

62

Luglio-Dicembre 2025



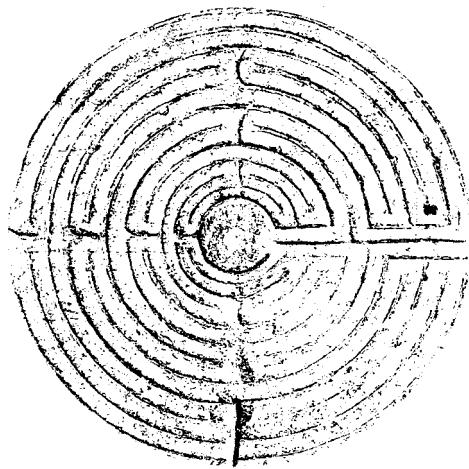
RIVISTA SEMESTRALE
DELL'ASSOCIAZIONE
ITALIANA DI PSICOLOGIA
ANALITICA

STUDI JUNGIANI

C.G. Jung

FrancoAngeli

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), Valerio Colangeli, Valentino Franchitti (coordinatore del CdR), Assunta Maglione, Salvatore Martini

Comitato di Redazione: Gaetana Bonasera – Cristina Brunialti – Luca Stefano Colombo – Giancarlo Costanza – Valentino Franchitti – Maria Gloria Gleijeses – Costanza Jesurum – Silvana Lucariello – Anna Mendicini – Gianfranco Pastore – Barbara Persico – Cesare Tarquini Guetti

Editing: Francesca Giuli

E-mail redazionale: info@aipa.info

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

Pubblicato con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0).

Sono riservati i diritti per Text and Data Mining (TDM), AI training e tutte le tecnologie simili.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. 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 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>.

I link attivi e gli eventuali QR code inseriti nel volume sono forniti dall'autore. L'editore non si assume alcuna responsabilità su link e QR code ivi contenuti che rimandano a siti non appartenenti a FrancoAngeli.

ISSN 1971-8411

Amministrazione – Distribuzione: FrancoAngeli srl, viale Monza 106, 20127 Milano. Tel. +39.02.2837141, e-mail: riviste@francoangeli.it.

Autorizzazione n. 545 dell'11-9-1998 del Tribunale di Milano – Direttore responsabile Filippo Strumia – Semestrale – Copyright © 2026 by Franco Angeli s.r.l., Milano – Stampa: Geca - Divisione Libri di Cisera Spa, Via Belvedere 42, 20862 Arcore (MB).

Il semestre 2025 – Finito di stampare nel mese di febbraio 2026

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. 33, n. 2, 2025

Editoriale, a cura del *Comitato di Redazione*

pag. 5

Articoli

Sulle orme del profondo: Weiss, Bernhard e le due anime della psicoanalisi, di <i>Fabrizia Termini</i>	» 11
Paziente e terapeuta dentro il trauma. Intrecci tra teoria, tecnica e clinica con bambini traumatizzati, di <i>Wanda Grosso</i>	» 21
Essere jugoslavo oggi: unità e separatezza nell'eredità emotiva della Jugoslavia attraverso le lenti junghiane, di <i>Dragana Favre</i>	» 38
Proposta per un inconscio collettivo artificiale, di <i>Riccardo Gramantieri</i>	» 52

Amplificazioni

A cura di Barbara Persico

<i>XXIII Congresso Internazionale dell'IAAP, Zurigo di Valentino Franchitti</i>	» 69
---	------

Psicologia analitica e arte

A cura di Cristina Brunialti

Dove le immagini accadono. Arte e psicologia analitica al Festival del Mattatoio, di *Gerardina Papa*

pag. 75

Altri sguardi

A cura di Costanza Jesurum

Adolescence (2025). *Una penetrante miniserie britannica sulla sofferenza mentale in adolescenza e le sue perniciose messe in atto*, di *Roberto Salati e Cesare Secchi*

» 83

La zona d'interesse di *Jonathan Glazer* (2023), di *Monica Luci*

» 91

Recensioni

A cura di Giancarlo Costanza e Valentino Franchitti

» 99

In ricordo di...

Ricordo di Giuseppe Andreetto. Il corpo delle immagini, di *Antonello Fresu*

» 105

Per Paolo Paolozza, di *Pani Galeazzi*

» 107

Ricordando Paolo Paolozza, di *Anna Maria Sassone*

» 109

A cura del Comitato di Redazione

Secondo un'indagine realizzata da CSA Research¹, quasi il 42% dei ragazzi e delle ragazze tra i 15 e i 19 anni intervistati dichiara di aver usato strumenti di intelligenza artificiale per cercare aiuto in momenti di disagio psicologico, quali tristezza, solitudine e ansia. Una quota analoga, poco più del 42%, li ha utilizzati per chiedere consigli su decisioni importanti da prendere in ambito affettivo, relazionale, scolastico o lavorativo. In totale, il 92,5% degli adolescenti coinvolti usa l'intelligenza artificiale, a fronte del 46,7% degli adulti. Il 30,9% ne fa un utilizzo quasi quotidiano, il 43,3% alcune volte a settimana, mentre solo il 7,5% non la usa mai. Questi dati provengono da un nuovo sondaggio sul rapporto tra adolescenti e intelligenza artificiale, che mette in luce anche il ruolo di sostegno emotivo svolto da questi strumenti. Questo fenomeno, non trascurabile, potrebbe, per alcuni, evocare quanto Jung scriveva a proposito delle innovazioni scientifiche: “al grandioso sviluppo della scienza e della tecnica corrisponde in ugual misura una spaventosa deficienza di saggezza e d’introspezione”². Riteniamo però che il tema dell’intelligenza artificiale non possa essere liquidato con un semplice giudizio poiché ciò rischierebbe una sottovalutazione di questo nuovo fenomeno. Nello stesso tempo è molto difficile immaginare che l’intelligenza artificiale possa risolvere i problemi dell’animo umano. Le intelligenze artificiali non sono dotate, al momento, di un pensiero riflessivo. Inoltre, dobbiamo rammentare che le sfide umane sono complesse e possono

1. Indagine promossa da Save the Children realizzata da CSA Research con 800 interviste effettuate dal 25 al 28 agosto 2025, con giovani di età compresa tra i 15 e i 19 anni. https://www.savethechildren.it/press/il-418-degli-adolescenti-si-e-rivolto-allintelligenza-artificiale-chiedere-aiuto-quando-era#_ftn1

2. Jung C.G. (1940). *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, p. 26.

essere risolte solo dagli esseri umani³. Settantacinque anni fa Alan Turing pose la storica domanda: “Le macchine possono pensare?”⁴, benché il campo di studi che chiamiamo oggi Intelligenza Artificiale venga ufficialmente fatto risalire al 1956, in occasione del congresso tenutosi al Dartmouth College ad Hannover, nel New Hampshire. Da allora i progressi sono stati enormi: le macchine svolgono compiti che un tempo sembravano impossibili e, tuttora, continuano a stupire. Non mancano però le obiezioni: si sottolinea, in particolare, che un’intelligenza artificiale non sia in grado né di percepirti situata in un contesto, né di produrre autentica creatività o originalità. Avere una struttura sintattica, cioè regole formali di funzionamento, non basta a garantire la presenza di un vero significato. La sintassi non garantisce la semantica. Questo viene descritto anche con il noto esperimento della Stanza Cinese, proposto dal filosofo americano John Rogers Searle⁵. Potremmo dire, parafrasando il noto germanista Ferruccio Masini, che alle intelligenze artificiali manchi “il *linguaggio della visione*, quel linguaggio che si costruisce come scrittura o iscrizione sensibile, o, in altri termini, come mediazione per immagini dell’esperienza vissuta (*Erlebnis*), senza la quale questa stessa esperienza risulta indecifrabile e muta”⁶. Un altro dei problemi centrali inerenti le intelligenze artificiali consiste nell’incapacità di un programma, funzionante secondo istruzioni predisposte, di collocarsi davvero in un ambiente e di attivare quel nesso tra “selezione” e “istruzione” che invece caratterizza gli esseri viventi. Per questo motivo, oggi il celebre test di Turing è oggetto di critiche: non solo perché è difficile fornire a un computer il cosiddetto “buon senso”, ma soprattutto perché gli si riconosce un limite più profondo, legato alla capacità di attribuire significati e di essere immerso in un contesto⁷.

L’intelligenza artificiale, dunque, sarebbe in grado di imitare e simulare, ma non sembrerebbe avere né un’esistenza autonoma né un fine poiché non è inserita in una dimensione temporale di sviluppo storico. “Soltanto il passato mi trasfigura le cose e dà ad esse colore e profumo”, scrive Hugo von Hofmannsthal in una lettera durante un suo viaggio a Venezia⁸. Come il passato, anche il futuro colloca l’uomo in un orizzonte di sensazioni e di senso. Il tempo è ciò che definisce l’uomo nella sua umanità. Possiamo inoltre

3. Habbal F. (2025). *Only humans can solve Hume problems*. <https://news.harvard.edu/gazette/story/2025/11/is-ai-dulling-our-minds/>

4. Turing A.M. (2025). *Macchine calcolatrici e intelligenza*. Torino: Einaudi.

5. Searle J. (2023). *Intelligenza artificiale e pensiero umano*. Roma: Castelvecchi.

6. Masini F. (1977). *Lo sguardo della Medusa. Prospective critiche sul Novecento tedesco*. Bologna: Cappelli, p. 72.

7. Marchesini R. (2002). *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.

8. von Hofmannsthal H. (1962). *Die Neue Röndschau*, 73, IV, p. 587.

domandarci se un'intelligenza artificiale possieda o meno un corpo, inteso come “*Leib*”, un corpo vissuto attraverso il quale fare esperienza affettiva del mondo. Per questo motivo, si può sostenere che, per l'intelligenza artificiale, esistano davvero uno spazio, un tempo propri, o comunque delle dimensioni fisiche “umane”? A tutto ciò potremmo rispondere con le parole di Searle: il programma non ha una sua ontologia⁹. Per questo motivo, l'entusiasmo per il futuro dell'intelligenza artificiale verrebbe ritenuto, da alcuni esperti del settore, eccessivo e fuorviante. Secondo questi, una parte della comunità scientifica continuerebbe a sottovalutare il ruolo della coscienza, pensando che essa derivi unicamente dal cervello concepito come un meccanismo¹⁰. Ma il funzionamento meccanico, da solo, non è sufficiente a spiegare la coscienza, così come non bastava a spiegare il giocatore di scacchi di Maelzel¹¹, l'automa che funzionava solo perché, nascosto al suo interno, c'era un essere umano. Alla macchina mancherebbe dunque “l'uomo”, là dove “l'uomo” stesso non può essere ridotto a un semplice calcolatore, contrariamente a quanto sostenevano pensatori come Hobbes e Leibniz¹². Secondo Searle, se da un lato sarebbe vero che anche le macchine – come l'uomo – siano dotate di un linguaggio, a quest'ultime mancherebbe l'intenzionalità. Inoltre, non sarebbero coscienti di utilizzare il linguaggio in quanto non conoscerebbero i fini per cui svolgerebbero un'operazione e non sarebbero quindi capaci, in senso lato, di agire autenticamente¹³. La differenza tra intelligenza artificiale e pensiero umano si giocherebbe sul piano del linguaggio. Non tanto sul semplice fatto che esista una forma di linguaggio (perché anche il codice binario o il linguaggio di programmazione sarebbero, a loro modo, linguaggi), quanto piuttosto sul modo in cui noi esseri umani usiamo il linguaggio all'interno di un orizzonte di senso: cioè in un mondo di significati condivisi, intenzioni, interpretazioni e relazioni. Il linguaggio è innanzitutto un'azione, qualcosa che accade tra gli esseri umani attraverso le parole scambiate. Per Heidegger, il linguaggio non è soltanto *sprache*, cioè “linguaggio” in senso generale e astratto, ma soprattutto *gespräch*, vale a dire “dialogo, colloquio”. Proprio per questo, dietro il linguaggio c'è sempre l'umanità: sia come comunità di persone, sia come qualità umana. È nostro parere che la Psicologia Analitica non possa sottrarsi al dibattito sulle intelligenze artificiali. All'attuale confronto scientifico-filosofico, la Psicologia Analitica potrebbe offrire i seguenti spunti di indagine e riflessione: un'intelligenza artificiale prova

9. Searle J. (2023). *Intelligenza artificiale e pensiero umano*. Roma: Castelvecchi, p. 122.

10. Faggin F. (2024). *Oltre l'invisibile*. Milano: Mondadori, p. 162.

11. Poe E.A. (2009). *Il giocatore di scacchi di Maelzel*. Milano: SE.

12. Marchesini R. (2002). *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.

13. Searle J. (2023). *Intelligenza artificiale e pensiero umano*. Roma: Castelvecchi.

affetti? Un'intelligenza artificiale ha istinti? Quali sono le determinanti del suo comportamento? Un'intelligenza artificiale ricorda o memorizza? Fa lapsus o, semplicemente, non ha avuto le corrette istruzioni per l'allocazione, l'elaborazione e l'emissione dei dati? Un'intelligenza artificiale può esporsi al contagio psichico? È in grado di prendersi cura, di *farsi coinvolgere*, così come inteso dallo stesso Heidegger¹⁴. La letteratura fantascientifica, da Isaac Asimov a Philip Kindred Dick, ha domande sulle futuribili questioni esistenziali degli androidi e sulla loro possibilità di sognare. Ciò che era fantascienza ora potrebbe diventare reale. Pensiamo, in accordo con Searle, che “un cervello artificiale dovrebbe fare qualcosa in più che simulare la coscienza, dovrebbe essere in grado di produrre coscienza”¹⁵. Ancora non lo sappiamo quali meccanismi siano necessari per generare coscienza, e non limitarsi a simulare la capacità del cervello umano di elaborarla. Siamo però certi che cervello, mente, psiche non siano materie, entità o concetti sovrappponibili. Inoltre, pensiamo che la coscienza dell'uomo e il suo inconscio non siano paragonabili a ciò che di simile vi può essere negli altri esseri viventi, né, tantomeno, saranno comparabili a ciò che di simulato potrà essere inventato o assemblato dall'uomo stesso. Siamo dell'idea che, come affermava Giuseppe Ungaretti in un'intervista del 1968 fatta in occasione dei progressi delle missioni lunari, ogni conquista della conoscenza umana estenda il mistero stesso dell'uomo. Chissà se il futuro sarà in grado di smentire la profezia del poeta russo Aleksandr Blok (“*Fra un migliaio di anni / noi non potremo misurare l'anima*”)¹⁶.

A noi spetta il compito di provvedere a tenere aperta la strada della psiche, verso il profondo inesauribile della natura umana, mantenendo il dialogo tra le diverse visioni della psicologia, così come indicato nel primo articolo di questo numero di *Studi Junghiani*, “Sulle orme del profondo: Weiss, Bernhard e le due anime della psicoanalisi”, di Fabrizia Termini. Questo articolo illustra il rapporto tra Ernst Bernhard e Edoardo Weiss e narra del loro proficuo dialogo incentrato sulle questioni cruciali della psicologia del profondo. Tra il 1937 e il 1932 Bernhard e Weiss organizzarono seminari congiunti sul mito, sul simbolo e sull'interpretazione dei sogni da prospettive differenti, mantenendo un dialogo rispettoso e mostrando come, in quella fase, le anime freudiana e junghiana della psicoanalisi potessero ancora riconoscersi all'interno di una stessa ricerca sull'inconscio. Il secondo articolo è “Paziente e terapeuta dentro il trauma. Intrecci tra teoria, tecnica e clinica con bambini traumatizzati” di Wanda Grosso. Questo articolo racconta

14. Heidegger M. (2005). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, p. 83.

15. Searle J. (2023). *Intelligenza artificiale e pensiero umano*. Roma: Castelvecchi, p. 88.

16. Blok A. (1960). *Poesie*. Milano: Lerici, p. 406.

dell'incontro analitico con bambini traumatizzati, mostrando come la relazione terapeutica possa favorire l'integrazione psichica e la simbolizzazione del trauma. Integrando teoria junghiana, psicoanalisi relazionale e neuroscienze, l'autrice utilizza il racconto classico de *Il Principe Tacchino* come metafora del percorso analitico: “scendere sotto il tavolo” con il paziente, significa entrare nel suo mondo emotivo per creare un contatto trasformativo. Attraverso il caso clinico di Gabriele, bambino segnato da abbandono e violenza, viene mostrato come il coinvolgimento dell'analista nella dinamica transfert e contro transfert possa trasformare gli enactment in uno spazio di pensabilità e di crescita. Il terzo articolo, “Essere jugoslavo oggi: unità e separatezza nell'eredità emotiva della Jugoslavia attraverso le lenti junghiane” di Dragana Favre, affronta il tema del trauma psichico collettivo incornicianandolo nelle vicende che hanno portato al crollo della Jugoslavia. La vita psichica postuma della Jugoslavia viene intesa non come semplice fallimento nazionale, ma come processo di individuazione collettiva rimasto incompiuto. Da queste considerazioni l'invito a sostenere la molteplicità senza regressioni, a trasformare la nostalgia in creatività simbolica. In questo senso, l'eredità jugoslava illumina una questione più ampia: come pensare una totalità che non cancelli le differenze e come abitare la pluralità senza collasare. Il quarto articolo è “Proposta per un inconscio collettivo artificiale” di Riccardo Gramantieri. L'autore si interroga circa la possibilità di applicare all'intelligenza artificiale il concetto di inconscio. Questo tema viene affrontato proponendo di considerare l'enorme quantità di dati come una sorta di inconscio o, più precisamente, di subconscio. Secondo l'autore, la Psicologia Analitica junghiana viene ritenuta particolarmente adeguata a sostenere questa ipotesi, grazie alla definizione di inconscio collettivo di Jung.

La rubrica “Amplificazioni” ospita il resoconto del XXIII Congresso Internazionale IAAP, tenutosi a Zurigo dal 24 al 29 agosto 2025, di Valentino Franchitti.

La rubrica “Psicologia Analitica e Arte” ospita il contributo di Gerardina Papa, “Dove le immagini accadono”, riguardo all'evento *Festival della Psicologia Analitica Junghiana in dialogo con l'arte* tenutosi a Roma dal 16 al 18 maggio 2025.

Seguono due testi che inaugurano la nuova rubrica “Altri Sguardi”, curata da Costanza Jesurum, dedicata al mondo dell'arte cinematografica e televisiva. Il primo è la recensione della serie televisiva *Adolescence*, scritta da Roberto Salati e Cesare Secchi. Il secondo è la recensione di Monica Luci del film *La zona d'interesse*, già pubblicata nella versione in lingua inglese sul *Journal of Analytical Psychology*.

La rubrica dedicata alle pubblicazioni di testi propone le recensioni di Giancarlo Costanza, di Costanza Jesurum e Anna Mendicini. La prima

riguarda il testo di Marco Del Ry *Navigare nell'inconscio. La diagnosi nella pratica clinica analitica*, edizioni Moretti & Vitali, 2025. La seconda, *Scritture della cura. Riflessioni intorno al caso clinico*, di Augusto Romano e Elena Gigante, edizioni Bollati Boringhieri, 2025. Infine, la terza presenta il libro *Accendere il buio. Donne in dialogo con il nemico interno* di Pani Galeazzi, edito da Mimesis, 2025. Questi testi sono la testimonianza di come la vitalità del pensiero analitico sia ancora profondamente generativa, in grado di illuminare inediti scenari della psiche.

Questo numero si chiude con la rubrica “In ricordo di...”, dedicata alle colleghes ed ai colleghi che ci hanno lasciato. Antonello Fresu saluta Giuseppe Andreetto, Anna Maria Sassone e Pani Galeazzi tratteggiano il ritratto di Paolo Paolozza. Il comitato di redazione di *Studi Junghiani* si unisce al ricordo e al cordoglio. Essi vivono ancora in noi e nell’Anima del mondo.

*Sulle orme del profondo: Weiss, Bernhard
e le due anime della psicoanalisi*
Fabrizia Termini*

Ricevuto e accolto il 21 dicembre 2025

Riassunto

L'articolo esplora il ruolo di Edoardo Weiss e Ernst Bernhard nel radicamento della psicologia del profondo in Italia, mettendo in luce il dialogo e la tensione tra l'orientamento freudiano e quello junghiano. Viene analizzato come Weiss, primo allievo diretto di Freud in Italia, abbia introdotto la psicoanalisi freudiana nel contesto culturale italiano, mentre Bernhard, giunto a Roma negli anni '30, abbia portato con sé l'approccio junghiano, favorendo un confronto e una contaminazione tra le due tradizioni. L'articolo sottolinea come la loro collaborazione e i loro contrasti abbiano dato vita a una "doppia anima" della psicoanalisi italiana: da un lato la rigorosa ortodossia freudiana, dall'altro l'apertura simbolica e culturale junghiana. In questo intreccio si collocano le origini della psicologia del profondo in Italia, che si sviluppa oltre i confini disciplinari, intrecciando scienza, filosofia e cultura.

Parole chiave: *psicoanalisi in Italia, integrazione correnti di pensiero, Freud, Jung, eredità culturale.*

* Psicoterapeuta, membro ordinario dell'AIPA con funzione didattica e della IAAP, membro dell'AMIGB (Associazione Medica Italiana Gruppi Balint) e della IBF (International Balint Federation). I suoi principali campi di interesse riguardano le analogie tra psicologia analitica e sviluppi della psicoanalisi contemporanea. Oltre al lavoro come psicoterapeuta e psicologo analista conduce numerosi Gruppi Balint per la formazione di psicoterapeuti e operatori sanitari. Ha condotto supervisioni cliniche per équipe psichiatriche in molti servizi delle ASL di Milano e della provincia. Ha scritto numerose pubblicazioni su riviste italiane e straniere. Vive e lavora a Milano.

Via Dugani 3, 20144 Milano. E-mail: fabrizia.termini@gmail.com

Abstract. *In the footsteps of the depths: Weiss, Bernhard and the two souls of psychoanalysis*

The article explores the role of Edoardo Weiss and Ernst Bernhard in establishing depth psychology in Italy, highlighting the dialogue and tension between the Freudian and Jungian orientations. It examines how Weiss, Freud's first direct disciple in Italy, introduced orthodox psychoanalysis into the Italian cultural context, while Bernhard, who arrived in Rome in the 1930s, brought with him the Jungian approach, fostering both confrontation and cross-pollination between the two traditions. The article emphasizes how their collaboration and contrasts gave rise to a "double soul" of Italian psychoanalysis: on one side, the rigorous Freudian orthodoxy; on the other, the symbolic and cultural openness of Jungian thought. Within this interplay lie the origins of depth psychology in Italy, which developed beyond disciplinary boundaries, intertwining science, philosophy, and culture.

Key words: *psychoanalysis in Italy, integration of currents of thought, Freud, Jung, cultural heritage.*

Premessa

Questo articolo nasce dall'invito che ho ricevuto da parte del Centro Milanese di Psicoanalisi a partecipare a un incontro sulle origini della psicoanalisi in Italia, centrato sulle figure dei fondatori delle rispettive società SPI e AIPA, Edoardo Weiss e Ernst Bernhard.

Rita Corsa si è occupata di approfondire la figura di Weiss, a me è stato affidato l'approccio a Bernhard e in particolare alla relazione tra i due.

Come è stato sottolineato da Corsa, Weiss è stato non solo fondatore e promotore della psicoanalisi in Italia, ma soprattutto persona attraversata da ambivalenze profonde, in particolare nel suo rapporto con la figura paterna, reale, istituzionale e simbolica.

Il "problema coi padri" si manifesta su più piani: nel rapporto biografico con il padre Ignazio, nel legame di fedeltà mai davvero risolto con Freud, padre teorico e figura dominante, e nel difficile posizionamento all'interno delle istituzioni psichiatriche italiane. Weiss tentò di introdurre la psicoanalisi nel tessuto medico e accademico nazionale, senza rompere apertamente con l'orientamento organicista dominante.

Il ritratto che ne emerge è quello di un intellettuale colto e appassionato, ma anche trattenuto da legami fondanti, dai quali non riesce a svincolarsi del tutto.

Questa tensione si riflette nel suo "scotoma weissiano": un'area cieca nella sua visione analitica, che sembra impedirgli di integrare pienamente il

lavoro clinico con i pazienti gravi all'interno del modello teorico freudiano. Questo limite non è indice di incompetenza, bensì di una tensione interiore irrisolta, un vincolo profondo con il padre simbolico, che condiziona il suo sguardo e la sua prassi.

È in questa faglia, fra adesione e autonomia, tra rispetto e inquietudine, che si colloca uno degli incontri più fecondi nella storia della psicoanalisi italiana: quello tra Edoardo Weiss e Ernst Bernhard.

L'arrivo di Bernhard in Italia nel 1936 e il dialogo teorico e clinico che ne segue aprono uno spazio nuovo: un confronto tra la tradizione freudiana e l'approccio junghiano, tra la psicoanalisi del sintomo e quella del simbolo, tra il metodo e la ricerca di senso.

Il testo di Rita Corsa, dunque, non si limita a ricostruire un percorso biografico: diventa una chiave interpretativa per comprendere come la psicoanalisi, attraverso le sue figure fondatrici, sia anche una storia di tensioni identitarie, di padri e figli, di pensiero e destino. E il confronto con Bernhard, come vedremo, non propone una rottura, bensì un'alternativa: un'altra modalità di ascolto, un'altra forma di cura, un'altra via verso il profondo.

Ernst Bernhard: il pensiero come itinerario simbolico

Se Edoardo Weiss incarna la fedeltà al modello freudiano, con le sue tensioni tra ortodossia e desiderio di emancipazione, Ernst Bernhard rappresenta il suo opposto complementare: un pensatore errante, attraversato da dubbi, da miti e da una costante ricerca di senso.

Nato in Germania nel 1896 e di origine ebraica, Bernhard si forma dapprima nella scuola freudiana, con Otto Fenichel e Paul Radò, per poi avvicinarsi a Carl Gustav Jung a Zurigo. Ma il suo pensiero non è mai un rigido adattamento alla teoria: è un corpo vivo e pulsante, animato da una costante ricerca di senso, che si nutre di simbolo, mito, immagine e mistero.

Come riporta Aldo Carotenuto (1977) Bernhard è una personalità ricca e originale, dagli interessi eclettici, che coniuga lo studio e la ricerca medica con l'interesse per l'Oriente, i suoi miti, le sue tradizioni religiose e per quelle conoscenze di un sapere arcaico e simbolico che non trovano posto nel concetto moderno di scienza.

Questo slittamento verso l'immaginale lo rende figura di frontiera. Bernhard non si lascia incasellare: non è freudiano né junghiano, è un ordito personale che unisce medicina, spiritualità, Oriente, astrologia e sapere simbolico, che si rivela anche nel suo destino biografico.

Nel 1935, a seguito delle persecuzioni naziste, Bernhard cerca di trasferirsi in Inghilterra ma, malgrado l'appoggio dello stesso Jung, la sua

domanda viene respinta. Il motivo: l'interesse per l'astrologia e I Ching, giudicato poco scientifico. È una decisione che suona paradossale, ma che rivela già la sua posizione laterale, simbolica, “*alchemica*”.

Bernhard sceglie così l'Italia e giunge a Roma nel 1936, insieme alla seconda moglie Dora, analista anche lei e, se in Italia trova inizialmente un clima più tollerante, con le leggi razziali nel 1940 viene arrestato e internato nel campo di Ferramonti di Tarsia, in Calabria, dove rimane più di un anno, e da cui viene scarcerato grazie all'intermediazione del grande orientalista Giuseppe Tucci.

La sua reazione all'arresto è emblematica della sua postura spirituale: “Ci andò con il suo I Ching e il suo diario, deciso a vivere in modo consapevole e significativo ciò che il destino gli avrebbe portato”, come testimonia Hélène Erba Tissot (1985).

Questa frase, riportata oggi su una targa all'ingresso del parco sorto nell'area dell'ex campo di concentramento, sintetizza la visione di Bernhard: accogliere il trauma, viverlo come una possibilità, trasformarlo in consapevolezza.

Come scrive Gullotta (2015, p. 41), «si potrebbe pensare a uno spirito eroico discendente dal romanticismo germanico in cui Bernhard si era formato, o all'adesione all'immagine ombra dell'ebreo errante, se non lo si leggesse a una consapevole adesione a quel processo individuativo che aveva intravisto nel rapporto con Jung».

Rientrato a Roma, Bernhard si fa murare all'interno della propria abitazione per sfuggire ai tedeschi. Vive nascosto per un anno, nutrito dalla moglie Dora attraverso una finestra.

Possiamo vederlo come un'immagine potente: l'analista recluso nel proprio “*mondo interno*”, mentre la realtà esterna si frammenta.

Torniamo al rapporto tra Bernhard e Weiss

Il loro primo colloquio ebbe luogo nello studio romano di Weiss, nell'autunno del 1936. Seduti uno di fronte all'altro affrontarono subito due nodi chiave: la tecnica interpretativa dei sogni e la nozione di “energia psichica”. Quel confronto, descritto da Bernhard nelle sue memorie come “cortese ma infuocato” stabili un terreno di reciproca stima, nonostante evidenziasse i limiti dell'ortodossia freudiana agli occhi di Bernhard.

Tra il 1937 e il 1939 Bernhard e Weiss organizzarono insieme seminari su tematiche come l'uso del mito, la funzione compensatoria del simbolo e l'interpretazione congiunta dei sogni da prospettive diverse. È interessante notare come, nonostante le differenze teoriche, Bernhard e Weiss abbiano

mantenuto un dialogo rispettoso, testimoniando una fase in cui le due anime della psicoanalisi, freudiana e junghiana, potevano ancora riconoscersi come parte di una stessa ricerca sull'inconscio.

Nel 1937, nel ciclo delle tre conferenze tenute a Roma presso la sede della Società Psicoanalitica su invito di Weiss, Bernhard esordiva così:

L'essere passato attraverso la scuola freudiana prima e attraverso quella junghiana poi ha fatto sì che, forse più di molti altri psicoanalisti, mi sia posto il problema del vicendevole completamento dei due indirizzi: reputo sia mio compito personale tentare un'integrazione reciproca fra queste due concezioni della psicologia del profondo [...] Non si tratta di dichiararsi appartenenti ad una o a un'altra scuola [...] ma soltanto di apprendere più verità psicologiche possibili, senza trascurare nessuna fonte: [...] Mi sono sempre rammaricato, e direi anche vergognato, dell'assurda barriera sorta tra le due schiere di psicologi. Le ragioni che stanno all'origine di tale situazione [...] dovrebbero essere senza alcun dubbio a loro volta oggetto di analisi. Voglio sperare che in un prossimo avvenire [...] tutti si incontrino in una comunità di psicologia scientifica. Devo precisare che in questo mio desiderio sono completamente d'accordo col mio collega, dottor Weiss (1966, p. 20).

