Anthem* (1992): “C’è una frattura in ogni cosa. È proprio da lì che entra la luce”. Poi aggiunse: “Non pensa, dottoressa, che questo sia straordinario proprio come quando, all’alba,

vediamo i raggi brillanti del sole filtrare anche attraverso le sagome scure e fitte degli alberi??”.

## Bibliografia

- Bateson G. (1979). *Mind and Nature*. New York: Dutton Edition.
- Bateson G., Bateson M.C. (1987). *Angel Fear*. New York: Macmillan Publishing.
- Civitaresse G., Ferro A. (2020). *Vitalità e gioco in psicoanalisi*. Milano: Raffaello Cortina.
- Cohen L. (1992). *Anthem*. Album: The Future.
- Currier M. (2006). Anima Mundi: The World Soul. In: *Encyclopedia of Religion and Nature*. London-New York: Thoemmes Continuum.
- Fellows A. (2019). *Gaia, Psyche and Deep Ecology*. New York: Routledge.
- Grotstein J.S. (1986). The Psychology of powerlessness: disorders of self-regulation and interactional regulation as a newer paradigm for psychopathology. *Psychoanalytic Inquiry*, 6: 93-118. DOI: 10.1080/07351698609533619.
- Helm F.L. (2004). Hope is curative. *Psychoanalytic Psychology*, 21, 4: 554-66. DOI: 10.1037/0736-9735.21.4.554.
- Hutterer J., Liss M. (2006). Cognitive development, memory, trauma, and treatment. An integration of psychoanalytic and behavioural concepts in the light of current neuroscience research. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 34: 287-302. DOI: 10.1521/jaap.2006.34.2.287.
- IPBES (2020). *Report on biodiversity and pandemics of the intergovernmental science-policy platform on biodiversity and ecosystem service*. Bonn, Germany: IPBES Secretariat.
- IPBES (2021). *Scientific outcome of the IPBES-IPCC co-sponsored workshop on biodiversity and climate change*. Bonn, Germany: IPBES Secretariat.
- IPBES (2022). *Scientific outcome of the IPBES-IPCC co-sponsored workshop on biodiversity and climate change*. Bonn, Germany: IPBES Secretariat.
- Jung C.G. (1916). *Memories, Dreams, Reflections*. Recorded and edited by Jaffè A. New York: Pantheon Books, 1963.
- Jung C.G. (1927). Mind and earth. In: Read H., Fordham M., Adler G., Hull R.F.C., *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10. London-New York: Routledge, 1970.
- Jung C.G. (1928). The therapeutic value of abreaction. In: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 16. USA: Princeton University Press, 1966.
- Jung C.G. (1928-30). *Dream Analysis. Notes of the Seminar given in 1928-30*. USA: Princeton University Press, 1984.
- Jung C.G. (1930). The complications of American psychology. In: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 10. USA: Princeton University Press, 1970.
- Jung C.G. (1946). Die Grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus (trad. it.: Psicologia della traslazione. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1954). Psychological commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation. In: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 11. USA: Princeton University Press, 1969.
- Lester B.M., Hoffman J., Brazelton T.B. (1985). The rhythmic structure of mother-infant interaction in term and preterm infants. *Child Development*, 56: 15-27. DOI: 10.2307/1130169.
- Mancuso S. (2013). *Verde brillante*. Firenze: Giunti.
- Mancuso S. (2020). *La Pianta del Mondo*. Bari-Roma: Laterza.
- Meneguzzo F., Zabini F. (2020). *Terapia Forestale*. Roma: Cnr Edizioni.
- Murray P. O.P. (2019). *God's Spies: Michelangelo, Shakespeare and Other Poets of Vision*. London: T&T Clark.

- Ogden H.T. (2022). *Prendere vita nella stanza d'analisi*. Milano: Raffaello Cortina.
- Orange D.M., Atwood G.E., Stolorow R.D. (1997). *Working intersubjectively: contextualism in psychoanalytic practice*. Hillsdale, New Jersey: The Analytic Press (trad. it.: *Intersoggettività e lavoro clinico. Il contestualismo nella pratica analitica*. Milano: Raffaello Cortina, 1999).
- Peresso P. (2020). Encountering the Other inside and outside the analytic relationship. Notes about therapeutic factors. Vienna 2019. Encountering the Other: within Us, between Us, and in the World. In: *Proceedings of the XXth International Congress of Analytical Psychology*, 2062-2080. Einsiedeln, Switzerland: Daimon Verlag.
- Reiser M.F. (1997). The art and science of dream interpretation: Isakower revisited. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 45: 891-905. DOI: 10.1177/00030651970450030901.
- Röesler C. (2018). *Research in Analytical Psychology*. London-New York: Routledge.
- Schore A.N. (2003). *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: Norton & Company (trad. it.: *La Regolazione degli Affetti e la Riparazione del Sé*. Roma: Astrolabio, 2008).
- Senghor L.S. (1998). *Éthiopiennes*. Nice: Editions Fasal.
- Speziale-Bagliacca R. (2008). Introduzione. In: Schore A.N., *La Regolazione degli Affetti e la Riparazione del Sé*. Roma: Astrolabio.
- Stevens A. (2006). From the Archetypes. In: Papadopoulos R.K., ed., *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Application*. London-New York: Routledge.
- Stuart-Smith S. (2020). *The Well-Gardened Mind*. London: W. Collins Publishers.
- Wilkinson M. (2010). *Changing Minds in Therapy*. New York: Norton & Company.
- Young M.W. (2022). Interview. *La Repubblica – Salute*, Apr. 8-9.
- Yourcenar M. (2000). *Memoirs of Hadrian*. London: Penguin Classics.
- Zauli P.G. (2011). *Capire il Linguaggio della Musica*. Firenze: Emmebi edizioni.

## *La filosofia della natura come fondamento del metodo analitico junghiano\**

**Marco Balenci\*\***

*Ricevuto e accolto il 9 giugno 2023*

### **Riassunto**

Jung è stato particolarmente influenzato da Paracelso, Johann von Goethe, Friedrich Nietzsche e Carl Gustav Carus. Di quest'ultimo Jung ha seguito la teoria della psiche pubblicata nel 1846, dove per la prima volta l'inconscio svolge un ruolo centrale. Nel 1970 James Hillman aveva segnalato che non è possibile comprendere il pensiero di Jung senza lo sfondo costituito da Carus e dalla filosofia della natura, ma gli analisti e i biografi di Jung hanno per lo più trascurato questo fatto. Tale omissione ha contribuito a favorire una visione freudocentrica della teoria junghiana e un indebito avvicinamento alla tecnica psicoanalitica. La "regola fondamentale" adottata da Jung era infatti considerare ogni caso come nuovo e unico. Una recente ricerca ha evidenziato che questo approccio personalizzato era molto simile al metodo terapeutico di Georg Groddeck. Il fatto che sia Jung che Groddeck fossero seguaci della filosofia della natura dimostra che questo background culturale ha contrassegnato i loro concetti terapeutici. Infatti, condividevano l'idea della guarigione naturale e lo scopo della terapia. Jung e Groddeck conducevano

\* Versione leggermente modificata della relazione presentata al Convegno: *L'analisi junghiana tra ricerca e prassi terapeutica*, organizzato a Firenze dalla Sezione Toscana AIPA nei giorni 13 e 14 maggio 2023.

\*\* Psicologo analista AIPA-IAAP, è stato segretario del Centro Studi Storici di Psicoanalisi e Psichiatria. Sue ricerche recenti trattano la carcinogenesi in una prospettiva olistica (*Madridge Journal of Cancer Study and Research*, 2019), teoria del cancro e biografia dell'analista junghiana Elida Evans (*Quadrant*, 2020; *Jung Journal: Culture & Psyche*, 2021), e l'influenza della tipologia estroversione-introversione su psicologia, psichiatria e medicina (*Medical & Clinical Research*, 2020).

Via Caduti di Cefalonia 76, 50127 Firenze. E-mail: marco.balenci@gmail.com

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 29, n. 1, 2023

DOI: 10.3280/jun57-2023oa16029

soltanto analisi *vis-à-vis* e sono stati i primi a proporre una concezione dialettica della relazione analitica, per cui i loro metodi terapeutici erano profondamente diversi dalla tecnica freudiana. Semmai, l'approccio di Jung si rivela vicino a quello di Carl Rogers.

**Parole chiave:** *analisi junghiana, Carl Gustav Carus, filosofia della natura, Georg Groddeck, ibrido Jung-Klein, metodo dialettico.*

**Abstract.** *The philosophy of nature as the foundation of Jungian analytical method*

Jung was particularly influenced by Paracelsus, Johann von Goethe, Friedrich Nietzsche and Carl Gustav Carus. Of the latter Jung followed the theory of the psyche published in 1846, where for the first time the unconscious plays a central role. James Hillman had pointed out in 1970 that it is not possible to understand Jung's thought without the background of Carus and the philosophy of nature, but analysts and biographers of Jung have mostly overlooked this fact. An omission which has contributed to favouring a Freudocentric vision of Jungian theory and an undue approach to psychoanalytic technique. The "fundamental rule" adopted by Jung was indeed to consider each case as new and unique. Recent research has shown that this personalized approach was very similar to Georg Groddeck's therapeutic method. The fact that both Jung and Groddeck were followers of the philosophy of nature shows that this cultural background marked their therapeutic concepts. They actually shared the idea of natural healing and the purpose of therapy. Jung and Groddeck only conducted *vis-à-vis* analyses and were the first to propose a dialectical conception of the analytic relationship, so their therapeutic methods were profoundly different from the Freudian technique. If anything, Jung's approach turns out to be close to that of Carl Rogers.

**Key words:** *Jungian analysis, Carl Gustav Carus, philosophy of nature, Georg Groddeck, Jung-Klein hybrid, dialectical method.*

## Introduzione

In una conferenza tenuta nel 1923 – cento anni fa – Jung affermò: «L'inconscio è ciò che rimane in noi della natura primigenia non ancora domata, così come è anche il terreno sul quale germina allo stato potenziale il nostro futuro. Così le funzioni poco sviluppate sono sempre anche quelle che contengono in sé il germe di ulteriori sviluppi» (1923/1925, p. 524). Si tratta di una visione dinamica della psiche, in cui la natura è una presenza ben precisa. In una lettera del 1932, Jung scrisse: «L'inconscio [...] non è né ingannatore né cattivo: è natura, bella e terribile» (trad. it. 1997, p. 142). In molte occa-



sioni egli ha messo in guardia dal razionalismo dell'uomo occidentale moderno, che si propone di dominare la natura fuori e dentro di sé.

Questa posizione di Jung non era soltanto di tipo intellettuale, perché la vicinanza alla natura lo ha coinvolto anche intimamente per tutta la vita. La sua crescita è infatti avvenuta nella campagna svizzera lungo il fiume Reno: prima a Laufen, vicino alle cascate di Sciaffusa, poi a Klein-Hueningen, che oggi è un quartiere di Basilea: paesi dove suo padre, pastore della Chiesa Riformata, era il parroco. Jung rimase in questi luoghi rurali fino ai ventuno anni, quando il genitore morì. La protratta esperienza del mondo naturale gli insegnò ad apprezzare le piante, gli animali, i boschi, le montagne e in special modo l'acqua, tanto da decidere fin da piccolo di voler vivere sulle rive di un lago (Jaffé, 1963, p. 32). In effetti, dopo il matrimonio, Jung fece costruire la sua residenza a Küssnacht, sul lago di Zurigo, che amava solcare sulla sua barca a vela per rilassarsi e comunicare col vento (Jaffé, 1979, p. 202). Successivamente, nel 1923, sentì la necessità di costruire lui stesso, con l'aiuto di due muratori italiani, una torre in pietra più a sud sul lago, a Bollingen, che fu poi ampliata in varie fasi fino alla sua struttura definitiva del 1956. Jung concepì questa torre come una sorta di eremo, priva di energia elettrica e di acqua corrente, così da ricreare uno stile di vita naturale avulso dalle comode condizioni artificiali apportate dalla tecnologia. Con l'avanzare dell'età, dimorò a Bollingen sempre di più, circa metà dell'anno, spesso in completa solitudine per studiare e scrivere, lavorare e incidere la pietra, provvedendo lui stesso a tagliare la legna e cucinare. Sentiva che, quando stava nel silenzio della torre, poteva esprimere profondamente sé stesso e vivere «*in modest harmony with nature*» (Jaffé, 1963, p. 273). Talvolta si percepiva come espandersi nel paesaggio e vivere «in ogni albero, nello sciacquio delle onde, nelle nuvole e negli animali» (Jaffé, 1963, p. 273): un intimo sentimento di appartenenza in perfetta linea con l'antica tradizione della filosofia della natura, secondo cui l'essere umano è parte integrante di un mondo dotato di spirito. Paracelso – medico-filosofo svizzero del 1500, molto studiato da Jung – a questo proposito parlava di *lumen naturae* e di uomo come parte della natura, dato che nella sua visione microcosmo e macrocosmo erano una cosa sola (Jacobi, 1942). È noto che la figura di Paracelso fu utilizzata da Johann von Goethe per delineare il personaggio di Faust in un capolavoro che – insieme allo *Zarathustra* di Friedrich Nietzsche – costituì l'opera letteraria con la massima influenza su Jung. Rileviamo, quindi, in Jung una piena convergenza tra il desiderio di una vita semplice a contatto con la natura (Jaffé, 1963, p. 273) e il suo orientamento culturale, che lo ha fatto ritenere da alcuni studiosi contemporanei il più moderno rappresentante della filosofia della natura (Faivre, 1996, p. 18; Arzt, 2008, p. 16; Miranda, 2018, p. 154).

Già i presocratici Eraclito e Pitagora consideravano l'uomo un microcosmo nel macrocosmo. Questa concezione olistica dell'unità di Dio, anima e natura venne ripresa nel Rinascimento germanico, per poi arrivare a Goethe e, infine, al filosofo tedesco Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1799), fondatore della *Naturphilosophie*: termine con cui è conosciuta la filosofia della natura del periodo romantico. La *Naturphilosophie* rappresentò la reazione critica di una parte degli studiosi del mondo germanico all'imporre nel corso del XIX secolo del materialismo fisico-chimico, che introduceva un forte riduzionismo nel pensiero filosofico e scientifico. È indicativo il fatto che, in quegli anni, si rese necessario coniare la parola "*Ganzheit*", che in tedesco significa interezza, per esprimere l'opposto del concetto di specializzazione (Gadamer, 1993, pp. 105-106). Goethe attribuì il principio di totalità alla natura e all'essere umano; Schelling sostenne l'indissolubile unità di natura e spirito: in generale, la filosofia romantica propugnava una visione in cui veniva riaffermato il principio paracelsiano dell'unità uomo-natura in opposizione all'idea illuminista del primato di una ragione che si prefigge di dominare il mondo e le emozioni. Jung (1928/1931) ha mantenuto una ferma posizione contro questa "*Weltanschauung*", da lui definita un «materialismo razionalista» (p. 398), il cui scopo si limita alla specializzazione dei mezzi tecnici. Conseguentemente anche la scienza – secondo Jung – diventa «fine a sé stessa, [e] l'uomo ha la sua ragion d'essere meramente come intelletto» (1928/1931, p. 404). Jung si rendeva conto che, nella nostra civiltà, tale tendenza è divenuta prevalente, «ma – affermava – non per questo la natura ha in noi perduto nulla della sua potenza. Noi abbiamo soltanto imparato a sottovalutarla» (1928/1931, p. 402). Tuttavia, trascurare le forze inconse non è senza conseguenze, perché provoca un'alterazione dell'equilibrio psichico.

### **La *Naturphilosophie* del filosofo medico Carl Gustav Carus**

Nel suo primo Seminario formale rivolto ad allievi anglofoni, Jung disse che, quando era studente di medicina, nel tempo libero aveva letto Schopenhauer e Eduard von Hartmann, traendo da loro le sue prime idee sull'inconscio. In particolare, il libro di von Hartmann (1868), *La filosofia dell'inconscio*, rielaborando la nozione di volontà di Schopenhauer e la teoria dell'inconscio del filosofo della natura Carl Gustav Carus, operava una sintesi fra scienze naturali e idealismo tedesco (Shamdasani, 2003, p. 214). In un Seminario del 1938 lo stesso Jung asserì: «Hartmann è il ponte che connette la filosofia moderna e il romanticismo. Fu profondissimamente influenzato da Carus [...] Le sue idee metafisiche erano essenzialmente

quelle di Carus, e Carus è decisamente un romantico. Il fatto stesso che parliamo dell'inconscio è un'eredità diretta dello spirito romantico» (Shamdasani, 2003, p. 205). Benché molto influenzato da Carus, stranamente Jung non lo ha menzionato fino al 1930, per poi affermare: «Carus è stato il primo a eriger [e l'inconscio] a sistema» (Jung, 1934a, p. 119); e soltanto nel 1952 dichiarò: «Le mie idee si rifanno a Carus più che a Freud» (McGuire e Hull, 1977, p. 270). Nelle *Opere* troviamo ventitré citazioni di Carus, che viene quasi sempre presentato come filosofo dell'inconscio. Nella sua più ampia trattazione dedicata a Carus, nel novembre 1933 durante il corso di Storia della psicologia moderna al Politecnico federale di Zurigo, Jung accennò al fatto che Carus era anche medico, ma poi disse che egli non era un empirista, ma un filosofo e un panteista, influenzato da Schelling. Il suo risultato principale fu lo sviluppo di una psicologia comparata. Nel 1846 apparve il suo libro *Psyche, Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* [Psiche, sulla storia dello sviluppo dell'anima] e nel 1866 *Vergleichende Psychologie* [Psicologia comparata]. Carus è stato il primo a parlare di "inconscio" e i suoi scritti comprendono punti di vista molto moderni su di esso. Ad esempio, osservò che la «chiave per conoscere la natura della vita cosciente dell'anima risiede nella regione dell'inconscio» (Jung, 2019, p. 32).

Ogni volta che Jung cita Carus minimizza il suo ruolo di clinico interessato all'inconscio, escluso in una conferenza del 1945 quando disse: «Il filosofo medico C.G. Carus [...] costruì per primo un'esplicita filosofia dell'inconscio. Oggi egli sarebbe certamente uno psicoterapeuta» (Jung, 1945, p. 100). In realtà, Carus valorizzava la contemplazione romantica della natura con l'attività di ottimo pittore paesaggista (con quadri oggi esposti in importanti musei tedeschi), ma al contempo esigeva dalla "*Naturphilosophie* la prova dell'empirismo", come sottolinea il fondamentale libro di Odo Marquard (1987), il quale commenta: «La sua psicologia è rappresentativa di una molteplicità di tentativi filosofici, i cui sforzi essenziali consistono nel conciliare la *Naturphilosophie* speculativa romantica con l'"esperienza" nell'ambito della medicina, che non può attuare la sperimentazione senza limiti delle scienze esatte ma ha a disposizione un modo di verifica costituito dal "successo curativo"» (p. 177). Con questa prospettiva Carus (1859) descrisse il suo modo di concepire la terapia: l'applicazione delle conoscenze mediche con l'aggiunta di «qualcosa di peculiarmente artistico – *un parziale affidamento sull'inconscio* [...] –, per cui il lavoro del medico dà nuovamente spazio a quel potere geniale e creativo dello spirito che si dimostra costantemente nuovo» (p. 65, corsivo mio).

Oltre ad essere un filosofo della natura amico di Goethe, Carus era specialista in anatomia comparata, professore di ginecologia e direttore della Clinica ostetrica dell'Università di Dresda. Fu, inoltre, medico personale

del re di Sassonia ed è al suo viaggio a Firenze con la corte reale in visita al Granduca di Toscana che risale l'unica opera di Carus (1841) tradotta in italiano. Studioso in vari campi della medicina, approfondì anche la neurologia partendo dalle osservazioni microscopiche del sistema nervoso centrale per giungere alla conclusione che esso e l'anima «sono una stessa cosa»: una unità organica che ha la sua massima realizzazione nell'«organismo psichico» (Poggi, 2000, pp. 567-576). È nel suo libro *Psyche* che Carus (1846) espone la prima teoria sistematica dell'inconscio, elevato a centro della vita psichica. Con il termine “generalizzazione” definisce lo stretto collegamento dell'inconscio con il mondo, tanto che le basi biologiche della psiche appartengono alla totalità della natura. Carus attribuisce così all'inconscio «il potere curativo della natura» (1846, p. 87) – un principio cardine della filosofia medica della natura – e suddivide la psiche in quattro parti: l'inconscio assoluto (non individuato), l'inconscio relativo e la coscienza empirica (parzialmente individuati) e l'autocoscienza (del tutto individuata). È un modello a progressiva individuazione delle strutture psichiche, dalle funzioni biologiche dell'inconscio assoluto alla coscienza del mondo fino alla coscienza di sé stessi<sup>1</sup>.

Nella teoria di Carus si riconoscono facilmente le premesse di molti concetti junghiani, inconscio collettivo e processo di individuazione in primis. Pertanto, la ritrosia di Jung a citare Carus negli anni della creazione della psicologia analitica si potrebbe spiegare con la sua volontà di evitare un tale confronto, ma questo ha favorito una visione freudocentrica della teoria junghiana (Balenci, 2022b, p. 867). Robert Eisler (1948, p. 348) ha evidenziato la priorità di Carus su Jung nello scoprire l'esistenza di uno strato sovraindividuale e ancestrale nella psiche. Successivamente, Henri Ellenberger (1970, p. 846) ha ricordato che Jung aveva seguito i filosofi dell'inconscio, Carus, Schopenhauer e von Hartmann. Nello stesso anno, James Hillman ha corredato la traduzione in inglese del capitolo sull'inconscio del libro *Psyche* con una illuminante nota introduttiva di comparazione tra Carus e Jung.

Hillman (1970) riconosce Carus

come precursore di Jung [...] Entrambi sono psicologi medici, empiristi, osservatori di fenomeni e in relazione con la psiche vivente da cui traggono induzioni. Allo stesso tempo sono entrambi olisti, tentando di penetrare con la loro visione attraverso i fenomeni fino allo sfondo archetipico della vita. Entrambi sono debitori a Kant e Goethe. Entrambi hanno prestato particolare attenzione alla filosofia della natura; Carus in tutte le sue opere, Jung soprattutto nei suoi studi di alchimia. Entrambi concepivano il legame dell'uomo con la natura attraverso la psiche inconscia (p. 10).

1. Sulla teoria della psiche di Carus si vedano Bell (2010) e Cera (2014).

Hillman avverte che non è possibile vedere le radici di Jung senza lo sfondo costituito da Carus e dalla filosofia della natura. Hillman ritiene, anzi, che una delle principali difficoltà nella comprensione del pensiero di Jung risieda «proprio in questa mancanza di contesto» (1970, p. 10). La pur decisa presa di posizione di Hillman è caduta quasi completamente nel vuoto per quanto riguarda gli analisti e i biografi di Jung, il quale è stato invece collegato alla *Naturphilosophie* da alcune pubblicazioni accademiche. A parziale giustificazione di ciò, va rilevata la difficoltà di reperire le opere di Carus in altre lingue che non sia il tedesco.

## La psicoterapia spagirica di Jung

Eugene Taylor (1996), Sonu Shamdasani (1996, 2003) e Thomas Arzt (2008) hanno criticato l'errata collocazione storico-intellettuale di Jung e della psicologia analitica, i cui legami con la filosofia della natura sono rimasti misconosciuti. Al contrario, questo background riveste la massima importanza anche perché mette in discussione l'«opinione freudocentrica su Jung, in cui – scrive Shamdasani (2003, p. 32) – la psicoanalisi è assunta come contesto determinante per la nascita della psicologia complessa [cosa che] è stata data per scontata». Hans Schaer (1946, p. 33) è stato probabilmente il primo a comprendere che Jung era più vicino alla teoria dell'inconscio di Carus che a quella di Freud. Jung restò nel solco tracciato dalla filosofia della natura, mentre Freud seguì il nuovo indirizzo fisico-chimico della scuola fisiologica di Hermann von Helmholtz (Amacher, 1965; Sulloway, 1979; Makari, 2008). Infatti, negli scritti di Freud non si trova alcun cenno a Paracelso e Carus. Jung e Freud avevano due “*Weltanschauungen*” caratterizzate da nozioni opposte: organicismo contro meccanicismo, olistico contro riduzionismo, finalismo contro causalismo. Queste differenze fondamentali hanno determinato una ricaduta diretta sul versante psicoterapeutico.

Ispirandosi ai principi scientifici del rapporto soggetto-oggetto, Freud elaborò una specifica tecnica – poi definita “classica” – teorizzata in sei scritti da lui pubblicati tra il 1911 e il 1914. In quello che è stato ritenuto il più importante testo di tecnica psicoanalitica, Ralph Greenson (1972) prende in esame «cosa esige la psicoanalisi dal paziente» (pp. 298-303), elencando i requisiti specifici imposti dalla situazione psicoanalitica e i criteri di analizzabilità, che comprendono lo svolgimento di funzioni antitetiche dell'Io e la capacità di rispettare la “regola fondamentale”, ossia esprimere libere associazioni. La tecnica psicoanalitica è dunque prefissata e, nonostante eventuali modifiche, il paziente deve adeguarsi ad essa. È molto im-

portante realizzare che la linea adottata da Jung (1934b) è opposta a quella psicoanalitica. Infatti, Jung scrive: «Gli psicoterapeuti dovrebbero avere come regola fondamentale quella di considerare ogni caso come nuovo e unico» (1934b, p. 240). Assistiamo a un completo rovesciamento di prospettiva: invece del paziente che deve conformarsi alla tecnica, Jung esorta l'analista a un trattamento del tutto personalizzato. Ritengo opportuno accostare questa impostazione alla *Terapia centrata sul cliente* di Carl Rogers (1961), indirizzo non-direttivo americano dove – come nell'analisi junghiana<sup>2</sup> – al terapeuta è richiesta anche l'autenticità (pp. 54, 90, 255). Precedentemente Wolfgang Hochheimer (1966, p. 79) aveva accostato le concezioni terapeutiche di Rogers e Jung per altri aspetti: la scarsa importanza attribuita alla diagnosi del paziente e l'approccio senza tecnica.