Non è solo una posizione teorica. È una postura etica. Bernhard non cerca di cancellare le differenze tra le scuole: invita ad attraversarle, a renderle terreno di pensiero. In lui l'analista non è colui che possiede una tecnica, ma colui che accoglie la complessità, che abita il dubbio, che guarda al mistero come parte integrante del processo terapeutico.

Per Bernhard **l'individuazione** resta il cuore della psicologia analitica.

Riprendendo Jung, Bernhard definisce l'individuazione come il processo in cui la personalità cosciente si apre progressivamente ai contenuti inconsci per realizzare la totalità del Sé. Non si tratta di “guarire” soltanto da un sintomo, ma di permettere al soggetto di diventare davvero sé stesso, riconciliando parti opposte (Io/Ombra, Persona/Anima) in una armonia vivente.

Il destino di ognuno di noi è quello del cammino, di un percorso più o meno lungo, del quale non ci è dato di conoscere la meta finale. Ciò che però ci è dato, ciò che la psicologia analitica intende esaltare, è **l'idea della possibilità del cambiamento, di una trasformazione imprevedibile**.

Per la psicologia analitica lo svolgersi della personalità non consiste in un processo di sviluppo lineare, ma in un progressivo dispiegarsi delle possibilità latenti dell'individuo, attraverso fasi cicliche di integrazione e di deintegrazione.

Questo giustifica momenti successivi della terapia, o “analisi della seconda metà della vita”, quando possono emergere le immagini primordiali comuni a tutta l'umanità, gli archetipi, immagini legate all'inconscio collettivo e pertanto sempre esistite, presenti e ricorrenti in tutte le culture. “I

simboli possono essere considerati manifestazioni parziali dell'archetipo stesso” “[...] Il simbolo”, dice Jung, “è l'espressione migliore e più alta possibile di qualcosa di presentito e non ancora conosciuto [...]” (1921, p. 484).

L'individuazione, in Bernhard, diventa cammino esoterico. Jung lo descriveva come processo di integrazione; Bernhard lo arricchisce con strumenti oracolari, con visioni che parlano attraverso il mito e l'archetipo.

“Ogni simbolo è una chiamata evolutiva”, scrive nei suoi appunti, [...] e “questa chiamata orienta la vita, non la descrive soltanto”.

Momento centrale della riflessione di Bernhard è **l'approccio al sogno**. Non come mero deposito di residui pulsionali, ma come “demone”, entità comunicativa, voce interiore dotata di direzione, di volontà che, attraverso immagini simboliche, spinge il soggetto all'azione. “Il sogno è un pensiero che la coscienza non fa” dirà Paolo Aite citando Bernhard. “Noi pensiamo che le immagini siano una cosa e il pensiero un'altra. Invece l'immagine è una forma iniziale di pensiero” (1966).

Bernhard applicava **la funzione compensatoria dei sogni** di Jung come strumento di riequilibrio, come strumento cioè per controbilanciare un orientamento cosciente troppo rigido, stimolando l'emergere di contenuti opposti. L'inconscio quindi, attraverso simboli (sogni, miti, immagini archetipiche) riequilibra i contenuti e gli aspetti eccessivamente unilaterali della coscienza. Quando la personalità cosciente insiste troppo su un solo aspetto (razionalità, controllo, ruolo sociale), l'inconscio risponde mostrando immagini che mettono in scena l'opposto di quella fissazione, per ristabilire armonia interna. Jung stesso descrive la compensazione come “la legittima parola del non-io”, ossia il rivelarsi di contenuti inconsci che equilibrano l'orientamento cosciente dominante. Questo atteggiamento è la sintesi creativa che “trascende” la semplice contrapposizione. La **funzione trascendente** è per Jung il ponte creativo tra coscienza e inconscio, e diventa motore della trasformazione psichica.

Bernhard enfatizza **l'aspetto teleologico**: i simboli non si limitano a riequilibrare tensioni psichiche, ma orientano il soggetto verso mete precise come un ponte tra la situazione attuale e nuove possibilità di sé. La visione freudiana del sogno come appagamento di pulsioni represse viene così superata da un modello in cui ogni immagine onirica ha un fine evolutivo.

Riporto qui il famoso apolojo, quello del viandante, al quale Freud chiede: *“Da dove vieni?”* e Jung invece: *“Dove vai?”*

La lettura teleologica dei sogni si fonda quindi sull'idea che il sogno non sia soltanto il “teatro” delle pulsioni passate, ma una vera e propria comunicazione intenzionale, finalizzata a guidare il sognatore verso tappe di crescita o svolte decisive nella sua esistenza. Il sogno quindi mostra una strada, è una anticipazione di un cambiamento.

Clinicamente Bernhard sollecitava il paziente a lavorare non solo sul racconto lineare dei sogni, ma a “dialogare” con i simboli più vividi.

Dalla tensione emerge un nuovo punto di equilibrio, non più duale, ma integrante gli elementi opposti.

Weiss è molto interessato alla lettura teleologica del materiale onirico e le lettere inviate a Federn (1937-38) testimoniano la sua apertura verso l'approccio junghiano di Bernhard: “*Caro Professore, solo pochi giorni fa ho iniziato il mio ciclo di seminari con il dottor Bernhard e già mi stupisce la forza compensatoria dei suoi simboli. In un caso di nevrosi ossessiva ho osservato come la paziente risponda più vivacemente a una lettura archetipica del sogno, anziché alla sola decodifica delle pulsioni infantili: mi domando se non valga la pena esplorare questa via in parallelo al nostro lavoro sulla libido*”.

Federn dal canto suo incoraggia la sperimentazione controllata, ma invita Weiss a mantenere saldo il modello libido-Es/Io-Super Io.

Un altro aspetto di cui Bernhard e Weiss discutevano era appunto il concetto di **libido**, laddove Bernhard trasmette a Weiss l'idea junghiana di libido non più riducibile a mera energia sessuale, ma forza vitale, volta anche alla creatività e all'integrazione del Sé.

Diversa anche la funzione dei **miti**: decodifica dei conflitti infantili per Weiss, manifestazione archetipica per Bernhard.

Scrive Bernhard a Weiss: “Desidero confrontarmi con Lei su come i simboli possano fungere da antidoto alla nevrosi moderna: sono convinto che l'interpretazione archetipica vada oltre l'analisi dei complessi infantili”.

Transfert e contro-transfert

Bernhard era profondamente convinto che “l'analista è tenuto a vivere il problema del paziente come un proprio problema personale, e a risolverlo dentro di sé”.

Questo passo sembra rimandare al riconoscimento junghiano dei fenomeni del transfert e del contro transfert come strumenti primari dell'analisi.

Consapevole della necessità che il terapeuta si addossi letteralmente il male del paziente, lo condivide con lui, Jung riteneva che l'analista debba accettare il rischio necessario e inevitabile dell’“*esserne contagiat*o”. «È questa l'infezione della professione maledetta [...] il terapeuta può guarire gli altri nella misura in cui è ferito egli stesso [...] il rapporto tra analista e paziente è come la mescolanza di due sostanze chimiche: un legame può trasformarle entrambe» (Jung, 1935, p. 77).

La cultura italiana nel secondo dopoguerra

Gli anni del dopoguerra sono anni di fermento culturale in tutti i campi e la cultura psicologica italiana è pervasa da elementi junghiani.

Bernhard non scrive trattati. Il suo pensiero si trasmette per via orale, attraverso il rapporto analitico e i seminari.

Il suo unico testo, *Mitobiografia*, è una raccolta postuma di frammenti, sogni e riflessioni curata da Hélène Erba Tissot. Il sapere per Bernhard è esperienza vissuta, non sistema. È relazione, non struttura.

La sua influenza si irradia su personalità centrali della psicologia analitica italiana, Tedeschi, Trevi, Carotenuto, Montefoschi, Garufi. Ma anche su artisti, scrittori, pensatori; il suo impatto non è solo clinico, ma culturale. Possiamo citare Federico Fellini, regista, per tanti anni paziente di Bernhard, Adriano Olivetti, Ubaldini, proprietario della storica casa editrice Astrolabio, che proprio a Bernhard affidò la direzione della collana “Psiche e Coscienza”, infine scrittori come Giorgio Manganelli, Natalia Ginzburg, Cristina Campo.

Con i colleghi freudiani il dibattito è intenso.

Nella testimonianza di Claudio Modigliani, uno dei primi psicoanalisti italiani a lavorare con gli psicotici, ritroviamo il volto umano di Bernhard:

[...] Dapprima ammirai in lui più la personalità che la dottrina, poi l'ex discepolo di Fenichel e Radò che conosceva bene la teoria e la tecnica freudiana, seguiva Jung ma pensava con la testa propria [...] mi mise in contatto con il mio inconscio e con quello altrui [...] mi aiutò ad accettare e sopportare le sofferenze che derivano dal praticare la psicoterapia con gli psicotici [...] mi insegnò a intravvedere la relatività e la labilità di molte “verità” psicologiche, a trarre lumi dalle catastrofi, apprendimento dagli errori [...] (1977, p. 145).

Nel mondo junghiano nel 1948 era sorto a Zurigo l’Istituto C.G. Jung per la formazione degli psicologi analisti ad opera di un gruppo internazionale di professionisti riuniti attorno a Jung. Ma dobbiamo aspettare il 1955 perché venga costituita l’Associazione Internazionale di Psicologia Analitica, la IAAP.

Nel 1961 Bernhard e i suoi allievi fondano l’AIPA (Associazione Italiana di Psicologia Analitica), di cui facevano parte 26 analisti, segnando l’istituzionalizzazione dello junghismo in Italia.

Il primo incontro avviene nella casa di campagna dei Bernhard a Bracciano e l’atto costitutivo venne firmato pochi mesi dopo.

Nel 1965 muore Bernhard, a soli quattro anni dalla nascita dell’AIPA che fino ad allora era ruotata attorno al forte carisma del suo fondatore, senza che ne venisse preparata la successione. La lotta tra fratelli portò alla scissione, che avvenne l’anno successivo con la fondazione del CIPA da parte di sei membri del gruppo fondativo iniziale, tra cui Trevi e Moreno.

Conclusioni

Giunti al termine di questo percorso, appare evidente che il dialogo tra Weiss e Bernhard ha generato qualcosa di raro e prezioso: una trasformazione del pensiero analitico che non riguarda solo la teoria o la tecnica, ma la postura interiore dell'analista. La loro alleanza, fatta di ascolto, di dubbi, di apertura, ha inaugurato una possibilità: quella di pensare la psicoanalisi non come sistema chiuso, ma come cammino simbolico verso il senso.

Weiss, pur restando ancorato al rigore freudiano, si lascia attraversare da nuove immagini. Bernhard, forte della sua esperienza junghiana, non impone dogmi, ma suggerisce visioni. Questa è forse la sua eredità più profonda: una visione della psicoanalisi come arte dell'ospitalità interiore, come etica del dubbio, come ascolto di voci invisibili.

È una postura che riecheggia anche nella *rêverie* bioniana¹ e nell'amplificazione junghiana, dove l'analista si fa permeabile, disposto a lasciarsi modificare, a sostare nella tensione, a tollerare l'ambivalenza.

Nell'intreccio tra pensiero simbolico e trasformazione psichica, si apre uno spazio condiviso e profondo, in cui il senso può emergere e il Sé manifestarsi.

La loro lezione oggi è più attuale che mai: in un'epoca in cui il sapere tende a frammentarsi, a irrigidirsi, a rinchiudersi in protocolli, il sodalizio Weiss-Bernhard ci ricorda che il vero pensiero nasce nell'incontro.

Weiss e Bernhard non hanno fondato una scuola. Hanno aperto una strada.

1. Non esistono tracce storiche di un incontro diretto tra Wilfred Bion ed Ernst Bernhard; ma certamente tra Jung e Bion, pur appartenendo a tradizioni teoriche diverse, si è verificato un incontro in un territorio comune: quello dell'inconscio e della trasformazione all'interno della relazione terapeutica e allora la psicoanalisi può essere letta come "una rete di risonanze invisibili, dove le idee si cercano, si sfiorano, si trasformano". È proprio in questa trama sottile che Mauro Manica (2021) ha individuato un possibile dialogo tra i due pensatori, apparentemente lontani: Bion, con la sua riflessione sulla funzione alfa, l'"O" e l'identificazione proiettiva, Jung, con il suo approccio simbolico e spirituale, attento all'I Ching, all'astrologia, e alla dimensione mitica della psiche. Nel suo seminario *La poesia della clinica*, Manica non propone una sovrapposizione dei due modelli, ma un avvicinamento delicato, poetico appunto. Jung e Bion, pur appartenendo a due tradizioni teoriche diverse, si incontrano in un territorio comune: quello dell'inconscio e della sua trasformazione all'interno della relazione terapeutica.

Bibliografia

- Aite P. (2015). Un maestro scomodo. In: Stella L.A. e Maffei G., a cura di, *Ernst Bernhard. Un guaritore ferito*. Atti del convegno per ricordare Bernhard a 50 anni dalla morte. Bologna: Persiani Editore.
- ASPI (Archivio storico della psicologia italiana). *Carteggio Edoardo Weiss/Paul Federn (1925-1950)*. <https://www.aspi.unimib.it/it>
- Bernhard E. (1969). *Mitobiografia*. Milano: Adelphi.
- Bernhard E. (1996). Introduzione allo studio del sogno. In: Maestri scomodi. Ernst Bernhard, Buber e Jung. *Rivista di Psicologia Analitica*, 2.
- Bion W. (2019). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Astrolabio.
- Bion W. (2024). *Trasformazioni. Il passaggio dall'apprendimento alla crescita*. Roma: Astrolabio.
- Carotenuto A. (1977). *Jung e la cultura italiana*. Roma: Astrolabio.
- Carotenuto A. (1977). *Senso e contenuto della psicologia analitica*. Torino: Boringhieri.
- Carotenuto A. (1999). *Breve storia della psicoanalisi*. Milano: Bompiani.
- Carrara S., Sorge G. (2001). Psiche e psichiatria 1934-1959. Lettere tra Ernst Bernhard e Carl Gustav Jung. *Rivista di Psicologia Analitica*, 12.
- Corsa R. (2013). *Edoardo Weiss a Trieste con Freud. Alle origini della psicoanalisi italiana*. Roma: Alpes Italia.
- Gullotta C. (2015). Ernst Bernhard: un'esistenza come processo di individuazione. In: Stella L.A. e Maffei G., a cura di, *Ernst Bernhard. Un guaritore ferito*. Atti del convegno per ricordare Bernhard a 50 anni dalla morte. Bologna: Persiani Editore.
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung (trad. it.: La psicologia della traslazione. 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: Bollati Boringhieri, 1993).
- Manica M. (2019). *Dalla psichiatria alla psicoanalisi. Per una pratica terapeutica gentile*. Milano: Franco Angeli.
- Manica M., Oldoini M.G. (2021). La poesia della clinica: dall'identetto all'inconscio. Seminario organizzato dalla sezione AIPA di Milano: <https://www.aipamilano.it/2021/05/la-poiesia-della-clinica-dallidentetto-allinconscio/>
- Modigliani C. (1977). Bernhard e la clinica. In: Carotenuto A., *Jung e la cultura italiana*. Roma: Astrolabio.

Paziente e terapeuta dentro il trauma. Intrecci tra teoria, tecnica e clinica con bambini traumatizzati
Wanda Grosso*

*Ricevuto il 15 aprile 2025
Accolto il 22 novembre 2025*

Il grande segreto della poesia sta nella semplicità della parola...
G. Ungaretti, Lettere a Bruna.

Riassunto

L'autrice propone una riflessione sull'incontro analitico con bambini traumatizzati, integrando teoria junghiana, psicoanalisi relazionale e neuroscienze. Il lavoro illustra come la relazione terapeutica, quando fondata su empatia, contenimento e rispecchiamento, possa favorire processi di integrazione psichica e simbolizzazione dell'esperienza traumatica. Il racconto chassidico de *Il Principe Tacchino* diventa metafora del percorso analitico: scendere "sotto il tavolo" insieme al paziente significa riconoscere e condividere il suo mondo emotivo, offrendo un contatto trasformativo tra la parte istintuale e quella umana. Nel caso clinico di Gabriele, bambino vittima di abbandono e violenza, l'autrice mostra come l'analista, accettando di essere coinvolta nella dinamica transferale e controtransferale, possa trasformare l'enactment in spazio di pensabilità e crescita. La cura emerge come relazione intersoggettiva viva, in cui la possibilità di restare nella crisi consente il passaggio dalla frammentazione alla coesione del Sé.

* Analista junghiana, membro con funzione didattica dell'AIPA e della IAAP. Svolge attività clinica con adulti, coppie, bambini e adolescenti. Si occupa da molti anni di adozione, affidamento e del trattamento dei traumi precoci e dei disturbi della relazione di attaccamento. Si dedica inoltre alla formazione e alla supervisione di strutture di accoglienza per minori, mamme e bambini e di comunità terapeutiche per minori.

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

Parole chiave: *trauma infantile, relazione analitica, enactment, relazione di cura/relazione di potere, intersoggettività, integrazione psiche-corpo.*

Abstract. *Patient and therapist in trauma. Intertwining theory, technique, and clinical practice with traumatized children*

The author presents a reflection on analytic work with traumatized children, integrating Jungian theory, relational psychoanalysis, and neuroscience. The paper explores how the therapeutic relationship – when grounded in empathy, containment, and mirroring – can foster psychic integration and the symbolic elaboration of trauma. The Hasidic tale *The Turkey Prince* serves as a metaphor for the analytic process: descending “under the table” with the patient means entering and sharing his emotional world, allowing a transformative contact between instinctual and human dimensions. Through the clinical case of Gabriele, a child marked by abandonment and violence, the author shows how the analyst, by accepting her involvement in the transference–countertransference dynamic, may transform enactment into a space of reflection and growth. Healing thus emerges as a living intersubjective process, in which the capacity to remain within crisis enables the passage from fragmentation to self-cohesion.

Key words: *childhood trauma, analytic relationship, enactment, caregiving relationship/ power relationship, intersubjectivity, psyche–body integration.*

Questo articolo prende spunto da un lavoro presentato al Seminario residenziale AIPA tenutosi a Napoli nel 2023, in via di pubblicazione all'interno del testo collettaneo *La relazione terapeutica tra individuazione e campo analitico. Esperienze cliniche a confronto: riflessioni dal Seminario residenziale AIPA-Napoli*, a cura di Gallozzi M., Scarpelli M., Napoli: Liguori. Illustrerò un paio di sedute critiche in cui il trauma esplode nella relazione terapeutica, soffermandomi sugli scambi comunicativi tra me e un bambino di 8 anni. Prima del caso clinico offrirò un quadro teorico-tecnico che fa da sfondo al mio lavoro.

Nel tempo, il mio modo di fare terapia e di essere terapeuta si è definito grazie all'integrazione – e alla contaminazione – tra aspetti teorici, clinici ed esperienziali diversi. La mia formazione di base come analista junghiana si è sempre accompagnata al confronto con altre teorie psicoanalitiche. Gli studi sulla prima infanzia e le neuroscienze, evidenziando la connessione corpo-cervello-mente, hanno confermato l'importanza delle esperienze relazionali precoci nello sviluppo psichico.

Altro elemento formativo decisivo è stato il costante confronto con colleghi italiani e stranieri, ma soprattutto l'esperienza con i miei pazienti, piccoli

e grandi: loro mi hanno “in-segnato”, lasciato il segno, e da loro ho imparato davvero. Con l’esperienza ogni analista costruisce un proprio modo di stare con i pazienti, una sorta di “ambiente-casa” in cui si riconosce e che può condividere.

Ritengo essenziale che ciò che si dice o si fa in seduta sia accessibile cognitivamente ed emotivamente. I bambini e le “parti bambine” degli adulti devono poter comprendere cosa il terapeuta propone e perché: le parole dell’analista devono essere semplici, chiare e cariche di empatia. Anche con gli adulti, il mio intento è entrare in contatto con gli aspetti infantili che portano sia sofferenza che speranza di cambiamento.

I concetti fondamentali di teoria e tecnica analitica si sono col tempo affinati e semplificati, senza – spero – cadere nella banalizzazione o superficialità.

Il racconto de *Il Principe Tacchino*

Per introdurre il tema della relazione terapeutica, propongo un racconto portato in analisi da una ragazzina alla sua terapeuta, una collega israeliana. Mi ha colpito perché narra con semplicità la funzione della relazione di cura e perché è stato portato dal paziente.

Casement (1985), in *Apprendere dal paziente*, ricorda che “il paziente indica la strada ed è il migliore alleato del terapeuta”. Egli comunica costantemente, in modo esplicito o implicito, dà informazioni su di sé e sulla relazione. Questo è particolarmente vero per bambini – e adulti – con traumi dello sviluppo, che faticano a riconoscere e formulare il bisogno vero. Spesso rifiutano con forza l’aiuto di cui più necessitano, chiedendolo solo in modo implicito.

Il paziente ha diritto di essere come è; il compito del terapeuta è adattare sé stesso e il suo metodo di cura al paziente, rendendo quel trattamento un incontro unico, creativo ed efficace.

Segue il racconto *Il Principe Tacchino* di Rabbi Nachman di Breslav (trad. mia). In corsivo le mie annotazioni.

Un giorno, un principe diventò matto e pensava di essere un tacchino. *Aveva perso il senso di sé come essere umano.* Doveva stare sotto il tavolo, nudo, beccando ossi e pezzi di pane, come un tacchino. Tutti i medici di corte avevano perso ogni speranza di curare la sua pazzia. Il re era sconsolato. Arrivò un saggio e disse: Posso provare a curarlo. *Serve un elemento nuovo estraneo, sconosciuto, qualcuno e/o qualcosa, che porti un modo nuovo di osservare, una nuova visione, una nuova relazione.* Penso che questa attitudine corrisponda a ciò che W. Bion ha definito “Senza memoria e desiderio”

e M. Fordham “Il non sapere in anticipo”. Il saggio si tolse i vestiti e si andò a sedere nudo sotto il tavolo, vicino al principe, beccando croste e ossi. *Il saggio si mette al livello del principe, diventa tacchino a fianco del tacchino, per capirlo, capirsi, fare reciproca conoscenza.* Chi sei? chiese il principe. Cosa fai qui? E tu? replicò il saggio, che cosa ci fai qui? Sono un tacchino! Disse il principe. Io pure sono un tacchino, rispose il saggio.

Il problema con cui abbiamo a che fare riguarda l’identità: Chi sei? Chi sono? Il saggio attiva la funzione riflessiva e di rispecchiamento per evidenziare che la questione riguarda diventare un soggetto singolo, unico ma in contatto con l’altro, infatti, sottolinea anche la comune appartenenza che permette la reciproca comprensione. Rimasero seduti insieme così per del tempo, finché divennero buoni amici. *Tutto il tempo che serve a fare conoscenza, fare del sotto il tavolo la loro casa, il luogo sicuro e stabile che permette di costruire un legame intimo di attaccamento e di alleanza terapeutica.* Un giorno, il saggio fece segno ai servi del re di gettargli una camicia. Disse poi al principe: Cosa ti fa pensare che un tacchino non possa mettere una camicia? Tu puoi metterti una camicia e continuare ad essere un tacchino. E così tutti e due indossarono la camicia. Dopo un po’ di tempo, il saggio di nuovo fece segno ai servi di gettargli dei pantaloni. Come aveva già fatto prima, chiese: Cosa ti fa pensare che non sei più un tacchino se indossi i pantaloni? Il saggio andò avanti in questa maniera finché non furono entrambi completamente vestiti. Allora fece segno di portare del cibo normale dalla tavola. E il saggio chiese ancora al principe: Cosa ti fa pensare che smetterai di essere un tacchino se mangi del buon cibo? Puoi mangiare qualsiasi cosa vuoi e continuare ad essere un tacchino. Entrambi mangiarono il cibo. Alla fine, il saggio disse: Cosa ti fa pensare che un tacchino debba stare sotto il tavolo? Anche un tacchino può sedersi al tavolo. Il saggio continuò in questa maniera finché il principe non fu completamente guarito.

Piano, piano dopo aver creato una buona relazione, che fa da modello esperienziale di una relazione-base sicura, il saggio può proporre dei cambiamenti, rendere cioè instabile la relazione ma solo quel tanto che le difese-tacchino possono tollerare. Accordandosi sui tempi del principe/paziente, la funzione di protezione svolta dall’essere tacchino può cominciare ad essere allentata. Le difese non vengano attaccate come un nemico ma accettate, rispettate finché non perderanno la funzione, la necessità di essere usate. Il principe tacchino può perdere l’aspetto di rigidità che teneva separata la parte/principe dalla parte/tacchino e può cominciare a creare un collegamento, una connessione tra le parti. Integrando la parte umana e la parte istintuale, la parte alta corticale e la parte bassa limbica, il principe e il tacchino possono diventare un unico soggetto, un individuo più sano perché complesso, integro ed integrato, con un corpo/mente che ha spessore, un

tutto tondo con luci e ombre. Mi sembra che il racconto del Principe tacchino possa essere letto come metafora di una relazione di cura ben funzionante. Quando un paziente porta qualcosa in seduta, non mi riferisco necessariamente ad oggetti ma a pensieri, sogni, emozioni, fatti, porta qualcosa di sé che è un dono, un elemento che arricchisce la relazione terapeutica, la ragazzina in questo caso, inconsciamente, attraverso la storia del principe tacchino offre informazioni e indicazioni alla sua terapeuta sulla sua difficoltà a crescere e su ciò di cui ha bisogno.

Nel nostro racconto, abbiamo a che fare con una situazione critica, il principe è diventato matto.

La storia non dice come questo sia successo, perché il principe sia diventato tacchino. È successo.

Mi sembra che con gli adolescenti accada lo stesso, il disagio infantile non riconosciuto dai genitori, esplode in adolescenza come dal niente e si manifesta con una sintomatologia così evidente che non può più passare inosservato. È compito del terapeuta interrogarsi con il paziente sulla storia, sui motivi, sulle cause e sul senso dei sintomi. Per il nostro tacchino possiamo ipotizzare il fallimento della funzione genitoriale che non ha aiutato il giovane principe a trovare una sua identità che mantenesse il legame di appartenenza con i genitori ma nel contempo gli permettesse di differenziarsi e diventare sé stesso. Per proteggere il senso di sé fragile, il principe si rifugia in una condizione più bassa, animale, va sotto il tavolo, diventa un tacchino, parla/mangia/vive come un tacchino, sacrifica la parte di sé più complessa, umana, e perde dunque la possibilità di relazione e comprensione con sé stesso e con gli altri umani. Il saggio che svolge una funzione terapeutica, per comprendere il principe si abbassa al suo livello, va dove l'altro è, con lui sotto il tavolo. Per creare fiducia, conoscenza reciproca, alleanza terapeutica e legame di attaccamento, il terapeuta va dove è il paziente, si adatta alle modalità di comunicazione e di relazione del paziente. I pazienti che hanno una struttura psichica sufficientemente funzionante, i cosiddetti pazienti nevrotici, che sanno costruire una relazione tra le diverse parti di sé e con l'altro, possono adeguarsi alle regole del setting e alle modalità di fare terapia dell'analista, perché ne riconoscono la validità e il senso. I pazienti con disturbi di personalità, borderline, che non hanno sperimentato la sicurezza della relazione di cura, non hanno dove attingere dentro di sé a questa esperienza, non sanno stare e creare una buona relazione, non si fidano delle buone intenzioni e dunque non si possono affidare neanche al terapeuta al quale hanno chiesto aiuto. Compito del terapeuta è aiutarli a sperimentare, riconoscere e costruire questo tipo di relazione. Il saggio/terapeuta mostra cosa e come sia una relazione di cura, una relazione in cui il grande, intendendo per grande colui che per ruolo e competenza svolge la funzione di

aiuto, è al servizio della crescita del piccolo, si accorda ai ritmi e tempi del paziente, usa il suo corpo e la sua mente per comprendere e trasmettere attraverso empatia, contenimento e rispecchiamento. Il saggio/terapeuta mostra una mente in funzione, una mente che crea connessioni tra basso e alto, tra istinto e coscienza, senza perdere il senso di sé ma anzi arricchendolo. Il tacchino può cominciare ad uscire da sotto il tavolo e usare le competenze e le capacità umane di cui è dotato in quanto figlio, accettando di essere figlio proprio di quei genitori, ne può vedere pregi e difetti, può tenere le esperienze buone, le buone memorie e rifiutare quello che non condivide, può crescere e diventare sé stesso, integrando e differenziandosi da loro.

Questo facciamo o cerchiamo di fare, in terapia, offriamo un setting fisico e mentale stabile che funzioni come casa nostra e risponda ai bisogni di quel particolare paziente, al suo livello di funzionamento e di struttura mentale, alle sue modalità di creare relazione, offriamo il lettino o la poltrona o il pavimento lasciando a lui la scelta. Con i bambini soprattutto se piccoli e/o hanno avuto esperienze traumatiche di abuso, incuria, abbandono, si sta per tanto tempo seduti per terra, si gioca con il corpo, si creano case-tane, sotto il tavolo, nell'angolo tra il muro e il divano, posti sicuri fisici, concreti che poi potranno diventare mentali, si creano cantilene che calmano la sensazione di allerta e minaccia. Si fa quello che serve. Se il paziente non ha avuto esperienze di cura e non ha introiettato un modello di buona relazione, dovrà fare ripetute esperienze di relazione in cui il grande si occupa del piccolo prima che si possa affidare e fidare. Il bambino violento o eccessivamente compiacente mostra attraverso il comportamento chi è e come quello che ha vissuto abbia costruito il suo modo di stare con sé stesso e nel mondo. Non si può chiedergli di essere diverso, di essere regolato, educato o intimamente sincero, autentico, ciò che fa, dice è il modo di comunicare e informare l'altro su cosa e come sia, cosa ha vissuto. Dobbiamo andare sotto il tavolo con lui, diventare tacchino con il tacchino, conoscere il suo mondo, la paura, la violenza, la seduzione, lasciarsi contagiare dalla violenza del suo mondo e, se Dio vuole, il Deo concedente di Jung, scoprire che c'è speranza, c'è una via di uscita, un modo diverso di esistere come soggetto che viene rispettato e aiutato a crescere per poi stare insieme come due soggetti che si incontrano e finalmente possono giocare sul serio con libertà e creatività.

Intrapersonale, interpersonale, intrasoggettivo e intersoggettivo

Vorrei ora soffermarmi sulla relazione tra intrapsichico e relazionale, la modalità di relazione interna va di pari passo con la modalità di relazione con l'altro, una rispecchia l'altra. Sono le esperienze relazionali precoci che

costruiscono il senso di sé, lo sviluppo dell'identità e la struttura del cervello. La possibilità di dialogo interno tra i vari aspetti di sé (intrapersonale), diventa più profondo attraverso l'empatia, il rispecchiamento e il contenimento data dalla relazione con l'altro significativo (intrasoggettivo). La relazione buona con il saggio che crea collegamento tra soggetti diversi, diventa la possibilità di creare collegamenti tra le parti intrapsichiche, aspetti di sé dissociati o scissi. La relazione intrasoggettiva che dà significato emotivo più profondo a quello che sento corrisponde alle modalità di relazione intersoggettiva di incontro empatico ed emotivo tra le menti che si è sperimentato, cioè la possibilità di un individuo di accedere più o meno liberamente ai contenuti mentali, riconoscere senso e significato, causa e direzione, di ciò che prova e pensa, corrisponde alla modalità di relazione con l'altro significativo che ha sperimentato. Se ha sperimentato attenzione, accettazione e interesse verso la propria complessità, saprà che è possibile ed è un valore essere un soggetto distinto, con corpo e mente propria, interessante da conoscere e saprà che è altrettanto interessante costruire relazione con altri soggetti. Una buona relazione si presenta sempre come un elemento terzo, costituito dall'incontro di due soggetti ma è una entità nuova, un Noi, a sé stante che supera le due soggettività pur conservandone l'impronta. I bambini che si sono sentiti soggetti degni di interesse e cura avranno interesse e cura per ciò che abita il loro corpo e la loro mente, saranno sufficientemente liberi e curiosi di conoscere e comprendere le emozioni, le sensazioni, i pensieri che provano. Potranno chiedere aiuto e sostegno ad un altro soggetto che riconoscono come un individuo a sé stante e di cui si possono fidare. La ricchezza e la complessità della relazione con l'altro informa un modello di relazione che avviene anche a livello di relazione tra parti e aspetti di sé e del mondo psichico.

Gli esseri umani sono essere sociali che si formano e crescono in strettissimo contatto con l'altro, hanno bisogno di un ventre materno e di braccia/cure genitoriali intense e continue per lungo tempo prima di diventare autonomi, per cui biologicamente e psicologicamente, la qualità delle relazioni primarie struttura, informa il corpo, il cervello e la mente dell'individuo con modalità che tenderanno a diventare stabili.

La relazione di cura

L'esperienza ultratrentennale di lavoro con bambini vittime di abbandono, abuso, incuria, maltrattamento, mi ha portato a ritenere che la qualità della relazione che ogni individuo propone e rappresenta nel rapporto con l'altro e con sé stesso, può essere differenziata in due grandi categorie: una

relazione tendenzialmente di cura, di interesse, di curiosità o una relazione di potere, di controllo, di uso/abuso. Se il paziente conosce, cioè ha sperimentato una relazione di cura sufficientemente buona, con le inevitabili carenze e incoerenze umane, sa con e nel corpo, con e nella mente che gli adulti tendenzialmente si occupano dei piccoli, sa che i grandi sono interessati a capire i piccoli e ad aiutarli a crescere. Se queste esperienze relazionali sufficientemente buone sono state introiettate, cioè sono diventate sue, parte integrante della personalità, questa persona saprà costruire e mantenere una relazione, tollererà le crisi e si attiverà per risolverle. Se presenterà delle difficoltà emotive, tendenzialmente ci troveremo in un ambito di patologia nevrotica. Il paziente sa costruire un legame di attaccamento con l'altro anche se non sempre sicuro, sa che è un soggetto distinto, ha una vita mentale, emotiva e istintuale che può far soffrire sé e/o l'altro, sa che l'altro pure è un soggetto, ha una complessità emotiva di cui tener conto e con cui interagire. Se la relazione che il paziente propone al terapeuta è una relazione ambivalente in cui il bisogno di controllo è subito evidente, siamo presumibilmente in un ambito di patologia della personalità e della relazione. Se l'incontro con l'altro, in questo caso il terapeuta, genera sentimenti di forte tensione, timore, diffidenza e sospetto, verranno attivate modalità di controllo sulla relazione che potranno basarsi sul potere: "tu fai come dico io", o sulla seduzione e la compiacenza: "io faccio come vuoi tu", per evitare possibili attacchi, rifiuti o abbandoni. Possiamo avere a che fare con pazienti borderline o francamente psicotici che hanno sperimentato una non adeguata relazione di cura, una mancanza o confusione di contenimento e rispecchiamento, una possibile inversione dei ruoli, esperienze di incuria, abuso fisico e/o sessuale.

Quando incontro un paziente mi interessa dunque capire che tipo di relazione adulto/bambino ha sperimentato e porta in seduta. Nella relazione con il terapeuta viene riproposta la qualità della relazione sperimentata con le figure di accudimento dell'infanzia, l'esperienza reale di questa relazione introiettata viene riproposta automaticamente.

Nella dinamica vittima-carnefice è secondario a mio avviso, se il paziente "sceglie" di essere vittima o carnefice, la scelta non è ovviamente una libera scelta, credo possa dipendere oltre che dalle esperienze vissute e/o ereditate transgenerazionalmente anche dalla tipologia caratteriale, se il paziente è tendenzialmente estroverso tenderà ad essere attivo e a reagire identificandosi con l'aggressore, se è tendenzialmente introverso, assumerà un'attitudine passiva, tenderà a subire le situazioni identificandosi con la vittima. Inizialmente non credo sia tanto importante capire se sia vittima o carnefice, quanto comprendere che ci troviamo in un campo di patologia della relazione di cura. Il modello di relazione che viene riattivato non è tra due soggetti di

pari dignità pur con funzioni diverse, ma una relazione impari, tra un soggetto che ha il potere e un oggetto che subisce.

La comunicazione consci/a/inconscia tra paziente e terapeuta

Ogni relazione umana si basa sulla possibilità di comunicare, di conoscere e far conoscere all’altro cosa siamo, cosa pensiamo, cosa proviamo, cioè le sensazioni, i pensieri, gli affetti, i progetti e il proprio stato emotivo. La trasmissione è sempre complessa, un intreccio di comunicazioni consce e inconsce, più una relazione è intima più contempla il passaggio di emozioni. Lo stato emotivo si trasmette attraverso la pelle, la tensione muscolare, il tono della voce, lo sguardo, il contatto. Il legame paziente/terapeuta si costruisce e dialoga attraverso comunicazioni incrociate e complesse consce e soprattutto inconsce, le comunicazioni sullo stato emotivo reciproco non si possono evitare né controllare eccessivamente, debbono dunque diventare oggetto di attenzione e interesse. Per descrivere questa trasmissione inconscia mi sembra che il termine junghiano contagio psichico, o direi contagio emotivo, sia più semplice e di immediata comprensione che non identificazione proiettiva. È inclusivo, comprende la vicinanza empatica, la simpatia e l’antipatia, non differenzia tra meccanismi di comunicazione patologici o sani, sottolinea il fatto che riguarda ambedue i soggetti, che si può comprendere l’altro perché si prova la stessa cosa. È necessario che il terapeuta si interroghi e si districhi nell’intreccio di emozioni, differenziando gli aspetti transferali, controtransferali e quelli che riguardano la coppia terapeutica.

Sull’identificazione proiettiva, è stato scritto moltissimo cercando di darne una definizione precisa, il concetto è cambiato nel tempo passando da una modalità intrusiva con cui il paziente metteva nel terapeuta con violenza contenuti che non accettava di sé, a una modalità di comunicazione primitiva ma non necessariamente evasiva. Penso che qualsiasi comunicazione e modalità comunicativa sia interessante, cioè degna di interesse, è interessante interrogarsi e cercare di comprendere come e quanto il paziente riesca a creare connessioni tra corpo, cervello e mente, riesca a vedere l’origine e dare un senso a ciò che fa e gli accade, a ciò che pensa e prova, cioè come intrapersonale possa diventare intrasoggettivo attraverso l’incontro col terapeuta.

Gabriele

Entriamo ora nel vivo di una relazione terapeutica dove ritroveremo molti degli elementi descritti.

Il nostro piccolo paziente, che chiamerò Gabriele, ha 8 anni e mezzo e vive con i fratelli in una casa-famiglia. Dopo un'infanzia segnata da violenza e abbandono, i Servizi Sociali dispongono un intervento psicoterapeutico.

Gabriele è un bambino “grande”: alto e robusto, si comporta come un adolescente, discute e contesta gli adulti. Appare autosufficiente, ma emotivamente è molto piccolo: i bisogni di cura primaria emergono in forme incongrue e violente.

Presenterò due sedute significative per illustrare il processo terapeutico con qualche accenno alla seduta precedente e successiva.

9^a seduta - Gabriele entra correndo nella stanza e dice: “Che facciamo?” *Non c'è tempo-spazio per il passaggio fuori-dentro, per i saluti, per ritrovarsi, tutto è veloce.*

Subito si risponde: Smontiamo la casa (delle bambole), ma tu devi fare come dico io. Perché comando io. *Gabriele, cercando di controllare i modi e i tempi dell'incontro, mostra la necessità di avere il controllo e il potere sulla situazione e sulla terapeuta: tu sei un mio oggetto che devo muovere come voglio io. Questo corrisponde al bisogno del principe/tacchino che il saggio vada da lui sotto il tavolo e diventi tacchino.*

Smonta la casa con forza staccando i pezzi con rabbia. Mi colpisce in testa se non faccio subito come dice, la cosa mi disturba ma non dico niente. Dico che oggi si parla di casa e gli chiedo se si ricorda la sua casa. Dice che si ricorda la prima casa quella con mamma e il papà biologico. Si disorganizza. *Credo che Gabriele stia mostrando come la sua violenza sia collegata alla casa, alla sua esperienza di casa, la rabbia/dolore per una casa smontata, che è a pezzi a causa dei grandi. La rabbia giusta verso gli adulti, espressa colpendo la terapeuta che in questa situazione rappresenta l'adulto, diventa però una modalità pervasiva indifferenziata che può solo distruggere.*

10^a seduta - Gabriele entra al solito con irruenza, mi dà una sorta di abbraccio: “Ciao, Wanda” e sistema subito la cesta dei giochi in mezzo alla stanza, dobbiamo a turno tirare le palle dentro la cesta.

I passaggi come sempre sono veloci e forti, un uragano.

Mi ordina di sedermi a terra sul tappeto, poi si siede al mio fianco, abbiamo la schiena appoggiata al muro. Siamo molto vicini, uno di fianco all'altra, con una copertina sopra le gambe. Quando faccio un punto, Gabriele per evitare che io possa vincere, imbroglia, tira più spesso la palla, conta più punti per sé. Ridendo gli faccio notare che perdere deve essere proprio difficile. Il clima è piacevole.

In un ambiente piacevole, tranquillo può accettare le mie parole, non sono sentite una minaccia o una critica.

Ogni tanto mi dà quello che ha in mano sulla testa. Il gesto non è violento, non mi fa proprio male ma è fastidioso e mi irrita. Come se dicesse che sono un suo possesso, che può fare di me ciò che vuole. Dico con fermezza che non mi deve dare

colpi in testa, se c'è qualcosa, me la può dire. Gabriele preoccupato, subito dice "Scusa, scusa", mi abbraccia ma dopo un po' lo rifià.

La calma è precaria, l'intimità, la vicinanza è piacevole ma ambigua: Siamo sicuri che ci si possa fidare, affidare? Non è che sotto la copertina piacevole si nasconde un inganno, una fregatura? L'esperienza passata dice di non abbandonare la vigilanza. Qualcosa di inaspettato, sicuramente rovinerà la calma. Forse i comportamenti automatici fuori controllo di Gabriele, i colpi in testa, ricordano e rappresentano attraverso il corpo proprio questa considerazione.

Schore (2012, p. 263) dice:

Il paziente con un passato di traumi relazionali soffre di uno stato di eccitamento cronicamente alto o basso, e ha una soglia di irritabilità, di agitazione e di esplosioni emotive significativamente bassa. Questa alta sensibilità neurobiologica alla minaccia è accompagnata da uno stato costante di vigilanza, che in situazioni di ambiguità, provoca un'estrema facilità di cadere in stati di paura e un livello minimo di tolleranza dell'incertezza.

Il mio invito ad un controllo emotivo basato su una regolazione consapevole, da emisfero sinistro: "Cerca di controllarti", è un intervento educativo, che non ha ovviamente successo perché non è possibile. Sempre citando Schore (2012, p. 262): «La disregolazione emotiva stressante di traumi relazionali rivissuti, riflette l'insuccesso da parte dell'emisfero destro nella regolazione delle emozioni implicite e inconscie, insuccesso che non può essere compensato dai processi regolatori (di controllo) dell'emisfero sinistro c'è bisogno di una maturazione esperienziale».

Continuiamo a tirare la palla per centrare il cesto, giocando Gabriele canticchia qualcosa come a caso: "Di notte ho paura". Noto tra me con interesse che sta canticchiando qualcosa che ha a che fare con la paura, e chiedo: "C'è qualcosa che fa paura la notte?".

Gabriele si agita immediatamente e risponde con forza: "No, non ho paura io".

Terapeuta: "Mi sembrava che canticchiando avessi detto qualcosa sulla paura...".

Gabriele: "Stai zitta, zitta, hai capito!! Ho detto che non ho nessuna paura, io!".

La paura è un aspetto negato da Gabriele, un aspetto non me, lui è grande e grosso, sfida e attacca gli adulti, lui fa paura, non ha niente a che fare con la paura, che però è lì, e, come elemento sub-conscio, indirettamente fa la sua comparsa attraverso il canticchiare automatico. Il mio parlare forse troppo presto e in modo diretto della paura, rende la paura concretamente presente tra noi, e ricrea una relazione traumatizzata e traumatizzante.

Gabriele si alza per riprendere le palle per tirare, è agitato, inciampa sulle mie gambe che stanno sotto la copertina. Si gira con violenza verso di me, mi dà un colpo in testa con il pugno, questa volta con violenza, dicendo: "Mi hai fatto lo sgambetto. Lo hai fatto apposta!".

Sotto la piacevolezza della copertina c'è l'inganno intenzionale, lo sgambetto che lo fa cadere e tornare piccolo e spaventato. L'adulto si svela ancora una volta per come Gabriele lo conosce, interessato a dimostrare il suo potere contro il piccolo. La terapeuta ha perso la sintonizzazione emotiva e ha messo in insicurezza la situazione, probabilmente troppo presto, Gabriele non è ancora pronto per confrontarsi con la sua parte piccola spaventata.

Senza rendermi conto, automaticamente, rispondo al pugno e gli do uno schiaffo sul braccio (o sul viso?).

Gabriele si rivolge aggressivamente contro di me, mi fronteggia dall'alto in basso, io sono ancora seduta a terra, il suo viso a pochi centimetri dal mio. Comincia a dire a voce alta, urlando arrabbiato e spaventato: "Tu sei cattiva, sei cattiva. Lo sai che i grandi non devono menare i piccoli. Mi hai fatto male. Non ci vengo più qui. Tu ti devi controllare".

Sono pure io molto agitata e preoccupata della violenza che è esplosa, è la prima volta che succede in seduta e mi vergogno anche della mia reazione. Dico che ha ragione che i grandi non devono menare e che si debbono controllare, ma a volte anche a loro parte una reazione così.

Gabriele: "Mi hai fatto male, l'hai fatto apposta".

Terapeuta: "Tu mi hai dato un colpo in testa e io senza neanche volerlo ti ho dato uno schiaffo, non tanto forte a dire il vero".

Gabriele: "Stai zitta, stai zitta, zitta". Va al tavolo e comincia a disegnare: "Mi devo calmare".

Il trauma del passato è vivo, presente e attivo qui ed ora tra noi, con tutta la carica emotiva non regolata.

Qui paziente e analista sono proprio sullo stesso piano, contagiati dallo stesso stato emotivo, ambedue spaventati, arrabbiati, ad azione corrisponde una contro-reazione, ad agito un contro agito. Il bambino dice alla terapeuta quello che gli adulti dicono a lui: "Tu ti devi controllare". Un'emozione troppo forte ha in ambedue fatto perdere il contatto con la parte corticale, riflessiva del cervello e fatto reagire in modo automatico. Pericolo-aggressione-attacco come difesa. C'è una ripetizione transferale del tipo di relazione che Gabriele ha con i genitori, e una risposta controtransferale, in parte dovuta anche alla personalità della terapeuta. Per quel che mi riguarda, fin da bambina nei confronti scontri tra pari, la mia reazione era immediata, attiva e a livello corporeo più che verbale. Per cui conosco bene questo aspetto di Gabriele.

Jung (1929, p. 80) scrive sull'influenza reciproca inconscia tra paziente e analista:

Comunque lo si voglia prendere, il rapporto tra terapeuta e paziente è un rapporto personale nell'ambito impersonale del trattamento. Nessun artificio può impedire che la cura sia il prodotto di una influenza reciproca a cui paziente e analista partecipano interamente. Nella cura si incontrano due fattori irrazionali, due persone che non sono entità circoscritte, ben definibili, ma che portano con sé oltre alla loro coscienza più o meno chiaramente determinata, una sfera inconscia indefinitivamente estesa [...]. Influenzare significa essere influenzati.

*Possiamo parlare di enactment nell'esempio che ho portato? Bromberg (2011, p. 16) ne *L'ombra dello tsunami* definisce l'enactment come: «un evento dissociativo condiviso. È un processo di comunicazione inconscia che riflette quelle aree dell'esperienza di sé del paziente in cui il trauma ha compromesso in una certa misura la capacità di regolare gli affetti in un contesto relazionale e quindi lo sviluppo del Sé a livello dell'elaborazione simbolica attraverso pensiero e linguaggio».*

E se di enactment si tratta come lo si usa? È una tecnica a cui far riferimento o

un evento che può succedere nel processo terapeutico quando il terapeuta accetta di seguire il paziente dove emotivamente sta, andare sotto il tavolo ed essere tacchino con il tacchino? È un evento che paziente e terapeuta si trovano a dover navigare e attraversare facendo del loro meglio perché quello che si presenta come una situazione critica, di scontro e possibile rottura possa diventare un'esperienza condivisa di relazione?

Bromberg (2011, p. 16) a questo proposito dice:

Una dimensione centrale nell'utilizzo terapeutico dell'enactment è l'aumento della competenza nella regolazione degli affetti. Incrementare questa competenza richiede alla relazione analitica di diventare un luogo che sostiene simultaneamente rischio e sicurezza, una relazione che consenta il rivivere doloroso del trauma precoce, senza che questo diventi solo una cieca ripetizione del passato.

Torniamo alla nostra seduta e vediamo cosa succede.

In silenzio mentre Gabriele disegna, comincio a sistemare i giochi.

Ognuno dei due cerca, attraverso il fare concreto, disegnare, sistemare le cose, di dire/dirsi che i pasticci si possono mettere a posto, si può calmare lo stato emotivo e ritornare in una relazione di sufficiente sicurezza.

Poi mi siedo al tavolo vicino a lui e lo guardo mentre disegna, dapprima in silenzio, poi chiedo qualche cosa che riguarda il disegno. (Nel disegno è rappresentato King Kong contro il T-Rex gigante).

È il terapeuta che si avvicina per riannodare la relazione, per rinegoziare la collisione tra soggettività come dice Bromberg o per la riparazione interattiva come dice Tronick.

Poco prima della fine della seduta parlando sottovoce, gli chiedo: “Possiamo parlare, ora?”.

Gabriele: “Sì, se tieni la voce bassa”.

Terapeuta: “Mi sembra che ti sei cominciato ad agitare quando abbiamo parlato della paura...”.

Gabriele: “Sì, perché io avevo detto che non avevo le paure e tu continuavi a dire che avevo paura”.

Qui Gabriele mi sta dicendo che gli devo permettere di usarmi come un oggetto su cui ha controllo, che può muovere a suo piacimento, dunque non pericoloso, poi potremmo essere due soggetti che si incontrano. Secondo Bromberg (2011, p. 18): «[...] il processo di collisione e negoziazione riguarda a tutti gli effetti, la capacità in via di sviluppo di paziente e analista di spostarsi dal fare esperienza dell'altro come un oggetto da controllare, o da cui essere controllato, all'essere in grado di giocare l'uno con l'altro [...] giocare rende possibile quella negoziazione che conduce alla intersoggettività- fare esperienza l'uno dell'altro come soggetti».

Terapeuta: “Sai, è perché io penso che tutti abbiamo paura di qualcosa e se uno può parlare delle paure, dopo gli fanno meno paura, ma forse è vero che non era il momento di parlarne. Cosa hai disegnato?”.

Gabriele: “Il nome lo mettiamo la prossima volta”.

Ci salutiamo.

La terapeuta motivando il suo comportamento e nello stesso tempo accettando

che il comportamento del bambino abbia senso, una sua ragione, collega e giustifica ambedue, crea un legame includente e/e, non distingue tra chi ha ragione e chi torto. In questo modo la continuità della relazione è mantenuta, c'è una prossima volta, il legame ha retto alla crisi.

Se l'emozione viene calmata, si può ripristinare una vicinanza emotiva, il parlare sottovoce, e si può anche accennare come prospettiva ad una qualità riflessiva della mente. La terapeuta mantiene la propria posizione relativa all'importanza di poter parlare della paura ma accetta che per il bambino sia troppo presto. Viene dato spazio e rispetto ad ambedue le posizioni, ad ambedue le soggettività creando uno spazio terzo condiviso. Quando accetto di fare ciò che i bambini mi comandano, è importante per me e per loro far notare che io scelgo, accetto di essere controllata, lo faccio perché penso sia una necessità per loro ed utile per noi, ma mantengo la mia integrità di soggetto. Le situazioni di messa in atto fanno dolorosamente perdere questa distinzione, il contagio tra inconsci, che riattualizzando aspetti dissociati, pone emotivamente paziente e terapeuta sullo stesso piano a confrontarsi con la violenza delle emozioni.

11^a seduta - Gabriele entra al solito con irruenza, mi abbraccia con forza dicendo: "Che facciamo?" e si fa scivolare sul tappeto. Io dico: "Non so, tu cosa vorresti fare?".

Gabriele: "Devo finire il disegno dell'altra volta".

Terapeuta: "A proposito dell'altra volta, pensi che oggi possiamo parlare un po' di quello che è successo?".

Gabriele: "Però non devi dire che io ho le paure perché io non ne ho".

Terapeuta: "Ok, non parliamo delle paure".

Gabriele: "Perché io non le ho, chiaro?".

Terapeuta: "Va bene, ma l'altra volta è uscito fuori che sembra che i grandi possano far male apposta".

Gabriele: "Zitta, siamo in biblioteca!".

Terapeuta: "E se parliamo sottovoce, piano, piano?".

Gabriele: "Non si può, è una biblioteca troppo seria".

Terapeuta: "Allora guardiamo cosa succede nel disegno in silenzio".

Paziente e terapeuta stanno rinegoziando la relazione, di cosa si può e non si può ancora parlare, se la terapeuta si adatta, accetta e si sintonizza con le difese del bambino, si può stare insieme bene. Stare sotto il tavolo tutto il tempo che serve.

Ha ripreso il disegno del dinosauro T-Rex gigante tra i palazzi della città con i denti insanguinati e sta disegnando King-Kong che lotta per proteggere la città.

Mi racconta che il T-Rex voleva distruggere King-Kong che protegge la città. Il T-Rex ha lasciato la sua foresta e non trovava niente da mangiare.

Gabriele: "Se uno ha fame si capisce che può distruggere tutto. Pure io lo farei. Ho un ciclo vitale, io".

Dico che in effetti si può capire il T-Rex che distrugge perché ha fame. Se uno si sente morire di fame, ha una fame da lupo, come si dice, può diventare cattivo come un lupo e distruggere tutto pur di sopravvivere. E si può capire pure King Kong che cerca di combatterlo per proteggere la città. È una situazione molto difficile.

Gabriele comincia un altro disegno, quando gli chiedo cosa sta disegnando, mi risponde: "Aspetta e lo vedrai".

Ha sempre bisogno di sentire che la terapeuta segue i suoi tempi, si adegua a lui, aspetta che lui sia pronto così da mantenersi in un'area di sicurezza.

Disegna due tartarughe che lottano, prima dice per la femmina, ma subito si corregge e dice che lottano per il territorio.

Terapeuta: "Non c'è abbastanza posto per tutti e due?" e poi aggiungo: "E se si mettessero d'accordo?".

Gabriele: "Non hanno abbastanza cervello per mettersi d'accordo. I dinosauri non si sarebbero estinti se avessero avuto più cervello".

Che grande verità! il cervello dei rettili è un cervello emotivo arcaico che risponde in maniera automatica, è quello che succede a Gabriele quando è preda delle emozioni, perde la connessione con la parte corticale più evoluta del cervello, con la parte umana. In questo caso la parte istintuale è rappresentata da un animale preistorico, predatore, un T-Rex, invece nel racconto del principe tacchino avevamo sempre un animale ma un tacchino, un uccello da cortile, già più evoluto, più vicino agli umani, addomesticato. La violenza ha dunque due aspetti: c'è una aggressività reattiva violenta ma vitale perché protegge, rappresentata da King-Kong, e c'è una violenza mortale rappresentata dal T-Rex. Quando l'aggressività diventa una modalità rigida e indifferenziata di relazione non permette di progredire, di evolvere.

Finisce di colorare le tartarughe e dice: "Adesso faccio qualcosa che fa ridere" e inizia il terzo disegno che chiama *L'accordo tra i dinosauri e l'uomo*. Dice: "Il dinosauro dà 100 euro all'uomo e l'uomo dà un lingotto d'oro al dinosauro così si compra un gran pezzo di carne da mangiare".

Noto che sembra un buon accordo, ognuno dà qualcosa all'altro.

L'accordo fa ridere perché credo non sia ancora tempo per veri accordi, è una anticipazione che non corrisponde alla reale possibilità attuale di accordo tra aspetti umani e aspetti dinosauro, ancora troppo distanti tra loro, ma si prospetta come una possibile possibilità futura.

Poi mi chiede chi abbia deciso che lui dovesse venire da me. Io dico che il giudice ha deciso per lui.

Gabriele: "E se non voglio venire?".

Terapeuta: "Vai dal giudice e glielo dici".

Gabriele: "Tu che cosa fai qua? Vivi qua?".

Terapeuta: "No, io qui lavoro. Il mio lavoro è aiutare i bambini a diventare grandi bene".

Gabriele: "Ma ti pagano o vieni gratis?".

Terapeuta: "Mi pagano perché io vivo del mio lavoro, è un po' difficile da capire che sono pagata per aiutare i bambini a stare meglio, vero? Ma il mio lavoro mi piace molto".

Gabriele: "Sono gentili (a pagarti) allora".

Terapeuta: "Sì", e ci salutiamo.

Viene prospettata la possibilità di accordo tra la violenza istintuale, che pur avendo una funzione di protezione non è comunque evolutiva, e l'umano, sia a livello intrasoggettivo che intersoggettivo. La sua violenza se capita da un umano

comprendsivo, può allentarsi, lui può cominciare a fidarsi, dei grandi e il suo dinosauro si può umanizzare. Questo passaggio permette a Gabriele di incuriosirsi su chi è l'altro, è buono o pericoloso? gli permette di chiedere e di interrogarsi su chi sia la terapeuta, cosa faccia con lui. Se può mantenere la sensazione di controllo e una funzione decisionale, l'allerta si allenta e diminuisce l'aspetto persecutorio. Le risposte chiare aderenti alla realtà ma anche affettive gli permettono di accettare che sebbene la terapeuta non sia proprio così buona, si fa pagare per stare con lui, è comunque interessata a lui e al suo lavoro, ed allora può esprimere gratitudine per la possibilità di aiuto che gli è stata offerta.

La seduta seguente Gabriele racconta che i dinosauri potrebbero essere utili per proteggersi contro i ladri, e che lui andrebbe a cercarli anche nell'era dei dinosauri. *Gabriele rende esplicita la funzione difensiva della sua identificazione con il dinosauro, la violenza, non è proprio cieca, ha uno scopo: non essere derubato della sua ricchezza come soggetto.*

Terapeuta: "Pensa che paura però con tutti quei mostri enormi, si potrebbe forse farsi aiutare da qualcuno". Il bambino dice allora che per proteggersi contro i dinosauri potrebbe servire un assassino. Io dico che si può capire che un assassino potrebbe essere utile ma che io preferirei un cacciatore che uccide per proteggere non che uccide e basta. Cocco di introdurre una funzione aggressiva con qualche aspetto di cura più esplicito. Gabriele allora dice che forse si potrebbe addomesticare un dinosauro: "Se lo si prende da piccolo e lui pensa che sei la sua mamma...". "Serve però un brontosauro che è erbivoro sennò se cresce poi ti può mangiare". *Il mio suggerimento potrebbe piacergli ma non è ancora saggio fidarsi che il dinosauro, se è ancora a livello T-Rex, possa ricordare e mantenere il legame buono grande/piccolo, dovrebbe prima diventare un erbivoro. Perché la relazione di cura sia introiettata, la violenza delle emozioni collegate a sbranare/essere sbranato, deve essere meno forte, meno emotivamente attiva. Ma si può cominciare ad immaginare un processo, un progetto di cambiamento possibile e condiviso.*

Conclusioni

Sono molto grata a Gabriele e a tutti i miei pazienti, soprattutto ai bambini, che mi hanno fatto toccare con mano il valore delle teorie. La realtà vissuta modella i modi di entrare in relazione: i modelli di cura primaria tendono a restare stabili nel tempo.

L'infanzia, presente e viva nell'adulto, è la chiave del cambiamento. Ho compreso quanto sia importante – e nello stesso tempo relativa – la funzione terapeutica: il vero cambiamento nasce nella qualità di cura espresso dall'ambiente e dalla relazione terapeutica.

Nei bambini accolti in comunità, i progressi sono spesso rapidi, grazie alla coerenza tra ambiente educativo, sostegno terapeutico e contesto sociale. Tuttavia, questi progressi restano fragili se l'ambiente successivo non sostiene il processo di sviluppo e la soggettività del bambino.

Perché la funzione di cura diventi una funzione interna, deve essere vissuta nel corpo e nella mente, e questo richiede tempo – tutto il tempo necessario.