Hochheimer – un eclettico psicoanalista di Berlino, direttore della rivista *Psyche* – nell'ormai lontano 1966 pubblicò in tedesco un importante volume che esamina in modo particolareggiato come Jung intendeva la psicoterapia. Un libro oggi dimenticato, ma la cui traduzione in inglese è stata curata dalla *C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology* di New York con una Introduzione molto positiva di Edward Whitmont. E, infatti, Marie-Louise von Franz (1972) – uno dei collaboratori più vicini a Jung – riteneva eccellente questo libro nel descrivere l'analisi junghiana in quanto «approccio senza tecnica» (p. 74, n. 40). Per presentare la psicologia di Jung, Hochheimer (1966) tiene giustamente in considerazione le figure che hanno influenzato il suo pensiero – inclusi Paracelso e Carus (p. 134, n. 10) – e definisce quella junghiana una “psicoterapia spagirica” (pp. 18-19), mutuando un termine greco coniato dallo stesso Paracelso e relativo a una concezione filosofica naturale nata nell'antico Egitto. Per la medicina spagirica, la malattia è una perdita dell'equilibrio energetico nel microcosmo dell'essere umano nel contesto più ampio della natura macrocosmica. Il compito del terapeuta consiste nello scoprirne i motivi e favorire il ripristino dell'equilibrio con un'opera di analisi seguita da una sintesi. In questa tradizione medica, le risorse per la guarigione vengono attribuite al paziente stesso e il metodo consiste nel far sì che la natura eserciti il suo potere curativo.

Il concetto di *Natura Medicatrix* risale a Ippocrate e, attraverso i secoli, è giunto a Paracelso (Jacobi, 1942) che scrisse: «La natura è il medico, non tu. Da lei devi imparare, non da te stesso» (p. 91). Anche Carus (1846, p. 87) condivideva questa visione, secondo cui il medico cura i pazienti ma questi sono guariti dalla natura, e sottolineava le capacità terapeutiche della vita inconscia. Marquard (1987, p. 176) ha focalizzato la particolare vici-

2. Cfr. Jung C.G. (1935a, p. 22; 1935b, p. 146).

nanza della concezione di Jung alla dottrina di Carus sul potere curativo dell'inconscio, ma ci si può spingere a ipotizzare che la *Naturphilosophie* – e Carus in particolare – abbiano avuto un'influenza determinante sul metodo analitico di Jung. Una conferma a questa ipotesi proviene da una recente ricerca che confronta le concezioni terapeutiche di Jung con quelle di Georg Groddeck, il medico tedesco fondatore della medicina psicosomatica moderna. Groddeck, le cui idee derivavano principalmente – come per Jung – da Paracelso, Goethe, Nietzsche e Carus<sup>3</sup>, era direttore di una clinica privata a Baden-Baden e dal 1920 entrò a far parte dell'Associazione psicoanalitica di Berlino.

Tale ricerca su Groddeck e Jung (Balenci, 2022a, 2022b), che finora è unica a livello internazionale, ha approfondito le loro comuni convinzioni sulla guarigione naturale (Groddeck, 1923; Jung, 1951, p. 134), legate alla nozione di un inconscio che possiede la saggezza della natura; quindi, capacità intellettive e creative superiori alla coscienza, mentre al contrario Freud considerava l'*Es* negativo e caotico (Laplanche e Pontalis, 1967, p. 148). Sia per Groddeck che per Jung il contenuto della coscienza corrisponde all'opposto nell'inconscio. Entrambi non avevano una tecnica, dato che concepivano ciascun trattamento come unico e una tale personalizzazione della terapia consente soltanto di stabilire principi metodologici generali (Will, 1987, p. 141; Baudouin, 1975, p. 241). Essi ritenevano che il processo terapeutico fosse guidato dal paziente e mettevano in guardia l'analista da un atteggiamento di Hybris (Groddeck, 1926, p. 126; Jung, 1935a, p. 12) in un approccio dove «se l'uomo è malato [la nevrosi] è il tentativo di curarlo messo in atto dalla natura» (Jung, 1934b, p. 241). Di conseguenza, l'analista dovrebbe assumere una posizione umile nei confronti del paziente e non prefiggersi scopi terapeutici troppo definiti, in quanto è «difficile che il terapeuta ne sappia più della natura e della volontà di vivere del malato» (Jung, 1929a, p. 49). Quando un paziente necessita di un'analisi approfondita, essa consiste in un procedimento dialettico per promuovere il processo di individuazione. In questa “grande psicoterapia” il terapeuta può confidare «unicamente nella propria personalità quale punto di riferimento per il paziente. Egli deve inoltre prendere in seria considerazione la possibilità che la personalità del paziente superi la sua in fatto di intelligenza, sensibilità, ampiezza e profondità» (Jung, 1935a, p. 13).

Dal confronto tra le concezioni terapeutiche di Groddeck e Jung si evince che essi furono i primi a proporre una concezione dialettica della relazione analitica, a riconoscere un'intensa influenza reciproca inconscia fra

3. Cfr. Alexander F.G e Selesnick S.T. (1966, p. 392); Ellenberger H.F. (1970, p. 982); Bell M. (2010, p. 158); Balenci M. (2022b).

terapeuta e paziente, a valorizzare l'importanza della relazione madre-bambino e la positività del controtransfert (Balenci, 2022a, 2022b). Entrambi avrebbero anche convenuto sullo scopo della terapia, espresso dalla frase che Groddeck aveva ripreso da Nietzsche: «Diventa ciò che sei!» (Will, 1987, p. 170). Condividevano anche la critica nei confronti della scienza riduzionista, un punto di vista che li ha fatti definire antimodernisti<sup>4</sup>.

Le metodologie dialettiche di Groddeck e Jung, derivate dalla *Naturphilosophie*, si differenziano nettamente dalla tecnica freudiana, il cui setting prevede il lettino, che crea un'asimmetria dove la posizione superiore del terapeuta è estrema (Haley, 1963, pp. 115-116). Entrambi conducevano infatti soltanto sedute *vis-à-vis*, che ricerche recenti hanno dimostrato fornire un'informazione relazionale superiore<sup>5</sup>. Jung (1935b, p. 146; 1946, p. 183 n. 16) giudicava l'uso del lettino una difesa dell'analista nei confronti del paziente. Diversamente da quanto sostenuto da Michael Fordham (1978, pp. 95-100), le soluzioni tecniche e anche la posizione fisica hanno una grande importanza in psicoterapia perché sono la diretta conseguenza della teoria adottata, come specificato da Melanie Klein (Steiner, 2017, p. 29).

Fordham – per 50 anni leader degli analisti junghiani in Gran Bretagna – ha compiuto importanti ricerche cliniche che lo hanno portato a teorizzare un “Sé originario” e a dare inizio, dopo il secondo conflitto mondiale, all'analisi infantile di orientamento junghiano (Balenci, 1992, pp. 227-229)<sup>6</sup>, che si basa sulla lettura simbolica del gioco applicando la teoria degli archetipi. La psicoterapia del bambino di Fordham deriva dalla tecnica di Melanie Klein ed è compatibile con il “gioco della sabbia”, tecnica ideata originariamente per i bambini da Dora Kalff approfondendo il lavoro di Margaret Lowenfeld, con cui aveva studiato. Queste due forme di terapia infantile junghiana (Kirsch, 2000, p. 235) non confliggono con quanto rea-

4. Per una comparazione biografica e filosofica tra Groddeck e Jung, cfr. Balenci M. (2019).

5. Le espressioni facciali attivano il sistema dei neuroni specchio, base fisiologica dei processi empatici (Iacoboni, 2009). Studi scientifici sul substrato neurologico della comunicazione non verbale (Rizzolatti e Sinigaglia, 2019) e sulla psicoterapia mostrano che il lettino è un fattore di privazione per il paziente (Lingiardi e De Bei, 2011), in quanto non gli consente comunicazioni visive e non verbali.

6. Fino a quel momento, seguendo l'orientamento dello stesso Jung, la linea tracciata da Frances Wickes (1927) era stata quella di trattare la psicopatologia del bambino curando i genitori, anche se dal 1915 Elida Evans aveva avviato a New York una casa-famiglia per bambini su basi junghiane finalizzata a sottoporli a trattamento residenziale separati dai genitori (Balenci, 2021, pp. 77-80). Si ricorda che il libro di psicologia infantile della Evans (1920) – come successivamente quello della Wickes – ebbe una prefazione scritta da Jung (1919).



lizzato da Jung poiché egli non era interessato all'analisi dei bambini, essendosi invece dedicato a delineare un metodo terapeutico per soggetti adulti. Metodo, come sopra abbiamo visto, che consiste in un approccio dialettico senza tecnica volto a stimolare nel paziente il potere curativo dell'inconscio. Jung (1934b) ha dedicato un saggio per criticare la psicoterapia come "procedimento tecnico", chiarendo che «non è importante tanto la "tecnica" quanto, in primo luogo, la personalità che applica quel certo metodo [...] [perché l'] oggetto della terapia non è la nevrosi, bensì colui che ha una nevrosi», ossia la totalità del paziente (pp. 228-29).

Mentre nella psicoterapia infantile la disparità relazionale va ovviamente considerata intrinseca alla coppia analitica, nella terapia degli adulti Jung riteneva opportuno evitare che l'analista assuma un atteggiamento di superiorità, che gli offrirebbe «la possibilità di riuscire meglio a sottrarsi al confronto personale con la personalità del suo paziente e a rifugiarsi dietro una tecnica» (1934b, p. 233). In evidente contrasto con l'impostazione di Jung, la scuola londinese diretta da Fordham pubblicò un volume dal titolo *La tecnica nell'analisi junghiana* (Fordham *et al.*, 1974) riunendo vari articoli incentrati sul saggio di Fordham (1969), *Tecnica e controtrasfert*, in cui viene rivendicata l'importanza dello studio e dell'insegnamento di procedimenti tecnici. Insieme all'uso del lettino, Fordham ha introdotto nella pratica junghiana una tecnica psicoanalitica legata alle concezioni di Melanie Klein e dei post-kleiniani (Astor, 2002, p. 609), una sintesi teorico-clinica che è stata perciò denominata Ibrido Jung-Klein (Fordham, 1993). Suo presupposto è un resoconto nel quale l'approccio clinico di Jung viene considerato discendente da quello freudiano e, dopo la scissione, le tecniche delle due scuole sarebbero divenute «sostanzialmente identiche, fatta eccezione per la tendenza a enfatizzare aspetti diversi» (Zinkin, 1969, p. 69). L'Ibrido Jung-Klein prevede un classico modello medico dove il «paziente deve accettare di divenire l'oggetto dell'osservazione» nel contesto di una relazione «essenzialmente "asimmetrica e non reciproca"», dove l'analista svolge il «ruolo di osservatore che gli consente di valutare il materiale in piena libertà» (Zinkin, 1969, p. 74). Viene così accolta la posizione degli «psicoanalisti freudiani [che] restano saldamente ancorati [...] [alla] netta distinzione tra il ruolo dell'analista e quello della persona in analisi» (1969, p. 70). Per la scuola analitica di Londra gli approcci clinici freudiano e junghiano dipendono semplicemente «da una differente concezione implicita dell'interazione analitica» (1969, p. 69), nonostante Jung avesse esplicitamente scritto che la psicologia analitica ha rotto i vincoli con la medicina e va al di là del «metodo medico di cura» (Jung, 1929b, p. 83).

Il quadro di riferimento tecnico introdotto da Fordham presenta una complessità che qui non è possibile esaminare dettagliatamente. Ci limitia-

mo ad osservare che esso non prende in considerazione la profonda differenza esistente fra le teorie di Freud e Jung, che utilizzavano gli stessi termini – a cominciare dall'inconscio – con significati diversi. Come ha puntualizzato l'ex presidente della *International Association for Analytical Psychology*, Thomas Kirsch (1998, p. 81), ciò contribuisce a rendere confusivo il dialogo tra psicoanalisi e psicologia analitica: ossia la riduzionista psicologia dell'Io di Freud e l'olistica psicologia del Sé di Jung, che Fordham ha combinato senza operare alcuna disamina epistemologica, anche perché non credeva affatto all'inconciliabilità tra Jung e Freud; anzi, affermava di considerarla “un disastro, e in parte un'illusione, di cui soffriamo e continueremo a soffrire finché non avremo riparato il danno” (Fordham, 1961).

Oltre all'intento idealistico di sanare una scissione che ha segnato la storia della psicologia del profondo, in Fordham si riscontra una pragmatica mentalità britannica che tende ad annullare la complessità a favore dell'acquisizione di strumenti per la pratica clinica. Negli anni '70 questa tecnicizzazione è stata ben accolta dagli psicologi analisti anglo-americani e poi ovunque nel mondo, per la diffusa richiesta di procedure terapeutiche da seguire (anche se in palese contrasto con il metodo indicato da Jung). In tal modo, si è andata formando una consistente tipologia di junghiani che hanno operato una “fusione con la psicoanalisi” e hanno trovato una forma di «analisi più soddisfacente all'interno del modello psicoanalitico [...] Questo è stato uno schema comune in molti paesi» (Kirsch, 2000, p. 54).

Shamdasani (1998) giudica la «vasta colonizzazione della psicologia analitica da parte della psicoanalisi» (p. 95) come una delle forme più evidenti della progressiva divergenza della psicologia analitica dalle concezioni di Jung<sup>7</sup>. Una prova di questa tendenza è rappresentata dal manuale americano *Jungian Analysis*, curato da Murray Stein (1984). La seconda edizione è intitolata *Jungian Psychoanalysis*, che lo stesso Stein (2010) scrive essere «il nome contemporaneo per l'applicazione clinica della psicologia analitica» (p. 15), precisando che: «negli ultimi anni gli junghiani hanno anche preso ampia considerazione degli sviluppi moderni in *altre scuole psicoanalitiche* e della ricerca scientifica contemporanea» (p. 19, corsivo mio). Da queste affermazioni emerge chiaramente la convinzione sempre più diffusa che la psicologia analitica sia da rubricare come una delle tante correnti della psicoanalisi, e non in quanto disciplina autonoma con “*Weltanschauung*” e “*Menschenbild*” per molti versi opposte a quelle psicoanalitiche.

7. Si veda anche Shamdasani (2003, pp. 33 e 405).

## Conclusioni

Questo lavoro ha ricostruito storicamente il contesto in cui si sono sviluppate le concezioni di Jung: un complesso background, costituito dalla tradizione culturale tedesca (Brockway, 1996, p. 166; Herbert, 2008, pp. 111-136) e dalla *Naturphilosophie* in particolare. È stato questo retaggio – assieme agli esperimenti di associazione verbale, alla prolungata esperienza come psichiatra e alla crisi personale – che ha forgiato la psicologia complessa.

Jung è stato definito un «vero svizzero-tedesco [...] un pensatore tedesco» (Jenssen, 1933, cit. in Sherry, 2010, p. 109); un intellettuale cosmopolita antilluminista (Sherry, 2010, p. 215); un conservatore d'avanguardia contro la modernità (Brockway, 1996, pp. 149 e 151; Sherry, 2010). Uno psichiatra di immensa cultura con tale profilo non poteva che distaccarsi dal *mainstream* dell'epoca, creando un metodo psicoterapeutico alternativo a quelli esistenti, inclusa la psicoanalisi. Egli rivendicò polemicamente di essere l'unico "jungiano" ma, al contempo, ha sempre sostenuto con convinzione le proprie idee psicologiche e psicoterapiche. Jung scrisse saggi e trasmise agli allievi come doveva intendersi il suo metodo di analisi, dove risulta centrale «la qualità umana del terapeuta» (Jung, 1929b, p. 83), la cui personalità – non la tecnica – costituisce «il grande fattore di guarigione» (Jung, 1945, p. 98). Ciò sembra contraddire il principio filosofico naturale secondo cui la guarigione viene invece dalla natura; tuttavia, nella prospettiva di Jung, al terapeuta è richiesta una disposizione emotiva di spontaneità e assenza di difese verso i pazienti: un atteggiamento in grado di facilitare loro l'individuazione attraverso una relazione dialettica. Infatti – ricorda von Franz (1972, p. 64) – Jung «si sentiva [...] l'ostetrico di un processo naturale interiore di realizzazione di sé. Processo che si svolge in modo sempre diverso, data la grande varietà d'individui e di destini».

## Bibliografia

- Alexander F.G., Selesnick S.T. (1966). *The History of Psychiatry: An Evaluation of Psychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present*. New York: Harper & Row.
- Amacher P. (1965). *Freud's Neurological Education and its Influence on Psychoanalytic Theory*. New York: International Universities Press.
- Arzt T. (2008). Analytische Psychologie und Naturphilosophie. In: Klein D., Weyerstrass H., eds., *Jung heute*. Troisdorf: Verlag.
- Astor J. (2002). Analytical psychology and its relation to psychoanalysis. A personal view. *Journal of Analytical Psychology*, 47, 4: 599-612. DOI: 10.1111/1465-5922.00349.
- Balenci M. (1992). Il Sé. In: Carotenuto A., a cura di, *Trattato di psicologia analitica*, vol. 2. Torino: UTET.

- Balenci M. (2019). Totality in Groddeck's and Jung's conception: Es and Selbst. *International Journal of Jungian Studies*, 11: 44-64. DOI: 10.1080/19409052.2018.1474127.
- Balenci M. (2021). Lay analyst Elida Evans in the 1920s United States: A story never told. *Jung Journal: Culture & Psyche*, 15, 4: 71-92. DOI: 10.1080/19342039.2021.1979365.
- Balenci M. (2022a). Jung's and Groddeck's analytic practice: Alternative methods that have prevailed over Freud's psychoanalysis. *International Journal of Jungian Studies*, 14: 20-46. DOI: 10.1163/19409060-bja10010.
- Balenci M. (2022b). The analytic methods of Groddeck and Jung in light of the philosophy of nature. *Journal of Analytical Psychology*, 67, 3: 860-883. DOI: 10.1111/1468-5922.12822.
- Baudouin C. (1975). *L'oeuvre de Jung et la psychologie complexe*. Paris: Payot (trad. it.: *L'opera di Jung*. Milano: Garzanti, 1978).
- Bell M. (2010). Carl Gustav Carus and the science of the unconscious. In: Nicholls A., Lieb-scher M., eds., *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Brockway R.W. (1996). *Young Carl Jung*. Wilmette, IL: Chiron Publication.
- Carus C.G. (1841). *Zwölf Briefe über das Erdleben*. Stuttgart: P. Balz'sche Buchhandlung. (trad. it.: *Sulla vita della terra: dodici lettere*. Firenze: Stamperia Granducale, 1843).
- Carus C.G. (1846). *Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim: Flammer und Hoffmann (trad. ingl.: *On the Development of the Soul. Part 1: The Unconscious*. Thompson, CT: Spring Publications, 2017).
- Carus C.G. (1859). *Erfahrungsergebnisse aus ärztlichen Studien und ärztlichem Wirken während eines halben Jahrhunderts*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Carus C.G. (1866). *Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt*. Wien: Wilhelm Braumüller.
- Cera A. (2014). Psyche e Physis. Uomo e mondo nel pensiero di Carl Gustav Carus. In: La Vergata A., a cura di, *Nature. Studi su concetti e immagini della natura*. Pisa: Edizioni ETS.
- Eisler R. (1948). *Man into Wolf: An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism, and Lycanthropy*. Redditch, UK: Read Books, 2013.
- Ellenberger H.F. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books (trad. it.: *La scoperta dell'inconscio: storia della psichiatria dinamica*. Torino: Boringhieri, 1976).
- Evans E. (1920). *The Problem of the Nervous Child*. New York: Dodd, Mead & Company.
- Faivre A. (1996). *Philosophie de la Nature. Physique sacrée et théosophie XVIIIe-XIXe siècle*. Paris: Albin Michel.
- Fordham M. (1961). C.G. Jung 26 July 1875 to 6 June 1961 (Obituary). *British Journal of Medical Psychology*, 34, 3, 4: 167-168. DOI: 10.1111/j.2044-8341.1961.tb00943.x.
- Fordham M. (1969). Technique and counter-transference. *Journal of Analytical Psychology*, 14, 2: 95-118. DOI: 10.1111/j.1465-5922.1969.00095.x (trad. it.: *Tecnica e controtransfert*. In: Fordham M., Gordon R., Hubback J., Lambert K., a cura di, *La tecnica nell'analisi junghiana*. Roma: Edizioni Ma.Gi., 2003).
- Fordham M. (1978). *Jungian Psychotherapy: A Study in Analytical Psychology*. London: John Wiley & Sons (trad. it.: *La psicoterapia junghiana. Studio sulla psicologia analitica*. Roma: Astrolabio, 1981).
- Fordham M. (1993). The Jung-Klein hybrid. *Free Associations*, 3, 4: 631-641.
- Fordham M., Gordon R., Hubback J., Lambert K., eds. (1974). *Technique in Jungian Analysis*. London-New York: Karnac Books (trad. it.: *La tecnica nell'analisi junghiana*. Roma: Edizioni Ma.Gi., 2003).
- Franz M.L. von (1972). *C.G. Jung: Sein Mythos in unsere Zeit*. Frauenfeld: Huber (trad. it.: *Il mito di Jung*. Torino: Bollati Boringhieri, 1978).

- Gadamer H.G. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (trad. ingl.: *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).
- Greenson R.R. (1972). *The Technique and Practice of Psychoanalysis*. New York: International Universities Press (trad. it.: *Tecnica e pratica psicoanalitica*. Milano: Feltrinelli, 1981).
- Groddeck G. (1923). *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*. Leipzig-Wien- Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (trad. it.: *Il libro dell'Es. Lettere di psicoanalisi a un'amica*. Milano: Adelphi Edizioni, 1966).
- Groddeck G. (1926). Zur Katamnese von Kopfschmerzen mit allgemeinen Anmerkungen über die psychoanalytische Technik. *Die Arche*, 2: 9-17 (trad. ingl.: Headaches. In: *The Unknown Self*. Plymouth, UK: Vision Press, 1989).
- Haley J. (1963). *Strategies of psychotherapy*. New York: Grune & Stratton (trad. it.: *Le strategie della psicoterapia*. Firenze: Sansoni, 1977).
- Hartmann E. von (1868). *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker.
- Herbert J. (2008). C.G. Jung and the German tradition. In: Cross S., Herbert J., eds., *Inward Lies the Way: German Thought and the Nature of Mind*. London: Temenos Academy.
- Hillman J. (1970). Introductory note: Carus and Jung. In: Carus C.G. (1846/1851), *On the Development of the Soul. Part 1: The Unconscious*. Thompson, CT: Spring Publications, 2017.
- Hochheimer W. (1966). *Die Psychotherapie von C.G. Jung*. Bern: Hans Huber Verlag (trad. ingl.: *The Psychotherapy of C.G. Jung*. New York: G.P. Putnam's Sons for the C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology, 1969).
- Iacoboni M. (2009). *Mirroring People. The Science of Empathy and how We Connect with Others*. New York: Picador.
- Jacobi J., ed. (1942). *Theophrastus Paracelsus: Lebendiges Erbe*. Zurich: Rascher Verlag (trad. ingl.: *Selected Writings*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).
- Jaffé A., ed. (1963). *Memories, Dreams, Reflections of Carl Gustav Jung* (trad. it.: *Carl Gustav Jung: Ricordi, sogni, riflessioni*. Milano: BUR Saggi, 2006).
- Jaffé A., ed. (1979). *C.G. Jung – Word and Image*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung C.G. (1919). Foreword to Evans: "The problem of the nervous child" (trad. it.: Prefazione a E. Evans, "Il problema del bambino nervoso". In: *Opere*, vol. 18. Torino: Boringhieri, 1993).
- Jung C.G. (1923/1925). *Psychologische Typen* (trad. it.: Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1928/1931). *Analytische Psychologie und Weltanschauung* (trad. it.: Psicologia analitica e concezione del mondo. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1929a). *Ziele der Psychotherapie* (trad. it.: Scopi della psicoterapia. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1929b). *Die Probleme der modernen Psychotherapie* (trad. it.: I problemi della psicoterapia moderna. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1934a). *Allgemeines zur Komplextheorie* (trad. it.: Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1934b). *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie* (trad. it.: Situazione attuale della psicoterapia. In: *Opere*, vol. 10. Torino: Boringhieri, 1985).
- Jung C.G. (1935a). *Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie* (trad. it.: Principi di psicoterapia pratica. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1935b). *Analytical Psychology: Its Theory and Practice; The Tavistock Lectures* (trad. it.: Fondamenti della psicologia analitica. In: *Opere*, vol. 15. Torino: Boringhieri, 1991).

- Jung C.G. (1945). *Medizin und Psychotherapie* (trad. it.: Medicina e psicoterapia. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1946). *Die Psychologie der Übertragung erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie* (trad. it.: La psicologia della traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di immagine alchemiche. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1951). *Grundfragen der Psychotherapie* (trad. it.: Questioni fondamentali di psicoterapia. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1995). *Analytische Psychologie nach Aufzeichnungen des Seminars von 1925*. Düsseldorf: Patmos Verlag & Walter Verlag (trad. it.: *Psicologia analitica: Appunti del Seminario tenuto nel 1925*, McGuire W., a cura di. Roma: Edizioni Ma.Gi., 2003).
- Jung C.G. (1997). *Briefe*. Düsseldorf: Patmos Verlag & Walter Verlag (trad. it.: *Lettere*, Jaffé A., a cura di, in collaborazione con Adler G., vol. I (1906-1945). Roma: Edizioni Ma.Gi., 2006).
- Jung C.G., Falzeder E., eds. (2019). *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich. Vol. I, 1933-1934*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Kirsch T.B. (1998). Family matters – The descendants of Freud and Jung. *Journal of Analytical Psychology*, 43: 77-85. DOI: 10.1111/1465-5922.00009.
- Kirsch T.B. (2000). *The Jungians: A Comparative and Historical Perspective*. London-Philadelphia: Routledge.
- Laplanche J., Pontalis J.B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France (trad. it.: *Enciclopedia della psicanalisi*. Roma-Bari: Laterza, 1984).
- Lingiardi V., De Bei F. (2011). Questioning the couch: Historical and clinical perspectives. *Psychoanalytic Psychology*, 28, 3: 389-404. DOI: 10.1037/a0024357.
- Makari G. (2008). *Revolution in Mind: The Creation of Psychoanalysis*. London: Duckworth Overlook.
- Marquard O. (1987). *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Köln: Verlag für Philosophie J. Dinter.
- McGuire W., Hull R.F.C., eds. (1977). *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. Princeton, NJ: Princeton University Press (trad. it.: *Jung parla: interviste e incontri*. Milano: Adelphi, 1995).
- Miranda P. (2018). Carl Jung, the early years (1900-1921) – A short introduction. *Diálogos Junguianos*, 3, 2: 154-64.
- Poggi S. (2000). *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*. Bologna: il Mulino.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C. (2019). *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*. Milano: Raffaello Cortina.
- Rogers C.R. (1961). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston, MA: Houghton Mifflin Company (trad. it.: *La Terapia centrata sul cliente: teoria e ricerca*. Firenze: G. Martinelli Editore, 1970).
- Schaer H. (1946). *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs*. Zürich: Rascher Verlag (trad. ingl.: *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951).
- Schelling F.W.J. von (1799). *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen*. Jena und Leipzig: Christian Ernst Gabler (trad. it.: *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*. Firenze: Edizioni Cadmo, 1989).
- Shamdasani S. (1996). From Geneva to Zurich: Jung and French Switzerland. *Journal of Analytical Psychology*, 43: 115-126. DOI: 10.1111/1465-5922.00012.
- Shamdasani S. (1998). *Cult Fictions: C.G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*. London-New York: Routledge (trad. it.: *Fatti e artefatti. Su C.G. Jung, sul Club Psicologico e su un culto che non è mai esistito*. Roma: Edizioni Ma.Gi., 2004).

- Shamdasani S. (2003). *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press (trad. it.: *Jung e la creazione della psicologia moderna: Il sogno di una scienza*. Roma: Edizioni Ma.Gi., 2007).
- Sherry J. (2010). *Carl Gustav Jung: Avant-Garde Conservative*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stein M., ed. (1984). *Jungian Analysis*. Boston, MA & London: New Science Library.
- Stein M., ed. (2010). *Jungian Psychoanalysis: Working in the Spirit of C.G. Jung*. Chicago & La Salle, IL: Open Court.
- Steiner J., ed. (2017). *Lectures on Technique by Melanie Klein*. London-New York: Routledge.
- Suloway F.J. (1979). *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. New York-London: Basic Books (trad. it.: *Freud, biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*. Milano: Feltrinelli, 1982).
- Taylor E. (1996). The new Jung scholarship. *Psychoanalytic Review*, 83, 4: 547-568.
- Wickes F.G. (1927). *The Inner World of Childhood: A Study in Analytical Psychology*. New York: D. Appleton & Company (trad. it.: *Il mondo psichico dell'infanzia*. Roma: Astro-labio, 1948).
- Will H. (1987). *Georg Groddeck: Die Geburt der Psychosomatik*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Zinkin L. (1969). Flexibility in analytic technique. *Journal of Analytical Psychology*, 14, 2: 119-132. DOI: 10.1111/j.1465-5922.1969.00119.x (trad. it.: Flessibilità della tecnica analitica. In: Fordham M., Gordon R., Hubback J., Lambert K., a cura di, *La tecnica nell'analisi junghiana*. Roma: Edizioni Ma.Gi., 2003).

## *Premio Migliorati. Prima edizione*

---

**A cura di Emanuela Pasquarelli**

*Ricevuto e accolto il 17 giugno 2023*

*Jung e Winnicott. Segrete risonanze*<sup>1</sup>. Riflessioni dalla tavola rotonda del 25 marzo 2023

### **Commento al lavoro di Anna Micheline Tocci**

Ho trovato molto stimolante e affascinante il testo di Anna Micheline Tocci, *Jung e Winnicott. Segrete risonanze*. Purtroppo, come Anna sa, nonostante la forte sollecitazione espressa da Winnicott a leggere ed a conoscere il lavoro e la persona di Jung, la mia conoscenza di Jung è davvero molto carente. Di questo ho sempre provato una certa vergogna, anche a confronto dei tanti amici junghiani che invece conoscono molto bene anche i “miei” autori. Ciononostante, sono grata ad Anna di avermi chiesto di partecipare a questa bella giornata e di avermi dato l’opportunità di rivedere e ripensare aspetti di Jung e Winnicott.

Vi propongo qualche pensiero, che inevitabilmente si concentrerà più su Winnicott, che la lettura del lavoro di Anna mi ha suscitato.

<sup>1</sup> Questo articolo, già pubblicato in *Studi Junghiani*, è stato proclamato come vincitore della prima edizione del Premio Migliorati, giornata di studio organizzata dal Comitato di Redazione della Rivista che ha avuto luogo il 25 marzo 2023 presso la sede dell’AIPA di Roma. È possibile scaricare il testo integrale dell’articolo: Micheline Tocci, A. (2022). Jung e Winnicott: segrete risonanze. *Studi Junghiani – Open Access*, (54). <https://doi.org/10.3280/jun54-2021oa13148>.



### *La ricerca di Sé*

Innanzitutto, ho trovato molto intenso il parallelo tra Jung e Winnicott come di due uomini “proiettati in una ricerca interiore durata tutta la vita”.

Il tentativo di approfondire, di comprendere Sé stessi e gli altri, è stato un percorso che li ha profondamente caratterizzati e che li accomuna.

Potremmo dire che i grandi padri fondatori hanno, pur nelle loro differenze, questa qualità: essere capaci di percorsi di ricerca che durano tutta la vita e che segnalano un’attitudine interna, oltre che intellettuale, al poter sostare in aree di dubbio e di incertezza senza doverle negare con soluzioni rigide e definitorie. In Freud ci colpisce il continuo rimaneggiamento dei suoi pensieri e delle sue teorie (ci lascia il metodo psicoanalitico ma rivede di continuo la teoria e la metapsicologia). Winnicott di certo è stato interessato, e lo ha esplicitamente dichiarato, più a comprendere la verità clinica dei suoi pazienti e di Sé stesso che non a costruire assiomi teorici organici e rigidi.

Jung ha svolto un viaggio profondissimo e attentissimo di ricerca e dentro di Sé, per arrivare, molto anziano, a scrivere la sua autobiografia. Sono persone in cui ogni risposta non è conclusiva ma apre a nuovi interrogativi e nuove prospettive.

Winnicott sottolinea spesso l’importanza di questo continuo processo di ricerca. Afferma che lo psicoanalista andrebbe chiamato “ricercatore in psicoanalisi”. Ci mostra come ognuno di noi è continuamente impegnato in un percorso di ricerca, di equilibri e compromessi tra vero e falso Sé, o meglio tra Sé e realtà esterna: un continuo andirivieni nello spazio transizionale che si crea tra il bambino e la madre, tra il Sé e il mondo esterno, spazio che si rinnova e si trasforma ogni giorno e segnala l’essere vivo ed in salute dell’individuo.

Vale forse la pena riportare brevemente la notissima definizione del Sé che ci ha lasciato Winnicott (1970):

Per me il Sé, che non è l’Io, è la persona che sono io, che è solo me e che ha una sua totalità basata sull’operare del processo maturativo; nello stesso tempo, il Sé ha delle parti ed è, in effetti, costituito da queste parti, che si agglutinano dall’interno verso l’esterno nel corso del processo maturativo, aiutato come può essere, soprattutto all’inizio, dall’ambiente umano che contiene e maneggia il bambino e lo facilita in un modo vivo. Il Sé si trova naturalmente collocato nel corpo, ma in certe circostanze può dissociarsi dal corpo, o il corpo da esso. Il Sé riconosce sé stesso negli occhi e nell’espressione del viso della madre e nello specchio che può arrivare a rappresentare il viso della madre (p. 294).

### *L'autobiografia di Jung*

Questo secondo punto riguarda la lettura dell'autobiografia di Jung, che cala profondamente Winnicott nel mondo interno infantile del suo collega.

Come afferma Anna, la lettura dell'autobiografia di Jung, e specialmente dei capitoli sui primi anni, colpiscono profondamente Winnicott. È probabile che rintracci aspetti di sé stesso nel racconto minuzioso e dettagliato di Jung. L'autoanalisi di Jung, che esplora aspetti così primitivi e profondi di sé stesso, rappresenta per Winnicott un materiale prezioso per gli analisti che vogliono lavorare con bambini piccoli o con pazienti psicotici o molto regrediti.

Nel lavoro *L'odio nel controtrasfert*, Winnicott (1947) afferma che “se vogliamo diventare capaci di analizzare gli psicotici dobbiamo essere riusciti a cogliere le cose più primitive in noi stessi [...] molti analisti scelgono di lavorare con pazienti psicotici come un modo per raggiungere un punto più avanzato rispetto a quello al quale li ha portati l'analisi” (un po' come i genitori progrediscono sollecitati dai figli).

Certamente sia Winnicott che Jung hanno lavorato moltissimo con pazienti psicotici, e l'autobiografia di Jung testimonia la incredibile capacità di Jung di descrivere ed analizzare aspetti precoci del suo crollo psichico quando era un piccolo bambino. Winnicott se ne dichiara affascinato e lo consiglia come un testo che ogni psicoanalista dovrebbe leggere.

### *Il confronto tra il sogno di Jung e la poesia di Winnicott*

Anna confronta il sogno riportato da Jung, quando aveva quattro anni, con la poesia *L'albero* scritta da Winnicott. Le risonanze emotive sono evidenti nel vissuto di due bambini, alle prese con un ambiente caratterizzato da madri poco responsive e probabilmente depresse.

Nel sogno di Jung siamo confrontati con oggetti parziali (fallo occhiuto, voce madre), primitivi, sadici e minacciosi, che si fronteggiano in uno scontro violento (il fallo irraggiungibile, che minacciosamente potrebbe aggredire, e la voce della madre che svaluta e accusa quel maschile terrifico rendendolo ancora più minaccioso e persecutorio). Il bambino è solo, al cospetto di terrori impensabili, gli opposti appaiono totalmente incompatibili, la violenza e la distruttività prevalgono ed annullano ogni possibilità di integrazione e di fusione tra istinti, emozioni e percezioni così estreme. Il bambino Jung, privo di protezione, aiuto, modulazione, privo di oggetti che gli offrano sostegno, è costretto ad una reazione eccessiva che lo fa sprofondare in un terrore impensabile.

Può essere utile citare le parole di Winnicott: “Nella fase di dipendenza assoluta il Sé è estremamente vulnerabile e l’Io poco integrato; pertanto, il venir meno del sostegno materno all’Io infantile, comporta come conseguenza il crollo della unità del Sé”. Il bambino vive una sofferenza che Winnicott denomina “agonie primitive” perché ritiene che la parola angoscia non sia sufficientemente forte per esprimere questa condizione (Winnicott, 1963a). In riferimento al tipo di fallimento si riconoscono differenti di angosce impensabili: “andare a pezzi, cadere per sempre, essere senza alcuna relazione con il corpo, oppure essere senza orientamento” (Winnicott, 1962). La difesa estrema da tali angosce è la scissione dell’Io.

Anche la poesia di Winnicott (Rodman, 2004) evoca mondi paterni e materni lontani ed incompatibili; il peso della madre, anche a causa del mancato supporto paterno, incombe sul bambino Winnicott che deve sacrificare la sua vita per farla sorridere. Il bambino che avrebbe voluto, e potuto, vivere ed amare creativamente è costretto a adeguarsi alla realtà, conformarsi ad un falso sé compiacente ed impoverirsi sempre di più come risulta dai versi finali: “sono io che muoio. Io che muoio. Io muoio. Io”.

Winnicott descrive lo sviluppo di una personalità con caratteristiche di falsità e compiacenza (Winnicott 1949/54, 1960): “La madre non sufficientemente buona non riesce ad andare incontro al gesto spontaneo del bambino ma lo sostituisce con il proprio. Il bambino si conforma a questo gesto ed ha inizio il falso Sé. Il vero Sé non diventa una realtà vivente, se non come frutto del ripetuto successo della madre nell’andare incontro al gesto spontaneo o all’allucinazione sensoriale dell’infante. Solo il vero Sé può essere creativo e sentirsi reale”.

L’azione protettiva esercitata dal falso Sé ha un costo, l’impoverimento del Sé e un senso soggettivo di irrealtà. A questo riguardo, Winnicott (1954) propone un principio posto a fondamento dell’esistenza umana, una sorta di postulato psichico: “ciò che procede dal vero Sé è sentito come reale [...] ciò che avviene nell’individuo come reazione alla pressione ambientale viene sentito come irreali, inutile”.

*Il sogno di Winnicott: “per Jung, per i miei pazienti, e per me stesso”*

Concordo con Anna – come per altro evidenziano Rodman e altri – nel ritenere che la lettura dell’autobiografia di Jung abbia stimolato ulteriormente le riflessioni di Winnicott, molto presenti nella sua mente in quel periodo, sul ruolo e sul significato della aggressività e della distruttività primaria.

Winnicott riflette (potremmo forse dire sogna) sull’impossibilità per

Jung di riconoscere gli impulsi distruttivi e su come questo lo avesse portato al vicolo cieco che significa, come scrive Anna, “impossibilità di ricollegare la scissione”. È in questo frangente che Winnicott fa un sogno, che considera “speciale”, perché lo rende consapevole del significato dell’aggressività in relazione allo stadio dello sviluppo emozionale in cui l’uso dell’oggetto rimpiazza l’essere in rapporto con l’oggetto.

Il sogno di Winnicott si compone di tre parti: una prima parte, dove avviene una distruzione totale; una seconda parte, in cui Winnicott è l’autore della distruzione totale, è la forza distruttrice; ed una terza parte in cui, nel sogno, Winnicott si sveglia e: “sapevo di aver sognato di essere distrutto e di essere l’agente distruttore. Non c’era dissociazione ed in tal modo i tre Io erano uniti, in contatto l’uno con l’altro. Ciò veniva sentito come immensamente soddisfacente, sebbene il lavoro fatto fosse stato molto impegnativo per me [...] Fui acutamente consapevole, nella terza parte del sogno e da sveglia, del fatto che la distruttività riguarda il rapporto con gli oggetti che sono fuori del mondo soggettivo o dell’area dell’onnipotenza. In altre parole, prima c’è l’essere creativi, che riguarda l’essere vivi e il mondo è soltanto soggettivo. Poi, c’è il mondo oggettivamente percepito e la sua distruzione totale in ogni più piccolo dettaglio” (1963d).

Poi, sorprendentemente, il bambino scopre che la distruzione totale non significa distruzione totale.

Winnicott descrive qui il valore della distruttività che si verifica nella fantasia inconscia. Si pongono, quindi, le premesse ad una delle intuizioni di Winnicott tra le più rivoluzionarie e fondamentali relative alla questione dell’aggressività e della distruttività, che troverà forma esplicita nel suo lavoro di qualche anno successivo: *L’uso di un oggetto e l’entrare in rapporto attraverso le identificazioni* (1968).

Già negli anni precedenti, Winnicott (1945) aveva affermato che l’aggressività dell’individuo comincia nell’utero ed è sinonimo di attività e motilità.

Nel lavoro del ’68 introduce il concetto dell’uso dell’oggetto e sottolinea che, mentre si può studiare l’entrare in rapporto con un oggetto solo dal punto di vista del soggetto, nell’uso dell’oggetto, invece, la natura e il comportamento reale dell’oggetto sono fondamentali. Scrive Winnicott: “Dopo – il soggetto entra in rapporto con l’oggetto viene – il soggetto distrugge l’oggetto e poi – l’oggetto sopravvive alla distruzione da parte del soggetto. Il soggetto può allora dire all’oggetto: “Io ti ho distrutto”; e l’oggetto è lì per ricevere la comunicazione. Da questo momento il soggetto dirà: “Salve oggetto! Io ti ho distrutto; io ti amo; tu hai valore per me perché sei sopravvissuto al mio distruggerti; mentre io ti amo continuamente, ti distruggo nella fantasia inconscia”.

È la distruzione dell'oggetto che pone l'oggetto fuori dall'area del controllo onnipotente e permette la costruzione della realtà. L'oggetto sviluppa così una propria autonomia e porta il suo contributo al soggetto. Il soggetto, grazie alla sopravvivenza dell'oggetto, può cominciare a vivere una vita nel mondo degli oggetti e avvantaggiarsene incommensurabilmente (può succhiare da un seno reale ed ingrassare anziché attingere al Sé che non porta alcun contributo reale).

“Il soggetto va creando l'oggetto nel senso di trovare l'“esterno” stesso e questa esperienza dipende dalla capacità che ha l'oggetto di sopravvivere, cioè di non fare rappresaglie [...] La sopravvivenza dell'oggetto è qualcosa di più del semplice sopravvivere, implica la capacità di restare vivi, vigili e di mantenere inalterata la propria soggettività, la propria creatività personale e la fiducia nell'evoluzione positiva del processo [...] Nella distruzione dell'oggetto a cui io mi riferisco non vi è rabbia. Si potrebbe dire che vi è gioia per il sopravvivere dell'oggetto: questa distruzione diventa il sottofondo inconscio dell'amore per un oggetto reale, vale a dire per un oggetto al di fuori dell'area del controllo onnipotente del soggetto”. Winnicott arriva, dunque, ad analizzare gli effetti sullo sviluppo emotivo del piccolo bambino, della capacità dell'oggetto di sopravvivere all'amore primitivo e spietato del neonato (funzione paterna, terza della madre). E, soprattutto, a comprendere come la difficoltà dell'oggetto a sopravvivere all'attacco “amoroso” del bambino (come può accadere nel caso di una mamma che, per la sua estrema fragilità, non riesca a reggere l'impatto vitale e spietato del suo bambino), esponga il piccolo all'impossibilità di esprimere il suo vero Sé e di dovere rinunciare alla propria autenticità e spontaneità scindendosi e adattandosi alle richieste dell'ambiente.

Ho sempre trovato molto intensa la descrizione che ne fa Thanopoulos (2007) rileggendo il lavoro di Winnicott, anche in base ai concetti di Ferenczi di confusione delle lingue.

L'amore istintuale del bambino, in principio, è spietato nel senso di essere assoluto, spregiudicato e privo di preoccupazione responsabile. In questa fase, il bambino non riconosce la diversità della madre da sé e rivolge a lei tutti i suoi istinti e bisogni.

Il bambino cerca ed ama nella madre ciò che gli serve per vivere e per svilupparsi. Se la madre è pronta a ricevere il gesto spontaneo del bambino, a “realizzarlo” ed accoglierlo, il bambino può vivere un'esperienza di illusione e di onnipotenza che dà un senso al suo gesto ed integra la sua aggressività vitale con il suo amore.

Ma se la madre non coglie il gesto del bambino o, peggio, se ne ritrae spaventata, il bambino scopre nell'oggetto, su cui cerca di affermare il suo possesso illimitato, una mancanza di solidità che lo lascia senza fiato. Im-

para a frenare il suo impeto e ad indovinare, adattandosi, ogni atteggiamento atto a far rinvenire la madre.

Il bambino si lega alla fragilità ed infelicità della madre, invece di usare, amandolo senza preoccupazione e responsabilità, ciò che è vivo in lei.

Rimanendo vivo e sé stesso l'oggetto legittima l'odio, se invece non sopravvive delegittima l'amore del bambino.

Riprenderei, per concludere, quanto detto all'inizio sull'attitudine a ricercare e ad accettare che ogni ricerca ci confronti con nuove domande ed incertezze. Ci poniamo, così, un po' all'opposto di certa cultura occidentale dei nostri tempi, scientifica e "positivista", che sembra poter offrire conoscenza, certezza e controllo respingendo sempre più lontano il senso del limite e del mistero. Sia Winnicott che Jung sembrano invece, molto più di altri autori, risuonare su lunghezze d'onde "gemelle" nel loro riconoscere quanto di inconoscibile ed incomunicabile ci sia in noi stessi e nell'universo che ci circonda. Afferma Winnicott (1963c):

Secondo me, nella persona sana c'è un nucleo della personalità che corrisponde al vero Sé della personalità scissa; questo nucleo non comunica mai con il mondo degli oggetti percepiti e il singolo individuo sa che esso non deve mai essere in comunicazione con la realtà esterna o influenzato da questa [...] Ogni individuo è isolato, costantemente non comunicante, costantemente ignoto, di fatto non scoperto (p. 241).

*Serena Latmiral\**

## **Sui primi anni. Note a margine al lavoro di Anna Micheline Tocci**

Queste riflessioni nascono dalla lettura dell'articolo di Anna Micheline Tocci, che racconta il possibile legame implicito tra due padri della psicoanalisi particolarmente cari all'autrice: Jung e Winnicott. È per me un piacere presentare queste note sui primi anni, sull'importanza delle esperienze iniziali della vita, passione che ho condiviso con Anna Micheline Tocci fin dagli anni della formazione. I bambini e l'infanzia sono un interesse costante nella mia vita, i bambini sono gli occhi curiosi che guardano al mondo e alla vita e la storia dell'infanzia è ciò che ci fa conoscere sul serio l'altro, dà spessore e rende più interessante ogni individuo.

\* Psicologa psicoterapeuta, socio ordinario SIPsIA, docente in formazione del corso di psicoterapia psicoanalitica del bambino dell'adolescente e della coppia ASNE-SIPsIA, coordinatrice del centro clinico Tana Libera Tutti.

Via Adige 66, 09198 Roma. E-mail: serena.latmiral@gmail.com

Ci fa com-prendere da dove viene ciò che è ora, e aiuta a far diventare “simpatici” i pazienti, siano essi bambini o adulti, “antipatici”, cioè permette di dare senso e significato alle difficoltà dei pazienti difficili e alle nostre difficoltà a creare una relazione di vicinanza empatica.

L’articolo ha fatto da stimolo per riprendere e rileggere da un’altra angolazione argomenti e riflessioni a me cari, inerenti allo sviluppo e le teorie dello sviluppo.

Lo scritto di Anna Michelini Tocci guarda alla storia di due bambini sofferenti, Jung e Winnicott, che della loro sofferenza, in modo estremamente creativo, hanno fatto teoria, clinica, vita.

Vorrei partire da alcune citazioni sulla solitudine prese dall’articolo dell’autrice che mi hanno colpito:

Jung (1961): «[...] la solitudine non deriva dal fatto di non avere nessuno intorno, ma dalla incapacità di comunicare le cose che ci sembrano importanti [...]» (p. 82), e ancora «[...] so solo che sono venuto al mondo e che esisto e mi sembra di esservi stato trasportato [...]» (p. 80).

Winnicott (1965): «[...] ogni individuo è isolato, costantemente non comunicante, costantemente ignoto, di fatto non scoperto [...]» (p. 79).

Da dove vengono queste esperienze di incapacità a comunicare, di isolamento, la sensazione di essere capitati al mondo per caso senza nessuno che sia lì ad accogliere? Quale esperienza di madre hanno avuto ambedue questi autori che possa dare significato alle loro parole?

Nell’articolo si fa riferimento all’interesse di questi psicoanalisti per i primi anni della vita, considerati determinanti per lo sviluppo dell’individuo. Infatti, ambedue hanno contribuito a spostare il focus di interesse della psicoanalisi dalla relazione edipica alla relazione primaria madre/bambino. Si fa riferimento poi all’infanzia difficile sia di Jung, con una madre malata spesso assente perché ricoverata in clinica psichiatrica, sia di Winnicott, che si occupa di tenere viva emotivamente una madre depressa. Possiamo ipotizzare che le loro teorizzazioni sull’inizio della vita fisica ed emotiva possano rappresentare anche un tentativo particolarmente creativo per esprimere e, nello stesso tempo, compensare e riparare un’esperienza infantile concreta di estrema solitudine e crollo emotivo?

Per ambedue gli psicoanalisti, madre e bambino, inizialmente, sono in uno stato di totale vicinanza dove non serve comunicare, sono un tutt’uno; manca l’esperienza della separatezza, della distinzione che può far sentire soli e abbandonati, manca il conflitto e l’ambivalenza. Una sorta di esperienza di fusione paradisiaca che Jung, poi, collocherà nel rapporto concettuale con la grande madre buona archetipica. Winnicott immagina una madre totalmente devota al bambino che “si ammala” per lui, perde i confini di sé stessa per mettersi totalmente al servizio dei bisogni del bambino.