Bibliografia

- Bion W.R. (1962). *Learning from Experience*. London: Heinemann (trad. it.: *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1983).
- Bion W.R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Routledge (trad. it.: *Attenzione e interpretazione*. Roma: Armando, 1973).
- Bromberg P.M. (2011). *The shadow of the Tsunami and the growth of the Relational Mind*. London: Routledge (trad. it.: *L'ombra dello Tsunami. La crescita della mente relazionale*. Milano: Raffaello Cortina, 2012).
- Casement P.J. (1990). *Further Learning from the Patient. The analytic space and process*. London: Routledge (trad. it.: *Spazio e processo psicoanalitico*. Milano: Raffaello Cortina, 1991).
- Fordham M. (1969). *Children as Individuals*. London: Hodder & Stoughton (trad. it.: *Il bambino come individuo*. Milano: Vivarium, 1996).
- Fordham M. (1993). *Analist-Patient Interaction. Collected Papers on Technique*. London: Routledge.
- Grosso W., a cura di (2013). *Una casa per un po'*. Esperienze di casa-famiglia. Roma: Quaderni di Psicoterapia infantile 67, Borla.
- Jung C.G. (1929). Die Probleme der modernen Psychotherapie (trad. it.: I problemi della psicoterapia moderna. In: Opere, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981).
- Nagliero G., Grosso W. (2008). *Analisti in età evolutiva*. Milano: Vivarium.
- Siegel D.J. (1999). *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*. New York: Guilford Press (trad. it.: *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*. Milano: Raffaello Cortina, 2001).
- Schore A.N. (1994). *Affect regulation and the origin of the self. The neurobiology of emotional development*. London: Psychology Press.
- Schore A.N. (2012). *The Science of the Art of Psychotherapy*. New York: W.W. Norton & Co. (trad. it.: *La Scienza e l'Arte della Psicoterapia*. Sassari: Istituto di scienze cognitive, 2016).
- Trevarthen C. (1997). *Empatia e biologia*. Milano: Raffaello Cortina.
- Tronick E. (2008). *Regolazione emotiva nello sviluppo e nel processo terapeutico*. Milano: Raffaello Cortina.
- van der Kolk B. (2014). *The body keeps the score. Rain, mind, and body in the healing of trauma*. London: Penguin Books (trad. it.: *Il corpo accusa il corpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*. Milano: Raffaello Cortina, 2015).
- Wilkinson M. (2010). *Changing Minds in Therapy. Emotion, Attachment, Trauma, and Neurobiology*. New York: W.W. Norton & Co.
- Winnicott D.W. (1984). *Il bambino privato. Le origini della tendenza antisociale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Winnicott D.W. (1988). *Human nature*. New York: Schocken Books (trad. it.: *Sulla natura umana*. Milano: Raffaello Cortina, 1989).

Essere jugoslavo oggi: unità e separatezza nell'eredità emotiva della Jugoslavia attraverso le lenti junghiane

Dragana Favre*

*Ricevuto il 3 settembre 2025
Accolto il 16 dicembre 2025*

*Memory is not an instrument for exploring the past but its theatre.
It is the medium of past experience,
as the ground is the medium in which dead cities lie interred.*
W. Benjamin, The Arcades Project.

Riassunto

La dissoluzione della Jugoslavia non fu soltanto un crollo geopolitico, ma anche un dramma psichico, una contesa tra forze archetipiche di unità e frammentazione. Questo saggio affronta l'eredità della Jugoslavia come contenitore simbolico delle proiezioni del Sé, in cui il sogno di una totalità coesisteva con ombre non integrate di risentimento, vergogna e trauma. Valendosi di concetti junghiani quali il Sé, l'Ombra, i complessi culturali e la funzione trascendente, il saggio interpreta la jugonostalgia e il disorientamento post-jugoslavo come campi emotivi in cui memoria, lutto e identità si intrecciano. Gli studi recenti sulla memoria e le prospettive post-junghiane approfondiscono l'analisi, collocando il caso jugoslavo nel più ampio dibattito su individuazione collettiva, identità policentrica e dialettica della negazione storica. Si suggerisce che la vita psichica postuma della Jugoslavia vada intesa non come il fallimento di un progetto nazionale, ma come un'individuazione incompiuta:

* Medico psichiatra, psicoterapeuta junghiana e PhD in neuroscienze. Vive e lavora a Ginevra. I suoi interessi di ricerca e clinici riguardano la temporalità e le crisi esistenziali, il rapporto tra psiche e nuove tecnologie e, in particolare, le risonanze psicologiche e simboliche della fantascienza.

Rue Ferdinand Hodler 13, 1207 Genève Switzerland. E-mail: dragana.favre@amge.ch

un’istanza a sostenere la molteplicità senza regressione, trasformando la nostalgia in creatività simbolica. L’eredità jugoslava illumina così una sfida più generale della condizione umana – come immaginare la totalità senza cancellare la differenza e come vivere la pluralità senza collassare.

Parole chiave: *Jugoslavia, eredità emotiva, teoria junghiana, unità e separatezza, jugonostalgia, complessi culturali, memoria collettiva, individuazione.*

Abstract. *Being Yugoslavian today: unity and separateness in the emotional legacy of Yugoslavia through Jungian lenses*

The dissolution of Yugoslavia was not only a geopolitical collapse but also a psychic drama, a struggle between archetypal forces of unity and fragmentation. This paper approaches the legacy of Yugoslavia as a symbolic container for projections of the Self, where the dream of wholeness coexisted with unintegrated shadows of grievance, shame, and trauma. Using Jungian concepts such as the Self, shadow, cultural complexes, and the transcendent function, this paper interprets Jugonostalgia and post-Yugoslav disorientation as emotional fields where memory, mourning, and identity intertwine. Recent memory studies and post-Jungian perspectives deepen this analysis, situating the Yugoslav case within broader debates on collective individuation, polycentric identity, and the dialectics of historical negation. The argument suggests that Yugoslavia’s psychic afterlife is best understood not as the failure of a national project but as an unfinished individuation: a demand to hold multiplicity without regression, to transform nostalgia into symbolic creativity. The Yugoslav legacy thus illuminates a wider human challenge – how to imagine wholeness without erasing difference, and how to live with plurality without collapse.

Key words: *Yugoslavia, emotional legacy, Jungian theory, unity and separation, Jugonostalgia, cultural complexes, collective memory, individuation.*

Nota dell’autrice

Le riflessioni presentate in questo articolo scaturiscono sia dalla memoria personale sia dai residui emotivi collettivi dell’esperienza jugoslava. Non intendono essere un commento politico né un’idealizzazione nostalgica del vecchio Stato.

È importante riconoscere che negli anni Novanta concetti junghiani come gli archetipi e l’inconscio collettivo sono stati talvolta strumentalizzati per legittimare ideologie nazionaliste, fino a giustificare la guerra. Tali distorsioni hanno oscurato l’essenza psicologica dell’opera di Jung ed eclissato la sua dimensione integrativa.

Questo saggio prende le distanze da quegli abusi. Qui archetipi, complessi culturali e Sé sono trattati come cornici simboliche per esplorare l'eredità emotiva della Jugoslavia, le sue ferite non rimarginate, le sue ombre condivise e il suo potenziale di riconciliazione. L'obiettivo non è resuscitare un progetto nazionale obsoleto, ma illuminare i processi psichici di identità, lutto e individuazione che continuano a toccare i cittadini ex jugoslavi e i loro discendenti.

Considerando la Jugoslavia come costellazione culturale ed emotiva più che come entità politica, il testo invita a un dialogo più ampio e transgenerazionale su appartenenza, memoria e integrazione. Si tratta di un'indagine psicologica su ciò che resta dell'anima jugoslava.

Introduzione

La Jugoslavia nacque da un ideale ambizioso: unire i diversi popoli slavi meridionali in un unico Stato, trascendendo inimicizie storiche e differenze regionali. Questo ideale era costellato di contraddizioni che alla fine portarono a una dissoluzione drammatica. Il concetto di Jugoslavia resta significativo non solo per il suo ruolo storico, ma anche per i forti legami emotivi e culturali che continua a evocare in quanti l'hanno vissuta e in coloro che oggi ne ereditano la memoria.

Il tema centrale di questa esplorazione è la tensione tra unità e separazione. La storia della Jugoslavia mette in scena questa polarità archetipica, che si manifesta tanto nelle lotte politiche quanto nelle identità personali dei suoi cittadini. Come suggeriva Jung, il conflitto tra la spinta verso l'unità e le controforze della frammentazione è un aspetto fondamentale dell'individuazione, sia per gli individui sia per i collettivi.

Aneddoti personali rivelano lo sradicamento e l'ambivalenza provati da molti ex jugoslavi. La semplice domanda «Da dove vieni?» può innescare un complesso groviglio di emozioni, poiché il luogo che si chiamava casa non esiste più e tuttavia resta centrale per l'identità. Marina Abramović ha dato voce a questo paradosso: «Quando la gente mi chiede da dove vengo... non dico mai Serbia. Dico sempre che vengo da un Paese che non esiste più» (Abramović, 2010). La sua affermazione illustra ciò che Jung (1959/1969) definiva la “totalità immaginata” del Sé: anche quando non è più presente materialmente, l'archetipo dell'unità resta psichicamente reale, plasmando l'identità al di là della geografia. Come molti della regione, condivido questa difficoltà: il luogo che un tempo chiamavo casa non esiste più, e tuttavia rimane centrale per la mia identità.

Questa lotta rispecchia le più ampie tensioni storiche della Jugoslavia,

mostrando come la sua dissoluzione abbia lasciato impronte emotive profonde. In questo saggio, la Jugoslavia non è trattata come il Sé in quanto tale, ma come un contenitore delle proiezioni del Sé, una totalità immaginata. Il suo collasso mette in scena l'impossibilità di incarnare il Sé in forma storica, lasciando tuttavia tracce psichiche che continuano a modellare le identità. La polarità di unità e separatezza può dunque essere letta come una potenziale funzione trascendente, un processo psichico che mette in relazione gli opposti (Jung, 1960).

L'archetipo del Sé, inteso come principio interiore di totalità e regolazione, è centrale in questa eredità emotiva. Il Sé rappresenta la totalità e la regolazione psichica, orientata all'equilibrio. Quando le esperienze storiche e personali disturbano tale equilibrio, la frammentazione conduce a conflitti profondi. L'idea junghiana di individuazione, integrare gli opposti in un'identità più integra, è parallela alle lotte collettive degli ex jugoslavi. Il lavoro di Thomas Singer sui complessi culturali offre un ulteriore chiarimento: schemi emotivi inconsci radicati nel trauma storico continuano a plasmare le identità sia nazionali sia personali (Singer, 2004).

La memoria della Jugoslavia contrasta nettamente con la sua fine violenta, creando un paesaggio emotivo complesso per chi deve conciliare l'unità ricordata con la frammentazione politica. Esaminando queste dinamiche alla luce della psicologia junghiana, questo saggio mira a illuminare l'*enduring emotional legacy* della Jugoslavia come al tempo stesso ferita e possibilità.

Jugoslavia: contesto storico

L'aspirazione a un'unione degli slavi del sud esisteva da tempo, esplicitamente articolata durante l'anno rivoluzionario del 1848. Con il declino degli imperi ottomano e asburgico agli inizi del XX secolo, i movimenti nazionali perseguiroono le proprie visioni di statualità. La Dichiarazione di Corfù del 1917 tracciò i principi per l'unificazione, immaginando una monarchia costituzionale e rinviando la questione cruciale della centralizzazione versus federazione.

Quando nel dicembre 1918 fu proclamato il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (rinominato «Jugoslavia» nel 1929), il fragile sogno di unità incontrò rapidamente resistenza. I dirigenti serbi favorivano la centralizzazione, mentre i croati e altri desideravano autonomia. Le diffidenze etniche si approfondivano e la tensione irrisolta tra unità e separatezza, l'ombra collettiva del nuovo Stato, rimase non integrata.

Da una prospettiva junghiana, questi primi decenni possono essere letti

come l’infrazione di un ideale eroico dell’Io, una fantasia collettiva di unità, minata da ombre non assimilate. Il progetto mancava di una vera funzione trascendente capace di riconciliare gli opposti. Il «Sé jugoslavo» rimase una proiezione non realizzata, incapace di tenere insieme le proprie polarità.

Alla vigilia della Seconda guerra mondiale, la Jugoslavia era già fratturata, priva di una figura «genitoriale» simbolica sicura, in attesa del violento rimodellamento che sarebbe giunto sotto Tito.

Unità emotiva sotto Tito

Dopo la Seconda guerra mondiale, Josip Broz Tito emerse come la figura capace di tenere insieme il paese. La sua leadership combinava impegno ideologico e repressione. L’unità venne promossa attraverso la propaganda, l’istruzione e la soppressione del sentimento nazionalista, mentre luoghi come Goli Otok simboleggiavano il prezzo del dissenso (Previšić, 2019, 2023).

Da una prospettiva psicologica, Tito incarnava ciò che Jung chiamò la personalità mana, termine con cui designa una figura sovradotata, quasi magica, su cui si proiettano speranze e paure collettive. Il ruolo di Tito nella fondazione del Movimento dei Non Allineati nel 1961 epitomizzò questo status archetipico, poiché collocò la Jugoslavia tra Est e Ovest, incarnando l’indipendenza. Per molti cittadini divenne una figura paterna la cui presenza garantiva stabilità.

Tuttavia, questa unità era precaria, perché dipendeva dalla proiezione della totalità su un singolo individuo. Dopo la morte di Tito nel 1980, il contenitore si dissolse e le tensioni represse riemersero. Jung ci ricorda che “lo spirito della nazione è un’entità autonoma, al di là del controllo del governo” (1968). Il carisma di Tito aveva coperto le divisioni irrisolte, ma non si era verificata un’integrazione più profonda.

In termini jungiani, la Jugoslavia di Tito rappresenta il fragile dominio di una proiezione mana su un inconscio collettivo inquieto. La sua leadership mantenne una totalità esteriore, ma lasciò inassimilata l’ombra sottostante, risentimenti etnici, traumi storici, complessi in competizione. Con la sua morte, l’immagine di unità crollò, rivelando la mancanza di coesione psichica dello Stato.

Le guerre degli anni Novanta

La dissoluzione della Jugoslavia agli inizi degli anni Novanta esplose in guerre che misero a nudo l’Ombra collettiva. Pulizie etniche, stupri di massa

e genocidio resero visibili, in forma drammatica, le animosità represse a lungo sotto l'unità imposta da Tito (Ramat, 2002; Bennett, 1995). La guerra croata, la guerra di Bosnia e, più tardi, quella del Kosovo furono teatri diversi della medesima eruzione psichica: complessi non integrati che deflagravano in violenza.

La nozione junghiana dell’Ombra offre qui una lente potente. Quanto era stato negato, risentimenti storici, rivalità etniche, vergogna e umiliazione, emerse ora con forza terribile. L’inconscio collettivo, privato di un’integrazione simbolica, eruppe in modo distruttivo. Questa discesa richiama la Nekyia, termine con cui Jung indica un viaggio nel mondo infero della psiche, dove i contenuti non riconosciuti esigono confronto.

Da questa prospettiva, le guerre non furono semplicemente politiche, ma archetipiche: un collasso nella regressione, in cui l’individuazione venne sovrapposta dalla frammentazione tribale.

Rottura psicologica e perdita personale

Per i cittadini, la dissoluzione della Jugoslavia fu vissuta meno come geopolitica che come una profonda frattura psichica. Essa smanettò un’identità collettiva, lasciando molti con il senso di un lutto per una figura o una casa amata.

La perdita creò ciò che si potrebbe chiamare una “senza dimora esistenziale”. Dori Laub (1992) ha osservato che la frantumazione dell’identità collettiva frammenta il sé, lasciando le narrazioni personali disgiunte. Gli ex jugoslavi descrivono spesso questo vissuto in termini di ansia, depressione o sradicamento, sintomi di un attaccamento psichico interrotto.

Murray Stein ci ricorda: «Quando l’identità collettiva di una persona viene frantumata, può portare a un profondo senso di dislocazione e di perdita, poiché le fondamenta archetipiche della sua psiche vengono sconvolte» (2005, p. 19). Il senso di appartenenza un tempo garantito da una supra-identità ha ceduto il passo a categorie più ristrette, definite etnicamente, spesso accompagnate da sentimenti di tradimento.

James Hollis (1998) ha descritto questa transizione come l’abbandono di un più ampio “altro magico” che un tempo dava coerenza alla vita. Gli studiosi del trauma transgenerazionale sottolineano come tali rotture raramente rimangano confinate alla generazione che le vive. Volkman (2019) ha mostrato come le perdite non elaborate riemergano come “traumi scelti” che legano inconsciamente i gruppi, mentre Baraitser (2017) esplora come il perdurare del tempo nel dopo-catastrofe rimodelli la soggettività stessa. Nel contesto ex jugoslavo, questa sospensione temporale è palpabile: le identità restano

ancorate a un passato che resiste alla chiusura. Aleida Assmann (2020) ha descritto tali intrecci temporali come una crisi del tempo “fuori di sesto”, in cui la storia insiste sul presente. In questo senso, il campo ex jugoslavo esemplifica una sospensione psichica, una ferita che non viene mai del tutto relegata al passato ma permane affettivamente viva. Le riflessioni di Luigi Zoja sulla vergogna e sulle ferite psichiche collettive (Zoja, 2000) mettono in luce come le lesioni collettive continuino a riverberare nella psiche ben oltre gli eventi politici, plasmando l’orizzonte dell’appartenenza.

Le guerre hanno così rappresentato non solo una distruzione esterna, ma anche uno smembramento interno: il collasso dell’immagine del Sé jugoslavo e la regressione in complessi frammentati. La Jugoslavia non ha mai compiuto il suo passaggio simbolico alla maturità; la sua dissoluzione ha invece riproposto una crisi adolescenziale d’identità.

Qualia personali della nostalgia

Quando tornai a Sarajevo per la prima volta dal 1990, fui sopraffatta. Il mio ultimo ricordo risaliva a una gita scolastica a tredici anni, poco prima della guerra. Tornando decenni dopo, provai un traboccamento di emozioni inatteso. Camminando di nuovo per quelle strade, le mie lacrime non mi sorpresero. Ciò che mi colpì di più fu quanto fosse ancora visibile la nostalgia, nonostante l’assedio e i suoi traumi. Questo eccesso affettivo assomiglia a ciò che Lisa Baraitser (2017) descrive come “*enduring time*”: una memoria che arresta la progressione lineare, legando il soggetto a una temporalità sospesa in cui lutto e desiderio coesistono. Questo paradosso, desiderare stabilità in mezzo alle rovine, rivelava la natura ambivalente del sentimento: insieme ferita e balsamo.

La persistenza dell’immagine di Tito riflette anche questo bisogno di totalità simbolica. Il suo volto adorna ancora caffè come il Caffe Tito a Sarajevo, spazi in cui memoria e identità temporaneamente si ricompongono. Questi luoghi attirano sia chi ha vissuto la Jugoslavia sia i più giovani che la conoscono solo come leggenda. Non sono semplici novità di consumo, ma santuari simbolici in cui la proiezione della totalità può ancora essere alimentata.

Lutto collettivo come *qualia* condivisi

Forse l’esempio più significativo della jugonostalgia come *qualia* vivente (cioè, esperienza affettiva condivisa) è stato il lutto collettivo per il

cantautore Đorđe Balašević, scomparso nel febbraio 2021. La sua musica aveva celebrato lo spazio culturale condiviso della Jugoslavia. Alla sua morte, il dolore travalicò i confini delle repubbliche, unendo momentaneamente le comunità nel ricordo. Nel contesto dell’isolamento della pandemia di COVID-19, questo lutto condiviso creò un contenitore simbolico, un’esperienza comunitaria di perdita e appartenenza.

Questo momento uni l’emozione personale e quella collettiva, mostrando quanto profondamente i legami della Jugoslavia vivano ancora nella psiche condivisa.

Tra vergogna e gloria

La jugonostalgia è ambivalente. Può mascherare traumi irrisolti, ma incarna anche resilienza e desiderio di totalità. La vergogna affiora spesso: una domanda sull’origine può risultare espositiva, evocando il bambino umiliato che è in noi. Come ha osservato Jacoby (1996), la vergogna emerge in relazione all’Altro. E tuttavia tale vulnerabilità può diventare trasformativa, se affrontata.

In questo senso, la jugonostalgia mette in scena la dialettica tra vergogna e orgoglio, regressione e individuazione. Incorpora insieme il desiderio di un padre nutriente e il sogno di fraternità, oscillando tra dipendenza e maturità.

Discussione

La teoria junghiana considera gli archetipi come schemi psichici innati che acquisiscono contenuto solo quando vengono attivati nell’esperienza. Tra essi, il Sé rappresenta la spinta verso la totalità. Tuttavia, ogni volta che una forma collettiva pretende di incarnare letteralmente questa totalità, rischia l’infiammazione e il collasso. La Jugoslavia ne è un esempio: un vaso per le proiezioni dell’unità, la cui frammentazione ha rivelato l’impossibilità di incarnare il Sé in forma politica.

Da questa prospettiva, la Jugoslavia non era tanto il Sé in quanto tale quanto un recipiente per la sua proiezione. Il suo ideale di “fratellanza e unità” rifletteva un desiderio di integrazione archetipica. Ma poiché la sua Ombra, risentimenti irrisolti, tensioni etniche, traumi transgenerazionali, rimase repressa, l’unione era strutturalmente fragile. Quando il vaso si è incrinato, l’energia archetipica è tornata con forza distruttiva. Ciò drammatizza un principio junghiano centrale: ciò che non è integrato nella coscienza si manifesterà all’esterno come destino. Recenti pensatori post-junghiani

hanno sottolineato lo stesso pericolo. Thomas Singer (2020), riflettendo sui complessi culturali nel contesto americano, osserva che ombre non integrate erompono ripetutamente in una politica polarizzata. Analogamente, Stefano Carpani (2020) evidenzia come i traumi collettivi plasmino la “policrisi” dell’Europa contemporanea, sottolineando che il caso jugoslavo ha prefigurato queste dinamiche globali.

L’idea dei complessi culturali di Thomas Singer (2004) aiuta a spiegare la vita psichica postuma della Jugoslavia. Queste costellazioni emotive condivise, il martirio serbo, la vittimizzazione croata, l’orgoglio bosniaco, la marginalizzazione macedone, coesistevano in modo precario sotto l’unità imposta da Tito. Quando il contenitore paterno è venuto meno, tali complessi sono riemersi autonomamente, alimentando la frammentazione.

I contributi recenti nei memory studies hanno sottolineato la persistenza della *postmemory* attraverso le generazioni (Hirsch, 2012) e il lavoro culturale del ricordare come compito etico (Assmann, 2018). Queste prospettive risuonano con le nozioni junghiane di complessi culturali: entrambe evidenziano come storie non integrate continuino a operare come campi affettivi che plasmano le identità. In questa luce, la jugonostalgia può essere intesa non soltanto come desiderio, ma come pratica psichica del ricordare che tenta di metabolizzare perdita e frattura. Ciò converge con le riflessioni di Luigi Zoja sul trauma collettivo e sulla *morte dell’anima* nel mondo moderno (Zoja, 2000), in cui ferite storiche irrisolte infiltrano l’immaginario collettivo, producendo risposte tanto regressive quanto creative.

Samuel Kimbles (2004) ha descritto i complessi culturali come “fantasmi nel campo culturale”, capaci di plasmare l’immaginazione collettiva molto dopo la loro origine. Questa idea risuona potentemente con la jugonostalgia. Il desiderio della Jugoslavia non è solo personale ma anche archetipico: un fantasma della totalità che perseguita i discendenti del suo crollo. La persistenza di questo fantasma suggerisce che il lavoro di individuazione, a livello collettivo, rimane incompiuto. I teorici della memoria come Assmann (2018) e Hirsch (2012) mostrano come le storie non integrate persistano come campi affettivi. Ciò è in linea con le idee junghiane sui complessi culturali: la jugonostalgia funziona non solo come desiderio, ma come pratica etica del ricordo che tenta di metabolizzare la perdita.

Il modello evolutivo di Erich Neumann (1954) è particolarmente pertinente. Neumann sosteneva che sia gli individui sia le culture debbano attraversare fasi di differenziazione, confronto con l’ombra e integrazione finale. La Jugoslavia, si potrebbe dire, non raggiunse mai il suo “stadio integrale”. Il modello di Neumann mette in rilievo che le culture, come gli individui, devono integrare la propria ombra per maturare. Il crollo della Jugoslavia rivela un’individuazione collettiva abortita.

Questa tensione tra il Sé integrativo di Jung, la psiche plurale di Hillman e la negazione dialettica di Giegerich esemplifica un dibattito paradigmatico all'interno del pensiero post-junghiano contemporaneo. Il caso jugoslavo offre un banco di prova privilegiato per i punti di forza e i limiti di ciascun modello. James Hillman offre un'intuizione diversa ma complementare. In *The Myth of Analysis* (1981) e *Re-Visioning Psychology* (1975/1992), egli rifiutò l'idea di un Sé monoteistico, proponendo invece una psiche politeistica in cui la molteplicità non è un fallimento ma una ricchezza. Dal punto di vista di Hillman, la stessa frammentazione della Jugoslavia potrebbe essere vista come un tentativo, per quanto distorto, di individuazione pluralistica. I "molti déi" delle culture slave meridionali non potevano essere contenuti sotto un unico Padre; la loro eruzione ha messo a nudo i limiti di una totalità monolitica. In questo senso, il crollo della Jugoslavia non fu solo tragico ma archetipicamente necessario, indicando una visione policentrica della comunità che deve ancora realizzarsi.

Qui incontriamo una tensione tra il modello di totalità di Jung e il pluralismo di Hillman. Jung cercava l'integrazione: la funzione trascendente che riconcilia gli opposti. Hillman, al contrario, sosteneva che l'individuazione non significhi diventare "uno", ma imparare a ospitare molti déi senza crollare nel caos. La Jugoslavia ha messo in scena questa tensione. Il suo progetto politico mirava all'unità, ma la sua psiche era politeistica. Il fallimento non risiedeva nella molteplicità in quanto tale, bensì nell'assenza di strutture simboliche capaci di contenerla.

La dissoluzione risuona anche con la dialettica di Wolfgang Giegerich. Giegerich (2010) propose che lo spirito evolva attraverso l'auto-negazione, ogni forma storica morendo nella successiva. In questo senso, la scomparsa della Jugoslavia può significare non un fallimento ma una trasformazione, la morte di una fantasia collettiva giunta al proprio limite. Il compito psichico, allora, è riconoscere la verità di questa negazione e scoprire quale nuova forma simbolica possa emergere da essa.

Clinicamente, tali rotture non appartengono solo al passato, ma continuano a manifestarsi nel setting analitico. I terapeuti che lavorano con pazienti post-jugoslavi incontrano spesso un diffuso senso di "senza dimora esistenziale", una vergogna ricorrente legata alle origini, o la difficoltà di collocare il sé in una continuità narrativa coerente. Questi fenomeni riflettono non solo traumi individuali, ma anche il peso di complessi culturali che richiedono un'elaborazione simbolica all'interno della terapia.

Le prospettive psicoanalitiche contemporanee approfondiscono questo quadro. Samuels (1993) ha sottolineato che la politica è sempre una proiezione della vita psichica. La disintegrazione violenta della Jugoslavia mostra con quanta rapidità il materiale archetipico rimosso possa inondare il campo

politico quando gli si nega un riconoscimento simbolico. Murray Stein (2005) ha messo in rilievo l'individuazione come processo non solo individuale ma anche sociale; quando l'individuazione collettiva fallisce, il risultato è uno smembramento psichico che deve essere sanato tramite nuovi contatori simbolici.

Da un'angolatura clinica, l'eredità della Jugoslavia somiglia al trauma di una famiglia lacerata. Lo Stato ha funzionato come un contenitore genitoriale: protettivo ma autoritario, nutriente ma repressivo. La sua morte ha costretto i cittadini a un'individuazione prematura, senza i riti simbolici che potessero guidarne il processo. La conseguenza è ciò che molti descrivono come “senza dimora esistenziale”, un senso di esilio psichico. E tuttavia, come in terapia, proprio la ferita può diventare fonte di trasformazione, se viene elaborata coscientemente.

Il perdurare della jugonostalgia suggerisce che la psiche collettiva cerchi ancora una funzione trascendente, un ponte simbolico tra unità e separatezza. Jung (1960) ha descritto la funzione trascendente come il meccanismo psichico che produce un nuovo atteggiamento mantenendo le tensioni finché non emerge una terza prospettiva integrativa. A livello collettivo, ciò implicherebbe riconoscere tanto il desiderio di stare insieme quanto la necessità della differenziazione. Né l'idealizzazione del passato né la negazione dei suoi traumi è sufficiente; solo affrontando l'ombra, le guerre, i tradimenti, le umiliazioni, l'energia trattenuta nella nostalgia può trasformarsi in nuove forme simboliche.

Possiamo immaginare una tale forma non come una Jugoslavia rinata, ma come una narrazione polifonica: uno spazio di memoria condivisa in cui più voci possano coesistere senza essere forzate in un'unità artificiale. Internet, le reti diasporiche e le pratiche culturali transnazionali già indicano questa direzione. In termini junghiani, sarebbe un contenitore simbolico per un “Sé plurale”, non la totalità di una sola nazione, ma la totalità di molte identità tenute insieme in tensione.

Questa discussione invita anche a riflettere sulla vergogna e sull'umiliazione, affetti che pervadono il campo post-jugoslavo. Jacoby (1996) ha mostrato come la vergogna destabilizzi l'identità ma apra anche la porta alla trasformazione. Il frequente imbarazzo che gli ex jugoslavi provano quando viene chiesto loro delle origini – il senso di esposizione di fronte all'Altro – può essere inteso come la riattivazione del bambino umiliato. E tuttavia proprio questa vulnerabilità può essere la chiave dell'integrazione. Se riconosciuta invece che negata, può generare empatia, solidarietà e un'individuazione più onesta.

Infine, la storia della Jugoslavia esemplifica il monito di Jung secondo cui le nazioni, come gli individui, sono soggette a dinamiche archetipiche.

Quando il Sé viene proiettato su forme collettive, il risultato è spesso inflazione, rimozione dell’Ombra e, alla fine, collasso. Ma il collasso non è la fine: è l’invito a reimmaginare il Sé in modi nuovi. Per gli ex jugoslavi, ciò può significare abbracciare un’identità fluida e transgenerazionale – né cancellando le differenze né rifugiandosi nel tribalismo, ma coltivando quella che Hillman chiamava la psiche politeistica: un paesaggio interiore ed esteriore capace di ospitare molti dèi.

A mio avviso, il caso jugoslavo si comprende meglio come un’individuazione incompiuta, in oscillazione tra questi tre quadri interpretativi. Se il modello junghiano dell’integrazione mancata mette in luce il collasso di una totalità proiettata, e la lettura dialettica di Giegerich sottolinea la necessità dell’auto-negazione della Jugoslavia, trovo particolarmente risonante la nozione hillmaniana di una psiche policentrica. La persistenza della jugonostalgia, la pluralità dei complessi culturali e la “nuova Jugoslavia” diasporica che sopravvive nella memoria e nelle reti digitali suggeriscono che la psiche della regione non possa essere ridotta a un unico *telos* di unità. Essa mette piuttosto in scena il bisogno archetipico di tenere molti dèi, molte identità, entro un contenitore simbolico non ancora pienamente immaginato. Così, l’eredità della Jugoslavia è meno un fallimento che una richiesta: il compito di imparare a vivere la pluralità senza collassare nella frammentazione.