La mamma di Jung, come lui stesso racconta nell'autobiografia, è una madre assente sia fisicamente che nella funzione di cura. C'è un vuoto di relazione che lo lascia solo in un baratro di angoscia, senza appigli. La mamma di Jung non modula, come diremmo oggi, le esperienze emotive del figlio, non lo aiuta con le angosce di perdita e crollo particolarmente intense. Il piccolo è solo, nel mondo esterno e nel mondo interno. Nel sogno del fallo possiamo vedere come la mancanza di un legame sicuro con una figura genitoriale di cura sia rappresentata dalla presenza di una immagine materna interna persecutoria, che non aiuta a tollerare l'esperienza emotiva ma, anzi, mette in guardia e sottolinea la minaccia rappresentata da qualsiasi rapporto intimo, cioè di dipendenza, che nel sogno viene rappresentato dalla relazione con il padre. Jung troverà nella conoscenza dei miti e nella storia dell'umanità una spiegazione della complessità umana, che lo aiuterà a trovare una continuità nel senso di sé e di appartenenza. L'esperienza fallimentare con la madre reale trova una compensazione nel collegamento con la funzione di cura archetipica, nell'appartenenza al genere umano ritrova un legame con la madre terra, con l'esperienza archetipica della grande madre, ma è un senso di sé fragile che abbisognerà di cure continue.

La mamma di Winnicott è molto presente nella vita del figlio, occupa con la sua depressione buona parte dello spazio relazionale; il piccolo Winnicott, come lui stesso dice, ha il compito di tenere viva la madre, in un'inversione completa del ruolo di cura. Nella mia esperienza, quando questo succede, il bambino è al servizio dei bisogni emotivi della mamma, rinuncia ad esplorare e conoscere sé stesso e il mondo, rinuncia ad esprimere ciò che realmente sente e pensa. Diventa il bravo bambino compiacente, adeguato alle richieste, ma conserva al suo interno una profonda aggressività per il sacrificio di sé che gli è stato inconsciamente chiesto e che, in quanto inconscio, non può neanche essere riconosciuto. Penso, a questo proposito, all'odio a cui Winnicott fa riferimento nella sua teorizzazione. Il bambino sviluppa, usando le parole di Winnicott, "un falso Sé e mantiene in uno spazio segreto, nascosto e senza parole, il vero Sé". Ogni individuo è, allora, un essere isolato, sempre sconosciuto, effettivamente non scoperto, con un sé segreto che non deve essere violato. Non può corrispondere questa concettualizzazione alla necessità di Winnicott bambino di sopravvivere il senso di Sé, segregandolo per proteggerlo dall'intrusività della vita emotiva mortifera della madre depressa?

Come abbiamo visto, Jung e Winnicott condividono alcuni aspetti teorici che hanno a che fare con lo sviluppo della mente e della soggettività del bambino, presuppongono all'inizio della vita una situazione di unione, essere la stessa cosa tra madre e bambino; per ambedue non si tratta di sentimenti fusionali ma di uno stato, una condizione dell'esistenza che non pre-



vede distinzione tra madre e bambino. Ho sempre trovato difficile da accettare l'ipotesi di unione totale madre-bambino, mi sembra ora che la loro teorizzazione possa essere letta come una compensazione al fallimento relazionale che ambedue hanno vissuto.

Sia Jung che Winnicott hanno cercato, in modo creativo, di trovare un senso e superare l'esperienza di abbandono e profonda solitudine che li ha accompagnati tutta la vita. In ambedue è mancata l'esperienza *M-other*, a cui fa riferimento Bowlby quando riconosce nella madre il primo altro e nel rapporto con la madre la possibilità di accedere alla conoscenza dell'altro. Ad ambedue è mancata l'esperienza relazionale con una madre viva e presente che, rappresentando l'altro, permette l'esperienza sia del legame che non è fusione, sia della solitudine che non è abbandono. Secondo me, è proprio la relazione triangolare, che mantiene cioè uno spazio terzo anche nella relazione tra due soggetti distinti, che tutela dall'eccesso di vicinanza e dall'eccesso di distanza (Grosso, 2008).

Jung parla di identità tra madre e bambino, uno stato di unità non differenziato a-conflittuale, da cui il bambino progressivamente si differenzia assumendo una condizione di soggetto, lo sviluppo individuale ripercorre lo sviluppo della psiche che, dal caos indifferenziato dell'inconscio, a mano a mano, si struttura e si differenzia in conscio e inconscio.

Winnicott parla di preoccupazione materna primaria, in cui madre e bambino sono la stessa cosa: la continuità dell'esistenza viene da questa condizione di unione, da cui la celebre affermazione che "non esiste il bambino senza qualcuno che si occupa di lui". Winnicott (1956) definisce la preoccupazione materna primaria come «uno stato speciale della madre [...] una condizione psichiatrica [...] quasi una malattia» (p. 359), che si deve verificare per facilitare la salute mentale del bambino. La madre, completamente identificata con il bambino, dà al bambino ciò di cui ha bisogno; in questo modo il bambino sente di aver lui creato ciò di cui ha bisogno. Il bambino si sente onnipotente come Dio. La fiducia nel mondo esterno deriva, secondo Winnicott, proprio dall'illusione di essere Dio che crea il mondo.

Abbiamo oggi conoscenze relative alla complessità e competenza del neonato, che ci vengono dall'*infant research* e dalle neuroscienze, che confermano ciò che Fordham aveva immaginato: un neonato come un soggetto con un proprio sé integro e integrato che, a mano a mano, diventa un soggetto più complesso nell'incontro con l'altro, la madre in primis. Al bambino viene riconosciuta dignità di individuo ben funzionante fin dall'inizio della vita, non è caos o una entità disorganizzata. C'è, dunque, ancora la necessità teorica e clinica di immaginare una condizione di unità madre-bambino? È ancora di qualche utilità considerare la diade madre-bambino

come una unità e non come due soggetti che sono in una condizione di profonda dipendenza emotiva e fisica? Possiamo considerare più corrispondente alla realtà e più utile come paradigma da utilizzare nel lavoro clinico, che, come avviene per lo sviluppo del feto dentro il corpo della madre, sia proprio il mantenimento della distinzione dei confini identitari tra i due soggetti che permette l'estrema vicinanza e intimità emotiva, senza che questo porti alla con-fusione? La condizione di unità mi sembra molto utile e precisa nella descrizione del fallimento relazionale quando siamo di fronte ad una situazione patologica di fusione/confusione e/o inversione dei ruoli tra madre-bambino o, meglio, tra adulto che svolge la funzione di cura, e il bambino, che ritroviamo poi nelle modalità di relazione disfunzionale dei pazienti adulti.

Allo stesso modo, la descrizione di Winnicott della necessità del bambino di immaginarsi onnipotente credo corrisponda molto bene alle descrizioni dei molti bambini che ho conosciuto, che hanno vissuto precoci traumi relazionali e/o traumi complessi. Mi sembra, cioè, che l'ipotesi di Winnicott di un'onnipotenza spietata rappresenti bene la condizione dei bambini che hanno sperimentato un fallimento grave nella relazione di cura. L'esperienza di vita di questi bambini li ha messi di fronte a adulti inaffidabili, fisicamente o emotivamente abusanti, che, essendo anche le figure di attaccamento, producono una profonda confusione tra relazione di cura e relazione di potere. Per proteggere il senso di sé il bambino deve assumere, impropriamente, la funzione di adulto, deve sentire che è lui il grande che esercita un controllo sull'altro, vissuto come potenzialmente pericoloso. Se fa diventare l'altro un oggetto che sottostà al suo potere, sente di limitarne la pericolosità, può sentire che esercita un qualche controllo sul mondo in cui vive, seppure in modo onnipotente. Può diventare, allora, un tiranno violento o ritirarsi in un mondo di fantasia che va come lui immagina. Questi bambini non hanno fatto esperienza di potersi rilassare concretamente e metaforicamente tra braccia/menti che tengono e contengono, che fanno sentire al sicuro, protetti ma anche liberi e definiti nei propri confini fisici e mentali, braccia/menti empatiche che ri-conoscono i loro bisogni, si mettono al servizio del bambino permettendogli di essere curioso, di esplorare senza ritorsioni la complessità del mondo interno ed esterno, il bene e il male, il bello e il brutto, la vicinanza e la distanza, l'amore e l'odio, dire sì e dire no, in definitiva di esistere come individuo unico, distinto ma strettamente connesso all'altro.

Sperimentare la complessità di un legame sufficientemente buono permette di accedere, esprimere e riconoscere l'aggressività primaria, che intendendo come una innata tensione vitale esplorativa e di conoscenza, differenziandola dall'aggressività come violenza. La violenza, secondo me, raccon-

ta di un'esperienza relazionale non di cura ma di sopraffazione, essere stati oggetto di "uso" e "ab-uso" da parte di un altro significativo. Sono sempre più convinta che le modalità con cui si creano relazioni siano un biglietto da visita, un modo per comunicare chi si è, e mostrino il tipo di relazione che si ha vissuto, come sia stata interiorizzata e come si è venuti a patti con quell'esperienza. La violenza mostra il fallimento della relazione di cura.

Un dubbio, a cui vorrei solo accennare, riguarda la lealtà ai grandi maestri, in questo caso Jung e Winnicott, autori che apprezzo profondamente e verso i quali ho un grande debito di riconoscenza teorico e clinico. Possiamo noi analisti "qualunque", magari con lunga esperienza clinica, consapevoli che le nostre ipotesi teoriche possano essere poco più che balbettii, permetterci un'attitudine critica verso i maestri e decidere cosa sia più o meno importante, cosa ancora attuale e cosa no, cosa tenere e cosa lasciare, cosa e come integrare e/o contaminare le loro teorizzazioni? È una mancanza di rispetto, un attacco invidioso ai "grandi", o un riconoscimento della libertà di trovare una propria personale strada teorica e tecnica che riconosce il debito e l'origine e lo mantiene vivo proprio nella dinamica con il tempo che cambia, con la tipologia dei pazienti e con la cifra personale del singolo analista? Io credo che sia Jung che Winnicott sarebbero solidali con questa ricerca personale che ambedue hanno creativamente e con sofferenza perseguito.

Vorrei concludere esprimendo la mia gratitudine ad Anna Michelini Tocci e al suo scritto, che mi ha permesso di conoscere un po' meglio sia Jung che Winnicott, per aver sottolineato come esperienze infantili simili possano sottendere alle loro teorizzazioni e siano state compagne di viaggio nella ricerca di dare senso e significato alla vita.

*Wanda Grosso\**

\* Psicoterapeuta, psicologo analista con incarico didattico AIPA e IAAP. Libera professionista, lavora con bambini, adulti e gruppi di genitori adottivi. Si è sempre interessata all'integrazione tra analisi infantile, stati mentali precoci e analisi degli adulti. Da circa 30 anni si occupa di traumi precoci dello sviluppo. Per anni ha tenuto corsi di formazione per operatori dei Servizi Sociali e ASL su affido e adozione organizzati dal Comune e dalla Provincia di Roma. Continua ad occuparsi di formazione e supervisione degli operatori di strutture di accoglienza temporanea per bambini e madre-bambino. Lavora privatamente a Roma. Ha pubblicato vari articoli e libri, tra cui Nagliero G., Grosso W., *Analisi in età evolutiva. Eredità, attualità e contaminazioni* (Milano: Vivarium, 2008), Grosso W., a cura di, *Una casa per un po' - Esperienze di casa-famiglia* (Roma: Borla, Quaderni di Psicoterapia Infantile, vol. 67, 2013).

Via Emma Perodi 12, 00168 Roma. E-mail: wangro233@gmail.com

## Jung e Winnicott: risonanze sul ruolo dei padri

Considero efficace un articolo quando, alla lettura interessata, seguono nuove possibilità di riflessione sul mio lavoro clinico, in particolare sulla psicoterapia analitica con adolescenti che, da sempre, mi appassiona. Questo è ciò che è accaduto alla lettura dell'articolo di Anna Michelini Tocci, *Jung e Winnicott: segrete risonanze*. Partendo dall'osservazione dell'autrice della depressione materna, in queste due grandi figure dell'esplorazione e della clinica psicoanalitica, mi sono chiesto: "E i padri? Che ruolo hanno avuto nella loro crescita e formazione?"

Così, mentre Anna Michelini Tocci si soffermava, giustamente, sull'importanza del rapporto madre-bambino nel periodo della prima nascita psicologica, in me risuonavano ipotesi sul loro periodo adolescenziale, su quello che accadeva nel periodo della loro seconda nascita psicologica, quando il rapporto tra figlio e padre acquista un'importanza particolare per l'acquisizione dell'identità di adulto.

E, dunque, mi sono messo a riflettere sulle "segrete risonanze" tra Jung e Winnicott in adolescenza.

Ma occorre sempre partire dall'infanzia: certamente le loro madri depresse – senza soffermarsi sulla diversità della loro depressione – hanno avuto una significativa importanza e, possiamo ipotizzare, una qualità di vita diversa nel periodo della crescita dei due bambini, Donald Woods e Carl Gustav (anche per i diversi ambienti di vita). L'infanzia di Gustav si presenta più sofferta di quella di Donald: e questo, aldilà di quello che possiamo leggere dai loro racconti autobiografici, si può vedere dal sogno fatto a 3/4 anni e che impressionò talmente il piccolo Jung da restare vivo nel suo ricordo, per sempre. Nel sogno compare un elemento misterioso, potente e pericoloso: il "divoratore di uomini", dalla forma di un imponente tronco d'albero, per il bambino Jung, e associato, più avanti negli anni, al gesuita, qualcosa di misterioso, che gli incuteva timore e che, in qualche modo, aveva a che vedere con la spiritualità. È un periodo intenso per il piccolo Gustav, che viene a conoscenza di un Dio che protegge da un Satana divoratore potenziale di bambini-pasticcini (un gioco di parole di una preghiera che recitava con la mamma) ma in cui, poco dopo, non sente di avere più fiducia. E, infine, l'incontro con la morte (per alcuni incidenti che avvengono nella sua zona), davanti alla quale prova curiosità ed eccitazione. In quel periodo, Jung (1965) inserisce anche il racconto di alcune situazioni in cui si era messo in pericolo e ipotizza di aver avuto un «inconscio impulso al suicidio o, forse, un senso di opposizione alla vita. A quell'epoca soffrivo anche di indefinibili angosce notturne; sentivo che qualcosa si muoveva per la casa» (p. 28). Nel primo capitolo, con cui inizia

la sua biografia con l'immagine del piccolo Gustav in carrozzina all'ombra di un albero, in un contesto di estrema beatitudine e di scoperte eccitanti e positive, arriva dunque uno tsunami psicologico: il conflitto coniugale e l'assenza della madre ricoverata per alcuni mesi, un eczema e angosce notturne per lui, l'insorgere di un sentimento di sfiducia nella donna e sentimenti ambivalenti nei confronti della figura paterna. Infine, a 3/4 anni, arriva il sogno del fallo nella caverna, descritto come «una cosa inumana, appartenente al mondo degli inferi, che guardava fissamente verso l'alto e si nutriva di carne umana» (Jung, 1965, p. 33). È il bambino Jung che sogna sua madre che lo mette in guardia dalla pericolosità del fallo “divoratore di uomini”. Ed è ancora lui che sogna di percepire la pericolosità del fallo divoratore di uomini.

Possiamo pensare a una coincidenza di eventi: la concreta situazione di separazione dalla figura materna, ricoverata, la grave instabilità emotiva della madre, la conflittualità genitoriale e così via hanno prodotto quella che oggi potremmo chiamare una grave dissociazione difensiva in Gustav, che perde i suoi punti di riferimento più importanti e sogna, in primis, una coppia genitoriale “separata” non solo fra loro quanto nei suoi riguardi: “chi si occuperà ora di me, chi mi proteggerà da tutti quei rumori pericolosi che sento in casa la notte, o dai gesuiti, o da Satana divoratore di pasticcini/bambini?”.

Una crisi grave che, forse, una brava e amorevole “tata” ha contribuito a lenire...

In una situazione di fragilità come questa, secondo Jung, è possibile che una parte scissa della personalità possa entrare in contatto con aspetti arcaici dell'inconscio collettivo. Jung (1965) sostiene «l'idea che vi siano componenti psichiche arcaiche entrate a far parte della psiche individuale senza una diretta derivazione dalla tradizione» (p. 42). Dunque, per le sue caratteristiche e difficoltà psicologiche, molto ben descritte da Jung stesso, la scissione lo aveva messo più facilmente in contatto con gli aspetti archetipici/mitici dell'inconscio collettivo.

Vorrei proporre, cioè, di considerare questo sogno del piccolo Jung come un'anticipazione del suo incontro-scontro generazionale, dal momento in cui viene lasciato solo con il padre per la malattia della madre. Un sogno che, fin dall'inizio, mi ha richiamato il mito di Crono: un fallo potente, un grande Re, che non vuole essere spodestato, in una situazione di madre assente. Un riferimento perfettamente intonato al tema fondamentale dell'adolescenza, con i processi di identificazione nella figura del padre, per arrivare a una necessaria e difficile differenziazione. Mi sono sempre chiesto: “Dov'è la madre dei figli di Crono, mentre lui li divora?”.

Dunque, nel sogno di Gustav appare, secondo la mia lettura, tutta

l'angoscia di un confronto complesso e pericoloso con la figura paterna nel corso della sua crescita e, in particolare, nel momento del passaggio da adolescente a adulto, senza la protezione affettiva e di sostegno della madre. La posizione della madre nel sogno (e quasi certamente anche nella vita) è di impotenza: "Posso solo avvertirti di stare attento figlio mio... dovrai proteggerti da solo...". E forse per questo il piccolo Gustav avverte l'angoscia di un compito quasi impossibile per lui.

Ci torneremo a breve, intanto torniamo alle risonanze con Winnicott.

Il periodo successivo, detto impropriamente di latenza, mostra in entrambi un legame più stretto con i padri. Per entrambi cioè, accanto a un certo investimento affettivo (con qualità anche più materna), cresceva una certa idealizzazione della figura paterna che, avvicinandosi il periodo puberale e della trasformazione morfologica del corpo, segno tangibile della preparazione allo "scontro adolescenziale", imboccava due strade diverse: Donald deponeva furbescamente le armi dello scontro diretto e, dopo un piccolo tentativo di affermarsi con una cosiddetta parolaccia (che certamente nessuna definirebbe tale al giorno d'oggi), "si faceva mandare" al college dove, pur soffrendo un po' la mancanza della buona atmosfera affettiva familiare, "sapeva" di poter crescere in autonomia e realizzare i suoi desideri di vita: «Ma quando (a dodici anni) un giorno venni a casa a pranzo e dissi "chi se ne frega", mio padre mi sembrò addolorato come lui solo poteva essere [...] da quel momento si preparò a mandarmi in collegio, dove in effetti andai, a tredici anni» (Winnicott, 1995, p. 17).

E questo si nota anche nella descrizione che Winnicott fece del momento in cui, in treno, esce dal tunnel che lo separa dalla sua città verso il college. Anche Gustav, a undici anni, fu mandato al Ginnasio di Basilea e fu questa, a suo dire, una cosa importante per lui. Ma quest'ultimo imboccava una strada diversa, una difesa piuttosto frequente nei giovani adolescenti, la strada della svalutazione del proprio padre che in Winnicott appare più sfumata. Una svalutazione, quella di Jung, a tutto campo e anche ingenerosa (ma anche questo fa parte della lotta adolescenziale) dalla cittadina in cui vivevano alle funzioni del padre-pastore, al suo livello di istruzione fino al suo rapporto con Dio Padre (guarda caso!). La svalutazione è funzionale alla lotta, a renderla più vincente: con un padre svalutato è tutto, apparentemente, più semplice!

È quello che mette in rilievo anche Devescovi (2020) parlando degli aspetti aggressivi di Jung verso suo padre:

Questi aspetti aggressivi che coesistevano con sentimenti di affetto verso i propri genitori [...] avevano, in Jung, alcuni aspetti particolari [...] l'aggressività è rivolta soprattutto contro il padre e ha aspetti prevalentemente svalutativi. Questo

atteggiamento si ripeterà, con modalità simili, anche nei confronti delle figure vissute come paterne incontrate nel corso della sua vita, in particolare Eugen Bleuler e Sigmund Freud (p. 46).

Un'altra riflessione si intona più con il mio lavoro analitico in adolescenza e parte proprio dalle considerazioni fatte finora sull'importanza fondamentale che ha l'analisi della relazione transferale archetipica, ossia l'attenzione al nostro controtransfert che si colora facilmente e subdolamente di autoritarismo teso alla sopraffazione dell'altro/adolescente con lo scopo inconscio di non farlo crescere.

A me piace chiamarlo un modello di comportamento padre-figlio mitologicamente/archetipicamente condizionato, quello che si ripete nella relazione transferale (dunque inconscia) e che va costantemente rilevato e compreso attraverso i sogni, le nostre *rêverie* in seduta, i nostri sintomi somatici. In poche parole, con il metodo analitico e non con razionalizzazioni o studi approfonditi sul mito stesso (questo lo lasciamo a studiosi del campo o lo possiamo fare se ci interessa particolarmente, ma non lo ritengo utile per il mio lavoro di analista).

Mi sembra, dunque, più importante pensare che il mito ci possa sollecitare a essere coscienti dei nostri impulsi distruttivi a "divorare" chi ci spinge verso il nostro depotenziamento futuro, guardando, con occhio attento, ogni attacco adolescenziale nei nostri riguardi come una sofferta espressione ambivalente di amore e odio, entrambi comprensibili.

Considero che l'attenzione a questo tipo di dinamiche transferali nel mio lavoro con adolescenti mi abbia consentito di evitare i molti *drop out* frequenti nelle terapie adolescenziali. Semmai, ho avuto con i miei giovani pazienti qualche problema nell'elaborazione della separazione.

Il mito di Crono, dunque, non ricorda altro che ognuno di noi dovrà aiutare a crescere e diventare forte qualcuno che lo ucciderà. Sembra proprio brutto, ma non è altro che la ruota della vita.

Scrivono Winnicott (1974): «È di grande valore paragonare le idee dell'adolescente con quelle dell'infanzia. Se nella fantasia della prima crescita vi è contenuta la morte, allora in adolescenza vi è contenuto l'uccidere [...] crescere significa prendere il posto dei genitori. Lo significa veramente. Nella fantasia inconscia crescere è, implicitamente, un atto aggressivo» (p. 239).

Sono tuttora convinto che la difficoltà ad accettare ed analizzare questa dinamica transferale/controtransferale sia stata tra i motivi più importanti per cui l'adolescente è stato dichiarato inanalizzabile fino a qualche lustro fa (Nagliero, 2008).

Ma, per tornare al nostro lavoro odierno, ho riflettuto sul fatto che Jung

ha demandato ad altri colleghi il compito di occuparsi di età evolutiva, mentre Winnicott si è occupato di terapia infantile – anche perché pediatra – introducendo, molto utilmente, l’elemento gioco nella terapia (come in campo junghiano fece Kalff). Entrambi, ovviamente, si occuparono anche di riflettere sulle problematiche che emergono in adolescenza ricavandone preziose informazioni, ma lo fecero soprattutto attraverso colloqui terapeutici, o analizzandone i sogni (come fece Jung con i sogni dei bambini che erano seguiti da altri colleghi), più che con analisi condotte personalmente. È anche vero che, ai loro tempi, non si parlava molto della possibilità di adoperare l’analisi per l’età adolescenziale. Si guardava, però, come facevano un po’ tutti, solo una faccia della medaglia quando si sentenziava che gli adolescenti non erano in grado di rispettare il setting analitico.

Concludendo questo mio breve intervento, vorrei far risuonare una nota di speranza: abbiamo guardato con occhio anche indiscreto alle fasi evolutive di due grandi analisti, che hanno portato un contributo enorme nelle nostre conoscenze professionali e umane. Sento il bisogno di scusarmi con Jung e Winnicott per aver “giocato” con i frammenti, direi con gli scarabocchi e le immagini delle loro vite e delle loro angosce adolescenziali, che ho trasformato anche con la mia fantasia. Ma è un gioco serio e utile anche per pensare di poter aiutare meglio i compagni di vita adolescenti e oltre. Dunque, oltre le scuse, anche un grande ringraziamento per il loro lavoro e le tante cose scritte che ancora oggi leggo, e leggiamo, con grande interesse.

Al tempo stesso noi abbiamo potuto renderci conto delle sofferenze, dei disagi, dei problemi di relazione e così via, di cui sono stati costellati i loro anni di età evolutiva.

Eppure, sono stati in grado di lavorare su sé stessi e sono diventati dei “grandi”!