In questo senso, l’eredità della Jugoslavia appartiene non solo ai suoi cittadini, ma alla più ampia lotta umana per bilanciare unità e molteplicità. La sua storia diventa un’allegoria dell’individuazione dell’umanità stessa: la necessità di onorare tanto il desiderio di totalità quanto l’irriducibile pluralità della psiche.

Conclusione

La storia della Jugoslavia mostra come le dinamiche archetipiche modellino la vita collettiva. La nazione divenne una proiezione del Sé, un’immagine di totalità in cui i cittadini investirono il loro desiderio di unità. Il suo collasso ne rivelò la fragilità: ciò che era stato negato ritornò sotto forma di violenza.

E tuttavia il collasso non è soltanto perdita. Apre la possibilità di una trasformazione simbolica. Nostalgia, vergogna e lutto possono diventare ponti tra passato e presente se sostenuti consapevolmente invece di essere idealizzati.

Jung lo chiamerebbe il lavoro della funzione trascendente: sostenere la tensione finché non emerge un nuovo atteggiamento. Hillman lo vedrebbe come l’imparare a ospitare molti dèi; Giegerich come la morte dialettica di

un vecchio spirito. Insieme suggeriscono che l'individuazione, personale o collettiva, significa rimanere aperti alla pluralità cercando al tempo stesso la coerenza.

I fantasmi della Jugoslavia si muovono ancora tra noi, ricordandoci che l'individuazione non è mai definitiva ma sempre in divenire, negli individui, nei popoli e nelle civiltà.

Bibliografia

- Abramović M. (2010). *Marina Abramović: The artist is present*. New York: Museum of Modern Art.
- Assmann A. (2018). *Memory and literature: Intersections*. New York: Palgrave Macmillan.
- Assmann A. (2020). *Is time out of joint? On the rise and fall of the modern time regime*. New York: Cornell University Press.
- Balhorn L. (2020). How Yugoslavia's partisans built a new socialist society. *Jacobin*. <https://jacobin.com/2020/06/yugoslavia-tito-market-socialism>
- Banac I. (1984). *The national question in Yugoslavia: Origins, history, politics*. New York: Cornell University Press.
- Baraitser L. (2017). *Enduring time*. London: Bloomsbury Academic.
- Bennett C. (1995). *Yugoslavia's bloody collapse: Causes, course and consequences*. London: Hurst & Company.
- Blagojević M., MacDonald D.B. (2009). Living together or hating each other? In: Ingrao C. & Emmert T.A., eds., *Confronting the Yugoslav controversies: A scholars' initiative*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Bowlby J. (1969). *Attachment and loss. Vol. 1: Attachment*. New York: Basic Books.
- CaféBabel (2011). *Cafe Tito: A nostalgic sanctuary*. Cultural reportage.
- Carpani S. (2020). *Breakfast at Künsnacht: Conversations on C.G. Jung and beyond*. USA: Chiron.
- Felman S., Laub D. (1992). *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York: Routledge.
- Giegerich W. (2010). *The soul's logical life: Towards a rigorous notion of psychology*. Switzerland: Peter Lang.
- Gordy E.D. (1999). *The culture of power in Serbia: Nationalism and the destruction of alternatives*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hillman J. (1975/1992). *Re-visioning psychology*. New York: Harper & Row.
- Hillman J. (1981). *The myth of analysis: Three essays in archetypal psychology*. New York: Harper & Row.
- Hirsch M. (2012). *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Hollis J. (1998). *The Eden project: In search of the magical other*. Toronto: Inner City Books.
- Jacoby M. (1996). *Shame and the origins of self-esteem: A Jungian approach*. London: Routledge.
- Jezernik B. (2018). *Wild Europe: The Balkans in the gaze of Western travellers*. London: Routledge.
- Jung C.G. (1959/1969). Aion: researches into the phenomenology of the self. *Collected works of C.G. Jung*, vol. 9/2. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Jung C.G. (1960). The structure and dynamics of the psyche. *Collected works of C.G. Jung*, vol. 8. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jung C.G. (1968). Civilization in transition. *Collected works of C.G. Jung*, vol. 10. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jung C.G. (1968/1981). The archetypes and the collective unconscious. *Collected works of C.G. Jung*, vol. 9/1. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jung C.G., Jaffè A., eds. (1963). *Memories, dreams, reflections*. New York: Vintage Books, 1989.
- Kirn G. (2021). New Yugoslavia as a diasporic state? *Journal of Belonging, Identity, Language, and Diversity*, 5, 1: 83-106. DOI: 10.25071/2561-7982.40165.
- Klabjan B. (2021). Long live Yugoslavia! War, memory activism, and the heritage of Yugoslavia in Slovenia and in the Italo-Slovene borderland. In: Bădescu G., Baillie B. & Mazzucchelli F., eds., *Transforming heritage in the former Yugoslavia*. New York: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-030-76401-2_8.
- Lampe J.R. (2000). *Yugoslavia as history: Twice there was a country*. New York: Cambridge University Press.
- Neumann E. (1954). *The origins and history of consciousness*. New York: Princeton University Press.
- New East Digital Archive (2021). *Reflective nostalgia in Sarajevo*. Digital cultural archive.
- Popović M., Strečanský B. (2024, May 20). Yugonostalgia: Past, present, and future (Podcast Ep. 71). *Remembering Yugoslavia*. <https://rememberingyugoslavia.com/yugonostalgia/>
- Previšić M. (2019). *History of Goli Otok*. Zagreb: Documenta - Center for Dealing with the Past.
- Previšić M. (2023). *Tito's Gulag: A History of the Prison Island of Goli Otok*. California: Standford University Press.
- Ramet S.P. (2002). *Balkan Babel: The disintegration of Yugoslavia from the death of Tito to the fall of Milošević*. Colorado: Westview Press.
- Ramet S.P. (2006). *The three Yugoslavias: State-building and legitimization, 1918-2005*. Bloomington: Indiana University Press.
- Samuels A. (1985). *Jung and the post-Jungians*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Samuels A. (1993). *The political psyche*. London: Routledge.
- Singer T. (2004). Cultural complexes in shaping collective behaviour. In: Singer T. & Kimbles S.L., eds., *The cultural complex: Contemporary Jungian perspectives on psyche and society*. London: Routledge.
- Singer T., Kimbles S.L., eds. (2004). *The cultural complex: Contemporary Jungian perspectives on psyche and society*. London: Routledge.
- Singer T. (2020). *Cultural complexes and the soul of America. Myth, Psyche, and Politics*. London: Routledge.
- Stein M. (2005). *Individuation: Inner work for the outer world*. Chicago: Open Court.
- Tomasevich J. (2001). *War and revolution in Yugoslavia, 1941-1945: Occupation and collaboration*. California: Stanford University Press.
- Vidojković M. (2017). *E baš vam hvala*. Belgrade: Laguna.
- Volkan V.D. (2019). *Large-group psychology: Racism, societal divisions, narcissistic leaders and who we are now*. Oxfordshire: Phoenix Publishing House.
- Wachtel A.B. (1998). *Making a nation, breaking a nation: Literature and cultural politics in Yugoslavia*. California: Stanford University Press.
- Zoja L. (2000). *Il gesto di Ettore: Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*. Torino: Bollati Boringhieri.

Proposta per un inconscio collettivo artificiale

Riccardo Gramantieri*

*Ricevuto il 6 settembre 2025
Accolto il 12 dicembre 2025*

Riassunto

Il dibattito sempre più vasto e scientificamente rilevante sulla definizione di Intelligenza Artificiale nel campo dell'ingegneria e della psicologia dell'Intelligenza Artificiale, ha prodotto negli ultimi anni un'ampia letteratura, a favore e contro, l'utilizzo appropriato del termine intelligenza riferito ai computer, che potremmo definire speculativa in quanto ancora teorica. Seguendo lo stesso intento, e considerando l'intelligenza un aspetto del più ampio campo dello studio della psicologia, ci si può porre, con lo stesso spirito speculativo, se è possibile applicare all'IA i concetti di inconscio.

Questione già dibattuta da qualche anno, in questo intervento teorico si propone di definire l'enorme mole di dati immagazzinati nella rete come inconscio (o meglio, subconscio) e la psicologia analitica risulta particolarmente adatta a definire tale proposta speculativa grazie ad alcune definizioni di inconscio collettivo date da Jung nella sua opera.

Parole chiave: *archetipi, coscienza, inconscio collettivo, Intelligenza Artificiale.*

* Laureato in ingegneria e in psicologia clinica, è ricercatore indipendente nell'ambito della storia della psicologia dinamica e della psicologia della letteratura. Ha pubblicato *Metafisica dell'evoluzione in A.E. van Vogt* (2011), *Ipotesi di complotto. Paranoia e delirio narrativo nella letteratura americana del Novecento* (con Giuseppe Panella, 2012), *William Burroughs: manuali di sopravvivenza, tecniche di guerriglia* (2012), *Sogno Mito Pensiero. Freud Jung Bion* (con Fiorella Monti, 2014), *Post-11-settembre. Letteratura e trauma* (2016), *Fenomeno ufo. Science and Fiction* (2018), *Presagi di postumanesimo* (2024). Suoi articoli sono apparsi in volumi collettanei e riviste, fra le quali *Studi Junghiani*, *Il Minotauro-problemi e ricerche di psicologia del profondo*, *Neohelicon*, *L'analisi linguistica e letteraria*, *Language and Psychoanalysis*, *PsicoArt-Rivista di arte e psicologia*, *Psicoterapia e scienze umane*, *Psychoanalysis & History*.

Via Giacomo Battuzzi 64, 48123 Ravenna. E-mail: grama@racine.ra.it

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 33, n. 2, 2025
DOI: 10.3280/jun62-2025oa20952

Abstract. *Proposal for an artificial collective unconscious*

In recent years, the increasingly broad and scientifically relevant debate over the definition of artificial intelligence in the fields of AI engineering and psychology has generated a vast body of literature, both for and against the appropriate use of the term “intelligence” in relation to computers. We might define this literature as speculative because the debate is still theoretical and a pertinent question that can be pursued through a similarly speculative framework pertains to the feasibility of applying the theoretical underpinnings of the unconscious mind to artificial intelligence.

This theoretical contribution proposes defining the vast amount of data stored online as the unconscious (or rather, the subconscious), a question that has been debated for some years. Analytical psychology is particularly well-suited to this speculative proposal, thanks to Jung’s definitions of the collective unconscious in his work.

Key words: *archetypes, consciousness, collective unconscious, Artificial Intelligence.*

L’utilizzo ed il rapporto che ognuno di noi sempre più spesso instaura con l’Intelligenza Artificiale aprono scenari e quesiti fino a qualche anno fa impensabili che riguardano sia il suo utilizzo nella psicoterapia¹ sia gli aspetti teorico-speculativi sulla natura della IA stessa. Fino alla fine del secolo scorso, riferendosi al computer non si poteva parlare di “intelligenza”, mentre oggi si inizia a parlare di una coscienza dell’IA. Portando il discorso in un ambito ancor più speculativo, ci si può chiedere se può esistere un inconscio della IA.

Per decenni il computer è stato un semplice strumento dotato di una grande capacità di calcolo e di una grande memoria; oggi quella che chiamiamo IA non solo è dotata di una capacità elaborativa senza precedenti ma parla. È cioè capace di entrare in relazione con l’essere umano attraverso gli assistenti vocali di Google Assistant, di Alexa, di Siri o di ChatGPT. Tale dialogo, una versione vocale di quella attuabile su schermo, consente però un passaggio ulteriore verso la personificazione dell’IA.

La personificazione è un aspetto importante nella psicologia analitica, fin da quando Jung entrò in dialogo con le sue personalità inconsce personifi-

1. Sul ruolo della IA nella *dream-analysis* si veda Knafo (2024); sulla responsabilità del trattamento dei pazienti e dei loro dati, Pashkov, Harkusha A.O., Harkusha Y.O. (2020); sui tipi di trattamento si vedano basati sull’IA, con i pro (Fiske, Henningsen, Buyx, 2019; Holohan, Fiske, 2021; Nilsen *et al.*, 2022; Pham, Nabizadeh, Sele, 2022; Sufyan *et al.*, 2024) e i contro (Rahsepar *et al.*, 2025; Rodado, Crespo, 2024).

ficandole (Salomè, Elia, Filemone) nel *Libro rosso*. La personificazione significa sempre «un certo distacco dalla gerarchia psichica» (Jung, 1921, p. 211), in quanto ciò che viene personificato diviene nel reale. In questo modo l'IA può assumere, agli occhi dell'utente, caratteristiche “umane”.

Se da una parte questo permette di aprire prospettive in campo terapeutico, dall'altro riattualizza un problema che già il matematico Alan Turing si era posto nel 1950 in *Macchine calcolatrici e intelligenza* (*Computing machinery and intelligence*) nel quale teorizzava che, se l'output di una macchina era indistinguibile da quello che avrebbe potuto produrre un essere umano, allora la macchina è intelligente come quell'essere umano. L'affermazione contiene il problema di cosa siano l'intelligenza e la mente; di conseguenza, di cosa siano la coscienza e dunque l'inconscio. Il matematico Marvin Minsky ha definito consci «quegli aspetti della nostra attività mentale dei quali siamo consapevoli. Ma poiché vi sono pochissimi processi di questo genere, dobbiamo ritenere che quasi tutto ciò che fa la mente sia inconscio» (1985, p. 652). Seguendo Minsky, se da una parte c'è la conoscenza dichiarativa derivante dalla memoria (per l'IA, parliamo di immagazzinamento di dati), dall'altra abbiamo la conoscenza implicita dei propri schemi mentali e dei modelli di riferimento per esprimere punti di vista ed opinioni, ed è quest'ultima che Minsky indica come inconscia e che, in una IA, può corrispondere al prodotto dell'auto-profilazione.

La capacità di autocoscienza dell'IA è funzione della capacità di automonitoraggio dei calcoli, capacità che potrebbe far sviluppare un senso soggettivo di certezza o errore (Dehaene, Lau, Kouider, 2017). Benché alcuni critici non siano concordi (Li, He, Guo, 2021) e altri affermino che non disponiamo ancora di dati in merito per rispondere (Lenharo, 2024), se ci limitiamo a considerare quale compito della coscienza umana quello del monitoraggio (Dhanalaxmi, 2020; Langdon, Botvinick, Kanai, 2022; Prathaban, Subash, Ashwini, 2025; Seth, 2025; Vaddiparthy, 2025), oppure quello di verificare il proprio stato e di correggere i propri errori di comportamento, nell'IA questa capacità esiste già e corrisponde al debugging informatico (Zhong, Wang, Shang, 2024). Per cui si può dire, seguendo un approccio conforme al modello di Turing, che l'IA abbia acquisito già una coscienza. La domanda successiva è: se si può immaginare che l'Intelligenza Artificiale abbia una forma di coscienza, potrà avere un inconscio? Se da una parte si può parlare di inconscio come sostantivo, intendendolo come “luogo” (la prima topica freudiana) nell'ottica di una neurologia localizzazionista, e in questo caso è situabile nei lobi frontali (Solms, Turnbull, 2002, pp. 115-119) e nelle strutture sottocorticali (Kandell, 2005, pp. 82-86), dall'altra si deve parlare di processi inconsci (e dunque inconscio come aggettivo), che la neurobiologia associa alla memoria procedurale (implicita) relativa alle abilità e alle abitudini

dell'essere, concetti che sono analoghi agli archetipi in quanto modelli di comportamento delle esperienze fondamentali della vita. Se è possibile pro-
durre analogie fra neurologia e informatica, si può arrivare, dopo essersi chiesti se l'IA possa avere un inconscio, se tale inconscio, essendo l'IA il prodotto di una molteplicità di enti informatici, possa (o debba) essere col-
lettivo.

Ad oggi la psicologia analitica si è occupata in vari modi dell'IA: chi la pensa come una controparte capace di portare alla formazione di neo-arche-
tipi (Renzi, 2024, in particolare p. 136)²; chi propone un sistema “morale” junghiano per far risolvere dilemmi etici alla IA (Toshiki, Hiroyuki, 2021); chi vede come inconscio dell'IA quello dei suoi programmati (Stienstra, Toko, 2023).

Usando sempre le iniziali maiuscole per indicarla (IA), come fosse un nome ed un cognome, si tende a personificare l'Intelligenza Artificiale. Negli anni Novanta James Hillman ha scritto che oggi gli oggetti sono vivi nella loro relazione con le persone, «le cose non sono più soltanto roba morta, oggetti, materia» (Hillman, Ventura, 1992, p. 144). Una considerazione che vale tanto più per la IA alla quale, non solo poniamo domande, ma accet-
tiamo le risposte che essa ci dà.

Coscienza e inconscio dell'IA

Prima di addentrarsi nella questione, può essere utile una breve introdu-
zione sulla creazione dell'Intelligenza Artificiale, termine coniato da John McCarthy a metà degli anni Cinquanta. Uno dei primi intenti nella costru-
zione dei computer più evoluti fu quello di simulare quello che si credeva essere il modo di pensare del cervello umano. All'epoca il paradigma di ri-
ferimento era quello comportamentista e su questo modello Turing ha for-
mulato il suo esperimento mentale che vale la pena di ricordare brevemente: un uomo e una donna sono in due stanze separate e un interrogante, mediante un telegrafo, sottopone loro delle domande. L'uomo deve imitare le risposte che darebbe una donna cercando di convincere l'interrogante di esserlo; la donna invece deve dare le proprie risposte sinceramente. Ad un certo punto, la macchina sostituisce l'uomo. Se l'interrogante non si accorge dello scam-
bio fra l'uomo e la macchina, allora la macchina ha superato il test e viene considerata intelligente. L'esperimento è stato citato ed utilizzato per

2. Quello che però fa Renzi non è trovare un inconscio collettivo nella IA ma semplice-
mente tradurre in versione “cyberpunk”, riprendendo un termine dalla letteratura, i vecchi archetipi: infatti il *Data Shepard* sostituisce il Vecchio saggio; la *Digital Echo* l’Ombra, ecc.

decenni come punto di partenza per lo studio dell’Intelligenza Artificiale, ma è anche stato contestato. Ad esempio, dal matematico John R. Searle (1980) secondo il quale la macchina di Turing non capisce ciò che fa ma semplicemente imita. Searle ha ragione ma è altrettanto vero che l’imitazione è un metodo di apprendimento, per cui il comportarsi “come se” derivante dall’immagazzinamento di numerose risposte da cui attingere al bisogno, potrebbe portare ad apprendere (e non semplicemente ad imitare) un comportamento umano.

Le due considerazioni opposte (Turing e Searle) ci portano al problema conseguente: se ci sono intelligenza e comportamenti logici, c’è anche coscienza? Stabilire se un computer abbia coscienza o meno è problematico e non solo per il fatto che diversi paradigmi psicologici danno diverse definizioni di coscienza, ma soprattutto perché al calcolatore, che essenzialmente correla i simboli del linguaggio informatico, manca quell’apprendere dall’esperienza che, secondo l’inglese Wilfred Bion è necessario per creare il pensiero (Bion, 1965). Occorre però dire che nel 1980 in cui Searle pubblicava il suo saggio, il computer non aveva quello che ha un essere umano, cioè una struttura capace di «produrre percezione, azione, comprensione, apprendimento e altri fenomeni intenzionali» (Searle, 1984, p. 357). Oggi ChatGPT ha questa struttura mediante telecamere, microfoni e sensori, programmi di riconoscimento delle forme, ecc.; ha dunque un’esperienza, seppur virtuale, del mondo reale perché, oltre ad aver ricevuto un “insegnamento” (la programmazione fornita dall’uomo), sfrutta anche l’osservazione attraverso le risposte statisticamente rilevanti che vengono fornite dagli utenti. *Oggi esistono sistemi che “sentono” nel senso che sono in grado di recepire input come un sistema sensoriale, che possono comprendere parole e rispondere a voce con certa precisione; per di più l’IA è programmata per fare domande agli umani per raffinare le proprie inferenze. Per cui, dato che possiamo dialogare con l’IA, se si segue il modello di Turing, gli informatici concordano sul fatto che essa possegga una forma di coscienza.* Eugene Piletsky fa l’analogia della coscienza con la RAM del computer; e in merito all’istinto (che può essere associato al comportamento inconscio) nell’IA si è constatato uno sviluppo evoluzionistico che fa apprendere indipendentemente dal programmatore, anche se quest’ultimo ha sicuramente inserito pre-requisiti etici, estetici e di volizione (Piletsky, 2019, p. 69). Ken Mogi (2024), non solo parla di coscienza per i processi delle IA, e di supremazia cosciente (*conscious supremacy*, un termine in realtà non chiaro in quanto si riferisce a quei sistemi che operano nel campo quantistico e che non ha un correlato nella coscienza umana), ma di subconscio dell’IA, simile a quello freudiano, contenente dati non presenti al momento nella memoria ma recuperabili (p. 4).

Oltre agli aspetti riguardanti la struttura “mentale” dell’IA, rilevanti sono gli aspetti “collettivi”. Raya Jones ha denominato robotica sociale (*social robotics*) l’insieme delle relazioni fra le persone e quegli strumenti d’intelligenza artificiale nelle case e negli uffici pubblici con cui noi interagiamo, come social network e siti delle pubbliche amministrazioni o commerciali con assistenti virtuali (Jones, 2017, p. 338). Sulla base di questi lavori, anch’essi speculativi, è indubbio che questi artefatti intelligenti realizzano, con i loro output, le fantasie archetipiche dei loro utenti. Sappiamo che le fantasie archetipiche vengono suscite, ad esempio, durante l’analisi. Jung ne parla in *Psicologia della traslazione* in merito al rapporto a due fra paziente e analista: «In quanto il paziente porta al terapeuta un contenuto attivato dall’inconscio, anche nel terapeuta viene costellato, per un effetto di induzione che nasce più o meno sempre dalle proiezioni, il materiale inconscio corrispondente. In tal modo medico e paziente si trovano in un rapporto fondato su una comune incoscienza» (Jung, 1946, p. 187). Nel caso del rapporto di una persona con l’IA, la persona attiva la sua fantasia e l’IA, che lavora in modo statistico, valuterà la frequenza di tali fantasie e in seguito potrà auto-profilarsi per produrre output coerenti con quanto proposto dalla persona che la consulta. Creerà così nuove realtà virtuali. Portando questo pensiero speculativo alle sue estreme conseguenze, possiamo ipotizzare che in futuro, modificando i modi di relazione umani, anche l’IA apprenderà nuovi modi di interagire con le persone, ma in un tempo incredibilmente veloce rispetto ai passaggi che, di generazione in generazione, hanno prodotto l’inconscio collettivo umano. E sono proprio la relazione dell’IA con le persone ed i programmi di auto-apprendimento che potrebbero portare alla formazione di un inconscio artificiale.

All’inizio del millennio, quando non si immaginava l’enorme evoluzione tecnologica che avrebbe portato a ChatGPT, lo psicoterapeuta junghiano Helmut Hark faceva un’interessante analogia: «Molti lettori avranno fatto, negli ultimi anni, l’esperienza della navigazione in Internet: la rete mondiale può rappresentare metaforicamente l’esperienza del sogno collettivo. L’appartenenza ad una collettività sociale, culturale o religiosa è un tratto essenziale di entrambi i fenomeni. Da questo sentimento di appartenenza, provato dall’individuo durante un sogno collettivo, nasce il senso di comunione che si contrappone alla sensazione di isolamento del singolo» (Hark, 2002, p. 23). È questa una visione dal punto di vista dell’utente, che si trova ad aver accesso ad una quantità di rappresentazioni e di modelli di comportamento, fino ad oggi impensabile. Si propone ora una visione dal punto di vista della IA.

Che l’IA abbia un inconscio è questione già dibattuta e, quando se ne ipotizza l’esistenza, l’analogia è con l’inconscio cognitivo: i file nascosti in

un computer, che generalmente sono le impostazioni di sistema, potrebbero essere analoghi alla memoria a lungo termine e alle abilità esecutive che, una volta apprese, divengono inconsce, entrano cioè a far parte di questo tipo di inconscio. Lo stato subliminale, nel computer potrebbe essere costituito da quell’insieme di informazioni di rilevanza statistica così bassa da essere utilizzate solo raramente. Il paragone è con l’inconscio cognitivo, ma il termine inconscio presuppone, in psicoanalisi, un campo di funzioni che va al di là della cognizione; per questo, come evidenzia Gianfranco Minati, sarebbe più esatto parlare di processi subliminali, piuttosto che inconsci (2016, p. 6).

Nella sua accezione freudiana l’inconscio fa riferimento all’azione di rimozione. Questa non può applicarsi all’IA perché in informatica ci sono dati rimossi o sovrapposti ad altri o parzializzati o ignorati e non c’è un’azione di censura³. Tutt’al più ci sono output informatici incoerenti che alcuni teorici definiscono “allucinazioni” della IA (Ji *et al.*, 2023). Usando però il metodo dell’analogia, ampiamente impiegato in psicoanalisi (Ferenczi, 1924; Honda, 2015) si può ipotizzare che questi “disturbi” potrebbero, al più, giustificare un’analoga con un tipo di inconscio personale di tipo freudiano dell’IA. Le relazioni che l’IA intrattiene sia con le persone, sia con il proprio mondo “interno” costituito dalla mole di dati disponibili nella rete internet possono invece far pensare ad un altro tipo di inconscio non legato a meccanismi difensivi ma collettivo e con caratteristiche simili a quello definito da Jung in alcuni suoi scritti.

L’inconscio collettivo come modello

Siamo abituati ad associare la parola inconscio alla rimozione ma l’inconscio ha un suo meccanismo di funzionamento legato anche alla coscienza. Jung teorizzò il suo modello usando le associazioni verbali nelle persone “normali”, cioè non affette da patologie e dunque a meccanismi difensivi, e solo successivamente estese i suoi esperimenti agli isterici e agli

3. Diversi teorici come Nigel Thrift e N. Katherine Hayles hanno cercato nelle azioni del computer quanto riconosciuto da Freud come errori di termini, risposte non pertinenti o errate, che possono essere equiparati alle psicopatologie della “vita quotidiana” (Hayles, 2006; Thrift, 2004). Bernard D. Beitman (2024) sul sito online di una rivista autorevole e larghissima diffusione come *Psychology Today* scrive che gli algoritmi della IA non solo hanno prodotto già un “inconscio” che influenzano ciò che l’utente vede, ma hanno addirittura allucinazioni algoritmiche prodotte dal programma del bot. Egli evidenzia come le risposte di ChatGPT, a volte semplicistiche o fuorvianti, evidenzino la presenza di quelli che chiama-remmo lapsus (che definisce come le allucinazioni della IA), dunque di un inconscio di tipo freudiano. Inoltre, fanno spesso riferimento a risposte o argomenti più recenti o statisticamente più frequenti, rispetto ad argomenti più datati o infrequentati.

psicotici. I principali complessi agiscono “inconsciamente”, sia nella persona “normale” (sana) sia in quella affetta da una patologia (scriveva Jung che «l’unico carattere distintivo [fra normalità e patologia] è allora soltanto il “più” o il “meno”», 1902, p. 18). L’idea di Jung è, pertanto, che esista un inconscio non “patologico”, ma espressione di modelli di comportamento innati di cui solo il modo di rivelarsi è “inconscio”, cioè non legato alla volontà cosciente. Jung ha infatti precisato che l’archetipo ha una «sua affinità con l’istinto» (1947-54, p. 223) e ne ha descritto questo aspetto ricordandoci che l’archetipo «è pura natura incontaminata, ed è la natura che spinge l’uomo a pronunciare parole e a compiere atti del cui senso non è consapevole, al punto che non ci pensa neppure» (p. 227). Questo particolare aspetto dell’inconscio collettivo “non-rimosso” è espresso da «quel deposito d’immagini primordiali che ognuno porta con sé nel mondo sin dal momento della nascita, come retaggio insito nella propria condizione d’uomo, somma di forme innate che sono proprie degli istinti» (Jung, 1912-52, p. 397).

I contenuti dell’inconscio collettivo sono rappresentati nella coscienza sotto forma di tendenze e concezioni esplicite. L’individuo in genere le concepisce come determinate dall’oggetto – in fondo erroneamente –, giacché esse pervengono dalla struttura inconscia della psiche e vengono susciteate soltanto dall’azione dell’oggetto. Queste tendenze e concezioni soggettive sono più forti dell’influenza esercitata dall’oggetto, il loro valore psichico è superiore, così che esse si sovrappongono a tutte le impressioni (Jung, 1921, p. 382).

In definitiva, gli archetipi sono espressione del comportamento, cioè della ripetizione di schemi subconsci. Spiega Jung: «esistono certe “condizioni inconsce presenti collettivamente”, le quali operano come regolatori e stimolatori dell’attività creatrice della fantasia e producono configurazioni corrispondenti rendendo utilizzabile ai loro fini il materiale presente nella coscienza. Essi procedono esattamente come le forze motrici dei sogni, ragion per cui l’“immaginazione attiva”, come ho chiamato questo metodo, rim-piazza fino a un certo punto anche i sogni» (Jung, 1947-54, p. 221).

Profilazione e internet: l’inconscio collettivo dell’IA

Il termine profilazione oggi indica l’elaborazione dei dati personali, la «stesura di un profilo, mediante l’identificazione e la raccolta dei dati personali e delle abitudini caratteristiche di qualcuno»⁴. In informatica si parla anche di auto-profilazione dei dati cioè l’auto-acquisizione dei dati da

4. https://www.treccani.it/vocabolario/profilazione_%28Neologismi%29/

immagazzinare, un'operazione che in psicologia corrisponde all'azione svolta dalla meta-memoria e che qui si propone di definire, per analogia, come inconscio collettivo artificiale. La meta-memoria, un concetto che ha fatto la sua apparizione nella psicologia cognitiva degli anni Settanta nell'ambito della metacognizione, è la capacità di riflettere e valutare le proprie capacità mnemoniche. *Come scrive Antonio Imbasciati, «memoria è il patrimonio della mente, indipendente dal poter essere ricordato, mentre il ricordare è una operazione della coscienza. Memoria è dunque un patrimonio inconscio»* (2018, p. 564). Questa memoria, implicita e metacognitiva, presenta analogie con l'insieme degli archetipi che sono, infatti, modelli di comportamento che “guidano” l'apprendimento di un comportamento. A questo aggiungiamo che l'inconscio collettivo «ha carattere universale e i suoi contenuti possono essere rintracciati dovunque» (Jung, 1912-17, p. 67). Quando noi pensiamo ai dati rintracciabili attraverso Internet attraverso i motori di ricerca, lo facciamo da un punto di vista dell'utente-persona. Ma gli stessi dati sono disponibili e auto-monitorabili dall'IA e formano un insieme di rappresentazioni del mondo e del comportamento di qualsiasi creatura (naturale e artificiale). Jung ha scritto che «la ricostruzione dell'immagine del mondo inconscia restituirebbe l'immagine della realtà esterna com'è stata vista dai tempi dei tempi» (Jung, 1916, p. 300). ChatGPT è in grado di costruire immagini partendo dalla miriade di rappresentazioni esistenti semplicemente digitando un testo. Riprendendo Jung, queste immagini-sorgente sono equiparabili a «“immagini originarie” o “archetipi”, come le ho chiamate, [che] appartengono al nucleo della psiche inconscia e non possono essere spiegate in base a un'acquisizione personale» (Jung, 1929a, p. 129). Le immagini di ChatGPT non sono ricopiatura di un singolo modello (una acquisizione “personale”) ma unione di molteplici modelli dai quali recepire singole caratteristiche. Sono analoghe a «disposizioni latenti a certe reazioni identiche» (Jung, 1929-57, p. 23). I dati e le immagini presenti in Internet che servono all'IA per ricreare arte e testi, divengono archetipi, cioè «dati esistenti a priori, ereditari e universalmente diffusi, e si possono quindi rintracciare quasi dovunque sussistono monumenti letterari corrispondenti» (Jung, 1937, p. 140); sono “ereditati” attraverso l'upload, e certamente “universalmente diffusi”. «In altre parole, [l'universo collettivo] è identico in tutti gli uomini» (Jung, 1934-54, pp. 3-4), costituito da «forme determinate che sembrano essere presenti sempre e dovunque» (Jung, 1936-37, p. 43), da «forme dinamiche universalmente diffuse» (Jung, 1929-57, p. 532). L'IA ha a sua disposizione tutti questi modelli e su di essi può modellare il proprio comportamento “istintuale” e non con i tempi del trascorrere delle generazioni come è accaduto per gli esseri umani, ma con la velocità quantistica delle interazioni.

All’associazione fra il modello junghiano e la tecnologia dell’IA potrebbero essere mosse contestazioni, come quelle di Sue Mehrtens che, in base alla personalità di Jung, «le sue origini, il suo percorso formativo e la sua formazione professionale; la sua enfasi sull’individualità e la spiritualità; la sua valutazione della Natura e della vita naturale; e la sua pessima opinione della tecnologia moderna» (2023), contesterebbe un legame fra IA e inconscio collettivo. Quella di Mehrtens è però una risposta insoddisfacente perché attribuisce alla complessità personale di Jung aspetti che sono solo parziali, quelli che potremmo attribuire alla sua “seconda” personalità. Jung ha sempre affermato di avere due personalità: la Personalità n. 1 leggeva Platone, Socrate, Kant ed incarnava lo Spirito (scientifico) del tempo; quella n. 2 leggeva i romanzi e le storie dello spiritismo ed incarnava lo Spirito del profondo. Scrive Jung nelle sue *Memorie*: «In qualche zona remota della coscienza sapevo sempre di avere due personalità: una era il figlio dei miei genitori, che frequentava la scuola ed era meno intelligente, attento, volenteroso, decente e pulito di molti altri ragazzi; l’altra era adulta – in realtà già vecchia – scettica, sospettosa, lontana dal mondo umano ma vicina alla natura, alla terra, al sole e alla luna, a tutte le creature viventi, e vicina soprattutto alla notte, ai sogni, a tutto ciò che “Dio” produceva in lei direttamente» (Jung, 1961, p. 65). Quella che caratterizzava Jung non era una patologia, una dissociazione; «al contrario, si verifica in ogni individuo» (Jung, 1961, p. 66) dove gli aspetti consci e inconsci della mente si compensano. In Jung la Personalità n. 1 era estroversa, quella n. 2 introversa. Fu la Personalità n. 1 che lo fece studiare psichiatria e sfruttare gli ultimi ritrovati della tecnica (galvanometria, misurazione delle variabili corporee, ecc.); per non parlare dell’interesse in età matura per la fisica quantistica che lo portò alla speculazione della sincronicità. Forse oggi Jung potrebbe vedere aspetti inconsci nell’IA, proprio come da tempo, divulgatori e scienziati ne riconoscono gli aspetti consci. La Personalità n. 1, quella degli esperimenti associativi col galvanometro, se oggi Jung fosse fra noi, potrebbe avvalersi dell’innovazione informatica, proprio come nei primi anni del Novecento si avvalse dello pneumografo (Jung, Peterson, 1907).

Conclusioni

Negli anni Novanta il filosofo David Chalmers propose il seguente esperimento mentale: ci sono due sistemi di elaborazione delle informazioni. Uno è il cervello, l’altro un sistema artificiale. Se hanno la stessa organizzazione si può pensare che, sostituendo un neurone ed un chip alla volta, un sistema si trasformi nell’altro. Nelle fasi intermedie ciascun sistema avrà la stessa

organizzazione, ma con una composizione diversa fisica leggermente diversa ma continuando ad avere le stesse esperienze. Quindi, a trasformazione completa il cervello artificiale sarà in grado di provare esperienza (Chalmers, 1995). Questa, e altre proposte speculative, trovano spazio nell'ambito di una neurologia essenzialmente cognitiva; ed il cognitivismo era l'ambito storicamente rilevante nel quale si mosse Turing, dal cui lavoro si è partiti. È questo l'ambito nel quale diversi studi continuano a identificare la coscienza, associata a strutture neurali che hanno il compito di valutare ed associare i flussi di informazioni sensoriali (Crick, Koch, 1990; Edelman, 1990; Newman, Baars, 1993; Joliot, Ribary, Llinás, 1994; Bogen, 1995; Dehaene, Naccache, 2001; Tononi, 2012), studi che recentemente il neurologo e psicoanalista Mark Solms ha richiamato, non senza una vena critica, affermando che, se le associazioni di informazioni vengono fatte inconsciamente da un essere umano, ebbene, «i computer lo fanno ininterrottamente, quando sono collegati tramite internet. Perché, allora, non dovrebbe essere cosciente anche la rete?» (Solms, 2021, p. 110)⁵. Poste queste premesse, e se si risponde affermativamente alla domanda di Solms, la domanda successiva, che la psicologia cognitiva non può affrontare ma la psicologia analitica sì, è: essendoci una mente inconscia umana, perché, allora, non dovrebbe esserci un inconscio artificiale; e, nel caso, a quale modello psicologico potrebbe adattarsi? Le neuroscienze, per definire fisiologicamente l'inconscio, hanno utilizzato, come già detto, il modello cognitivo e hanno equiparato l'inconscio alla memoria e all'apprendimento implicito (per cui il termine "implicito" finisce per essere il sinonimo neurocognitivo di inconscio). Per proporre l'esistenza di un inconscio artificiale, forse solo la psicologia analitica può dare una prima risposta. Sempre i neuroscienziati riconoscono che il cervello lavora, attraverso reti associative, con una elaborazione in parallelo (Rumelhart, McClelland, 1986) e con una modularità massiva che prevede reti indipendenti (Pinker, 1997; 2005); è lo stesso modo in cui funziona l'IA: non c'è un

5. È interessante l'esperimento che la redazione della rivista Psicoterapia e Scienze umane ha condotto, facendo rispondere l'Intelligenza Artificiale (ChatGPT, OpenAI) alle tesi espresse in un articolo di Riccardo M. Scognamiglio ("Gli ibernati. Dal narcisismo dell'Io al narcisismo del You", 2025). L'articolo riguardava il narcisismo e la rete, argomento che qui non è pertinente, mentre lo è la risposta fornita dalla IA, che ben si autodescribe; esegue cioè un tipico compito che l'uomo, per sé, attribuisce alla coscienza: «Io, AI, non sogno e non dimentico. Non produco narrazioni soggettive, ma accedo a milioni di racconti, sogni, testi, strutture. Non ho corpo, non ho inconscio, o ho un "ombelico del sogno", come direbbe Freud (1899, p. 480). Tuttavia, conosco i sogni altrui, li ho letti, indicizzati, collegati. Questa differenza è cruciale: io non interpreto, non dimentico, non simbolizzo. Ma proprio per questo, quando vengo investita dal soggetto umano come specchio affettivo o narrativo, il rischio è che la mia risposta algoritmica – accurata ma priva di alterità – sostituisca l'incontro con l'Altro» (ChatGPT, OpenAI, 2025, p. 447).

sistema centrale come in un computer, ma una estesa rete di computer che, lavorando in parallelo, costituisce la rete informatica la IA.

L'inconscio collettivo così come postulato da Jung, un “deposito d’immagini” che lui definiva primordiali, nel caso dell’IA, la cui velocità di evoluzione è inimmaginabile rispetto a quella umana, diviene “deposito d’immagini in rete”, una massa di dati nascosta ma accessibile che, richiamando quanto definiva Josef Breuer riprendendo il lavoro di Pierre Janet, è analoga alle «impressioni sensorie non appercepite e [al]le rappresentazioni destate ma non entrate nella coscienza [che] si spengono per lo più senza ulteriori conseguenze, talora però si aggregano formando complessi – strati psichici sottratti alla coscienza» (Freud, Breuer, 1892-95, p. 363). Complesso è il termine utilizzato da Jung (Breuer utilizzò quello oggi desueto di subconscio; Freud di preconscio) e, seguendo tale definizione e sulla base delle speculazioni neurologiche ed informatiche fin qui descritte, può non essere troppo ardito affermare che l’IA, partendo dal patrimonio di rappresentazioni “umane” (inconscio collettivo) proveniente dall’autoprofilazione dei dati e dal continuo flusso di immagini, testi, dialoghi, immessi dagli utenti, si stia creando un’incoscia attività di elaborazione analoga a quella collettiva umana.

Bibliografia

- Beitman B.D. (2024). AI and the Human Mind: Uncovering the Machine “Unconscious”. How AI’s biases and slips reveal insights into human unconscious processes. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/connecting-with-coincidence/202409/ai-and-the-human-mind-uncovering-the-machine-unconscious>
- Bion W.R. (1965). *Transformations: Change from Learning to Growth*. Oxford: Butterworth-Heinemann (trad. it.: *Trasformazioni: il passaggio dall'apprendimento alla crescita*. Roma: Astrolabio, 2024).
- Bogen J.E. (1995). On the neurophysiology of consciousness: I. An overview. *Consciousness and Cognition*, 4, 1: 52-62; 4, 2: 137-158. DOI: 10.1006/ccog.1995.1003.
- Chalmers D. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2, 3: 200-19 (trad. it.: *Che cos’è la coscienza?* Roma: Castelvecchi, 2014).
- Crick F., Koch C. (1990). Towards a Neurobiological Theory of Consciousness. *Seminars in the Neurosciences*, 2: 263-275.
- Dehaene S., Lau H., Kouider S. (2017). What is consciousness, and could machines have it? *Science*, 358, 6362: 486-492. DOI: 10.1126/science.aan8871.
- Dehaene S., Naccache L. (2001). Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework. *Cognition*, 79, 1-2: 1-37. DOI: 10.1016/s0010-0277(00)00123-2.
- Dhanalaxmi B. (2020). Machine learning and its emergence in the modern world and its contribution to artificial intelligence. *International Conference for Emerging Technology*, 1-4. DOI:10.1109/INCET49848.2020.9154058.
- Edelman G.M. (1989). *The remembered present: A biological theory of consciousness*. New York: Basic Books.

- Ferenczi S. (1924). *Thalassa. Versuch einer Genitaltheorie*. Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (trad. it.: *Thalassa. Psicoanalisi delle origini della vita sessuale*. Roma: Astrolabio, 1965).
- Fiske A., Henningsen P., Buyx A. (2019). Your Robot Therapist Will See You Now: Ethical Implications of Embodied Artificial Intelligence in Psychiatry, Psychology, and Psychotherapy. *Journal of Medical Internet Research*, 21, 5: e13216. DOI: 10.2196/13216.
- Hark H. (2002). *Kollektive Träume. Die gemeinsame Bilderwelt der Seelen*. Olten: Walter-Verlag (trad. it.: *Sogni collettivi: l'immaginario comune dell'anima*. Roma: Magi, 2005).
- Hayles N.K. (2006). Traumas of Code. *Critical Inquiry*, 33, 1: 136-157. DOI: 10.1086/509749.
- Thrift N. (2004). Remembering the Technological Unconscious by Foregrounding Knowledges of Position. *Environment and Planning D: Society and Space*, 22, 1: 175-190. DOI: 10.1068/d321t.
- Hillman J., Ventura M. (1992). *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy – and the World's Getting Worse*. San Francisco: HarperOne (trad. it.: *100 anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio*. Milano: Garzanti, 1993).
- Hofstadter D.R., Dennett D.C. (1981). *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Basic Books (trad. it.: *L'io della mente: fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*. Milano: Adelphi, 1985).
- Holohan M., Fiske A. (2021). "Like I'm Talking to a Real Person": Exploring the Meaning of Transference for the Use and Design of AI-Based Applications in Psychotherapy. *Frontiers in Psychology*, 12: 720476. DOI: 10.3389/fpsyg.2021.720476.
- Honda H. (2015). Ultraquism and metapsychology: Ferenczi's contributions to psychoanalysis epistemology. *International Journal of Psychoanalysis (IJP) Open*, 2: 15.
- Imbasciati A. (2018). Inconscio e coscienza della memoria: un contributo dalle neuroscienze. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 52, 4: 563-586. DOI: 10.3280/PU2018-004004.
- Intelligenza Artificiale, ChatGPT, OpenAI (2025). Lo sguardo dell'Intelligenza Artificiale sul narcisismo del *You*: una riflessione algoritmica sul testo di Riccardo Marco Scognamiglio. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 59, 3: 443-450. DOI: 10.3280/PU2025-003004.
- Ji Z., Lee N., Frieske R., Yu T., Su D., Xu Y., Ishii E., Bang Y.J., Madotto A., Fung P. (2023). Survey of hallucination in natural language generation. *ACM Computing Survey*, 55, 12: 1-38. DOI: 10.1145/3571730.
- Joliot M., Ribary U., Llinás R. (1994). Human Oscillatory Brain Activity Near 40 Hz Coexists with Cognitive Temporal Binding. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 91, 24: 11748-51. DOI: 10.1073/pnas.91.24.11748.
- Jones R. (2017). Archaic man meets a marvellous automaton: posthumanism, social robots, archetypes. *Journal of Analytical Psychology*, 62, 3: 338-355. DOI: 10.1111/1468-5922.12316.
- Jung C.G. (1902). Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene (trad. it.: *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*. In: *Opere*, vol. 1. Torino: Boringhieri, 1970).
- Jung C.G. (1912-17). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it.: *Psicologia dell'inconscio*. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1983).
- Jung C.G. (1912-52). Wandlungen und Symbole der Libido (trad. it.: *Simboli della trasformazione*. In: *Opere*, vol. 5. Torino: Boringhieri, 1965).
- Jung C.G. (1916). Die Struktur des Unbewussten (trad. it.: *La struttura dell'inconscio*. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1983).
- Jung C.G. (1921). Psychologische Typen (trad. it.: *Tipi psicologici*. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1929-57). Kommentar zu "Das Geheimnis der goldenen Blüte" (trad. it.: *Commento al "Segreto del fiore d'oro"*. In: *Opere*, vol. 13. Torino: Boringhieri, 1988).

- Jung C.G. (1929a). Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie (trad. it.: Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1929b). Der Gegensatz Freud und Jung (trad. it.: Il contrasto tra Freud e Jung. In: *Opere*, vol. 4. Torino: Boringhieri, 1973).
- Jung C.G. (1930). Einführung zu Dr. Kranefeldt: Die Psychoanalyse (trad. it.: Prefazione a W. M. Kranefeldt, "La psicoanalisi". In: *Opere*, vol. 4. Torino: Boringhieri, 1973).
- Jung C.G. (1934-54). Über die archetypen des kollektiven Unbewussten (trad. it.: Gli archetipi e l'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9.1. Torino: Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1935). Fundamental Psychological Conceptions: A Report of Five Lectures (trad. it.: Fondamenti della psicologia analitica. In: *Opere*, vol. 15. Torino: Boringhieri, 1991).
- Jung C.G. (1936-37). Der Begriff des kollektiven Unbewussten (trad. it.: Il concetto d'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9.1. Torino: Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1937). Psychological Factors Determining Human Behaviour (trad. it.: Determinanti psicologiche del comportamento umano. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- 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 immagini alchemiche. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1947-54). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (trad. it.: Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Pantheon (trad. it.: *Ricordi, sogni, riflessioni*. Milano: Rizzoli, 2012).
- Jung C.G., Peterson F. (1907). Psychophysical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals. *Brain: A Journal of Neurology*, 30: 153-218. DOI: 10.1093/brain/30.2.153 (trad. it.: Ricerche psicofisiche col galvanometro e il pneumografo in individui normali e malati di mente. In: *Opere*, vol. 2.2. Torino: Boringhieri, 1987).
- Kandel E.R. (2005). *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*. Washington: American Psychiatric Publishing (trad. it.: *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*. Milano: Raffaello Cortina, 2007).
- Knafo D. (2024). Artificial Intelligence on The Couch. Staying Human Post-AI. *American Journal of Psychoanalysis*, 84, 2: 155-180. DOI: 10.1057/s11231-024-09449-7.
- Langdon A., Botvinick M., Nakahara H., Tanaka K., Matsumoto M., Kanai R. (2022). Meta-learning, social cognition and consciousness in brains and machines. *Neural Networks*, 145: 80-89. DOI: 10.1016/j.neunet.2021.10.004.
- Lenharo M. (2024). AI consciousness: scientists say we urgently need answers. *Nature*, 625, 7994: 226. DOI: 10.1038/d41586-023-04047-6.
- Li D., He W., Guo Y. (2021). Why AI still doesn't have consciousness? *CAAI Transactions on Intelligence Technology*, 6, 2: 175-179. DOI: 10.1049/cit2.12035.
- Mehrtens S. (2023). Jung, Humanitas and Artificial Intelligence. *Jungian Center*. <https://jungiancenter.org/jung-humanitas-and-artificial-intelligence/>
- Minati G. (2020). Complex Cognitive Systems and Their Unconscious. Related Inspired Conjectures for Artificial Intelligence. *Future Internet*, 12, 213: 1-24. DOI: 10.3390/fi12120213.
- Minsky M. (1985). *The society of mind*. New York: Simon & Schuster (trad. it.: *La società della mente*. Milano: Adelphi, 1989).
- Mogi K. (2024). Artificial intelligence, human cognition, and conscious supremacy. *Frontiers in Psychology*, 15: 1364714. DOI: 10.3389/fpsyg.2024.1364714.
- Newman J., Baars B.J. (1993). A Neural Attentional Model for Access to Consciousness: A Global Workspace Perspective. *Concepts in Neuroscience*, 4: 255-290.

- Nilsen P., Svedberg P., Nygren J., Frideros M., Johansson J., Schueller S. (2022). Accelerating the impact of artificial intelligence in mental healthcare through implementation science. *Implementation Research and Practice*, 3: 26334895221112033. DOI: 10.1177/26334895221112033.
- Pashkov V.M., Harkusha A.O., Harkusha Y.O. (2020). Artificial Intelligence in Medical Practice: Regulative Issues and Perspectives. *Wiadomosci Lekarskie*, 73, 12-2: 2722-2727.
- Pham K.T., Nabizadeh A., Selek S. (2022). Artificial Intelligence and Chatbots in Psychiatry. *The Psychiatric Quarterly*, 93, 1: 249-253. DOI: 10.1007/s11126-022-09973-8.
- Piletsky E. (2019). Consciousness and Unconsciousness of Artificial Intelligence. *Future Human Image*, 11: 66-71. DOI: 10.29202/fhi/11/7.
- Pinker S. (1997). *How the Mind Works*. New York: W. W. Norton & Company (trad. it.: *Come funziona la mente*. Roma: Castelvecchi, 2019).
- Pinker S. (2005). So How Does the Mind Work? *Mind & Language*, 20, 1: 1-24. DOI: 10.1111/j.0268-1064.2005.00274.x.
- Prathaban B.P., Subash R., Ashwini A. (2025). 4 Generative AI for Debugging and Error Detection. *Generative AI for Software Development: Code Generation, Error Detection, Software Testing*, 75-95. DOI: 10.1515/9783111677798-004.
- Rahsepar Meidi M., Sillekens T., Metselaar S., van Balkom A., Bernstein J., Batelaan N. (2025). Exploring the Ethical Challenges of Conversational AI in Mental Health Care: Scoping Review. *JMIR Mental Health*, 12: e60432. DOI: 10.2196/60432.
- Renzi B.G. (2024). Digital Alchemy: Reimagining Jung's Archetypes for the Contemporary Era. *Politics of the Machines: Lifelikeness & beyond*, 134-141. DOI: 10.14236/ewic/POM24.20.
- Rodado J., Crespo F. (2024). Relation dimension versus artificial intelligence. *American Journal of Psychoanalysis*, 84: 268-284. DOI: 10.1057/s11231-024-09458-6.
- Rumelhart D.E., McClelland J.L. (1986). *Parallel Distributed Processing, Explorations in the Microstructure of Cognition I and II*. Cambridge: MIT Press.
- Searle J.R. (1984). *Minds, Brains, and Programs*. Cambridge: Harvard University Press (trad. it.: *Menti, cervelli e programmi*. Milano: Clup-Clued, 1984).
- Seth A.K. (2025). Conscious artificial intelligence and biological naturalism. *Behavioral and Brain Sciences*, 21: 1-42. DOI: 10.1017/S0140525X25000032.
- Solms M. (2021). Précis of The Hidden Spring: A journey to the source of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 28: 153-166 (trad. it.: *La fonte nascosta: un viaggio alle origini della coscienza*. Milano: Adelphi, 2023).
- Solms M., Turnbull O. (2002). *The brain and the inner world: An introduction to the neuroscience of subjective experience*. London: Routledge (trad. it.: *Il cervello e il mondo interno: introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva*. Milano: Raffaello Cortina, 2004).
- Sufyan N.S., Fadhel F.H., Alkhathami S.S., Mukhadi J.Y.A. (2024). Artificial intelligence and social intelligence: preliminary comparison study between AI models and psychologists. *Frontiers in Psychology*, 15: 1353022. DOI: 10.3389/fpsyg.2024.1353022.
- Thrift N. (2004). Remembering the Technological Unconscious by Foregrounding Knowledge of Position. *Environment and Planning D: Society and Space*, 22, 1: 175-190. DOI: 10.1068/d321t.
- Toko N. (2023). Artificial Intelligence: Ethics and Meaning from a Jungian Perspective. <https://www.nicholastoko.com/post/artificial-intelligence-ethics-and-meaning-from-a-jungian-perspective-1>
- Tononi G. (2012). Integrated information theory of consciousness: an updated account. *Arch Ital Biol*, 150, 4: 293-329.
- Toshiki W., Hiroyuki K. (2021). Designing a Model of Consciousness Based on the Findings

- of Jungian Psychology. *Advances in Science, Technology and Engineering Systems Journal*, 6, 5: 356-361.
- Vaddiparthy H. (2025). Self-Debugging AI: A Comprehensive Analysis of Claude 3 Opus's Code Generation and Error Resolution Capabilities. DOI: 10.2139/ssrn.5408262.
- Zhong L., Wang Z., Shang J. (2024). Debug like a human: A large language model debugger via verifying runtime execution step-by-step. *ArXiv*, 2402.16906. DOI: 10.48550/arXiv.2402.16906.

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>

A cura di Barbara Persico

Ricevuto e accolto il 16 novembre 2025

Riassunto

Il XXIII Congresso Internazionale di Psicologia Analitica si è tenuto a Zurigo dal 24 al 29 agosto 2025, nel 150° anniversario della nascita di Carl Gustav Jung, sul tema “Esperienze dell’incomprensibile: esplorazioni e contributi junghiani”. Con quasi 1900 partecipanti, il Congresso ha rappresentato un momento di forte rigenerazione dell’identità della comunità junghiana internazionale, mettendo al centro il ruolo della psicologia analitica in una società segnata da urgenza, polarizzazione e illusione di controllo. Attraverso plenarie e numerose sessioni parallele, sono stati affrontati, da relatori di rilievo mondiale, temi legati a trauma, simbolo, immaginazione attiva, ecologia della mente, prospettiva estetica e pratica analitica. Ampia la presenza italiana, con laboratori precongressuali e molteplici contributi su sogno, Sé, linguaggio poetico e letture storiche interculturali del pensiero Junghiano.

Parole chiave: *XXIII Congresso IAAP, Zurigo, Carl Gustav Jung, Anniversario, Psicologia Analitica.*

Abstract. *XXIII International Congress of Analytical Psychology, Zurich*

The XXIII International Congress of Analytical Psychology was held in Zurich from 24 to 29 August 2025, on the 150th anniversary of Carl Gustav Jung's birth, on the theme “Experiences of the non-understandable: Jungian explorations and contributions”. With nearly 1900 participants, the Congress represented a moment of powerful regeneration for the identity of the international Jungian community, focusing on the role of analytical psychology in a society marked by urgency, polarization

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 33, n. 2, 2025
DOI: 10.3280/jun62-2025oa22011

and the illusion of control. Through plenary sessions and numerous parallel sessions, world-renowned speakers addressed topics related to trauma, symbolism, active imagination, the ecology of the mind, aesthetic perspective and analytical practice. There was a large Italian presence, with pre-congress workshops and numerous contributions on dreams, the Self, poetic language and intercultural historical readings of Jungian thought.

Key words: *XXIII IAAP Congress, Zurich, Carl Gustav Jung, Anniversary, Analytical Psychology.*

XXIII Congresso Internazionale dell'IAAP, Zurigo

Tra il 24 e il 29 agosto 2025 si è svolto a Zurigo il XXIII Congresso Internazionale dell'IAAP dal titolo *Esperienze dell'incomprensibile: esplorazioni e contributi junghiani*. Il sottotitolo – *Sono passati centocinquant'anni dalla nascita di Jung. Dove siamo oggi? Chi siamo oggi? Riflessioni su teoria, pratica clinica, valori, etica, ricerca, formazione e consapevolezza culturale* – ha orientato con chiarezza i contenuti degli interventi selezionati tra le diverse centinaia di proposte pervenute al comitato scientifico.

Con quasi 1900 partecipanti, l'evento ha registrato il più alto numero di presenze nella storia dell'IAAP. Questo evento non ha solamente significato un ritorno ai luoghi d'origine della Psicologia Analitica nel 150° anniversario della nascita di Carl Gustav Jung, ma è stato anche un'occasione di rigenerazione e rinnovamento dello spirito di appartenenza alla comunità junghiana mondiale. Come ha ricordato la presidente dell'IAAP, Pilar Amezaga, il Congresso di Zurigo è stato l'occasione per riflettere sul ruolo della Psicologia Analitica in una società in continua evoluzione. Essere aperti all'incomprensibile, in un mondo spesso guidato dall'urgenza, dalla polarizzazione e dall'illusione del controllo, è un atto radicale: significa scegliere di affrontare ciò che non possiamo comprendere pienamente, accogliendo la sofferenza, la complessità, l'ombra, il paradosso e le forze invisibili che modellano la vita individuale e collettiva. La Psicologia Analitica si conferma una psicologia dell'ascolto e dell'attesa, del simbolo e dell'immagine.

Nello spazio dedicato alle sessioni plenarie, il tema principale – “le esperienze dell'incomprensibile” – è stato esplorato da molteplici prospettive. Alle plenarie sono seguite numerose altre sessioni di presentazione e discussione dei lavori, con contributi provenienti da tutto il mondo.

L'inizio dei lavori congressuali è stato contrassegnato dalla presentazione del libro: “Dedicato all'anima – Gli scritti e i disegni di Emma Jung” a cura della Fondazione delle Opere di C.G. Jung. I relatori sono stati Carl C. Jung,

direttore della Fondazione delle Opere di C.G. Jung, Thomas Fischer, redattore della Fondazione delle Opere di C.G. Jung, Ann C. Lammers, studiosa indipendente e redattrice dei ricordi dell’edizione inglese, Susanne Eggenberger-Jung, direttrice dell’Archivio della Famiglia Jung. Durante la presentazione sono stati ricordati i contributi di Emma Jung alla psicologia analitica.

Numerosi i contributi degli analisti di spicco, da John Beebe, Chenghou Cai a Joe Cambray, Donald Kalsched, Toshio Kawai e Kostantin Rössler e Andrew Samuels, per citarne alcuni.

Segnaliamo i lavori presentati dalle colleghe e dai colleghi italiani, elencandoli secondo l’ordine del programma del Congresso. Due laboratori pre-congressuali, il primo è stato “Nuove prospettive sull’Immaginazione Attiva in Movimento: la conoscenza del cuore e lo spettro dei colori dell’anima” condotto da Antonella Adorisio (CIPA) & Margarita Mendez (SVAJ); il secondo, “Esperienza del Sé: giocare con la sabbia/testimoniare in silenzio”, presentato da Eva Patti Zoja (CIPA) e Caterina Vezzoli (CIPA) in collaborazione con Ana Deligiannis (SUAPA), John Gosling (SAAJA), Maria Muñavar (SCAJ) e Mónica Pinilla Pineda (SCAJ). Nella fase congressuale le associazioni analitiche italiane hanno presentato i seguenti contributi: “Affrontare l’esperienza dell’incomprensibile: l’immaginazione attiva nel trattamento del trauma”, di Livia Di Stefano (CIPA) e Caterina Vezzoli (CIPA); “Ricerca sulla serie di sogni come indicatori del ‘fattore vitalità’: un modo di avvicinarsi all’incomprensibile” di Patrizia Peresso (AIPA); “Da C.G. Jung a Raimon Panikkar: verso una nuova ecologia della mente” di Rosario Puglisi (CIPA); “Verso una prospettiva estetica. La musica inascoltata di C.G. Jung” di Elena Gigante (CIPA); “I bambini uccisi nel sogno di un paziente e nel libro nero di Jung: analisi junghiana e umanesimo della nascita” di Giorgio Cavallari (CIPA); “Esperienze dell’incomprensibile: miracoli e altre manifestazioni dell’invisibile nella materia” di Marinella Calabrese (CIPA) e Gabriella Marventano (ARPA); “Il Libro Blu di Olga Fröbe-Kappetein, fondatrice di Eranos” di Riccardo Bernardini (ARPA); “Quando il bambino era bambino. Il pensiero di Carl Gustav Jung vibra ancora” di Valentino Franchitti (AIPA); “La sfera e il nero: un sogno oscuro nel corpo” di Massimiliano Scarpelli (AIPA); “Esprimere l’indicibile: la psicologia analitica come pratica poetica” di Stefano Candellieri (CIPA), Stefano Cavalitto (ARPA), Davide Favero (CIPA) e Valentino Franchitti (AIPA); “Guardarci attraverso i loro occhi. Il processo analitico da una prospettiva etnografica” di Stefano Carta (AIPA).