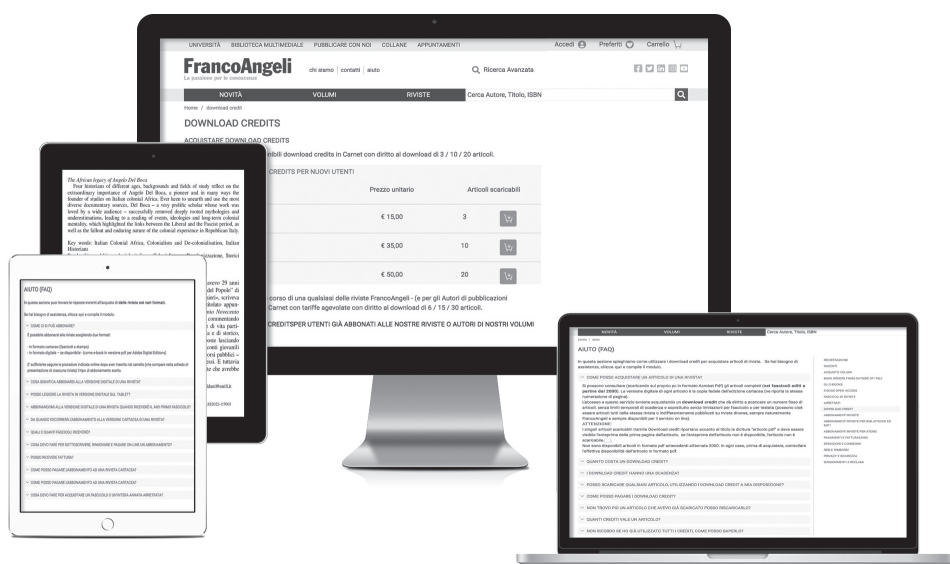
*Gianni Nagliero \**

\* Neuropsichiatra infantile, psicologo analista (AIPA, 1990), membro didatta AISPT-ISST. Via Emma Perodi 12, 00168 Roma. E-mail: giannini53@gmail.com



# 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](http://www.francoangeli.it)

**A cura di Cristina Brunialti**

*Compagne di viaggio. Intervista a Dolores Carli  
Renata de Giorgio\**

*Ricevuto e accolto il 21 giugno 2023*

**R.D.G.** Jung, ce lo ricorda Christian Gaillard, ha considerato, per tutto il corso della sua lunga vita, il suo rapporto con l'arte "come una occasione assolutamente privilegiata di messa in discussione, rilancio e rinnovamento del suo pensiero". Con tale *imprinting* ho grande piacere e interesse ad incontrare ed intervistare – in realtà a dialogare di arte e psicologia del profondo – con una collega di lungo corso, al contempo una scultrice, in cui vedevo e vedo incarnata la mia piccola "anima" di artista mancata e con cui condivido, da sempre, il nostro amore per l'arte.

**D.C.** Noi due, Renata, abbiamo condiviso tanti momenti lavorativi, ricreativi, in giro per mostre, mi hai seguito nel mio percorso analitico e creativo e allora è proprio bello essere intervistata da te che, tra l'altro, hai già scritto del mio lavoro per alcune riviste e per le mie mostre più recenti. Con te questa intervista sarà un'altra occasione per riflettere sul mio modo di essere sia artista che psicoanalista e per confrontarci un po' sul rapporto imprescindibile tra arte e psicologia del profondo.

**R.d.G.** Quando e come nasce il tuo interesse per la scultura? La tua "prima" volta? Un'illuminazione? Una lenta incubazione? La folgorazione

\* Neuropsichiatra e psicoterapeuta, già membro didatta dell'AIPA e della IAAP. Vive e lavora privatamente a Roma.

Via G. Bettolo 36, 00195 Roma. E-mail: [renatadegiorgio@gmail.com](mailto:renatadegiorgio@gmail.com)

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 29, n. 1, 2023*  
DOI: 10.3280/jun57-2023oa16108

per un'opera d'arte, come è accaduto a Jung con il dipinto di *Davide vincitore* realizzato da Guido Reni?

**D.C.** Avrò avuto dieci anni. Mio nonno mi portò a San Pietro in Vincoli e, totalmente all'oscuro del saggio di Freud, ho provato le prime emozioni "estetiche" al cospetto del Mosè di Michelangelo: la tridimensionalità, la materia... il senso di caldo o di freddo dei materiali, le parti ruvide, quelle lisce... un mondo sensoriale. Poi è sopraggiunto – ero giovanissima – il desiderio di creare qualcosa, la spinta a fare sculture di dimensioni scomode da tenere in casa, ma non reprimevo il desiderio di realizzarle come le avevo immaginate. Per questo esordio ringrazio soprattutto i miei genitori, che non mi hanno mai impedito di sporcarmi le mani, sporcare la casa, sperimentare.

**R.d.G.** La scelta della scultura, il piacere di manipolare la materia prima, a me sembra che esprimano un passaggio dal mondo patriarcale del Mosè caro a Freud a quello più vicino alla natura, di cui è permeato il Femminile colto nella sua polarità positiva di terra accogliente. In tal senso, la tua creatività di artista ha attraversato più stagioni accompagnando, come un'ombra o uno specchio, le tue vicende umane e professionali, in primis la scelta di diventare una psicoanalista junghiana e, immagino, aprirti al dialogo con l'inconscio creativo. Mi chiedo e ti chiedo se è possibile comprendere meglio sé stessi attraverso la tua specifica modalità espressiva, una marcia in più, un valore aggiunto.

**D.C.** Conoscersi attraverso l'operare artistico non è per me riferibile solo al contenuto che emerge dalla mia inconscietà e alla sua realizzazione. Ogni volta che questo accade cerco di analizzarlo e comprenderlo, come avviene costantemente con i miei sogni. Ma sono le emozioni continue in corso d'opera che mi aiutano a comprendere e assimilare aspetti di me che, se pur presenti in altri momenti, non appaiono come nell'impegno creativo: mi sento più smascherata, più visibile, più comprensibile... i miei gesti mi parlano ed ho imparato a capire il loro linguaggio, anche se mi sorprendono sempre. Le immagini che creo, pertanto, sono molto legate alle mie emozioni, al "concepimento" che innesca la dialettica simbolica (Fig. 1, *Donna*). Qui vale la pena citare Jung che, oltre ad affermare che l'inconscio si esprime per immagini, ritiene che il simbolo esprima ciò che il pensiero non può pensare, l'impensabile, e pertanto si muova sul piano del sentimento e dell'intuizione.



*Fig. 1. Donna*

**R.d.G.** È molto interessante questa tua esperienza di una specie di transito da una funzione all'altra e mi ricorda quanto scrive Christian Gaillard sul far vivere il sentimento grazie alla sensazione. Ci sono opere che, nel tuo percorso creativo, costituiscono punti di ancoraggio, pietre miliari per la tua arte e per la conoscenza di te stessa?

**D.C.** Come prima pietra miliare posso parlarti di una scultura fatta a 20 anni. Non è stata la prima ma la più significativa. Non è stata una illuminazione ma una necessità impellente di creare una grande (1.20 x 60) farfalla in legno, con le ali mobili come se volasse. Ricordo la fretta con cui l'ho disegnata, l'ansia che mi ha accompagnato per strada a cercare tavole di legno per realizzarla. Ci sono riuscita con una smania come se non avessi tempo. Da allora, la farfalla mi è rimasta sempre accanto in camera da letto svolazzante, al di sopra della mia testa mentre dormo e sogno. Una seconda pietra miliare è arrivata nell'età di mezzo: il cambiamento è stato senz'altro stimolato dall'utilizzo di una nuova materia che con piacere sempre maggiore ho utilizzato: il gesso. Per lavorarlo ho dovuto imparare tecniche diverse da quelle utilizzate per la creta e il legno e questo cambiamento ha facilitato qualcosa che forse era già pronto in me: il passaggio a forme meno realistiche, stilizzate, più vicine alla realtà della psiche. È accaduto guardando le istantanee fatte nei miei viaggi: improvvisamente – una illuminazione – mi accorgo di aver sempre fotografato me stessa, come costituita da una coppia che formavo con la mia ombra e con il mio riflesso. Così è nata questa idea a cui ho dato forma, tanto che con le mie "ombre" ho partecipato ad una mostra a Pozzuoli organizzata dalla sezione AIPA di Napoli.

**R.d.G.** Come nasce in te il progetto di una nuova scultura?

**D.C.** Ci sono sculture la cui immagine irrompe improvvisa, non c'è attesa, né emozioni come confusione, disorientamento... Da un ramo emerge una coppia. Da una pietra un viso... Avverto l'urgenza di realizzare l'immagine apparsa e mi immergo nelle complesse emozioni in atto. Poi ci sono sculture "concettuali" che sono parte di un progetto, per esempio opere da realizzare per una mostra. Un contenuto ideativo per me importante ma che non ha ancora una forma che lo esprima: il processo creativo che porterà a realizzarla è pieno di ansia, eccitazione, smarrimento... "e se non venisse, se non riuscissi ancora...". È inutile sforzarsi, più lo faccio più mi sento smarrita. La soluzione quasi sempre avviene nel dormiveglia, o in uno stato simile, soprattutto la mattina o in piena notte, quando non dormo ma dormo, sono in uno stato di *rêverie*: sono in bilico con la coscienza ed ecco apparire l'immagine e soprattutto come realizzarla e quali materiali usare. Mentre ti parlo mi viene spontaneo associare a questa processualità quel che accade nel rapporto con il paziente in seduta, quando l'aspetto necessariamente creativo dell'incontro terapeutico si attiva. Anche qui affronto la paura del vuoto, l'ansia di non riuscire a costruire l'oggetto/la relazione. Davanti ai contenuti che emergono, ai sogni portati dal paziente, posso provare un senso di smarrimento, di non sapere se intervenire... devo sopportare queste emozioni che vorrebbero farmi agire, parlare, interpretare; ma solo vivendo uno stato di sospensione e di fiduciosa attesa avviene che si realizzi una co-costruzione relazionale, dalla quale si attiva una funzione trascendente che permette alla realtà simbolica di costellarsi (Fig. 2, *Intimità*).



Fig. 2. *Intimità*

**R.d.G.** Puoi portarci un esempio proveniente dalla tua esperienza clinica?

**D.C.** Chiara, una paziente che lavora come regista, porta in seduta questo sogno: “sono nella vasca da bagno immersa nell’acqua; dal mio ombelico fuoriesce una grande energia come fuochi d’artificio”. Ne è meravigliata e vive positivamente la scena che esprime la sua forza creativa. Io partecipo le emozioni così luminose che Chiara vive e che lei stessa definisce come un prodotto creativo in un momento significativo della sua vita: sta iniziando un’attività in proprio e si sente supportata da tale interiore spinta. Sento anche come mia l’immagine della creatura che è stata concepita e si è sviluppata all’interno della nostra relazione. Questa immagine fortemente simbolica appartiene anche a me ed in seguito la tradurrò in una mia opera, in cui c’è un utero dal quale vengono fuori ombre come figli: le mie sculture. Ognuno ha una propria strada da percorrere, supportata da una comune matrice simbolica.

**R.d.G.** Siamo così arrivati a parlare di un aspetto cruciale: come dialogano, come si integrano la psicoanalista e la scultrice?

**D.C.** Queste due anime hanno camminato sempre insieme, senza alcuna contraddizione, in sinergia profonda, i limiti sono solo di natura temporale, legati a come conciliare le due attività. Sono da sempre compagne di strada, anzi direi buone compagne di strada. La psicoanalista è munita di cartina, le piace leggere le guide, cerca di informarsi, studia i luoghi dove andare ma è sempre in ascolto, attenta ai suggerimenti dell’artista. Quest’ultima è spesso distratta, sognante, scrive un diario di viaggio in cui appunta le sue emozioni, disegna schizzi per ricordarsi di qualcosa che potrebbe poi realizzare. Direi che si compensano, soprattutto quando sono in seduta e viaggiano con il paziente. L’artista sente contenuta la sua impulsività dalla psicoanalista che, a sua volta, si affida alla creatività e alla spontaneità dell’altra nel lavoro di co-costruzione riguardante il materiale portato dal paziente. Le possibilità di interconnessione tra i due mondi sono infinite e costruiscono una ricerca costante. Come infiniti sono i viaggi possibili in funzione della traiettoria temporale della vita. A tal proposito, in età più avanzata, avverto un senso maggiore di libertà sia come analista che come artista, faccio conto dei miei tremori dell’anima in modo pacato, senza confronti con i “grandi”, guardo con più accettazione e leggerezza ai miei limiti. Posso essere soddisfatta, mi piace come lavoro con i pazienti e mi piacciono le opere che realizzo. So di non essere Jung o Picasso, Dolores mi sta bene e finalmente, ormai da tempo, ho superato l’imbarazzo di mostrare il mio lavoro di analista e di artista.

**R.d.G.** Jung, tra le altre considerazioni, ritiene che l'artista sia un educatore del suo tempo, capace di riandare, grazie ad una sua qualità peculiare, alle fonti originarie dell'essere, alla sorgente incontaminata del Sé con finalità compensatorie, riparative, liberatorie di energie costruttive... Per te quale potrebbe essere la funzione dell'artista a livello personale e collettivo? Simboleggia lo spirito del tempo o va oltre... trascendendolo?

**D.C.** Penso che l'artista, in primis, ha necessità di esprimere emozioni e contenuti personali e non può fare a meno, al contempo, di comunicarli agli altri. Per questo è alle prese con un dialogo continuo con i tanti aspetti di sé che emergono nel corso della sua vita. Lo vedo come un compatto diamante sfaccettato... Quando rivedo le sculture del mio passato, remoto e vicino, mi riconosco in esse, sento che rappresentano qualcosa legata a periodi passati, non al mio presente, e questa maggior "distanza" mi consente di coglierne i contenuti più collettivi ispirati da una specie di "complesso" o "impulso" a ridare forma al mondo personale e a quello condiviso. Credo, dunque, che gli artisti appartengano al loro tempo e stimolino il contatto con la dimensione inconscia personale e collettiva, anche se non mancano artisti che aprono a nuovi mondi come fossero profeti.

**R.d.G.** L'arte allora è sia attuale, dentro il tempo della storia, sia inattuale, anticipatoria, cioè fuori dal tempo. Per concludere, quando ci sarà la tua prossima mostra, stai lavorando intorno a qualche nuova idea?

**D.C.** Sì, partecipo ad un progetto, che esiterà in una mostra a Roma in ottobre. Il titolo: *Flussi Vitali*. Le opere in cui sono impegnata vorranno rappresentare molte delle cose che ci siamo dette: i miei flussi di coscienza in seduta, i flussi vitali presenti nella relazione con il paziente. Flussi intrapsichici e intersichici che, all'interno della seduta analitica, divengono trasformativi. L'opera che più di tutte sento che mi rappresenta è una installazione a terra: una figura umana stilizzata di almeno sei metri, costituita da libri d'arte, di psicoanalisi, romanzi... Tutti contenuti che mi appartengono, inseriti in un mio flusso vitale che vorrò comunicare e condividere.

**R.d.G.** Davvero grazie e buon lavoro.

**A cura di Barbara Persico e Manuela Tartari**

*Ricevuto e accolto il 16 giugno 2023*

### **Riassunto**

Il Convegno di Assisi è stato organizzato da un gruppo di donne, analiste, che hanno sentito l'urgenza e il desiderio di riflettere insieme sulle crisi globali della nostra epoca, sollecitate dall'esperienza della pandemia SARS-CoV-19. Di seguito i vissuti delle organizzatrici rispetto ai contributi del Convegno, ma anche all'esperienza così immersiva e totalizzante vissuta ad Assisi, un luogo di certo vivo, magico e simbolico. Ci siamo ritrovati, dopo mesi di isolamento, finalmente in presenza a parlare di pandemia, disastro ambientale, guerre, razzismo, disuguaglianza sociale, insomma del "fondo oscuro della natura umana" direbbe Jung, ma non solo in termini di denuncia passiva di fenomeni, ma soprattutto in una chiave vitale, di speranza, di spazio transizionale di pensiero necessario per una trasformazione personale e collettiva. L'Arca del racconto biblico, immagine scelta per il Convegno, diventa allora veramente la possibilità di sognare insieme aperture nuove di pensiero ed azione, come abbiamo cercato di fare nello spirito del Convegno con tutto il nostro essere. Ecco perché i contributi che seguiranno non saranno solamente un ripercorrere i concetti espressi dai relatori, ma anche e soprattutto i vissuti emotivi delle organizzatrici, quello che sono riuscite a fare proprio e a mettere in circolo.

**Parole chiave:** *Pandemia, guerra, ambiente, pensare, sognare, trasformare.*

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 29, n. 1, 2023*  
DOI: 10.3280/jun57-2023oa16200



**Abstract.** *Resonances from the scientific-organising Committee of the Assisi Conference: 7-8-9 October 2022*

The Assisi Conference was organised by a group of women analysts who felt the urgency and desire to reflect together on the global crises of our time, driven also by the experience of the SARS-CoV-19 pandemic. What follows are the experiences of the organisers with respect to the contributions of the conference, but also to the absorbing and all-encompassing experience lived in Assisi, a place that is certainly alive, magical and symbolic. We found ourselves, after months of isolation, finally in the presence of talking about pandemics, environmental disasters, wars, racism, social inequalities, in short, the “dark depths of human nature” as Jung would say, but not only in terms of passive denunciation of phenomena, but above all in terms of vitality, hope, and the transitory space of thought necessary for personal and collective transformation. The Ark of the biblical story, the image chosen for the Conference, then truly becomes the possibility of dreaming together about new openings of thought and action, as we have tried to do in the spirit of the Conference with all our being. For this reason, the contributions that follow will not only be a review of the concepts expressed by the speakers, but also and above all the emotional experiences of the organisers, what they have managed to make their own and put into circulation.

**Key words:** *Pandemic, war, environment, thinking, dreaming, transforming.*

*Risonanze dal Comitato scientifico-organizzativo del Convegno di Assisi: 7-8-9 ottobre 2022*

Il 7-8-9 ottobre 2022, nella suggestiva cornice di Assisi, si è svolto il Convegno: *Il mito dell’Arca nell’epoca delle crisi globali. Pandemia, guerra, ambiente: pensare, sognare, trasformare.* Analisti dell’AIPA e della IAAP, ma anche poeti, sociologi, ambientalisti e filosofi, si sono riuniti per pensare insieme su cosa sta accadendo nel pianeta che ci ospita, come la psiche reagisce a tali eventi e cosa l’Umano è, o non è, in grado di fare in questi momenti di crisi. Questa ultima riflessione mi ha colpito molto, la pericolosità del passaggio da una tendenza ottimistica e onnipotente ad un’altra, completamente opposta, con il rischio di polarizzazione su posizioni estreme.

Le relazioni presentate da colleghi così diversi hanno lasciato spunti preziosi. Cercando di tenere uno “spazio transizionale di pensiero”, come dice Papadopoulos, riporto le suggestioni che mi hanno colpita. Consonni dice: “dobbiamo imparare ad abitare”. Abitare richiama ad *habitus*: natura, condizione, stato, ma anche aspetto esteriore, conformazione, e ancora sen-

timento, spirito, disposizione d'animo. Esorta ad un tentativo di comprensione della relazione tra dentro e fuori, "creature" del mondo che non sanno ancora bene come abitare il proprio corpo e la propria mente. Magatti parla di "collasso del desiderio", citando Stiegler, dice che "il desiderio è stato liquidato, c'è sempre meno desiderio, mentre ci sono sempre più pulsioni".

Gembillo parla del pericolo della frammentazione. I sistemi viventi interagiscono tra di loro per la sopravvivenza. L'ambiente, quindi, dovrebbe essere continuamente interattivo. Boncinelli si chiede: "qual è il progetto dell'essere umano?". Montanari parla del lavoro clinico, dell'importanza del conservare una vitalità, dell'esercizio continuo e faticoso di vedere l'intero, contro la frammentazione. Il pericolo è l'attestarsi difensivo in polarità estreme. Cogliati Dezza parla di fenomeni climatici estremi, ai quali stiamo assistendo sempre di più. Quello che succede nell'ambiente succede anche nella psiche. Papadopoulos si chiede se è possibile rompere queste polarità. Berg apre la tavola rotonda internazionale parlando della rottura della relazione tra Eros e Thanatos che ha portato alla crisi climatica. Kihel si chiede: "non ci sono più eroi? Forse il mito dell'eroe deve cambiare, non più un eroe che combatte, colpisce, ferisce, ma un eroe che crea e costruisce, come Noè. La coscienza ha la capacità di evolversi per tenere il passo con la distruttività umana?". Roesler sembra pessimista sulla capacità umana di invertire la rotta, dovrebbe essere un lavoro su cosa è importante e cosa no, cosa dobbiamo far morire? Samuels dice che il nostro mondo non è un'Arca, viviamo in un mondo di estreme diseguaglianze, l'uomo deve rinunciare a qualcosa. Per sopravvivere non serviamo a niente da soli, non si tratta di vincere un dibattito, ma di creare scambi. Singer parla di "inondazione": dall'acqua, dai flussi migratori, dall'interconnettività, dalla crescita demagogica, dall'inquinamento ambientale, dalla violenza estrema. Questo ha un impatto sulla mente individuale e collettiva. Kawai sottolinea il rivolgersi alla vita interiore. Berg ribadisce che, per far questo, bisogna comprendere cosa accade fuori e dentro di noi, confrontarci su come stiamo di fronte alla paura, alla fragilità, al crollo delle certezze dell'Io. Nei momenti di crisi della vita, siamo chiamati a rimettere in ordine il nostro contenitore interiore, il nostro vaso alchemico, con grande fatica, perché quando si toglie il coperchio emergono, inevitabilmente, tutte le contraddizioni della natura umana. L'Io è costretto ad abdicare dai propri contenuti abituali e la psiche ne attiva di nuovi che tentano di entrare in dialogo con l'Io, tramite i sogni, o tramite l'altro. La nostra coscienza è in grado di gestire il mistero dell'Altro, sostando nell'ambiguità e nell'incertezza, in un mondo che tende alla velocità, all'efficienza, alla competitività, alla fuga dal dolore? Un gruppo di colleghi presenta dei casi clinici mostrando la necessità di conservare un dialogo interiore tramite uno scambio di gruppo. Da soli sarebbe

troppo penoso, affrontare ciò che di incomprensibile, sconvolgente e folle possiamo scorgere di noi. Tozzi proietta il suo video: le parole del titolo, *Restare insieme*, mi risuonano ancora nella mente. Nel corso della sua relazione, de Rienzo legge un pezzo del Liber Novus di Jung, *l'Assassinio sacrificale*, dove il confronto con l'inconscio assume toni primitivi, terrificanti, facendo sentire forte il terrore di non farcela: "toccare il fondo oscuro della natura umana" dice Jung, l'orrore, altrimenti si rimane "ombre tiepide e noiose e vi compiaccete delle vostre cose piatte e delle ampie strade". Scrive ancora: "una volta acquisita familiarità con i processi inconsci che si riflettono nell'anima, quest'ultima perde il suo potere demoniaco di processo autonomo e diventa una funzione di relazione fra coscienza e inconscio". Da una parte il mostro, dall'altra la gemma, tenerli insieme mi sembra la nostra speranza.

*Emanuela Pasquarelli\**

Cosa mi porto dal convegno di Assisi e cosa ha continuato a lavorare dentro di me? Non c'è dubbio che io stia continuando a interrogarmi sulla complessità e sull'emergenza che, da una parte, mi sembra aprano nuovi orizzonti di pensabilità, rinunciando ad assunzioni riduzionistiche, da un'altra mi sembra che, quando usati con una certa disinvoltura divulgativa, chiudano alla progettualità e alla responsabilità. Gembillo, nella sua bella e davvero puntuale relazione, ci conduce attraverso i maggiori autori che si sono occupati del tema: dal contributo fondativo di Fourier a Prigogine, da Lovelock a Morin, per incontrare Gaia. E, dunque, teoria della complessità, emergentismo, diventano concetti che ci consentono di "ampliare il concetto di *bios* e di cogliere l'interconnessione fra tutti gli esseri viventi, ivi compresa la Natura che per troppo tempo abbiamo considerato assai superficialmente inerte e meccanica". Ma quando usiamo questi concetti siamo sicuri di intenderci veramente? Qui la provocazione di Boncinelli che, accanto al diluvio universale, pone il racconto della torre di Babele che ci mette in guardia contro il pericolo di non capirsi e, tuttavia, senza imporci l'obbligo di usare una sola lingua (per un solo pensiero).

E questa è la sfida rispetto a un passato che ci sembra obsoleto e a un fu-

\* Psicologa analista, membro ordinario AIPA-IAAP. Attualmente ricopre il ruolo di coordinatrice della Rivista di *Studi Junghiani*. Nel corso della sua specializzazione si è formata all'Ospedale Pediatrico Bambino Gesù, dove si è occupata di psicodiagnostica e psicoterapia. Lavora prevalentemente con l'età evolutiva e si interessa di minori migranti e sostegno alla genitorialità.

Via Cola di Rienzo 28, 00192 Roma. E-mail: pasquarelliemanuela70@gmail.com

turo che ci vede brancolare nel buio? Riusciremo a scendere dalle nostre torri tecnocratiche per ritrovare uno spazio di pensiero e di condivisione tra umani? E qui ancora Boncinelli ci invita a ridefinire cosa intendiamo oggi per umano. È umana la guerra ai cui orrori sembra quasi che ci si sia abituati? “C’è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra? Com’è possibile che la massa si lasci infiammare con i mezzi suddetti fino al furore e all’olocausto di sé? Vi è una possibilità di dirigere l’evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino capaci di resistere alle psicosi dell’odio e della distruzione?”, chiedeva Einstein a Freud nel famoso carteggio intercorso fra loro. “La guerra rimane un *mistero*, dobbiamo dirci pacifisti – risponde Freud a Einstein – perché la guerra contraddice, nel modo più stridente, tutto l’atteggiamento psichico che ci è imposto dal processo di incivilimento”. Come che sia, “tutto ciò che promuove l’evoluzione civile lavora anche contro la guerra” è la conclusione che Freud consegna ad Einstein.

Sia pure con percorsi diversi, Freud e Jung sembrano pervenire alla stessa conclusione: se per l’uno Eros e Thanatos sono presenti e indispensabili perché la vita si basa sul loro concorso e contrasto, per Jung le spinte pulsionali oscure e perfino distruttive partecipano al destino individuativo di ognuno.