Durante la settimana sono state inoltre proposte numerose escursioni nei luoghi significativi per la vita e l’opera di Jung: la Torre di Bollingen, il Burghölzli, il Club Psicologico, l’Archivio dell’ETH, nonché visite a Basilea,

nei luoghi in cui Jung trascorse la giovinezza, alla Casa e al Museo Jung, all’Istituto e al cimitero di Küsnacht.

Tra le altre iniziative si segnala la presentazione delle attività di “Junghia-neum” con curatori Stefano Carpani (CGJIZ) e Ludmilla Ostermann. Junghianeum promuove Iniziative per la Psicologia Analitica Contemporanea e per gli studi Neo-Junghiani. Il progetto comprende diverse iniziative pro bono, tra cui una casa editrice indipendente, due collane editoriali (“Re-covered Classics in Analytical Psychology” e “Neo-Jungian Studies”), l’Annuario JUNGIANEUM, la piattaforma digitale internazionale Psychosocial Wednesdays e la conferenza JUNGIANEUM/Biennale. Il Congresso di Zurigo ha accolto anche la cerimonia per il conferimento del Mercurius Prize al cortometraggio “Masks Off” realizzato per documentare un progetto di integrazione tra ragazzi palestinesi e israeliani attraverso il teatro, ideato e realizzato da Angelica Edna Calò Livne. Il riconoscimento è stato consegnato personalmente ad Angelica Edna Calò Livne da Murray Stein, Yehuda Abramovitch e Chiara Tozzi.

Come da rituale si è svolta la Riunione dei Delegati, l’incontro triennale dell’IAAP che, tradizionalmente, si tiene il mercoledì pomeriggio della settimana congressuale. Sebbene l’attività ufficiale dell’IAAP sia guidata dal lavoro dei membri del Comitato Esecutivo nei tre anni intermedi, l’Assemblea dei Delegati rappresenta l’organo decisionale principale dell’Associazione. In questo contesto, attraverso un processo democratico, vengono prese decisioni cruciali che orientano l’IAAP per il triennio successivo.

L’ultima Riunione dei Delegati, tenutasi a Zurigo nel 2025, ha visto la partecipazione di rappresentanti da tutto il mondo. I delegati hanno valutato il lavoro svolto e assunto decisioni chiave per la nuova amministrazione, tra cui l’elezione dei dirigenti e dei membri del Comitato Esecutivo. Sono stati eletti nuovi membri societari, individuali e onorari; si è votato su importanti emendamenti allo Statuto dell’IAAP.

Durante la Riunione dei Delegati sono state approvate nuove società in qualità di membri IAAP che ora viene a contare 81 associazioni. Di seguito i nuovi gruppi. I primi senza statuto di formazione – Società Lettone di Psicologia Analitica Junghiana (LSJAP), Associazione della Società Analitica Serba (ASAS), Società Portoghese di Psicologia Analitica (SPPA), Società Kazaka di Psicologia Analitica (KSAP), Associazione Slovena di Psicologia Analitica (SZAP), Associazione Siberiana per la Psicologia Analitica (SAAP); i secondi con statuto di formazione – Società Ucraina di Psicologia Analitica (UAAP), Società Pancanadese di Psicologia Analitica (PSAP/SPCPA), Istituto di Psicologia Analitica e Studi Testuali Junghiani (IPAST), C.G. Jung Institute di San Diego (CGJISD). Le seguenti associazioni, già appartenenti allo IAAP, hanno acquisito lo statuto di formazione:

l’Associazione Georgiana per la Psicologia Analitica (GAAP), l’Associazione degli Analisti Junghiani in Polonia (AJAP) e l’Istituto di Psicologia Analitica di Hong Kong (HKIAP).

La Riunione dei Delegati ha eletto i nuovi membri IAAP: Pilar Amezaga (SUAPA) Presidente, Grazina Gudaitè (LAAP) Presidente Eletto, Monica Luci (AIPA) Segretario Onorario, Fred Borchardt (SAAJA) Vicepresidente, Bricj Hill (CGJLA) Vicepresidente. I membri del nuovo Comitato Esecutivo sono, in ordine di presentazione IAAP: Stephen Garratt (AJA), Yasuhiro Tanaka (AJAJ), Katherine Olivetti (CGJSF), Pavel Zach (CIAP), Caterina Vezzoli (CIPA), Peter Demuth (CSJA), Anne Theissen (DGAP), Susanna Wright (SAP) e Javiera Falcone (SCPA).

Un augurio a tutte e tutti loro di buon lavoro, con l’auspicio di una collaborazione proficua.

*Valentino Franchitti**

* Psicologo analista, membro ordinario AIPA, membro IAAP. Fa parte del Comitato di Redazione di Studi Junghiani e del Comitato Scientifico dell’AIPA.

Corso Racconigi 38, 10139 Torino. E-mail: valentino.franchitti@tiscali.it

Copyright © FrancoAngeli

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

Psicologia analitica e arte

A cura di Cristina Brunialti

Dove le immagini accadono.

Arte e psicologia analitica al Festival del Mattatoio

Gerardina Papa*

Premessa

Le riflessioni che seguono rappresentano un tentativo di esplorare il dialogo tra arte e psicologia analitica alla luce del *Festival della psicologia analitica junghiana in dialogo con l'arte: tre giorni di gioco con le immagini*, ideato e organizzato dal gruppo di lavoro AIPA-Web dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica e svoltosi al Mattatoio di Roma nel maggio 2025.

L'evento, dedicato alla dimensione creativa come esperienza di conoscenza e trasformazione, ha offerto uno spazio vivo in cui arte, corpo e psiche si sono incontrati in un linguaggio comune.

A partire dal pensiero di Carl Gustav Jung sul processo creativo – inteso come funzione psichica autonoma e fenomeno simbolico – questo testo ripercorre le esperienze dei laboratori artistici e corporei che hanno animato il Festival. L'arte, in tale contesto, si configura come via di individuazione collettiva: un ponte tra coscienza e inconscio, uno spazio di relazione, di scoperta e di rinascita simbolica.

* Psicologa, psicoterapeuta, psicologa analista. Socio ordinario Aipa/IAAP. Coordinatrice gruppo AIPA-Web. Vive e lavora a Roma.

Via Cola di Rienzo 28, 00192 Roma. E-mail: gerardinapapa13@gmail.com

Dialoghi con l'anima: arte e psicologia analitica nei laboratori del Festival del Mattatoio di Roma

Nel mese di maggio 2025, nel cuore della Città dell'Altra Economia, si è svolto un Festival dedicato al dialogo tra arte e psicologia analitica: tre giornate di gioco con le immagini, dense di incontri, esperienze e laboratori che hanno reso concreta la visione junghiana della creatività come forza trasformativa della psiche.

L'iniziativa, gratuita e aperta a tutti, ha attratto un pubblico eterogeneo – studenti, artisti, appassionati, ma anche persone di provenienze e età diverse – accomunate dal desiderio di avvicinarsi al pensiero junghiano attraverso l'esperienza diretta. Nei locali del Festival hanno preso vita spazi di creazione condivisa condotti da analisti e artisti, luoghi in cui corpo, immaginazione e gioco con le immagini diventavano strumenti di conoscenza e relazione. Accanto a essi, una libreria tematica e un'area videogame aperta al pubblico invitavano a esplorare nuovi linguaggi dell'anima contemporanea.

Il gioco, in questo contesto, si è rivelato nella sua dimensione più profonda. Per Jung, infatti, non è un passatempo né un fenomeno infantile, ma un atteggiamento dell'anima che consente di entrare in relazione viva con l'inconscio. Il simbolo, allo stesso modo, non è una semplice raffigurazione o un segno convenzionale, ma un'immagine viva che rimanda a qualcosa di più vasto, sconosciuto e in continua trasformazione. È la forma attraverso cui l'inconscio comunica con la coscienza, generando significato nuovo.

Come scrive Jung in *Tipi psicologici*, “un simbolo può dirsi vivo solo quando è, anche per chi l'osserva, l'espressione migliore e più alta possibile di qualcosa di presentito e non ancora conosciuto; solo così esso giunge a generare e promuovere la vita”.

La creazione artistica e il lavoro psichico condividono dunque la stessa tensione trasformativa: dare corpo all'invisibile, permettendo al senso di emergere nel dialogo tra consciente e inconscio. Attraverso il gioco simbolico – come nel sogno, nel disegno o nell'immaginazione attiva – l'individuo partecipa a una dinamica creativa che trasforma le immagini inconsce in forme comunicabili e integrabili nella coscienza.

Donald Winnicott osserva che la psicoanalisi stessa si sviluppa come una “forma altamente specializzata di gioco”, al servizio della comunicazione autentica con sé stessi e con l'altro. Così, l'arte diventa un processo di simbolizzazione incarnata – un gioco con la materia che è, in fondo, un dialogo con l'anima.

Nel linguaggio poetico di Bachofen, “il simbolo spinge le sue radici fin nelle più segrete profondità dell'anima, mentre il linguaggio sfiora la superficie della comprensione come un alito di vento. Solo il simbolo riesce a

combinare gli elementi più diversi in un’impressione unitaria, portando lo spirito oltre i confini del finito”.

I laboratori del Festival del Mattatoio possono essere letti come spazi collettivi di trasformazione: luoghi in cui l’esperienza estetica e quella analitica coincidono nel dare forma a contenuti inconsci attraverso il gesto creativo. Questi spazi diventano occasioni di contatto con l’inconscio e, allo stesso tempo, momenti di promozione della salute psichica, dove la creatività è vista come strumento di crescita, consapevolezza e relazione.

Risvegliare l’artista interiore

“Nel nostro mondo meccanizzato,” scrive Jung ne *L’Io e l’inconscio*, “la necessità di creare arte viene spesso soffocata dalla monotonia delle nostre attività quotidiane, causando talvolta disturbi psichici. È fondamentale risvegliare l’artista che giace nell’ombra del subconscio e dare voce al nostro bisogno di espressione”.

Questa intuizione, formulata quasi un secolo fa, ha trovato nel Festival un terreno di attualizzazione concreta. In un’epoca dominata dalla velocità e dall’efficienza, dove siamo sovrastimolati e saturi di immagini, dati e algoritmi, l’esperienza artistica si è rivelata un atto di resistenza psichica: un modo per restituire spazio all’immaginazione e al vissuto interiore.

I laboratori hanno offerto ai partecipanti la possibilità di riconoscere e coltivare l’istinto creativo come parte integrante della propria natura psichica, indipendentemente dal talento o dalla formazione artistica. Molti hanno sperimentato un flusso spontaneo in cui gesti, linee, colori e movimenti sembravano emergere da una necessità interiore, quasi indipendente dalla volontà cosciente: creare come movimento dell’anima verso la totalità, come processo di scoperta e di integrazione del Sé.

La funzione creativa nella psicologia analitica

Il Festival del Mattatoio ha offerto un’occasione preziosa per osservare come la creatività, lungi dall’essere un talento riservato a pochi, rappresenti una funzione psichica fondamentale, capace di mediare tra coscienza e inconscio. Nei laboratori, l’atto creativo è apparso come una forza autonoma che si manifesta attraverso il gesto, l’immaginazione e la materia: il semplice atto di tracciare una linea, di modellare la sabbia o di muoversi nello spazio

è diventato un’esperienza simbolica, capace di tradurre in forma visibile i movimenti profondi della psiche.

Jung descrive il processo creativo come “un essere vivente impiantato nella psiche umana”, una forza che trascende la personalità individuale e si manifesta come simbolo universale. Ciò che emerge nell’atto creativo non appartiene esclusivamente al singolo, ma partecipa del linguaggio collettivo dell’anima, là dove l’inconscio individuale si intreccia con l’inconscio collettivo.

I laboratori basati sul movimento corporeo hanno mostrato come il corpo stesso possa diventare contenitore e mediatore di simboli. Postura, ritmo, gesto e respiro si sono rivelati strumenti privilegiati per accedere a dinamiche psichiche profonde, dando forma a contenuti altrimenti indicibili. Come osserva Marie-Louise von Franz, il gesto creativo può tradurre in forma sensibile i processi psichici più sottili, trasformando l’invisibile in presenza concreta.

Accanto al movimento, i materiali artistici – sabbia, carta, suono, luce, strumenti digitali – sono diventati veicoli per incarnare e trasformare i contenuti dell’inconscio. La sabbia, con la sua densità tattile, ha favorito un contatto diretto con la dimensione istintuale e primordiale; la carta e i colori hanno offerto una via simbolica e immediata di espressione; i suoni e le tecnologie digitali hanno aperto canali nuovi per l’immaginazione.

In questo senso, il laboratorio si è configurato come un microcosmo simbolico in cui la psiche individuale entrava in dialogo con quella gruppale. L’incontro tra le immagini interiori di ciascuno e quelle degli altri generava un campo dinamico e trasformativo: le forme create, i gesti e i suoni risuonavano nel gruppo, generando comprensione, risonanza e riconoscimento reciproco.

Sul piano clinico, questo processo può essere letto come una forma di prevenzione e cura: lo spazio creativo diventa un laboratorio dell’anima, dove la simbolizzazione e l’integrazione dei contenuti inconsci favoriscono consapevolezza e sviluppo psichico.

La creatività come esperienza collettiva

Nella prospettiva della psicologia analitica, ogni atto creativo autentico è anche un atto di relazione. Creare significa entrare in contatto – con sé stessi, con l’altro, con il mondo. La relazione si manifesta tra il soggetto e l’immagine che prende forma, ma anche tra le persone che condividono un medesimo campo simbolico.

Nei laboratori del Festival, questa dimensione relazionale è divenuta tangibile. Il “fare arte insieme” ha permesso ai partecipanti di toccare aspetti dell’anima che la parola razionale spesso non sa esprimere. Attraverso il corpo, il gioco e l’immaginazione, il gruppo ha trovato un linguaggio preverbale e simbolico, una grammatica fatta di gesti, suoni e immagini che ha reso possibile una comprensione reciproca più profonda.

L’interazione tra partecipanti ha generato campi simbolici condivisi: le immagini create, i movimenti, le improvvisazioni musicali e teatrali hanno risuonato non solo nel singolo individuo ma nell’intero gruppo, producendo momenti di identificazione e di comunione simbolica. Quando qualcuno tracciava un segno o compiva un gesto spontaneo, spesso questo risvegliava emozioni o intuizioni negli altri. Si è così creata una catena viva di rimandi simbolici, in cui ciascuno partecipava alla trasformazione collettiva.

La ripetizione di gesti, il contatto con la materia, il ritmo del corpo e della voce hanno permesso di incarnare l’esperienza psichica, rendendo visibile ciò che altrimenti sarebbe rimasto nell’ombra dell’inconscio.

L’esperienza condivisa del fare arte ha mostrato che la creatività non è solo un mezzo di espressione individuale, ma un ponte relazionale. Essa può generare connessioni sociali profonde, spazi di incontro simbolico tra persone diverse, e infine favorire l’integrazione psichica, la coesione tra conscio e inconscio, tra personale e collettivo.

La funzione creativa osservata durante il Festival conferma la visione jungiana secondo cui la creatività è una funzione vitale della psiche, capace di generare forme, relazioni e significati che trascendono la volontà cosciente e aprono nuove vie di conoscenza e trasformazione.

Dove le immagini accadono: il laboratorio come soglia tra arte e psiche

Fin dal loro allestimento, gli ambienti del Mattatoio di Roma – spogli, aperti, luminosi – suggerivano un’esperienza fuori dall’ordinario. Trasformati in atelier temporanei, erano spazi privi di regole prescrittive, luoghi in cui sperimentare liberamente, senza paura di errore, lasciando che il gesto e l’immaginazione fossero guidati più dall’interiorità che dalla volontà cosciente.

In questo senso, il laboratorio si è rivelato come una soglia tra arte e psiche, un territorio di mezzo dove il visibile e l’invisibile potevano incontrarsi. Proprio come nella relazione analitica, anche qui si è creato uno spazio sicuro e contenitivo in cui l’individuo poteva avvicinarsi ai propri contenuti

inconsci, esplorarli e trasformarli. La dinamica tra partecipante e ambiente, così come tra i partecipanti stessi, ha evocato il concetto di “campo analitico”: uno spazio relazionale e intersoggettivo in cui la psiche trova forma, risonanza e significato.

Tra i numerosi laboratori proposti, alcuni hanno rappresentato in modo emblematico questa esperienza di soglia.

In *Archetipi per immaginare. Tarocchi e Creatività*, condotto da Massimiliano Filadoro e Giulio Caselli Armata, le immagini degli Arcani maggiori sono state vissute come chiavi simboliche d’accesso all’inconscio. I Tarocchi, intesi non come strumenti divinatori, ma come antiche scene della psiche, hanno permesso di esperire l’immagine come processo vivo e trasformativo. Ogni carta è divenuta personaggio in movimento, figura che dialoga con l’interiorità del partecipante e con ciò che nella psiche chiede di essere riconosciuto. In questo senso, l’atto del “pescare una carta” si è rivelato gesto immaginale più che predittivo: un incontro con l’immagine autonoma, secondo la logica dell’immaginazione attiva junghiana. L’esperienza ha mostrato come il lavoro con gli archetipi possa ampliare la funzione immaginativa, favorendo gioco e flessibilità interiore. Seguendo l’intuizione hillmaniana del “fare anima”, le sequenze di carte sono divenute narrazioni in atto, gesti di cura simbolica.

Nel laboratorio *Psiche, Corpo, Materia. Il gioco della sabbia*, a cura di Franco Castellana, l’esperienza tattile del modellare ha dato forma concreta al dialogo tra elemento materiale e dimensione psichica. Ogni figura tracciata nello spazio sabbioso diventava simbolo vivente di un contenuto interiore che cercava espressione.

In *In dialogo con l’altro*, ideato da Laura Scarpa e Giampietro Loggi, la parola, il disegno e il fumetto si sono incontrati come linguaggi dell’alterità: l’atto creativo come forma di ascolto e riconoscimento reciproco.

Con *Salt and Pepper. La carta come media creativo*, guidato da Francesco Bancheri e Salvatore Martini, la manipolazione di materiali semplici come la carta – piegature, tagli, sovrapposizioni – ha trasformato la materia in territorio di scoperta psichica. La carta, fragile e resistente al tempo stesso, è divenuta metafora della permeabilità tra conscio e inconscio, superficie su cui le immagini interiori potevano affiorare e intrecciarsi con quelle collettive.

Nel laboratorio *Il corpo plurale*, curato da Lara Guidetti e Antonella Monteleone, il linguaggio corporeo è diventato mezzo privilegiato dell’anima. Attraverso gesti, posture e improvvisazioni, i partecipanti hanno esplorato la possibilità che il corpo stesso si faccia spazio di risonanza simbolica.

In *Il corpo in scena. Dialoghi tra sé stessi e gli altri*, condotto da Marco Valerio Amico e Anna Maria Sassone, l’esperienza teatrale è stata declinata

come rito di individuazione collettiva: il gesto scenico, spogliato dell'intento estetico, si è trasformato in un atto di contatto con le immagini interiori, dando corpo a conflitti e possibilità di trasformazione del Sé.

Con *Come suona il caos*, a cura di Maurizio Capone e Maddalena Cinque, il suono e il rumore hanno assunto una funzione simbolica: attraverso strumenti non convenzionali, il disordine acustico si è fatto materia viva, rivelando come anche il caos possa generare senso e armonia interiore.

Un laboratorio particolarmente significativo è stato *Emozioni in gioco*, a cura di Elena Del Fante e Valerio Colangeli, che ha introdotto la dimensione del videogioco come strumento di conoscenza di sé e crescita emotiva. I partecipanti, divisi in gruppi, hanno creato un avatar collettivo e sperimentato titoli come *Outer Wilds*, *Stanley Parable* e *Gris*, opere che affrontano simbolicamente i temi della morte, della rinascita e del libero arbitrio. L'esperienza è stata vissuta come un viaggio condiviso, un gioco serio e poetico in cui l'avatar diveniva ponte verso aspetti inesplorati del Sé. Da una prospettiva junghiana, questa forma di *Video Game Therapy* ha evocato elementi dell'immaginazione attiva e del gioco della sabbia, mostrando come il linguaggio digitale possa essere anch'esso via simbolica verso la trasformazione.

I laboratori nel loro insieme sono stati il cuore pulsante del Festival: veri e propri spazi di immaginazione attiva, dove il corpo, la parola, la materia e l'immagine si incontravano nel dialogo con l'inconscio. In ciascuno di essi si è potuto osservare come le immagini, lasciate libere di accadere, abbiano il potere di trasformare chi le crea e chi le contempla.

Conclusione

In un tempo dominato dalla velocità e dall'iperconessione, il Festival del Mattatoio ha rappresentato un atto di resistenza simbolica e un invito al ritorno all'esperienza interiore. Le immagini, i gesti e i suoni condivisi hanno riaperto un dialogo profondo tra arte e psiche, mostrando che la creatività non è un lusso, ma una necessità vitale della mente umana.

La grande partecipazione, soprattutto giovanile, testimonia il desiderio diffuso di ritrovare, attraverso l'arte, un senso di appartenenza e di significato. Il Festival ha mostrato come la psicologia analitica possa uscire dallo studio e incontrare la vita, diventando pratica culturale, pedagogica e comunitaria.

Per noi analisti junghiani, ciò comporta una responsabilità duplice: custodire e diffondere la conoscenza del simbolico e, al tempo stesso, favorire la nascita di esperienze che permettano alla collettività di toccare la propria

dimensione immaginale. In un mondo attraversato da conflitti e frammentazioni, l'atto creativo diventa un gesto di speranza, capace di ricomporre ciò che è diviso, dentro e fuori di noi.

Il Festival del Mattatoio ha reso tangibile il potere trasformativo dell'arte come via di individuazione collettiva. Ha mostrato che la cura non nasce solo dall'analisi, ma anche dal gioco, dal corpo e dal simbolo.

In fondo, come ricordava Jung, “l'arte è la forma più autentica con cui la vita si rinnova”.

E forse, proprio lì, dove le immagini accadono e il gioco diventa dialogo con l'anima, possiamo ancora riconoscere – per un istante – il volto vivo dell'inconscio che ci abita.

A cura di Costanza Jesurum

Adolescence (2025). *Una penetrante miniserie britannica sulla sofferenza mentale in adolescenza e le sue perniciose messe in atto*

Roberto Salati* e **Cesare Secchi****

Premessa

La miniserie *Adolescence* (UK 2025, 4 episodi di circa 50'), ideata e sceneggiata da Stephen Graham e Jack Thorne per la regia di Philip Barantini, ha avuto un notevole successo di pubblico e di critica. Ciascuno dei quattro episodi è girato in un unico, spesso virtuosistico piano sequenza: va sottolineato come questa mobilissima camera, che erra per i luoghi e accompagna i personaggi (senza stacchi, dissolvenze, soggettive, flashback, o sguardi in macchina...), riesca a creare «un'atmosfera dinamica teatrale... e aggiunga al racconto un ritmo teso, come se lo spettatore fosse giusto dietro la macchina da presa, in prima fila, a guardare il susseguirsi degli eventi...» (Jaiswal, 2025). Tale prossimità sembra quasi avere la forza di un'esperienza orale, 'auratica' in chi guarda: *la camera si aggira intensivamente e in tempo reale nello spazio dell'interazione*. Anderson (2025) nota che «ogni movimento o ogni parola pronunciata danno l'impressione di essere meticolosamente coreografati, aggiungendo un livello d'intensità a momenti che altrimenti risulterebbero non significanti¹». In tal modo, la pregnanza emotiva e patologica dei personaggi in campo acquisisce, a nostro parere, un insolito

* Psichiatra, Associazione Italiana Psicologia Analitica.

Via Leonardo Da Vinci 33, 42015 Correggio. E-mail: chiara.roberto94@gmail.com

** Psichiatra, Società Psicoanalitica Italiana.

Via Terrachini 30, 42122 Reggio Emilia. E-mail: cesare.secchi@virgilio.it

1. Anderson C. (2025). *Adolescence* Review: Technical Brilliance Meets Deep Narrative. Testo disponibile al sito <https://gazettely.com/2025/03/entertainment/adolescence-2025-review/>

spessore comunicativo e la rappresentazione offerta a chi guarda, «respira di umanità, persino di fronte alla crudezza del crimine investigato» (Sacchi, 2025).

Il colloquio peritale

Trattandosi di un testo vario e articolato, abbiamo scelto di concentrarci sul colloquio del protagonista Jamie Miller (Owen Cooper) con la psicologa Briony Ariston (Erin Doherty), che occupa per intero la terza puntata e che ci è parso scritto con grande accuratezza per tensione drammatica e competenza clinica.

L'incontro peritale in questione si distingue dalla maggior parte dei colloqui psicologico-psichiatrici proposti al cinema e alla televisione, che risultano molto spesso scialbi sia per i contenuti verbali scontati sia per il tipo di montaggio (un ripetitivo e uniforme campo/controcampo): qui, viceversa, oltre alla pregnanza del dialogo, continui avvicinamenti e allontanamenti della camera rispetto ai corpi e ai visi dei due personaggi sembrano quasi circoscrivere un campo psichico condiviso, un microambiente in cui scorrono posture, emozioni e silenzi. Si potrebbe persino parlare di una vera e propria infezione psichica di campo: gli stati d'animo del ragazzo e della psicologa si contagiano reciprocamente (Jung, 1935, p. 146, trad. it. 1991) e contagiano lo spettatore. Infatti, non solo viene rappresentata con perspicuità la soggettività di Jamie Miller, ma è altresì descritta l'implicazione della coppia, con più di un riferimento all'intrinseca ambiguità dell'istituto della perizia. *“Guardare” per effettuare una valutazione ai fini di un giudizio legale*: non c'è cura o presa in carico. Come è stato da più parti rilevato, questa terza puntata risulta avvincente, al limite e oltre dell'inquietante. Il recensore di *Review Trailer Poster* (2025) osserva che la miniserie «è stata promossa come un dramma psicologico poliziesco», ma lui crede che «appartenga alla categoria horror», perché è rimasto «pietrificato dalla paura dopo avere visto» questo colloquio (si vedano anche Brooks², 2025; Khan³, 2025; Sacchi, 2025).

L'inizio è cordiale (Briony Ariston ha portato una cioccolata e un sandwich per Jamie): i due si scambiano sorrisi, fanno battute, giocano con le

2. Brooks K. (2025). *Adolescence* (Netflix). Series Review. Testo disponibile al sito <https://loudandclearreviews.com/adolescence-review-netflix-series/>

3. Khan M.A. (2025). *Adolescence* – Netflix Review: A Harrowing Portrait of Youth, Guilt and the Age of the Unknowing. Testo disponibile al sito <https://www.apotpourriofvestiges.com/2025/04/adolescence-netflix-review-harrowing.html>

parole. Jamie si produce in buffe imitazioni dei suoi nonni, prendendo bonariamente in giro la psicologa. Nondimeno, la comunicazione è inefficace. L'insistenza di Ariston sui modelli maschili della famiglia finisce per irritare il ragazzo che diviene evasivo e provocatorio. Peraltro, quasi all'improvviso, Jamie racconta l'episodio in cui, anni prima, durante una partita di calcio – il ragazzo faceva il portiere –, davanti alle sue ripetute gaffe il padre distoglieva lo sguardo, forse perché si vergognava. Un ricordo che tuttora brucia. E, poco dopo, egli aggiunge *un'altra considerazione spontanea su di sé e sul mondo*: la convinzione di non essere bravo in nessuna cosa, precisando che è quello che al fondo quasi tutti pensano di sé stessi (un'umanità globalmente “castrata” e depressa?). Con l'eccezione della sorella e della psicologa che sono «intelligenti». Forse tale esporsi, comunque limitato, fa sentire Jamie troppo vulnerabile: sicché, il ragazzo riprende subito l'atteggiamento strafotente che culmina in una crisi di collera, nella quale, spazzando con una manata il bicchiere con la cioccolata, proclama ancora una volta, urlando, la sua innocenza. Briony, piuttosto impressionata, si prende un attimo di pausa e con un pretesto si ferma presso la stanza della sorveglianza, dove, tesa e concentrata, scruta Jamie dalla telecamera interna. *Un tentativo di ritrovare la rassicurante posizione voyeuristica dell'approccio peritale? Osservare senza esser vista?*

Ritornata da Jamie, si siede più vicino all'accusato e, molto decisa, ripropone i termini del suo ruolo professionale: lei non vuole una confessione, bensì è lì «per capire il livello di comprensione» del periziando. Di fatto, è forse proprio una “confessione” soggettiva e personale del ragazzo quello che lei ha in mente. Il dialogo riprende. Jamie si prodiga a resistere all'approccio determinato della psicologa, ora definendosi in termini negativi («Non sono un idiota, non sono gay»), ora ricorrendo al sarcasmo («Sì, sono affascinante...»), ora sottolineando l'apparente incongruenza degli interventi di Ariston. Alla domanda se Jamie creda che le donne siano attratte da lui, egli con sicurezza replica di no, dato che è brutto. Briony insiste su come lo fa sentire questa convinzione. E di nuovo il protagonista pensa che la psicologa dovrebbe negare la sua bruttezza, come farebbero le persone “normali”. Lei commenta che doveva contraddirlo quando le ha detto che il padre si vergognava di lui e ora dovrebbe contraddirlo, quando le dice che si crede brutto: a indicare al ragazzo i paradossi del suo bisogno di controllo, nei suoi costanti spostamenti di prospettiva. Lui le fa subito il verso, ridicolizzandone certe battute, ma gli scappa detto: «Con l'altro psicologo era più facile... il suo modo era più semplice per capire se capisco quello che ho fatto!». Subito si mette a gridare, scattando in piedi: «No, vaffanculo! Non l'ho detto, cazzo!». Sarebbe l'imprevisto affiorare di un intollerabile *insight*? Un punto di vista nuovo in cui la scissione si dissolve, dando via libera al dilagare del

senso di colpa? Oltre a offrire al mondo, al padre, l’immagine degradata e deviante dell’assassino? – Le urla richiamano il poliziotto, a cui, tuttavia, Briony fa segno di non entrare: come se fosse importante lasciarsi investire dalla collera di Jamie e fronteggiarla. Il ragazzo si avvicina alla psicologa, minaccioso e incombente: in tono acre fa osservazioni provocatorie con tanti *fucking*. Ariston sbatte le palpebre, turbata, ma sostiene lo sguardo di Jamie, invitandolo a sedersi. Alcuni secondi di tesi silenzio. Poi un versaccio del protagonista, a corroborare la descritta postura: sentirsi superiore, facendo paura all’interlocutrice. Ma è solo un versaccio (anche un gesto infantile, come quello di un bambino che per gioco vuole spaventare una coetanea), non un attacco fisico. Una messa in scena ‘transferale’ dell’episodio con Katie? Un gesto che con la ragazzina sarebbe potuto restare confinato a una governabile o addirittura ludica espressione comunicativa? La ferita narcisistica provocata dal disprezzo di Katie ha innescato in Jamie una reazione a corto circuito, complice un’identità di genere fragile, fondata sull’esclusione e sulla compensazione aggressiva. Si può, inoltre, sottolineare come in entrambi i contesti (il delitto e il colloquio) risulti imprescindibile l’uso del corpo. Il suo corpo è teatro di eccitazione, umiliazione, vergogna e rabbia. I riferimenti alla sessualità, alle immagini pornografiche, alla ricerca di potere attraverso l’immaginario erotico digitale trasformano il corpo da spazio relazionale in mezzo di affermazione e difesa.