Siamo oggi in un altrove che si muove fra le certezze del passato e le distopie del futuro? Tra nostalgia e speranza? Se possiamo guardare alla nostalgia in un’ottica che non sia protesa unicamente verso una radice immaginaria, in chiave antimoderna, essa può essere vista come una passione aperta, in grado di trarre dal passato quegli elementi generativi che, fin dai primordi dell’umanità, ci hanno permesso di sopravvivere. E se la speranza non è illusione o attesa messianica di un salvatore, con Ernst Bloch possiamo dire che “essa non è semplicemente un premio di consolazione per le disgrazie necessarie della vita degli individui e della storia, ma è piuttosto uno sforzo per vedere come le cose stanno in movimento, come si evolvono”.

Come analisti dobbiamo fare la nostra parte, lasciando entrare la polis nella stanza di analisi e, come si è cercato di fare in questo convegno, uscire dalla stanza di analisi per incontrare la polis.

*Paola Russo\**

\* Medico psichiatra, psicoterapeuta analista, membro ordinario con funzione didattica dell’AIPA, della IAAP della IAGP. Agli interessi clinici e di ricerca orientati nell’ambito della psicologia analitica, ha affiancato specifici interessi nella clinica e nella ricerca sui gruppi (a livello terapeutico, formativo e psicosociale), particolarmente mutuati dall’attività didattica in ambito universitario e di supervisore esterno che attualmente svolge nei Servizi

Ripensando al Convegno di Assisi e al mito dell'Arca, non posso non pensare a Noè e al diluvio universale. Nella storia dell'umanità, esistono almeno 600 versioni diverse del diluvio universale, mitotema ricorrente di una punizione divina che distrugge la civiltà, ma da cui, poi, c'è una rinascita. Pensiamo alla Bibbia, all'epopea di Gilgameš, alla storia di Deucalione nella mitologia greca, alla mitologia norrena in cui esistono ben due diluvi (uno all'alba dei tempi ed uno che sommergerà la terra alla fine dei tempi, da cui rinascerà una nuova era per l'umanità), all'Antico Egitto, alla tradizione ebraica midrashica, al Corano, al Śatapatha Brāhmaṇa (I, 8, 1). Tutti questi miti sono popolati di elementi fortemente polarizzati (morti/vivi, giusti/corrotti, buoni/cattivi, scelti/condannati, morte/rinascita, esclusione/inclusione) e, nel Convegno, ci siamo accorti di quanto il nostro modo di descrivere le catastrofi del nostro mondo attuale (pandemie, guerre, problemi ambientali, traffico di esseri umani, guerre, violenze domestiche, disuguaglianze sociali) sia simile creando arche che, invece di essere trasformative, inclusive, diventano gravi forme di illusione e di deformazione collettiva. Forse è questa la modalità con cui la collettività ha espresso il proprio bisogno/desiderio compulsivo di dare una risposta impulsiva ad esperienze emotivamente cariche, illogiche, che spesso trascendono l'umana comprensione e dalle quali, appunto, ci sentiamo inondati, inermi. Nel periodo della pandemia ci siamo sentiti un po' così, soli e spesso privi di speranza.

“Speranza” è proprio una delle parole chiave che mi porto a casa dal Convegno, ma non come qualcosa di astratto che dal di fuori ci penetra e da cui aspettiamo passivamente di essere invasi, ma come un atteggiamento di cui attivamente abbiamo bisogno e che dobbiamo coltivare, incarnare. Ecco, allora, che di fronte ai diluvi attuali che ci circondano e che abbiamo anche contribuito a creare come umanità, ci accorgiamo che il nostro bisogno di polarizzazioni estreme e semplificate nella descrizione della realtà risponde solo alla nostra esigenza di spiegarci fenomeni complessi e spaventosi, dai quali cerchiamo di allontanarci il più possibile e che dobbiamo credere non ci tocchino o ci riguardino solo da lontano. Sono esperienze che infrangono il nostro cerchio di protezione psichica (valori e legami), come ci ha ben detto Renos Papadopoulos al Convegno. Passiamo da visioni catastrofiche, che ci immobilizzano e ci tolgono ogni speranza, a visioni entusiaste fortemente idealizzate, che cancellano ogni complessità dei fenomeni. Creiamo, insomma, come dicevo all'inizio, “Arche della deforma-

di Salute Mentale, dove ha continuativamente operato dal 1970 al 1990 come dirigente medico. È autrice di articoli e recensioni pubblicati su riviste specializzate di settore e di capitoli di libri collettanei. Vive e lavora a Napoli.

Via Pacuvio 29, 80122 Napoli. E-mail: [paruss@fastwebnet.it](mailto:paruss@fastwebnet.it)

zione”, di superiorità e di esclusione morale, forme illusorie e delusorie di sopravvivenza, forme collettive di deformazione polarizzata.

Forse, allora, anche noi dobbiamo iniziare dalle nostre Arche chiedendoci se sono arche inclusive o elitarie, arche di deformazione o arche che creano nuovi spazi di pensiero, che incoraggiano la riflessione e l’autoanalisi. A maggior ragione noi dobbiamo interrogarci doppiamente, come persone e come analisti, sul nostro personale concetto di rinascita e speranza, stando ogni giorno con i nostri pazienti ed avendo un ruolo attivo nell’interpretazione dei fenomeni sociali.

Solo vedendo le esigenze difensive che sostengono gli aspetti elitari dell’arca, possiamo generare quelli inclusivi di vera vicinanza. C’è bisogno, quindi, di attivismo – e non solo in termini fattivi – e d’incarnazione di posizioni, ma anche di pensare la realtà che ci circonda partendo dal nostro “piccolo” quotidiano. In questa prospettiva di speranza, ognuno può assumere un ruolo importante senza sentirsi necessariamente l’eroe prescelto dagli Dei per la rinascita, ma sentendo pressante la spinta umana al fare, alla conservazione della vita nel senso più profondo, vero e laico del termine. È un nuovo eroe che deve sorgere nella nostra mente collettiva, un umano che deve saper integrare e trasformare questi tratti distruttivi, usare la libido in modo progressivo, essere educato al conflitto ed alla dialettica, senza cadere nella trappola della polarizzazione, come scrive Neumann nel suo carteggio con Jung e ne *La nuova etica*.

*Greta Melli\**

La pandemia e le altre crisi che abbiamo attraversato e stiamo attraversando hanno sconvolto il paesaggio della vita anche di chi ha potuto superarle senza soccombere. Nel riemergere dalla condizione di ritiro psichico collettivo ci siamo sentiti più vigorosi e vitali, ma anche vulnerabili e disorientati, trepidanti nei nostri passi incerti.

Proprio come nell’immagine biblica dell’Arca, lo spazio protetto nel quale siamo stati rinchiusi si è riaperto su un paesaggio stravolto, dove siamo stati chiamati a inoltrarci. Cosa accade al probò patriarca Noè, prescelto da Dio perché esempio di rettitudine tra gli uomini, quando scende dall’Arca, dopo che 40 giorni di pioggia incessante hanno lavato la Terra dall’empietà e dal peccato? Torna a coltivare la terra, pianta una vigna, e da

\* Psicologa, psicoterapeuta, psicologo analista, socio ordinario AIPA-IAAP. Lavora privatamente a Cremona e a Milano in servizi socio-assistenziali e socio sanitari per minori, famiglie e immigrazione.

Via Sesto 25, 26100 Cremona. E-mail: greta\_melli@libero.it

questa opera trae del prezioso vino che beve fino a cadere ebbro in un sonno profondo, la postura scomposta al punto da lasciar scoperta la sua nudità. Se uno dei figli, la cui stirpe poi fu maledetta dal padre, lo deride, gli altri due lo coprono invece misericordiosi con un mantello, camminando a ritroso per non guardarlo. Il ritorno alla vita porta con sé il rischio di perdere il senso del limite affidandosi al vitalismo onnipotente di un malinteso Sé salvifico, o, all'opposto, di voler ripristinare lo *status quo ante* cristallizzato nella memoria, in un ritorno al passato che è un'illusione travestita da speranza e che rifiuta la trasformazione. Viceversa, nel racconto biblico, a cogliere l'opportunità di rinnovarsi saranno le opportunità di rinnovarsi che, nel racconto biblico, saranno colte dalle generazioni dei due compassionevoli figli di Noè. Incamminarci fuori dalla bolla protettiva ma asfittica in cui ci siamo rifugiati, luogo pseudo sicuro costruito su una nostra fantasia onnipotente, richiede il sostegno, come ci suggerisce la psicoanalista inglese Sally Weintrobe, di una "cultura della cura", di uno sguardo consapevole, rispettoso e indulgente sulle nostre debolezze che, rendendoci umani e fallaci, potrebbero renderci indegni di un'Arca dal rigore veterotestamentario.

Appunto perché la nostra speranza, nel riprendere il percorso di vita sospeso, non può consistere né nell'auspicio ingannevole di ripristinare le condizioni, a noi ben note, preesistenti alla crisi, né nell'aspettativa consolatoria della felice risoluzione di ogni difficoltà, dobbiamo invece recuperare la lezione di San Paolo che, nella lettera ai Romani, scriveva «ora, ciò che si spera, se visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (Rm 8, 18-25). Sperare, quindi, è riconoscersi nella dimensione del presente, attendere *con perseveranza* un esito che non conosciamo già ma che porta in sé anche traccia dello spirito e della sostanza con cui noi partecipiamo a questa trasformazione. *Speranza* deriva dalla radice ariana *spa-*, che reca il senso di *tendere verso*, e la *perseveranza*, la costanza nel rigore e nell'impegno, connota l'attitudine di chi non cerca la restaurazione del passato né si culla nella *fuga mundi* di un futuro vagheggiato, ma esplora le possibilità non manifeste di cui la nostra esistenza presente è gravida. Come scrive Raimon Panikkar, "la speranza non è del futuro ma dell'invisibile".

Maria Rita Porfiri\*

\* Laureata in psicologia, psicologa analista, membro ordinario AIPA e IAAP. Ha fatto parte del Comitato di Redazione di *Studi Jungiani* e di *Psicobiettivo*, Rivista quadrimestrale di psicoterapie a confronto. Ha approfondito con attività di ricerca le tematiche teorico-cliniche relative al trauma estremo, alle differenze di genere, ai fenomeni migratori, alla clinica jungiana. È intervenuta come relatrice a seminari e congressi e ha presentato articoli e contributi

Quale “Arca” oggi? Il primo atto del nostro gruppo di lavoro è stato un *brainstorming*, un flusso di parole e di immagini da cui, a un tratto, si è stagliata dallo sfondo la parola “Arca”, simbolo biblico di salvezza. Lì, in quella parola, nella sua gravidanza simbolica, abbiamo sentito che c’era il nostro mito, il mito di questo momento storico collettivo.

Durante il Convegno, questa metafora, accolta ed elaborata negli interventi, nel pensiero comune che si stava snodando, si è approfondita ulteriormente nella sua intensità simbolica ed è stata attualizzata, esportata dalla sua dimensione archetipica atemporale e condotta dentro il nostro tempo storico, dentro la sua drammaticità, non solo per le crisi che lo attraversano ma anche per il crescente aumento delle disuguaglianze sociali. È emersa un’Ombra che permette di pensare al doppio versante, luminoso ma anche oscuro, di questa immagine simbolica. È necessario domandarsi quale immagine di “Arca”, oggi, si stia costituendo nella coscienza collettiva e nella direzione che sta prendendo l’intelligenza politica per affrontare gli squilibri di questo sistema: Arca inclusiva o esclusiva? Arca solidale o Arca elitaria?

Il sociale è attraversato da questa tensione fondamentale, che crea lacerazioni. Lucio Caracciolo, direttore della rivista di geopolitica *Limes*, in una intervista di qualche anno fa su *La Repubblica* (02/03/2017), sostenne l’idea che l’egemonia tra gli stati non si gioca solo sul potere economico ma sull’affermazione di un bisogno identitario, involuzione antidemocratica del nazionalismo, che determina e rafforza ulteriori dinamiche di esclusione.

Solo in alcune sfere di pensiero illuminato domina la fantasia di un’arca di salvezza che possa e debba riguardare tutti, ogni vivente, dal mondo animale a quello vegetale e minerale. Infatti, nel periodo post-pandemico, assistiamo a un proliferare di pubblicazioni che, con diverse prospettive culturali e scientifiche, trattano il problema ambientale, l’ecocidio del pianeta nell’opera al nero di questa lunga era catastrofica. In sintesi, l’idea che attraversa e accomuna questi encomiabili tentativi di preservare il mondo dalla fine è che, per salvare noi stessi, dobbiamo salvare il pianeta, includendo nell’Arca tutte le creature che lo abitano: “Nessuno si salva da solo”.

A tale proposito, vorrei ricordare le parole dell’omelia di Francesco pronunciate nell’ora più buia della pandemia<sup>1</sup>:

su diverse pubblicazioni. Attualmente, è la responsabile dello Spazio di Consultazione Analitica presso la sede AIPA di Roma. Esercita l’attività libero professionale a Roma.

Via Valsesia 47, 00141 Roma. E-mail: mrporfiri@gmail.com

1. La citazione riporta parte dell’omelia che Papa Francesco, nel 2020, ha pronunciato durante la Preghiera dei Cristiani nel corso del XXXIV Incontro promosso dalla Comunità di Sant’Egidio, che celebra annualmente, di città in città, questo avvenimento di preghiera e



*Salva te stesso.* Lo dicono per primi «quelli che passavano di là» (v. 29). Era gente comune, che aveva sentito Gesù parlare e operare prodigi. Ora gli dicono: «Salva te stesso, scendendo dalla croce». Non avevano compassione, ma voglia di miracoli, di vederlo scendere dalla croce. Forse anche noi a volte preferiremmo un dio spettacolare anziché compassionevole, un dio potente agli occhi del mondo, che s'impone con la forza e sbaraglia chi ci vuole male. Ma questo non è Dio, è il nostro io [...].

*Salva te stesso.* In seconda battuta si fanno avanti i capi dei sacerdoti e gli scribi. Erano quelli che avevano condannato Gesù perché rappresentava per loro un pericolo [...] Lui, che si era tanto prodigato per gli altri, sta perdendo sé stesso! L'accusa è beffarda e si riveste di termini religiosi, usando due volte il verbo salvare. Ma il “vangelo” del *salva te stesso* non è il Vangelo della salvezza. È il vangelo apocrifo più falso, che mette le croci addosso agli altri [...].

*Salva te stesso.* Infine, anche quelli crocifissi con Gesù si uniscono al clima di sfida contro di Lui [...].

«Salva te stesso e noi!» (Lc 23, 39). Cercano Gesù solo per risolvere i loro problemi. Ma Dio non viene tanto a liberarci dai problemi, che sempre si ripresentano, ma per salvarci dal vero problema, che è la mancanza di Amore. Le braccia di Gesù, aperte sulla croce, segnano la svolta, perché Dio non punta il dito contro qualcuno, ma abbraccia ciascuno. Perché solo l'amore spegne l'odio, solo l'amore vince fino in fondo l'ingiustizia. *Solo l'amore fa posto all'altro* [...].

“L'amore fa posto all'altro”. Il sentimento di fraternità, che nasce dalla consapevolezza di essere un'unica umanità, è la lezione fondamentale della pandemia e il valore prospetticamente trasformativo che ha voluto sostenere questo Convegno.

*Simona Massa Ope\**

dialogo per la pace tra credenti di varie religioni nello spirito dell'Incontro di Assisi, convocato da San Giovanni Paolo II nel 1986.

\* Psicologa analista, membro ordinario AIPA-IAAP. È autrice di diversi articoli sulla questione femminile nelle società patriarcali, sulla creatività, sul valore delle immagini nel linguaggio psichico. Gli articoli sono stati pubblicati in: *Giornale Storico di Psicologia dinamica, Rivista di Psicologia Analitica, Studi Jungiani, E-venti, Pagine aperte della Sezione Toscana, Psicoanalisi e Metodo, Maieutica, Eidos. Cinema, psyche e arti visive*. Nella Sezione Toscana dell'AIPA è l'attuale referente delle iniziative culturali “Afrodite. Studi su una soggettiva differenza” e “C.G.C., Cinema e gente di costa”. Ha pubblicato: Cairella M., Fioravanti M., Godi R., Lazzari R., Massa S., *Problemi emergenti in psicologia dell'alimentazione* (Roma: Società Editrice Universo, 1990), Massa S., Rossi A, Tibaldi M., a cura di, *Jung e la metafora viva dell'alchimia. Immagini della trasformazione psichica* (Bergamo: Moretti & Vitali, 2020), Tibaldi M., Massa S., *Pandemia e trasformazione. Un anno per rinascere* (Bergamo: Moretti & Vitali, 2021). Ha pubblicato le seguenti raccolte di poesie: *Il sapore dell'acqua* (Arezzo: Helicon, 2012), *Con Te* (Livorno: Erasmo, 2015), *Con voce azzurra* (Livorno: Erasmo, 2019), *Le parole fragili. Poesie 2010-2020* (Arezzo: Heli-

Impresa impossibile dare ragione, in poche righe, dei sentimenti, delle idee e riflessioni negli incontri delle tre giornate di Assisi. Tante cose si sono incrociate in quel luogo particolare: il *genius loci* di Assisi è sempre stato presente e ha accompagnato i nostri pensieri.

Gli affreschi di Aurelio Luini che accompagnano la locandina, sapientemente montati da Simona Massa Ope, ci conducono in un luogo particolare: la chiesa di San Maurizio al Monastero Maggiore, nel cuore della Milano romana. Gli affreschi del Luini sono nel settore della chiesa dedicato alle monache benedettine di clausura. Qui si può anche ammirare l'annunciazione attribuita a Boltraffio con Maria al leggio (Fig. 1).



Fig. 1

Ecco il primo, inconsapevole, incrocio: il Convegno, pensato e promosso da Simona, è stato organizzato da un gruppo di donne. Mi piace pensare che le illustrazioni della nostra brochure siano state osservate secoli fa dalle monache in preghiera nella parte della chiesa a loro dedicata.

Le immagini dell'Arca sono, inoltre, state portate nel luogo sacro di Francesco. Un dialogo sotterraneo tra due luoghi dove la spiritualità si manifesta nel ritiro conventuale: un'arca come rifugio per la preghiera e la meditazione?

Nel periodo della costruzione del Convegno, a ridosso della pandemia da Covid-19, altre sventure si sono abbattute nel mondo: la guerra e la grave sofferenza della nostra casa comune, la terra, con alternanza di siccità e alluvioni. Un diluvio non universale, ma l'immagine dell'arca si adatta bene anche a questi tempi.

Daniel Mendelsohn, nel suo romanzo *Gli scomparsi*, seguendo il suo stile di intrecciare la narrazione con i grandi testi classici, scandisce le vicende tragiche della famiglia ebrea in Polonia durante il nazismo sui racconti

con, 2022). Nata a Roma, vive attualmente sulle colline pisane. Svolge la libera professione a Pisa, a Vicopisano, a Pistoia.

Via Cesare Battisti 43, 56010 Lugnano-Vicopisano (PI). E-mail: massasi@libero.it

della Bibbia. Ecco, allora, che parla dell'Arca come “strumento di salvezza [...] dall'ebraico *scatola* [...] un'imbarcazione [dove] gli esseri umani sono del tutto inermi, in balia delle acque e senza alcuna possibilità di determinare il proprio destino”. I rifugi, angusti come scatole in cui veniva cercata la salvezza dalla furia della persecuzione nazista, diventano un'arca, cioè uno strumento di incerta sicurezza di fronte all'estremo.

L'immagine simbolica dell'arca è una risposta, anche se parziale, all'imperversare di avvenimenti avversi, quando la vita è a rischio, quando nel mondo la distruttività agisce. È una richiesta di soccorso, anche se fragile. Nella rappresentazione di Luini del diluvio intorno all'Arca c'è tutta un'umanità sofferente, senza riparo di fronte all'infuriare delle acque.

Mendelsohn parla dell'arca anche per il fragile cesto dove viene depositato il piccolo Mosè. Come non pensare alle precarie imbarcazioni che attraversano il Mediterraneo! Arche fragili per una salvezza incerta e oscura. In una pausa del Convegno, ho sentito il desiderio di fare una passeggiata e ho avuto la fortuna di incamminarmi nel bosco di San Francesco, dietro la meravigliosa Basilica. Un luogo di meditazione nella natura umbra dove, al fondovalle, si raggiunge la piccola chiesa di Santa Croce del convento di monache benedettine del XIV secolo. Il luogo è stato curato, con la consueta perizia, dal FAI. Mi è stato consigliato di proseguire la passeggiata per raggiungere l'opera di Land Art di Michelangelo Pistoletto, *Il terzo Paradiso*: il simbolo dei due cerchi dell'infinito uniti da un cerchio più grande tracciati nel terreno da doppi filari di ulivi (Fig. 2).



Fig. 2

Un luogo di riflessione: viene rappresentata l'apertura al terzo, il due che si apre al tre e questo in una grande opera costruita nel terreno.

Ho pensato che anche quel grande cerchio interno sia un'arca, una piccola arca del pensiero, la possibilità di uscire dalla dura contrapposizione del segno chiuso dell'infinito: la faticosa ricerca dell'accordo, la soluzione

delle dure contrapposizioni che riguardano il mondo interiore e il vasto mondo che ci contiene.

Un'ulteriore suggestione che esprime bene lo spirito e il mio personale ricordo del Convegno.

Clementina Pavoni\*

Il mondo è in preda a crisi globali, ripetute e di diversa natura, che si addensano come nubi minacciose sopra all'umanità. Che cosa possiamo fare noi analisti? La risposta che abbiamo cercato di dare a questa domanda con il Convegno è creare lo spazio per una capacità di riflettere che non sia solo speculazione cognitiva o esercizio intellettuale o accademico, ma che porti con sé un brillio di creatività e di "salvezza".

In altre parole, "farsi Arca", questo mi sembra il compito che ha mosso il Comitato scientifico a ideare e organizzare il Convegno *Il mito dell'Arca nell'epoca delle crisi globali: Pandemia, guerra, ambiente: pensare, sognare, trasformare*, creando uno spazio fisico e simbolico per "sognare" un mondo diverso e una trasformazione possibile.

*Ethos* è la parola che mi viene in mente, che stranamente significa "carattere" in greco, proprio a indicare un atteggiamento che informa di sé tutta la vita. Nel linguaggio filosofico e delle scienze sociali, il costume, la norma di vita, la convinzione, il comportamento pratico dell'uomo e delle società umane e gli istituti con cui si manifestano storicamente: è l'oggetto proprio dell'etica (come indicato dall'Enciclopedia Treccani). In senso più generale, è il comportamento e sono le abitudini di vita, riferito anche agli animali e alle piante (dalla stessa radice "etologia"), perché siamo parte di un tutto più ampio della sola umanità.

Assisi come Arca ci ha ispirato, in quanto nel messaggio francescano il "creato" è protagonista, con le piante, gli animali, l'acqua, le stelle, la natura tutta, compresa la morte (di cui siamo diventati collettivamente molto più consapevoli negli ultimi anni, con la pandemia e la guerra incombente in Europa), rappresentati in maniera soave dai pittori del '200 e '300. Assisi, nota per la pace, ha anche un passato fatto di guerre. E il messaggio di

\* Psicologa analista, membro con funzioni didattiche dell'AIPA, della IAAP, del LAI e di Philo. Vive e lavora a Milano. È stata membro del comitato di redazione della Rivista di *Studi Jungiani*, attualmente fa parte della *Rivista di Psicologia Analitica*. Oltre a numerosi articoli nelle riviste junghiane, ha pubblicato *Il cocomero rubato*, con Silvia Lagorio (Milano: Il Saggiatore, 2001) e *Il signor Alonso e la volpe giapponese. Un caso clinico nel gioco della sabbia* (Torino: Einaudi, 2022).

Via Edolo 9, 20125 Milano. E-mail: pavoniclementina@gmail.com

Francesco nasce andando in guerra. Non è un paese incantato fuori dal mondo, è un paese *nel* mondo, con impegni e una presenza internazionali. La Cittadella, che è un luogo religioso ma ha ospitato un convegno laico, come è anche nella sua tradizione, un modello di convivenza e di tesaurizzazione delle iniziative che hanno un'anima e un intento comune.

Il Convegno come Arca. Il Convegno stesso si è fatto Arca, in quanto non solo gli analisti sono stati chiamati a partecipare, ma filosofi, ambientalisti, sociologi, architetti, scienziati. Non possiamo chiuderci nei nostri campi di conoscenza, abbiamo bisogno del sapere di molti se non di tutti. Dobbiamo “collaborare”, nel senso di lavorare insieme, come suggeriscono i versi di Matteo Munaretto (2021): “E molto pazientemente lavorammo per un tempo immisurabile, con soste anche, interruzioni, molte questioni da dirimere / profilo a profilo giungendo, ogni pezzo a ogni pezzo rifinito con zelo bruciante”.

La psicoanalisi, per qualche giorno, si è fatta Arca. Perché? Perché la psicoanalisi ha in sé implicito un compito di salvezza. Nasce come impegno liberare l'uomo dalle sue schiavitù, anche quelle autogenerate. Come può essere la psicoanalisi un'Arca di salvezza in un mondo che sta naufragando? Creando “alleanze”, con discipline sorelle, aprendo i suoi orizzonti su un panorama più vasto. Scrive Luigino Bruini (*Avvenire*, Editoriale del 23/03/2014):

Così nell'arca dell'Alleanza – una parola, arca (*eba*), che ritroveremo usata per la “cesta” sulla quale fu salvato Mosè: ancora alleanza e ancora salvezza dalle “acque” – Noè riceve l'ordine di far entrare una coppia di ogni specie di animali, di uccelli, di rettili, oltre sé stesso, sua moglie, i tre figli e le loro mogli – la salvezza dell'arca è anche per i suoi costruttori. È bello e importante che siano un corvo e poi una colomba – che si posa docile sul braccio di Noè – i primi alleati dell'essere umano nella nuova terra, dove l'alleanza è stabilita con la famiglia e la discendenza di Noè, ma anche “con ogni essere vivente che è con voi: con il bestiame, con gli uccelli e con tutte le fiere della terra che sono con voi” (9,10) [...] Con la storia di Noè abbiamo la prima grammatica di ogni autentica vocazione: c'è una persona che riceve una chiamata; c'è poi una risposta; quindi un'arca; e infine un non-eroe. Questa chiamata viene rivolta a un “tu”, a un nome. Questo “tu” è un giusto, e *quindi* risponde.

Allora il nostro vivere quotidiano deve essere Arca, rispondere alle chiamate che nascono da vocazioni, creare alleanze, costruire opere e farlo intrecciando i propri fili con quelli degli altri, opera che costruisce “ceste”, che raccolgono i frutti della creatività umana e della natura a cui apparteniamo. Così, semplicemente, ci salviamo e ci salveremo. E per la psicoanalisi questo vuol dire *sognare insieme*, dove sognare non allude all'im-

possibile ma alla *rêverie*, al fantasticare ricercando nuovi percorsi possibili, contenendo, elaborando e trasformando le potenti emozioni collettive che rischiano di travolgerci in questo e in altri momenti storici in un diluvio.

*Monica Luci\**

\* Psicologa clinica e psicoanalista, membro ordinario dell'AIPA, della IAAP e della IARPP. Vive e lavora tra l'Italia e il Regno Unito, dove insegna al Dipartimento di Studi Psicosociali e Psicoanalitici dell'Università dell'Essex. Svolge attività clinica privata e di consulenza nel campo degli interventi psicosociali con i rifugiati e della psicoterapia a persone sopravvissute a gravi traumi legati a guerre e processi migratori. È autrice di pubblicazioni sul tema del trauma, della psicoanalisi, della migrazione, dei diritti umani, delle violenze collettive e del genere, come *Torture, Psychoanalysis & Human Rights* (London: Routledge, 2017), *Torture Survivors in Analytic Therapy: Jung, Politics, Culture* (London: Routledge, 2022), *Lockdown Therapy: Jungian Perspectives on How the Pandemic Changed Psychoanalysis* (London: Routledge, 2022).

Via dei Latini 76, 00185 Roma. E-mail: dr.monicaluci@gmail.com



**Manica Mauro (2022). *Psicoanalisi 2.0. Ascoltare con gli occhi, parlare con i colori* (il Seminario di Bion a Parigi, 10 luglio 1978) – *Il tormento del Mistico* (la Supervisione di Horacio Etchegoyen con Bion, Buenos Aires, 31 luglio 1968). Torino: Celid. Pagine 216. € 18,00**

Ancora una volta la lettura di un libro di Mauro Manica porta con sé la qualità di farci fare un'esperienza. Dal libro si evince la combinazione della ricchezza di vita e professionale dell'autore, della sua cultura, della capacità di utilizzare un codice di conversione delle diverse teorie psicanalitiche, delle sue capacità immaginative, elementi che, nella totalità, conferiscono al libro l'abilità di far risuonare nel lettore stati emotivi attraverso l'uso del linguaggio. La vitalità del linguaggio della narrazione di Manica ci avvicina alla voce parlata, essendo intrisa delle sue componenti affettive, espressive, corporee, fantastiche, sognanti.

Ed è così che Manica ci fa partecipare alla nuova traduzione – di Maria Grazia Oldoini – del *Seminario di Parigi di Bion del 1978* e alla inedita traduzione della *Supervisione di Horacio Etchegoyen a Buenos Aires nel 1968*, per darci la possibilità di cogliere sfumature del pensiero di Bion, sentito come “un'eredità viva e in attesa di continue trasformazioni e sviluppi per una psicanalisi contemporanea che possa occuparsi di stati primitivi/creativi e di stati inaccessibili della mente” (Manica e Oldoini, 2018).

Ad una lettura con un ascolto recettivo di questi testi, il lettore apprezza la possibilità di fare un'esperienza sensibile, intellettuale e sensoriale, personale e nello stesso tempo intersoggettiva, generata, quasi inconsciamente, sia individualmente sia come co-creazione di due o più persone: si entra nel vivo delle conversazioni tra i partecipanti ai seminari (Manica diviene egli stesso uno dei partecipanti a Buenos Aires nelle conversazioni con “il suo



Bion”, in una dimensione ai confini del sogno). Procedendo in questo modo, l’autore rende partecipe anche il lettore, tanto che la lettura può in alcuni momenti riflettere le qualità di un’esperienza estetica (da αἴσθησις): cattura la nostra attenzione, producendo in noi, in modo del tutto inspiegabile e imprevedibile, emozioni e stati d’animo molteplici che amplificano le nostre sonde analitiche, dandoci quasi la capacità di farci immaginare di poter intercettare anche le comunicazioni più impercipienti della stanza di analisi. Come se, in alcuni momenti, “qualcosa” della trama della narrazione, nel momento stesso in cui si offre alla nostra esperienza, manifestasse un “di più”, una texture della narrazione: qualcosa che non riusciamo a definire in modo compiuto e che, tuttavia, ci coinvolge, stimolando il nostro pensiero e sollecitando la nostra immaginazione, rendendoci appunto capaci di sognare e, per un attimo, di divenire l’esperienza stessa dell’autore.

Il testo, sin dalle prime pagine, offre uno spazio per farci pensare alle teorie in modo critico; Manica ci fa guardare con la propria lente ai contenuti che propone, per scoprirci attivi in una conversazione che non ha la pretesa di indicare un modo esatto di procedere, ma propone un modo altro di guardare ad esse. Portandoci con generosità e autenticità in un modo tutto personale e dinamico, Manica ci fa entrare ed uscire dalle stanze di Parigi, Buenos Aires e, soprattutto, dalla propria stanza di analisi, permettendoci di essere intrisi dell’esperienza che si fa con l’Altro, ci fa esperire il lavoro psicoanalitico più vivo, più autentico e irripetibile che si svolge con ciascun paziente; ad ognuno fa corrispondere un linguaggio unico nelle sue coloriture semantiche, co-creato con l’analista e per il paziente, riconoscibile nell’immediatezza dell’ascoltare con gli occhi e parlare con i colori, per poi farci gustare la struttura, il ritmo, la densità, il fluire sensoriale del contenuto dell’esperienza.

Con queste caratteristiche, la relazione analitica è distinta da tutte le altre relazioni e le conversazioni della stanza di analisi non potrebbero appartenere a nessun’altra conversazione essendo “cucite su misura” su quella unica e specifica relazione analitica.

Nel libro, Bion immagina la stanza di consultazione analitica come un atelier, in questo continuo processo di *tailoring* e di tessitura delle trame esperienziali che prendono vita nella stanza di analisi. In una fantasia personale, per un attimo, mi sono immaginata Manica come un piccolo baco da seta intento a produrre proteine ed enzimi, tessendo morbidi e resistenti fili di seta che possano permettere ai suoi pazienti di divenire quegli essere umani che sono e spiccare il volo nella vita, fuori dalla stanza di analisi, poiché hanno acquisito una fiducia epistemica (come direbbe Fonagy) nell’Altro e sentono la vita stessa degna di essere vissuta, nonostante il dolore che li ha attraversati.

Bion, nel testo, suggerisce agli psicanalisti di essere artisti.

Invece Manica, con l'umiltà di un artigiano, invita ogni analista a scoprire i propri talenti, non importa quanti, ma quali, quali nuclei del Sé potrebbero svilupparsi in una creatività personale e, soprattutto, poter imparare ad usarli. Ma contemporaneamente mette in guardia, consigliando agli analisti di fare attenzione a come rifocillare continuamente la propria cassetta degli attrezzi, attraverso l'analisi personale, la didattica, i lavori in gruppo, lo studio. Ma mette in guardia anche le società di formazione psicoanalitica, affinché con talentuosità creino climi di fiducia che consentano lo sviluppo della creatività dei propri membri e degli analisti in formazione, citando appunto l'apostolo Matteo (25, 28-30): "Talento è tutto ciò che fa crescere la comunità".

Mi sono anche chiesta perché nel titolo del libro ci sia un 2.0. L'enciclopedia Treccani, alla voce 2.0, specifica che la locuzione web 2.0 è «utilizzata per indicare una specifica interazione tra sito e utente, dove vi è una maggiore partecipazione dei fruitori, che spesso diventano anche autori (attraverso blog, chat, forum, wiki), modificando intrinsecamente il web stesso». Ed è così che mi sembra che, piano piano, durante la lettura del testo, prende forma l'analista contemporaneo 2.0 e lo spazio analitico diviene una "piattaforma connettiva", dove le interazioni di un analista con il suo paziente, attraverso linguaggi analitici ed affettivi aggiornati continuamente, stanno intrinsecamente modificando il web, come rete delle reciproche connessioni intrapsichiche e intersoggettive.

Proseguendo nella metafora dell'interazione col web, l'analista diviene un essere umano che non ha bisogno di essere nascosto dietro la tastiera delle teorie e di ciò che già sa, ma si espone svelandosi a sé stesso in primis nell'ascolto attento dell'affettività e del proprio divenire, permettendosi di divenire l'esperienza del paziente; un essere umano costretto a rimettersi in gioco non solo come psicanalista, ma come essere vivente, con la sua coscienza e con le sue passioni ed emozioni, evitando ogni volta di farsene travolgere, ma rischiando contemporaneamente di farsi contagiare dalla malattia del paziente. Uno psicanalista immerso, come uomo in carne ed ossa, con i suoi sentimenti e le sue emozioni, col proprio rimosso e il proprio implicito nella situazione analitica, che non può evitare di rimettere in discussione ogni volta sé stesso e l'intera costruzione del proprio sapere. Anzi, sa che a volte le teorie possono essere utilizzate come detriti proiettati sul paziente in maniera difensiva, affinché il paziente si adatti a noi, inficiando così il processo di individuazione.

Essere attenti affinché le nostre teorie, come dice Bion, "non ci impediscano di cogliere le scintille vitali che si trovano sotto la cenere di un fuoco" (immagine di Bion riportata da Manica, per indicare la relazione tra due persone nella stanza di consultazione).

Ed è così che, dalla lettura, anche io immagino il “mio Manica” quando afferma «non si dovrebbe più interpretare l’invidia affinché il paziente si assuma la responsabilità della propria distruttività, ma si tratta di diventare l’O di quella esperienza emotiva per poterla contenere e trasformare».

Dialogando nel qui ed ora del mio scrivere, chiedo al mio Manica: “ma allora l’analista che diventa l’O di quella esperienza emotiva è un analista che, nella personale analisi, abbia conosciuto l’intensa portata della propria invidia? Che sa cosa significa sentirsi invidioso e invidiato nei passaggi transitivi-intransitivi e che, nel presente della situazione analitica, potrebbe chiedersi che ha fatto o gli è stato fatto (in termini di affetto in movimento), affinché l’invidia sia diventata uno dei personaggi del campo analitico? Quale è l’essere seno vuoto dell’analista che risponde il paziente all’esperienza traumatica della paura di morire?”. Percependo il dolore di una madre dal seno vuoto e di un bambino che muore di fame, si arriverebbe a sentire tutto il dolore delle esperienze originarie? Come dice Bion: “è difficile sapere dove è l’origine del dolore”.

Personalmente, ritengo che siano questi i momenti in cui la coppia analitica si prende la responsabilità di riviverlo quel dolore. È questo il primo incipit che può aprire una strada ad una possibile e auspicabile trasformazione, in cui diviene possibile, per la diade al lavoro, la riorganizzazione della propria esperienza in un modo prima inimmaginabile, potendo intuire più aspetti della propria vita inconscia e recuperare le parti vive di Sé.

Si configura così una stanza analitica 2.0, che ospita gli inconsci di paziente e analista che non contengono solo memorie sepolte del rimosso, ma anche contenuti antecedenti all’esperienza cosciente o indipendenti da essa (archetipici), che sono in attesa di prendere forma nell’esperienza relazionale tra analista e paziente e, come un *mixum compositum*, modificheranno entrambi, modificando l’esperienza che hanno l’uno dell’altro.

E, ancora, nel poter tratteggiare come in una tela le qualità dell’analista 2.0, Manica chiama in gioco la capacità di regredire dell’analista, fino a divenire lo stato allucinosico del paziente, o il terrore senza nome, attraverso l’ascolto della matrice sensoriale, emotiva e semantica delle comunicazioni che si svolgono nel campo analitico. E qui, ancora una volta, mi immagino un Manica che porta con sé una grande esperienza del lavoro con i pazienti psicotici, che non ha paura di delirare con essi pur di entrare in comunicazione, che considera il paziente nella sua totalità e non ascolta solo le parole ma anche la musica, di cui rispettare tutti gli stati mentali per poter intuire la verità emotiva in gioco in ogni momento in seduta; un analista contemporaneo capace di affinare tutti i sensi in un tipo di ascolto e attenzione psico-fisica istante per istante, poiché, come afferma Bion, “le teorie non ci dicono, anzi oscurano in questo preciso istante una cosa come una mente umana o una personalità”.

L'analista 2.0, nella sua pulsione epistemofilica alla ricerca di senso, fa dell'analisi una esperienza ontologica dove l'analista "reale" è *at-one-ment* con la realtà del paziente. Per far questo, opera continue traduzioni intersemiotiche, pescando nel magma dell'affetto indifferenziato psicoide e protomentale e che preme per essere rappresentato, che ha fede nella spinta ontologica dell'umano a rappresentare, che tenta di tradurre l'intraducibile dei beta della stanza analitica, generando e stimolando, con la sua potenzialità traduttiva e interpretativa, la capacità simbolizzante. Un analista che si mette in "ascolto dell'ascolto" e che non si tira indietro come essere umano nel chiedere scusa se le proprie interpretazioni hanno generato ulteriori elementi beta. Egli sceglie le interpretazioni in base a quello che sente e non in base a quello che sa, un analista che, come Jung, ritenga che l'intuizione sia la più alta forma di conoscenza. È, inoltre, continuamente attento ai propri segnali di angoscia, poiché ha fatto esperienza che questi possono essere comunicatori di un proprio rifiuto a "sognare" il materiale del paziente.

Potendo riassumere in pochi concetti il modo di stare nella stanza di analisi dell'analista 2.0, mi sentirei di dire: un analista umile dal punto di vista del pensiero e che, socraticamente, sa di non sapere, vulnerabile dal punto di vista dell'affetto, contenitivo dal punto di vista della sua presenza ad heideggerianamente esser-ci, che sappia ascoltare con tutti i sensi ed usare parole sensibili.

Manica ci propone, ancora una volta, di guardare ad una psicoanalisi costituita da menti costitutivamente intersoggettive in azione, concetto già espresso sia dalla psichiatria fenomenologica che dalle radici transindividuali di Husserl, che superano la distinzione tra soggetto e oggetto ed evidenziate da Jung nella sua matrice intersoggettiva e transpersonale del transfert. Non mancano, nel testo, i riconoscimenti dei diversi imprinting junghiani sulle teorizzazioni psicoanalitiche contemporanee. E, ringraziando Mauro Manica per averci regalato generosamente le sue esperienze, concludo proprio con le parole di Jung, in una sua lettera scritta in inglese un anno prima di morire, in un mio tentativo di sentirlo ancora vivo:

*The living mystery of life is always hidden between Two, and it is the true mystery which cannot be betrayed by words and depleted by arguments.*  
Sincerely yours, C.G. Jung  
Jung, 12 August 1960<sup>1</sup>

*Mariella Battipaglia*

1. Il mistero vivente della vita è sempre nascosto tra Due, ed è il vero mistero che non può essere tradito dalle parole e impoverito dalle argomentazioni (Trad. mia).

**Alfani Fabrizio, Currò Salvatore, De Rosa Simone, Di Sciullo Luca, Feliziani Franca, Guglielmi Lucia, Maggi Lidia, Manica Mauro, Salmann Elmar, Zupi Massimiliano (2022): *A tu, per tu. Pensare l'incontro, facendosi incontro*. Roma: Piccola Barca. Pagine 322. € 20,00**

I libri raccontano storie, che siano romanzi, saggi, gialli, sono il frutto dell'incontro tra l'autore e sé stesso, ma anche tra l'autore e l'altro, tra l'autore e il mondo. Come ci suggerisce il titolo di questo libro, puoi incontrare te stesso attraverso l'incontro con l'altro, puoi diventare incontro se ci si avvicina ad esso, se ci si dà la possibilità di soggiornare lungo quel limite di cui parla Luca Di Sciullo, quel confine pelle che sì, limita, ma che contemporaneamente apre, come un nuovo orizzonte attraverso cui trasformare il proprio sguardo ora più ricco perché davanti a una visuale più ampia. Il testo qui presentato narra storie, non solo prettamente psicologiche come si converrebbe a un testo tecnico, ma narra vere storie, veri racconti che parlano di quelle persone che spesso e volentieri giungono in terapia per i motivi più disparati. Lucia Guglielmi ci regala due brevi racconti, di persone comuni, di anime tormentate dai propri abitanti interni e ce li narra così, ci racconta la loro storia, senza alcuna lente psicologica, solo per la loro storia, per i loro pensieri, i loro amori, i loro turbamenti. Forse un monito per chi legge, per ricordare a chi fa questo lavoro che fondamentalmente ci occupiamo di storie, di racconti, che ci facciamo raccontare giornalmente nelle nostre stanze di terapia. Franca Feliziani, attraverso le parole di Bion, ci ricorda proprio questo, che in quanto analisti «percepriamo i colori e i suoni che il paziente ci porta nella stanza d'analisi» (p. 150) e che proprio quei colori e quei suoni smuovono qualcosa dentro di noi, un desiderio di poterli annusare ancora, di conoscerli meglio o, al contrario, un desiderio di non inoltrarsi oltre, di poter quantomeno permettersi di dire a sé stessi che quei colori e quei suoni non ci piacciono proprio. È un incontro con un qualcuno diverso da noi, con un altro da noi, e come tutti gli incontri non sempre sono di nostro gradimento, anche se il nostro lavoro ci invita a prenderci del tempo per accogliere anche quei colori e ad incontrare quei suoni, a tratti sgradevoli, per conoscerne la storia.

E l'incontro è il protagonista di questo libro che racconta sé stesso attraverso più sguardi, più angolature, più anime. Ci sono le voci di analisti, sì, ma anche di filosofi e teologi, ognuna di loro racconta di un incontro. Si apre al lettore piano piano, come un intimo segreto da custodire con grande cura, con delicatezza. Mi piacciono i libri così, sono quei libri che spero di trovare in libreria, di poterli incontrare quando inizio a scorrere i vari titoli sugli scaffali. Nei negozi, le sezioni della psicologia, della psichiatria, sono scaffali colmi di libri che spesso provano a raccontare come gestire

l'incontro, con l'altro, con il paziente, con sé stessi. Provano a insegnare dei modi, più o meno uguali, più o meno diversi, per controllare quel particolare momento che è l'incontro con l'altro, come se implicitamente e profondamente, l'incontro avesse un non so che di troppo pericoloso, qualcosa di cui prevedere le mosse, anticiparle e preparare la linea di difesa in attesa dell'attacco che sicuramente verrà sferrato. Ora, tutto questo è anche un bene, padroneggiare tecniche e strumenti aiuta a sentirsi più capaci, più competenti, in generale più sicuri. Ma tutto sommato, questo tipo di incontro fa sentire un po' sbagliati, un po' fuori posto, inadeguati, o almeno è la sensazione che provo io quando prendo in mano quei libri che poco sanno ascoltare, che parlano troppo, che sorvolano con grande maestria proprio su quelle ferite che portano a ricercare lo sguardo di qualcuno disposto a guardarci, ad ascoltarci.

L'incontro, tuttavia, è in-contro, come ci ricorda Elmar Salmann nella prefazione. È imprevedibile, misterioso, erotico, terrorizzante, eccitante, perturbante, stordente. Accade come qualcosa che necessita di essere vissuto, come qualcosa che, avvolto nel suo mistero, si muove alla ricerca di senso. È quel brivido nel corpo di cui parla Luca Di Sciullo, lì dove la carne sancisce un limite, lo definisce, un brivido che può essere di paura e di piacere al tempo stesso, ambigualmente. Quel brivido va incontrato, accolto, «l'accoglienza è costitutiva dell'umano, per cui l'essere accolti e l'essere accoglienti è precisamente tutto ciò che, in ogni momento, ci rende umani e ci fa rimanere tali» (p. 41). Ed è nell'incontro con l'altro, con il paziente, che io posso diventare l'altro, permettendo proprio a quell'altro da me di poter essere, come ci dice Mauro Manica, nell'idea che non si prende su di sé solo il male del paziente, ma tutto l'umano nel e del paziente, nella sua interezza, nel suo complesso e indistricabile mistero, proprio per renderlo umano, per recuperare quell'umano che le ferite all'anima sembrano aver portato via. Non ci si può tirare indietro se si vuole fare esperienza di tutto questo, oltrepassa i confini del noto, del prevedibile, gli attrezzi nella valigetta non sono sufficienti. È l'anima che vive, è l'anima che va incontro ad un'altra anima per suonare quell'armonia silenziosa che precede la voce di Dio, come ci ricorda Simone De Rosa. E la voce di Dio è una voce intrisa di Eros, quell'Eros che si incontra nelle anime che più si proteggono, che più sono spaventate proprio da quell'incontro che sì, le ha squarciate, ma che necessitano proprio di un altro nuovo incontro d'Eros per potersi sentire umane ancora una volta. Fabrizio Alfani si spoglia piano piano della sua veste di analista per andare incontro al suo paziente, paziente che non aveva bisogno di un analista, di un medico, ma di qualcuno che aggiustasse il suo cuore. Il paziente non ci gira intorno, è coraggioso, va dritto al punto, sa qual è il problema. E, per l'analista, trovarsi davanti un cuore da aggiustare

è cosa tutt'altro che semplice. L'analista non aggiusta i cuori, o meglio, aggiusta i cuori se ricorda che quel cuore rotto è anche il suo, che lui è anche il suo paziente, con quel cuore da aggiustare, e che non ci sono tecniche o metodi o saperi per porvi rimedio, per curare un cuore rotto. Un cuore si può aggiustare se l'analista torna uomo, se ricorda di essere prima uomo e poi analista, se accetta dentro di sé l'incomprensibilità dell'altro, se la ammette, se ne ha paura e poi si fa coraggioso e la affronta. E la paura può giocare brutti scherzi, impedisce l'incontro, la vergogna può insinuarsi lenta e sottile e lascia dietro di sé solo una parvenza di incontro, un qualcosa che lo ricorda solo lontanamente, ma che tuttavia viene scambiato per un vero momento di incontro. Mi vengono in mente tante immagini, tanti momenti trascorsi con i pazienti, per lo più pazienti ricoverati in clinica, pazienti psicotici, che insegnano a trasformare le ferite in quelle feritoie di cui parla Simone De Rosa, o almeno mi accorgo ogni giorno che passa che a me l'hanno insegnato soprattutto loro, con le loro straordinarie capacità nel cogliere l'umana debolezza, nel presentartela davanti come se fosse la cosa più naturale del mondo, la cosa più umana del mondo. È lì che ci si incontra, che compare quella fiducia che poi altro non è che l'aver fede nella possibilità di incontrarsi anche con l'incomprensibile, quella reciproca comprensione che spoglia entrambi delle proprie vesti, delle vesti del paziente e del terapeuta, e ci si ritrova solo umani, un po' nudi e così incredibilmente vicini.

Leggere questo libro è stato a tratti commovente, molto tenero, mi ha ricordato perché mi piace tanto questo lavoro, mettendo da parte le domande sul come mi sia venuto in mente di farlo, sul chi me l'abbia fatto fare. È la poesia di Eros nell'uomo che manda avanti il mondo, una poesia che va alla ricerca di un'altra poesia di Eros fuori da sé, fortunatamente sempre un po' diversa, ma fortunatamente anche sempre un po' uguale.

*Lavinia Celsan*

**Pavoni Clementina (2022). *Il signor Alonso e la volpe giapponese. Un caso clinico nel gioco della sabbia*. Torino: Einaudi Editore. Pagine 136. € 15,00**

Un noto aforisma dello scrittore e poeta Hugo von Hofmannsthal recita quanto segue: "La profondità va nascosta. Dove? Alla superficie". Le citazioni, è risaputo, sono riferimenti da non prendere diligentemente alla lettera, suggeriscono metafore, evocano immagini, eppure l'affermazione del drammaturgo austriaco sembra fornire una chiave di lettura per l'ultima pubblicazione di Clementina Pavoni.

Il caso clinico descritto dall'autrice si sviluppa in tutta la sua drammatica profondità attraverso il gioco della sabbia. Sulla superficie circoscritta della sabbiera la dolorosa storia del signor Alonso, un «groviglio interno privo di parole ma carico di emozioni travolgenti» (p. 92), trova spazio, è rivelata, accolta, custodita.

Il signor Alonso intraprende un viaggio psichico che, come ricorda l'autrice, è un percorso «come un movimento a spirale [...] un girovagare intorno al nucleo magmatico dell'esistenza» (p. 92). Un viaggio da sé stessi verso sé stessi, verso il cuore dell'enigma, che si compie nei sogni giocati e risognati nella sabbiera<sup>2</sup>. Nel racconto clinico pare riecheggino alcuni versi di Fernando Pessoa: «Nel cammino da me verso me / c'è a destra – sempre a destra – / un tempio tutto d'avorio / delle sue finestre, una s'apre / su un paesaggio affine / [...] da questa finestra qualcuno spia / e questo qualcuno non sono io / perché allora tutto questo è mio?»<sup>3</sup>.

Il cammino del signor Alonso, a tratti, si fa penoso: «c'è da attraversare tutto un percorso di affetti travolgenti e negativi, c'è da contattare l'antica ferita dell'odio, il disprezzo per sé e per tutti, o quasi tutti» (p. 73). Il signor Alonso deve rientrare in contatto con le passate esperienze dolorose e riconoscerle come proprie. Solo allora potrà compiersi un processo trasformativo che gli permetterà di disinnescare quel meccanismo psichico che è in grado di farlo «optare per scelte di non vita [...] privazioni [...] scelte difficilmente sanabili» (p. 78). Un meccanismo psichico che ricorda quello “strano apparecchio” del racconto di Kafka, *La Colonia penale*, con cui si incidono le mortali sentenze sulla pelle dei condannati. Di fatto, sulla pelle, sulla superficie del corpo del signor Alonso, affiorano dei cheloidi, «simbolo indelebile di una sofferenza indicibile» (p. 31). Queste cicatrici sono l'insostenibile rivelazione di una condizione psichica altrimenti incomunicabile. Qui, forse, il cheloide si fa psicoide o, forse, è il contrario.

In questo viaggio il signor Alonso non è solo. Alonso e Clementina, mi permetto di nominarli così come compagni di analisi, sono le sentinelle silenziose che esercitano il loro “sguardo ascoltante”<sup>4</sup> e cercano insieme «la via di accesso a qualcosa [...] che si trova in un luogo di silenzio» (p. 72).

Scriva Clementina Pavoni: «le parole a volte possono sciupare un contatto profondo, il silenzio può mantenere un segreto che diventa legame» (p. 39). Allora il silenzio, direbbe il poeta Aleksandr Blok, potrebbe rimettere in movimento “il vascello dell'anima”<sup>5</sup>.

2. cfr. Malinconico A., Malorni N., *Il Gioco della Sabbia*. Roma: Astrolabio, 2020.

3. Pessoa F., *Il mondo che non vedo. Poesie ortonime*. Milano: Rizzoli, 2016.

4. cfr. Aite P., Mâdera R., Sull'ascolto in analisi: riflessioni per corrispondenza tra Paolo Aite e Romano Mâdera. *Rivista di Psicologia Analitica*, 71. Milano: Vivarium, 2005.

5. Blok A., *Il silenzio fiorisce e altre poesie*. Firenze: Passigli, 2011.



Nella stanza d'analisi la psiche, ovunque essa sia, diventa finalmente uno spazio esplorabile. La rappresentazione metafisica del viaggio di Ulisse, così come dipinta da Giorgio de Chirico, si fa possibilità concreta. Qui però l'Alonso/Ulisse non è più solo, l'analista è con lui, sulla sua stessa barca. Alonso può finalmente provare a raccontare.

Mi chiedo se il signor Alonso farebbe sue le parole della scrittrice Clarice Lispector: "Ciò che ti dico non è mai ciò che ti dico ma un'altra cosa. Cogli questa cosa che mi sfugge e al contempo però vivo di essa, su una superficie di brillante oscurità"<sup>6</sup>.

Sulla superficie delle sabbie del signor Alonso si intravede tutta l'oscurità della sua esistenza. Se dovessimo operare una sorta di montaggio della sequenza delle sabbie, alla maniera dell'artista surrealista Jan Švankmajer, assisteremmo, attraverso il baluginare di immagini, allo strenuo tentativo di accettazione e ricostruzione di sé. Al compimento delle immagini sembra corrispondere un compimento di senso e un inizio di un processo trasformativo. La sabbiera «si fa contenitore di una trasformazione che diventa visibile» (p. 94). Mediante il gioco della sabbia il signor Alonso entra in contatto con quelle "forze soccorritrici sopite nei più profondi recessi della natura umana"<sup>7</sup> che "si destano e intervengono"<sup>8</sup>. Nel gioco della sabbia è l'intuito del paziente che lo guida verso la scelta di cosa creare, verso la via della guarigione<sup>9</sup>, verso la «presa in carico della responsabilità nei confronti della propria vita» (p. 94).

Questa via passa anche attraverso il corpo. Il corpo del signor Alonso è da egli stesso rifiutato, «crudelmente aggredito» (p. 16), fatto a pezzi, dissociato. Scrive Clementina Pavoni: «il lavoro sulla sabbia nella rappresentazione del proprio corpo è stato dunque, fra esitazioni e cadute, come un mettersi al mondo: un lavoro di riparazione» (p. 40).

Emblematica, a mio parere, è la sabbia descritta a p. 37: «un volto a metà, sfigurato nella parte destra, praticamente cancellata». Questo volto non ha bocca, non può dire, come nel racconto distopico di Harlan Ellison, "non ho bocca e devo urlare"<sup>10</sup>. Nonostante tutto, a poco a poco, il signor Alonso riconquista il tempo e lo spazio per il suo proprio divenire.

Se prima Alonso era «bloccato, fermo, senza aperture per il futuro» (p. 10), è proprio nel tempo dell'analisi che egli si riappropria del futuro, nell'avvicinarsi circolare del cercare, del rappresentare, del raccontare e

6. Lispector C., *Acqua viva*. Milano: Adelphi, 2017.

7. Cfr. Jung C.G., Archetipi dell'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Bollati Boringhieri, 1980.

8. Jung C.G., *op. cit.*

9. Cfr. Pattis Zoja E., *Curare con la sabbia*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2011.

10. Cfr. Ellison H., *Visioni. I racconti*. Milano: Mondadori, 2021.

dell'interrogare. Ritornare ad essere nel tempo apre alla possibilità di trasformazione.

Il caso clinico del signor Alonso è descritto con sapiente uso di diversi registri di scrittura e di linguaggio. La superficie narrativa è percorsa da «due binari narrativi diversi: il linguaggio delle parole e il linguaggio delle immagini» (p. 91). Nella scrittura di Clementina Pavoni si riconosce, come direbbe Christopher Bollas, “l’intersezione dell’ordine presentativo con quello rappresentativo”<sup>11</sup>. Lo stile si fa, dunque, poetico e il pensiero diventa un “pensiero sensibile”.

Una considerazione a parte va fatta riguardo al “quaderno dell’analista” che troviamo in appendice. Qui la profondità umana e professionale dell’autrice si manifesta nel florilegio di riferimenti psicoanalitici e letterari, che l’hanno accompagnata durante il lavoro con il signor Alonso. Pagine preziose che disvelano alcuni “ferri del mestiere” del suo personale laboratorio alchemico, riferimenti essenziali per il «viaggio nel nero piombo della *nigredo*, un viaggio nell’incertezza» (p. 134). Per viaggiare nella notte dei nostri pazienti, per tornare e interrogare e interrogare ancora.

*Valentino Franchitti*

**Tibaldi Marta, Massa Ope Simona (2021). *Pandemia e trasformazione. Un anno per rinascere*. Bergamo: Moretti & Vitali. Pagine 214. € 18,00**

Un libro-testimonianza di ciò che le autrici, colleghe analiste dell’AIPA, si son trovate a vivere nel 2020, quando tutto il mondo è stato “gettato” nella angosciosa situazione determinata dalla pandemia da Covid-19, di cui stiamo ancora vivendo degli strascichi.

L’“anno di pandemia” di Marta Tibaldi e la sua rinascita sono avvenuti sintonizzandosi con l’utilizzo della metafora alchemica e con l’aiuto che questa può fornire all’essere umano in talune circostanze particolarmente traumatiche e difficili dell’esistenza. In quei mesi, il suo rapporto con l’alchimia andò addirittura incontro a una evoluzione, passando da «da nozione prevalentemente teorica [...] [a] vitalissima mappa operativa, capace di orientare me stessa e il mio lavoro, nonché i pazienti, all’interno, attraverso e oltre la crisi pandemica» (pp. 85-86).

Ma, come gli alchimisti stessi insegnano, non può esserci evoluzione né trasformazione individuale che non tenga conto dell’Altro, del Mondo e del Cosmo. Lo spirito vitale che in essi si liberava dalla materia – sottolinea

11. Cfr. Bollas C., *La mente orientale*. Milano: Raffaello Cortina, 2013.

l'autrice –, quell'*elan vital*, “forza dinamica della vita in sé” (*zoe*, secondo Braidotti) li poneva, citando von Franz, in interconnessione col mondo e col cosmo (p. 86). La riflessione sull'alchimia le ha permesso di guardare alla pandemia – riconoscendone le varie fasi: *nigredo*, *albedo*, *rubedo* – come a un accadimento sul quale riflettere non solo sul piano personale, ma anche impersonale. È, infatti, un evento che ci invita a mettere in correlazione la nostra esistenza *sub specie temporis* (storica, personale, transeunte) con la nostra esistenza *sub specie aeternitatis* (eterna, impersonale): in altre parole, le esigenze dell'Io con quelle del Sé. L'autrice, infatti, propone questa lettura: la pandemia coglie lei ad uno snodo del suo personale processo individuativo, che a sua volta incrocia uno snodo di un possibile processo “trasformativo-individuativo”, che riguarda tutto il mondo e il pianeta. Non può essere altrimenti, se si considera che nell'individuazione di una persona – come Jung sottolinea – è implicato il Sé, anche nei suoi aspetti transpersonali. In considerazione poi del fatto che, come afferma László, la ricerca in ogni campo, anche delle scienze empiriche, va verso un «[...] nuovo modo di guardare la materia, la natura, e l'universo, percependone la vitalità correlativa [...]» (p. 86), l'autrice sottolinea la grande attualità della nozione alchemica della ri-sacralizzazione del mondo, che «si esprime in un “profondo sentimento di interconnessione tra il sé e gli altri, inclusi gli altri non umani e gli altri della terra” e che chiede un'azione responsabile e mirata» (p. 87), citando Braidotti in merito ai suoi studi sul post-umanesimo. Una nozione, questa, che le ha fornito la possibilità di «ritrovare l'incanto del mondo, grazie alla “conversione trasformatrice” che ci riporta dove tutto è cominciato, offrendo “le condizioni di un nuovo inizio”» afferma, citando Buttarelli (p. 87). Un nuovo inizio che si rende, quindi, possibile con un ritorno, come i termini “ri-sacralizzare” e “ri-trovare” suggeriscono. Il riferimento è, infatti, a un ritorno (per il quale – mi piace ricordare – Corbin<sup>12</sup> utilizza il termine arabo *ta'wil*) a quel «sentire profondo dell'essere, che abbiamo conosciuto e vissuto nell'infanzia, ma che è poi caduto nell'inconscio anche a causa della svalutazione culturale» (p. 95), che però, ci ricorda Tibaldi, è possibile recuperare: specificatamente sia grazie al potere evocativo<sup>13</sup> della poesia – cita Eliot, il suo verso “il linguaggio rimasto in noi” – sia grazie all'ascolto “materno”, che sa evocare (come la poesia) la “positività originaria dell'essere” (p. 87), citando Muraro. Questo discorso la conduce direttamente a considerare il valore del “materno” e del

12. Il termine vuol dire «ritorno», «far ritornare, ricondurre all'origine, e perciò ritornare al senso vero e originale di uno scritto. Significa raggiungere una cosa alla sua origine» (Corbin H., *Storia della filosofia islamica*. Milano: Adelphi, 2000, p. 29).

13. Potere che è in chiave col significato etimologico – mitologico – di “chiamare la divinità”, e – letterario – di “ricreare in maniera suggestiva”.

“femminile” che, sottolinea, sono tuttora trascurati e misconosciuti (particolarmente durante la pandemia, a giudicare dall’aumento del numero dei femminicidi, che entrambe le autrici denunciano): da qui la necessità – prosegue – di coltivare e “utilizzare” il “materno” dentro di noi e con l’altro, specificamente col paziente, perché “madre” non è soltanto chi espleta una funzione riproduttiva, ma anche, simbolicamente, chiunque assolva a una funzione generativa e ri-generativa di offrire le “condizioni di un nuovo inizio” facendo «rinascere il Sé dentro di noi» (p. 88) aspetti specifici del processo di individuazione, scopo di fondo dell’analisi junghiana. Riferendosi a lei, Tibaldi parla di «[...] una vera e propria esperienza di rinascita: il mio nuovo modo di pensarmi e di essere (donna). Insieme alla mia percezione del mondo, la pandemia aveva trasformato anche l’idea di me e del mondo» (p. 85): anche per lei, grazie a un ritorno, a distanza di anni, a quello stesso «snodo dell’“esistere come donna”», lungo il suo percorso esistenziale «spiraleforme del processo alchemico» (p. 94). Il suo ri-nascere all’“esistere come donna”, col concomitante/grazie al «riconoscimento [...] della differenza sessuale» (p. 99), l’ha portata alla piena consapevolezza della propria specificità e individualità, e – corrispondentemente – dell’alterità, dell’Altro di noi e dell’Altro da noi, “inclusi gli altri non umani e gli altri della terra”. Andare verso l’Altro, umano o non umano – in chiave con le attuali riflessioni sul post-umanesimo – vuol dire abbandonare quel paradigma narcisista antropocentrico, «che ormai sta mostrando i suoi limiti» (p. 73), per un paradigma ecocentrico, che tenga conto delle esigenze del Sé, anche transpersonale. È questo il suo «verso dove»: un cambio di paradigma, con un conseguente abbandono di disvalori quali «la disuguaglianza, la violenza», a favore dei valori del rispetto e della cura dell’altro (di ogni forma vivente), «da realizzare non solo nella stanza d’analisi ma nel mondo» (p. 66).

Passando all’“anno di pandemia” di Simona Massa Ope, da lei sorge l’invito a pensare a tale evento nella prospettiva del finalismo psichico junghiano: la pandemia come sintomo per l’individuo e il mondo accaduta all’interno di un dinamismo compensatorio e progettuale, in vista di un cambiamento. Il suo testo «ha, volutamente, la configurazione di una cronaca interiore meditata degli eventi vissuti piuttosto che una teorizzazione dell’esperienza pandemica, ancora troppo acerba [...]» (p. 105), arricchita da citazioni letterarie e cinematografiche. Un percorso, il suo, lungo il quale si è trovata ad affrontare vari nodi. Quello, improvviso, della sospensione delle sedute imposta dal *lockdown*, che lei risolve – come tanti analisti – col setting online, seguendo la propria immagine interiore del “come se” (p. 110), con la quale invita i pazienti a collegarsi via telefono o via Skype, come se stessero bussando al campanello dello studio, e facendo così ricor-

so all'esperienza del gioco infantile. Un altro nodo, un dubbio distruttivo che tentava di insinuarsi, forse nei pazienti ma anche nell'autrice stessa, era la mancanza di senso riguardo al lavoro psicologico da svolgere in un momento in cui la realtà era fatta di problemi "concreti": ebbene, il prosieguo delle terapie, grazie alle sedute online, ha permesso di riappropriarsene, perché il senso e il valore del lavoro psicologico nascevano proprio dal «[...] testimoniare che, nonostante la minaccia del virus, noi avevamo comunque una vita psichica [...]» (p. 112). Continuare a lavorare le ha permesso, grazie al contributo dei sogni, di confermare la lezione di Jung a guardare a un fenomeno dal punto di vista non solo causale ma anche finalistico, progettuale e trasformativo: dal punto di vista non solo dell'Io ma anche del Sé, luogo in cui trovano convergenza molti aspetti trattati da entrambe le autrici. È un atteggiamento questo – ci ricorda Massa Ope – che consente di intravedere in un evento tragico, quale la pandemia, un «“bilanciamento archetipico” dell'unilateralità della coscienza planetaria contemporanea [...]» (p. 122), che ci richiede un cambiamento che non attiene soltanto a qualcosa di puntiforme, ma ad aspetti fondamentali del nostro vivere. «Ci attende un passaggio epocale» (p. 134), scrive infatti, di riconoscimento della nostra illusoria onnipotenza egoica, della fragilità, del limite e della morte e di ridimensionamento del nostro antropocentrismo: di accoglimento, insomma, dei valori del Sé, anche in senso transpersonale. Un'epidemia – ci ricorda l'autrice – costituiva per gli antichi greci una visita da parte della divinità, una teofania, un evento simbolico che apriva a una nuova visione su di sé, sull'Altro e sul Mondo (p. 133). L'ultimo suo sguardo va alle donne: sottolinea la necessità, quando una donna (o una coppia) arriva in terapia – al fine di evitare una sua distruttiva colpevolizzazione –, di sostenerla a guardare alle «determinanti socio-culturali e mitico-archetipiche» della situazione di debolezza in cui lei si trova: a quello sfondo della «storia collettiva del mondo patriarcale» che, oltre che su di esse donne, ci parla di una «violenza relazionale sui soggetti “fragili” [...] tra cui anche i bambini, gli animali, i diversi, gli anziani». «Uno psicoterapeuta, uomo o donna che sia, può “fare la differenza”» afferma, citando Samuels (pp. 169-170): può aiutarla a guardare la “inferiorità”, che le è stata da sempre imputata, sotto l'aspetto, invece, di vitale “differenza” tra il maschile e il femminile. Differenza che, anche quando ha accesso al potere e al desiderio, la donna può e deve saper mantenere, grazie a «un approccio critico e riflessivo» ad essi (p. 176), citando Pulcini, che le deriva dall'essere stata costretta da sempre a tenerli, come oggetti, a distanza. A partire da questo cambiamento dettato dal femminile, Simona Massa Ope conclude parlando della pandemia da Covid-19 come della «*deadline* [...] per riconvertire la rotta verso l'inclusività di molta umanità negata [...]» (p. 181).

Per il “dopo”, emerge la conferma da parte di entrambe le autrici a mantenere uno sguardo e un’attenzione sul mondo e sul pianeta, non solo nella vita personale ma – con un invito alla comunità dei terapeuti – anche in quella professionale, andando oltre la stanza d’analisi.

Mentre sto scrivendo questa recensione è in corso anche la “pandemia della guerra” – un altro genere – di quella guerra che era stata evocata durante la pandemia da Covid-19: l’augurio è che non si trasformi in un’endemia e che da questo libro noi possiamo trarre delle analogie che ci aiutino a mettere in atto, in noi e nel mondo, quelle trasformazioni che scongiurino l’insorgere e la diffusione del “virus della guerra”.

Giovanni Gaglione

#### **AA.VV. (2022): *Bion e Jung. Rivista Funzione Gamma*, n. 49<sup>14</sup>**

Nel dicembre 2022 è uscito il numero 49 della Rivista *Funzione Gamma*, il Journal di Psicologia e Psicoterapia di Gruppo del Dipartimento di Psicologia dinamica, Clinica e Salute dell’Università “La Sapienza” di Roma. Questo numero è intitolato *Bion e Jung* ed è, come suggerisce il titolo stesso, dedicato ai due maestri della psicologia.

Gli articoli sono di gran valore per la loro originalità e modernità. L’introduzione è curata da Stefano Carrara. Sin da questo primo contributo, il lettore è condotto in un viaggio a ritroso nel tempo, con una contemporanea proiezione al futuro, alla riscoperta delle origini storiche del pensiero dei due maestri, per seguirne poi le evoluzioni, in un gioco di rimandi, divergenze e punti di contatto.

La modernità di questo numero di *Funzione Gamma* risiede, anche, nell’approccio epistemologico alle “teorie” che percorre, come un filo rosso, i lavori presentati. A questo proposito, nell’introduzione, Stefano Carrara, facendo riferimento ad un lavoro di Matte Blanco, scrive che tutti noi analisti “possiamo diventare meccanici rozzi ed approssimativi”, il rischio è quello di “afferrarsi a concetti trasformati in stereotipi”; parole che richiamano alla mente la modernità di Jung: «Le teorie sono inevitabili ma come meri sussidi, se sono elevati a dogmi dimostrano che è stato represso un dubbio interiore. Psiche e mondo non possono essere ingabbiati in una teoria e le teorie non sono articoli di fede, ma strumenti di conoscenza e di terapia, altrimenti non servono a nulla»<sup>15</sup>. Continua Stefano Carrara: “rischio

14. <https://www.funzionegamma.it/bion-e-jung/>

15. Jung C.G., *Medicina e psicoterapia*. In: *Opere*, vol. 16, p. 98 sgg. Torino: Bollati Boringhieri, 1981.

trasversale ad ogni scuola di pensiero [...] un possibile salvagente di fronte ad esso può essere costituito dal confronto continuo tra i vari pensieri teorici”. Ed è proprio da questo spirito che sembra siano stati animati gli autori della Rivista e il presente numero della Rivista stessa.

A seguire, in ordine di pubblicazione, il lavoro di Ann Addison *Jung, Bion e i fenomeni sociali: dinamiche intrapsichiche, interpsichiche, o altro?* L'articolo ripercorre l'evoluzione delle idee di Jung sul collettivo e quelle di Bion sui gruppi. Approfondisce i concetti di psicoide e protomentale all'interno di una circostanziata cornice storica, fino all'inizio degli anni Cinquanta.

Il contributo successivo è l'articolo di Brigitte Allain-Duprè: *Quando l'analista dice Io. Pensare la PMA con Jung e Bion* (per PMA si intende la Procreazione Medicalmente Assistita, n.d.r.). La descrizione del percorso terapeutico di un bambino è il tessuto clinico in cui intrecciare il concetto di transfert, nell'accezione junghiana, con quello bioniano di *rêverie*.

Segue l'articolo di Mauro Manica, *Da Jung a Bion: un ponte infinito*, sulle possibili connessioni tra i pensieri di Bion e di Jung, sui *fil rouge* che intercorrono tra le rispettive matrici creative e sul contributo di entrambi alla trasformazione della psicoanalisi contemporanea. Interessante il riferimento all'analisi, svolta da Bion, dell'attore e regista Clint Eastwood.

Il quarto articolo è di Stefano Carta. *Su Jung e Bion (con mutuo beneficio e senza reciproco danno)* è una rigorosa disamina di dieci punti in comune tra i paradigmi junghiani e bioniani: il ruolo del numinoso/religioso, O, l'inconscio collettivo e il Sé, la preconcezione, l'archetipo in sé, la libido, la funzione K e il simbolismo, la funzione trascendente e la posizione trascendente, la biocularità, l'identificazione proiettiva, nonché della natura teleologica che accomuna le loro teorizzazioni.

Segue il contributo di Roberto Manciocchi, *Oblío. Il valore del negativo in psicoterapia fra C.G. Jung e W.R. Bion*. Con un iniziale riferimento a Wittgenstein e a una sua riflessione sul linguaggio, Manciocchi attraversa gli scritti di Jung e Bion a partire dal valore che i due autori danno al concetto di oblio nella pratica psicoterapeutica, quale apertura al possibile, alla meraviglia.

L'articolo successivo, *Le trasformazioni frattali simmetrico sincronistiche, T(F(SxS)), nel lavoro di oscillazione tra inconscio individuale e inconscio collettivo*, è scritto da Manfredo Lauro Grotto. L'autore, basandosi sui contributi di Jung, Neumann e Matte Blanco, propone un nuovo tipo di “trasformazioni”, quali linee di forza che guidano lo sviluppo del processo analitico, da aggiungere a quelle già individuate da Bion nella sua opera del 1965, *Trasformazioni*.

In chiusura del n° 49 di Funzione Gamma troviamo l'articolo *Rêverie e*

*amplificazione, porte d'accesso all'inconscio.* È un contributo collettaneo ad opera di Cristina Brunialti, Federica Sebasta, Paola Russo, Pasquale Caulo e Salvatore Agnese. Partendo dalla considerazione delle numerose confluenze tra i pensieri di Bion e di Jung (archetipo e preconcezione, psicoide e protomentale, anima e funzione alfa, *recipiens* alchemico e contenitore, sincronicità e congiunzione costante, amplificazione e *rêverie*), le autrici e gli autori si concentrano sulle affinità tra i concetti di amplificazione e di *rêverie* quali porte di accesso all'inconscio, quali strumenti favorenti il processo di individuazione e la scoperta del Sé o la trasformazione in O. In questo lavoro viene illustrata la conduzione di un gruppo clinico.

Questi elaborati sono ricognizioni per nuove cartografie della Psicoanalisi e della Psicologia Analitica, perlustrazioni che appaiono come la continuazione del lavoro esplorativo dei Maestri. Verso la tigre, per dirla alla Bion, verso "l'esperienza centrale", per ricordare l'ultimo appunto di Jung colto da Aniela Jaffè, il 16 maggio 1961.

Come ci ricorda Wittgenstein, c'è ancora molto da scrivere. L'arcipelago della psiche riserva ancora infinite meraviglie.

Proprio per questo, i Comitati di Redazione di *Funzione Gamma* e di *Studi Jungiani* hanno organizzato una giornata di incontri, studi e riflessioni sul pensiero di Wilfred Ruprecht Bion e Carl Gustav Jung, prevista per il 14 ottobre prossimo venturo a Roma presso la sede romana dell'AIPA.

*Valentino Franchitti  
Barbara Persico*







Edizione fuori commercio  
(R10045.2023.57)

ISSN 1828-5147  
ISSNe 1971-8411

FrancoAngeli srl, V.le Monza 106 Milano  
I semestre 2023

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>