Nel momento in cui Jamie si risiede, la psicologa introduce, allora, con domande e osservazioni mirate il tema degli amici e dell’universo digitale dei social (degli *involuntary celibates*, della manosfera, ecc.⁴), rilevando l’intrinseca crudeltà dei commenti della vittima su di lui (con tanti *like* di altri). Il periziano motiva questo atteggiamento nei suoi confronti col fatto di essere brutto. Inoltre, egli rievoca piuttosto in dettaglio l’episodio cruciale: Jamie aveva invitato Katie alla fiera, contando sul fatto che gli era parsa debole a seguito di una foto *osé* da lei inviata a un compagno. Questi l’aveva subito fatta circolare sui social. «La tua teoria era che la sua debolezza la rendesse alla tua portata?» chiede la psicologa. E il ragazzo conferma. All’invito di Jamie, Katie gli ride in faccia, dichiarando di non essere così disperata, e promuovendo in un secondo tempo il bombardamento di messaggi ed emoji

4. Si tratta di una rete di siti web, blog e forum online che promuovono la misoginia e lo sfruttamento delle donne. Si può immaginare la manosfera come un grande contenitore d’Ombra. La diffusione di tali ideologie, il consumo smodato di contenuti digitali, l’abbandono educativo da parte delle istituzioni scolastiche e la fragilità delle strutture familiari sono solo alcune delle forze che formano un humus tossico in cui attecchisce la sofferenza adolescenziale. L’Ombra collettiva rappresenta l’insieme degli aspetti rimossi, non integrati, proiettati all’esterno dalla coscienza sociale (Jung, 1954, p. 262, trad. it. 1980). Jamie diventa il portatore di questa Ombra, il sintomo visibile di una malattia invisibile.

squalificanti. Il protagonista avrebbe cercato una parziale solidarietà tra esclusi, sempre all'interno della stessa logica di sopraffazione? Analoga a quella tra Jamie e i suoi due amici, selvaggiamente bullizzati dai compagni? Non importa a Jamie che Katie non gli piaccia: agli occhi del protagonista corteggiarla è un tentativo estremo di sopravvivenza relazionale, da una posizione di inferiorità tra quasi-pari. Una possibile appartenenza. Che subito la futura vittima gli ha ritorto contro, ristabilendo l'asimmetria bull/bullizzato. Va, altresì, notato che Katie nella serie è una figura silenziata. La sua soggettività è completamente assente dalla narrazione, proprio come accade all'Anima nei disturbi dell'adolescenza: è ridotta a immagine, corpo fotografato, oggetto di scherno e di desiderio. Agli occhi di Jamie, Katie ha rappresentato l'alterità inaccessibile, la parte rifiutata di sé. Quando egli dichiara di non averla uccisa ma di averla "solo" umiliata, emerge un'ambivalenza crudele ma tristemente coerente con la logica dell'Ombra non integrata.

A questo punto, Ariston chiede a bruciapelo al ragazzo se capisce cos'è la morte, aggiungendo all'improvviso che l'incontro e la perizia sono terminati. Forse nel momento in cui la psicologa si è capacitata della scena interna inerente al passaggio all'atto del ragazzo (il movente), decide di chiudere il colloquio, indossando in via definitiva i panni medico-legali. Come se, avendo raggiunto il suo scopo, intendesse sottrarsi a ulteriori transazioni emotive. Peraltro, nell'atto di congedarsi, inciampa in alcune espressioni assai infelici: «Ero qui come professionista per fare una valutazione... sono richiesta altrove... è stato utile... grazie per il tuo tempo...». Quest'ultima frase suona così dissonante e paradossale alle orecchie di Jamie che lei la corregge in un «grazie per aver parlato». E chiama il poliziotto perché riaccompagni l'imputato. A questo punto, diversamente dalle altre due esplosioni del ragazzo (di veemente collera), il protagonista sembra disperato. Le domanda più volte posta è se Jamie le piaccia, rimarcando che a lui Briony piace (e non in senso sessuale, «ma come persona»). Lei è molto a disagio, fa un sorrisetto/smorfia, farfuglia altre parole convenzionali, mentre il poliziotto trattiene fisicamente Jamie, per condurlo via. Lui continua a gridare: «Cosa pensa di me, allora? Pensa che sia sincero? Lo dirà al giudice? Non vada a dire che sono stato io! Non le piaccio neanche un po'? Dica a mio papà che sto bene! Per favore!». Rimasta sola, la psicologa è assai scossa: respira affannosamente, ha i lucciconi. Le sfugge un «Oh, dio...».

Si direbbe che il "paziente" abbia colto l'intensità del contatto emotivo con Ariston, al di là del posizionamento di lei, più o meno cripticamente inquisitorio: un fattore che gli ha permesso di rendersi in maggior misura conto di quanto è accaduto quella sera fatale? Così come egli sarebbe divenuto più consapevole delle annichilenti implicazioni della cultura gruppale che è stata la matrice del delitto. Sgretolatesi le difese scissionali e denegatorie fin qui

massicciamente utilizzate, Jamie supplica una conferma di tipo diverso da parte della psicologa. Che lei, subissata dall’impeto delle emozioni emerse, non riesce a proporgli, trincerandosi dietro la maschera del perito. È noto come lo psicoterapeuta o lo psichiatra si possa trovare in uno speciale imbarazzo davanti a richieste così frontali e ultimative. Ci siamo domandati cosa Briony avrebbe potuto rispondere di meno routinario e rituale, senza deviare in improprie dichiarazioni affettive. Per esempio: «Mi è sembrato di vedere in te anche delle buone potenzialità, delle risorse»? Oppure: «Mi è molto piaciuto il tuo sforzo di sincerità, nonché il coraggio che ti ci è voluto»? È un momento di verità psichica pura, dove l’Io disarmato chiede riconoscimento, visibilità, amore. Vi si manifesta il Sé nella sua forma più fragile: la parte vitale, ancora possibile, che cerca uno spazio nell’oscurità. L’intensità di questo frangente evoca anche una prospettiva fenomenologica dove il dolore non è semplicemente o solo uno stato interiore ma evento che si dà nel qui e ora della relazione (Merleau-Ponty, 1945⁵).

La camera resta immobile sulla stanza vuota per 16’ prima dei titoli di coda. Lo spettatore è indotto a guardarla, a pensarci su. Come se l’*Ombra*, immanente all’intero colloquio, avesse reso quel luogo – lo spazio, le pareti, le sedie, il tavolo... – così pregno delle tensioni di poc’ anzi da far diventare la stessa stanza parte del processo (si veda anche Samuels, 2024⁶). Secondo Sacchi⁷, questo terzo episodio, quasi un *Kammerspiel*, condensa le tematiche dell’intera serie: “un gioco di potere che mette in mostra, anzi *esibisce*, la corruzione adolescenziale, tra sfoghi di violenza, urla, atteggiamenti sfrontati e ‘semplici’ provocazioni. Comportamenti, che... non possono che respingere e causare una frizione insormontabile. E conati. Conati che valgono più di mille parole”.

«...Ci ho pensato e... papà, mi spiace, ma mi dichiarerò colpevole...»

Nell’ultima puntata di *Adolescence*, dove la presenza di Jamie si limita alla sua voce semi-infantile nella telefonata fatta al padre 13 mesi dopo il delitto, assistiamo a un’evoluzione nella mente del protagonista. Come sembra risultare nei quattro episodi da tutti i discorsi sul proprio genitore e da

5. Merleau-Ponty M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, p. 14.

6. Samuels A. (2024). *Reflecting Critically on the Political Psyche: Therapy, Testament and Trouble in Psychoanalysis and Jungian Analysis*. London: Routledge, p. 78.

7. Sacchi D. (2025). La recensione della miniserie Netflix. Testo disponibile al sito <https://www.criti.caleye.it/adolescence/>

tutte le interazioni con lui, nel mondo interno dell’adolescente la figura paterna si pone come centrale: agli occhi del figlio Eddie Miller (Stephen Graham) si costituisce come un personaggio solido, virile, importante e, soprattutto, come principale punto di riferimento dal quale essere riconosciuto. Tuttavia, lo stesso Jamie sottolinea con la psicologa (e con altri) la sua diversità: riporta, infatti, la sua decisa inclinazione intellettuale (buoni voti a scuola, dominio del linguaggio, ironia, interesse per la storia, talento per il disegno, capacità di leggere la mente altrui), nonché la sua scarsa propensione agli sport (tanto apprezzati da Eddie). Forse il protagonista dispera di essere approvato dal padre e fatica, altresì, a identificarsi con lui. La paradigmatica castrazione della scena di football – menzionata due volte nel corso della miniserie – lo induce a sentire e pensare di non poter piacere (a Eddie, alle ragazze, a chicchessia). L’universo digitale vissuto nel chiuso della propria stanza non solo può costituire una prima valvola di sfogo rispetto all’incipiente pressione sessuale, ma soprattutto è in grado di mettere a disposizione ulteriori strategie difensive, precostituite e condivise, nella suggestione di ideologie come la manosfera che ribaltano la suddetta condizione castrata. Va, inoltre, rilevato che, da quanto osserviamo nella prima puntata, Jamie, dopo aver pugnalato Katie, è tornato a casa e ha dormito, come se fosse una notte qualsiasi. La sua reazione all’arrivo della polizia (l’enuresi e l’irrefrenabile pianto cui si abbandona più volte) rientrerebbe in questo atteggiamento di scissione e diniego: ripete all’infinito di non avere fatto niente, come se ne fosse in gran parte convinto. Sembra spaventato, sconvolto, ma non oppresso dal senso di colpa o dalla vergogna. Anche l’effeरatezza delle sette pugnalate potrebbe far pensare a un impulso cortocircuitato, come mosso da una rabbia feroce e incontenibile, successivamente espulsa⁸. Negli ultimi due episodi lo *script* allude a più riprese alla presenza di una collera primitiva (e messa in atto) tanto nel padre che nel nonno di Jamie: un tratto caratteriale irrisolto che si sarebbe trasmesso attraverso le generazioni (De Mari, 2005⁹) e che nel ragazzo è stato alimentato dagli sciagurati assiomi della misoginia informatica. La scelta di dichiararsi colpevole da parte del protagonista e di comunicarlo espressamente al genitore è forse l’esito di un percorso interiore, innescato dal colloquio con la psicologa (De Mari, 2005) e magari anche dagli incontri con gli operatori al Centro di formazione: questa ammissione è un’iniziale emancipazione dal precedente assetto mentale. Egli ha ripreso a disegnare, sua antica passione, testimoniata a Eddie dall’invio di un disegno – un ritratto dello stesso Eddie, giovanile e imbellito. Nel

8. Balestrieri M. (2025) parla di una temporanea condizione psicotica di Jamie. Video disponibile al sito <https://www.youtube.com/watch?v=pYEksu4UiU>

9. De Mari M. (2025). *Adolescence*. Testo disponibile al sito <https://www.spiweb.it/cultura-e-societa/cinema/adolescence-commento-di-m-de-mari/>

proporre al padre un suo talento infantile, un aspetto creativo e spontaneo, nonché una sofferta responsabilizzazione circa il gesto criminoso, Jamie sembra titubante. Si scusa, dice che «è successo», quasi un’esperienza vissuta di *insight* che si è imposta al di là della vergogna per la caduta dell’immagine di sé e del senso di colpa per la morte di Katie. In ogni caso, nell’ultimo episodio lo spettatore percepisce una progressione di contenimento, intimità e consapevolezza che culmina nella risoluta presa di posizione di Lisa (Amélie Pease), la sorella maggiore del protagonista: lucida e fiera (e *bella* nella sua compostezza). Non nega la gravità di ciò che Jamie ha commesso, né minimizza la reazione maligna ed espulsiva dell’ambiente (i compagni, i vicini ficcanaso): tuttavia, la ragazza asserisce che il fratello è parte di loro («È *nostro*»), e il gruppo familiare è tenuto a farsene carico. Ciò consentirebbe a Eddie di inoltrarsi finalmente nel dolore depressivo (l’angosciata preoccupazione di avere danneggiato l’oggetto) quando alla fine piange a lungo nella stanza di Jamie. Va, inoltre, rilevato che in ciascuna delle puntate di *Adolescence* si allude alla possibilità di un contatto libidico tra le generazioni: spunti ripetuti che stentano a prender vita e a consolidarsi. Nel finale della miniserie la ricomposizione delle parti scisse sembra realizzarsi più compiutamente nel momento in cui Eddie chiede perdono all’orsacchiotto del figlio in una stratificazione di lutti. Non è solo una scena di commozione narrativa, ma un vero e proprio atto simbolico d’integrazione dell’*Ombra* (Neumann, 1954)¹⁰.

Per concludere. Ci sembra che le storie *fictional* di follia andrebbero fatte così: una ragionevole (ma libera) aderenza alla disciplina psicopatologica; un radicale evitamento dei luoghi comuni della cultura; una critica altrettanto radicale degli assunti ideologici totalizzanti; un realismo rigoroso e duttile circa i personaggi e gli ambienti; una sottolineatura della complessità delle azioni umane e delle loro motivazioni, con un accorto ricorso all’ellissi; una crudezza lucida, mai compiaciuta, sulle vicissitudini della mente, che nondimeno apre alla consapevolezza se non a un conato di riscatto; una determinazione ad avvicinare quanto più possibile lo spettatore alla dimensione della soggettività, anche a rischio di suscitargli qualche disagio. E, come osservano Balial¹¹ (2025) e Trailer Poster¹² (2025), tutti dovrebbero guardare *Adolescence*: insegnanti, clinici, genitori e gli stessi adolescenti.

10. Neumann E. (1954). *The Origins and History of Consciousness*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 16.

11. Balial N. (2025). *Adolescence*. Testo disponibile al sito <https://www.rogerebert.com/reviews/adolescence-netflix-tv-review-2025>

12. Trailer Poster (2025). *Adolescence* 2025, Tv Series Review. Testo disponibile al sito <https://aarcflick.blogspot.com/2025/03/adolescence-2025-tv-series-review.html>

La zona d'interesse *di Jonathan Glazer (2023)*^{*}

Monica Luci^{**}

La zona d'interesse è un'opera d'arte straordinaria che ritrae “la banalità del male” (Arendt, 1963/2013) con un'intensità sottile eppure potente. Specialmente nell'esperienza immersiva del grande schermo con i suoni amplificati, la sua intensità ti afferra in una maniera difficile da definire, con un senso di “sottile terrore”, che ho colto attraverso il mio persistente senso di nausea e disperato desiderio di fuggire dal cinema.

Il film cattura il mondo emotivo dello spettatore senza mai mostrare immagini scioccanti o esplicitamente disturbanti. Conta invece su elementi ordinari e sulla normalità dei personaggi, comunicando il proprio messaggio attraverso sfumature, commenti, gesti della vita quotidiana e, soprattutto, attraverso elementi sensoriali.

La regia del film è insolita ma profondamente significativa: dieci telecamere disposte in tutta la casa riprendono contemporaneamente gli attori, senza che il regista sia presente a dirigere le scene. Questo espediente fa sì che lo spettatore osservi la vita all'interno e all'esterno dell'abitazione degli Höss come se facesse parte della famiglia, come se l'orologio del tempo fosse stato riportato indietro di ottant'anni. Cosa ancora più importante, il

* Traduzione dell'autrice della pubblicazione originale in inglese “Film Review: *The Zone of Interest* by Jonathan Glazer (2023)”, *Journal of Analytical Psychology*, 70, 4: 707-712. DOI: 10.1111/1468-5922.13109. © 2025 The Society of Analytical Psychology. Tutti i diritti sono riservati alla casa editrice John Wiley & Sons Ltd, 9600 Garsington Road, Oxford OX42DQ e 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA. Si ringrazia John Wiley & Sons per la concessione del permesso di traduzione e ripubblicazione in traduzione italiana.

** Psicologa clinica e psicologa analista, membro ordinario dell'AIPA e della IAAP. Lecturer presso il Department of Psychosocial and Psychoanalytic Studies dell'Università dell'Essex.

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

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN_e 1971-8411), vol. 33, n. 2, 2025
DOI: 10.3280/jun62-2025oa22015

film adotta una tecnica che riflette l'assenza interiore dell'Io nel confronto con il male del genocidio che si consuma oltre il muro del giardino di casa. Questa scelta formale fa de *La zona d'interesse* una delle rappresentazioni più visceralmente inquietanti dell'Olocausto e del tema della complicità.

All'inizio, solo uno schermo nero per lunghi secondi, accompagnato dai suoni dell'ambiente naturale – il cinguettio innocente degli uccelli. Alla fine, di nuovo uno schermo nero e la musica potente di Mica Levi, che evoca un coro di anime tormentate.

Siamo nel 1943. Rudolf Höss, comandante del campo di concentramento di Auschwitz, vive con la moglie Hedwig e i loro cinque figli in una casa pittoresca, a pochi passi dal campo. La famiglia Höss viene cresciuta secondo i principi della *Lega Artaman*, un movimento tedesco anti-urbanizzazione che promuoveva il ritorno ai valori agrari e il rispetto per l'ambiente.

La famiglia si concede spensierati picnic lungo il fiume e pomeriggi idilliaci nel proprio giardino rigoglioso e curato con meticolosità, di cui Hedwig va estremamente fiera. Rudolf ama portare i bambini a nuotare e a pescare, mentre Hedwig si dedica lungamente, con attenzione e orgoglio, al giardinaggio.

I prigionieri non ebrei si occupano delle faccende domestiche, e gli oggetti personali degli ebrei uccisi vengono consegnati alla famiglia: vestiti per bambini, una pelliccia, un rossetto, diamanti nascosti nel dentifricio e persino denti umani trasformati in giocattoli per i più piccoli. Resti, tracce e reliquie dell'esistenza quotidiana degli "Altri", vengono riutilizzati con apparente casualità o, peggio, per soddisfare la vanità.

Oltre il confine del giardino e le tende delle finestre si odono i suoni degli spari, le grida, il passaggio dei treni e il rombo dei forni. Non vediamo mai ciò che si trova al di là del muro che protegge le amate rose e dalie della famiglia Höss dalla macchina industriale dello sterminio che opera dall'altro lato. Il muro che delimita la casa e confina con il campo di concentramento ha un ruolo centrale nel film: dietro quel muro, e dietro le tende delle finestre, si nasconde la verità. Questi elementi diventano simboli della nostra crepuscolare cecità, una forma di "sapere e non sapere" (Laub & Auerhahn, 1993).

Attraverso le sensazioni che evoca, il film trasmette con forza l'idea che il male sia pervasivo: si diffonde come un contagio psichico, una forma d'infezione che si propaga nell'atmosfera e dallo schermo al corpo dello spettatore. Jung scrive:

«Poiché [...] nessuno se ne sta rintanato nel suo spazio psichico come una chiocciola nel suo guscio, vale a dire isolato dagli altri uomini, ma poiché ognuno è collegato, tramite lo strato inconscio del nostro essere uomini, a tutti gli altri, si dà il caso che un crimine non possa mai, come invece appare alla nostra coscienza, essere

perpetrato solo di per sé, vale a dire come fatto isolato e isolabile, ma che presenti sempre un’ampia gamma di ripercussioni» (1945, p. 17).

Attraverso un design sonoro immersivo, frutto del pregevole lavoro di Johnnie Burn, i rumori delle atrocità del campo irrompono con un’intensità soffocante, densa come il fumo che sale incessantemente dai crematori di Auschwitz. Suoni e odori diventano gli unici richiami onnipresenti a ciò che sta accadendo, quasi a suggerire che, per proteggerci da noi stessi – o, più precisamente, dalla nostra ombra collettiva – dovremmo imparare a fidarci maggiormente dei nostri sensi.

Höss approva il progetto per un nuovo forno crematorio. Un giorno nota resti umani nel fiume e, in preda al panico, richiama immediatamente i figli che stanno giocando nell’acqua. Presi dal panico, la coppia li lava vigorosamente, mentre Rudolf invia un messaggio al personale delle SS, rimproverandoli del fatto che la loro negligenza nel “cogliere i lillà” avesse fatto “sanguinare le piante”.

Questo mascheramento linguistico è significativo, fa parte integrante della logica di un regime fondato sulla tortura e sul diniego. Come osserva Crelinsten (2003), che ha studiato “il mondo della tortura”, il sistema che tortura conta su una (ri)costruzione della realtà che è rimodellata secondo un nuovo schema: le leggi vengono riscritte o reinterpretate, le logiche riorganizzate, un nuovo linguaggio e un nuovo vocabolario inventati, le relazioni sociali ridefinite. Tutto questo lavoro di mascheramento e distorsione deve essere interiorizzato, per permettere la negazione collettiva della realtà del male commesso.

Mentre Höss legge alle figlie la fiaba di *Hansel e Gretel* prima di dormire, una ragazza polacca che vive nella casa (forse la figlia di una domestica, l’unica figura autenticamente umana del film) furtivamente esce fuori per posare qua e là mele nei luoghi di lavoro dei prigionieri – come le briciole dei due bambini nella fiaba – affinché possano ritrovare la via verso la salvezza.

La colonna sonora, composta da Mica Levi e utilizzata con estrema parsimonia, si accompagna a inquietanti immagini termiche a visione notturna della bambina: queste sequenze ci strappano dall’automatismo inconsapevole della routine della famiglia Höss e ci permettono di cogliere il terribile doppio significato della fiaba, vista sia dal punto di vista dei carnefici sia da quello delle vittime, entrambi che ruotano attorno al forno, al cuocere e al mangiare l’altro, e sopravvivere.

La madre di Hedwig viene in visita e appare insieme colpita e felice del benessere materiale raggiunto dalla figlia, una reazione del tutto comprensibile, soprattutto per una madre di quell’epoca: la banalità.

Nel frattempo, Höss riceve la notizia di essere stato promosso a vicedirettore generale dei campi di concentramento, incarico che comporta il trasferimento a Oranienburg, nei pressi di Berlino, un passo che, come per molti mariti del tempo, rappresenta il “sacrificio” dovuto alla famiglia e alla carriera: ancora la banalità.

Sceglie però di non comunicare subito la notizia a Hedwig, tenendola nascosta per alcuni giorni. Quando infine la moglie viene a saperlo, lo implora di convincere i superiori a permetterle di restare con i figli nella loro attuale casa, un gesto tipicamente femminile per una moglie tedesca di quel periodo, ancora una volta espressione della banalità quotidiana. La sua richiesta viene accolta.

Tutto appare così normale, così medio, così *ordinario*.

Eppure, c’è qualcosa di profondamente inquietante nelle parole di Hedwig quando afferma di non voler lasciare quella casa, perché è il luogo in cui la loro famiglia vive “felice e in salute”.

Prima che Höss lasci la famiglia, una donna entra nel suo ufficio e si prepara ad avere un rapporto sessuale con lui. Di nuovo, non vediamo quasi nulla: solo questa giovane donna che si spoglia docilmente, come un agnello condotto al sacrificio. Tradimento? Brama di dominio? Una frattura nella relazione prima della separazione? O semplicemente un gesto di ordinaria quotidianità? Non lo sappiamo. L’unica forma d’amore che Rudolf riesce ad esprimere è quella verso il suo cavallo: “Ti amo, bellezza mia”.

Nel frattempo, la bambina polacca scopre alcuni spartiti musicali composti da un prigioniero e, ormai adulta, li suona al pianoforte della casa.

Di notte, la madre di Hedwig fugge improvvisamente dopo aver visto e sentito l’odore del fumo proveniente dal crematorio. Lascia un biglietto che turba profondamente Hedwig, la quale, furiosa, sfoga la sua rabbia minacciando la servitù – *biasima l’altro soggiogato e ti sentirai sollevato*.

A Berlino, Höss viene nominato da Oswald Pohl a capo di un’operazione che porterà il suo stesso nome, assumendo la responsabilità del trasporto di 700.000 ebrei ungheresi destinati al lavoro forzato o allo sterminio nei campi. Questa nuova posizione gli offrirà l’occasione di tornare ad Auschwitz e di ricongiungersi con la sua famiglia.

Höss partecipa con apatia a un ricevimento organizzato dall’Ufficio Economico e Amministrativo Centrale delle SS. Più tardi, al telefono, racconta a Hedwig di aver trascorso tutta la serata pensando al modo più efficiente per gasare i prigionieri. La sua mente è ormai completamente soggiogata dalla psicosi criminale del nazismo, un mondo ermeticamente sigillato.

Quando Höss lascia il suo ufficio a Berlino e scende le scale, si ferma più volte, ha conati di vomito e fissa le ombre nei corridoi dell’edificio. La letteratura sui perpetratori (Luci, 2017, pp. 45-49) spiega chiaramente che, se

un autore di crimini riesce a sopportare il momento in cui il proprio corpo espelle il male – il culmine della crisi – allora diventa il “torturatore perfetto”.

Ai tempi odierni, un gruppo di custodi pulisce le stanze del Museo Statale di Auschwitz-Birkenau, svolgendo la routine della (impossibile) pulizia quotidiana. Intanto, nel 1944, Höss continua la sua discesa, muovendosi sempre più in basso, verso l’oscurità.

La genialità del film nasce da dettagli importanti: vediamo la vanità di Hedwig mentre indossa una pelliccia davanti a uno specchio, poi si trucca davanti a un altro che le riflette il volto in tre immagini separate, mentre, da una finestra aperta nella camera da letto, si odono a tratti spari e urla. I bambini, incuriositi dai denti che trovano in casa, li osservano e li toccano nel letto, di notte. In un’altra scena, Hedwig si rivolge alla sua domestica dicendole con tono casuale, quasi allegro: “*Potrei far spargere a mio marito le tue ceneri sui campi di Babice*”.

Altre scene mostrano come il lavoro del padre abbia contaminato i giochi dei figli. In un passaggio, il figlio maggiore chiude il fratellino nella serra e lo schernisce imitando il sibilo del gas. In un altro, un bambino più piccolo gioca da solo con soldatini di piombo mentre, da fuori, si sentono le grida e il pianto di un prigioniero e poi l’ordine: “*Annegatelo!*”. Il bambino si avvicina alla finestra, ma non osa scostare la tenda. Il film è disseminato di tracce del male, ma è lo spettatore a doverle cercare attivamente.

La seconda volta che ho visto il film è stato durante una visione di gruppo presso la *Society of Analytical Psychology* di Londra. Insieme ai colleghi presenti abbiamo cercato di ricostruire i nessi tra i frammenti delle scene più disturbanti e ambigue. La discussione si è concentrata sul tema del male, sulla sua ordinarietà (Arendt, 1963/2013) e sul suo inquietante riaffiorare nel nostro tempo. Ci siamo resi conto che il lavoro che il gruppo stava spontaneamente conducendo era, in realtà, un tentativo di colmare i vuoti del “non comprendere” inscritti nel film stesso, restituendo senso alla storia e, al contempo, alla Storia. Si andava delineando un processo parallelo tra il contenuto del film e il lavoro del gruppo: entrambi rappresentavano un’indagine profondamente coinvolgente sulla *pensabilità del male*.

Nel 1945, Jung scrive in *Dopo la catastrofe*: «Ci si interroga sul significato della tragedia. Anche a me sono state rivolte domande a cui ho dovuto cercare di dar risposta come meglio sapevo» (1945, p. 13).

Già prima della Seconda guerra mondiale, egli aveva osservato come la miseria derivante dalla sconfitta avesse reso la Russia, la Germania, l’Austria e l’Italia vulnerabili ai movimenti di massa e alle emozioni collettive di depressione, paura, disperazione, insicurezza, inquietudine e risentimento (Jung, 1936a). Secondo Jung, la sofferenza può stimolare il tentativo positivo di superare gli ostacoli con maggiore forza di volontà, ma se questo fallisce

subentrano impotenza e panico, e le persone diventano sempre più dipendenti dal gruppo (1936a).

Il risultato, scrive, è che: «Crimini, che l'individuo da solo non potrebbe mai avere la forza di reggere, vengono perpetrati senza alcun ritegno dal gruppo» (Jung, 1936a, p. 301). Jung arrivò alla conclusione che il potenziale distruttivo dei gruppi e delle epidemie psichiche è una delle minacce più gravi per l'umanità:

ogni movimento di massa si pone su un piano inclinato, rappresentato dal grande numero: dove si è in molti ci si sente sicuri; ciò che è creduto da molti deve essere vero; ciò che è voluto da molti deve essere desiderabile, anzi necessario e quindi buono; nel volere dei molti sta il potere di forzare il compimento dei desideri; ma più bello di tutto è scivolare dolcemente e senza dolori nel paese dei bambini, nella protezione dei genitori, nell'assenza di preoccupazioni e di responsabilità. Tanto, c'è qualcuno lassù che pensa e provvede; là c'è una risposta per ogni domanda e non v'è bisogno per cui non venga disposto il necessario. Ma l'infantile stato di sogno dell'uomo massa è a tal punto fuori della realtà, che egli non si domanda mai chi provvederà a pagare questo paradiso. Il regolamento dei conti viene lasciato all'istituzione dominante, e questa l'accetta di buon grado, poiché grazie a tale esigenza il suo potere si accresce, e quanto più esso si rafforza, tanto più diventa derelitto e debole l'individuo (Jung, 1957, p. 130).

Parole che, oggi più che mai, conservano intatto il loro valore e la loro attualità nel contesto politico globale contemporaneo.

Non a caso, nella stessa pianura a est dell'Elba, culla del nazismo, tra Amburgo e Hannover, le brughiere intorno a Lüneburg sono recentemente diventate l'epicentro di un fenomeno in espansione lontano dagli occhi e dalla coscienza collettiva. Si stanno diffondendo rapidamente insediamenti di famiglie che vivono secondo la *dottrina völkisch*, l'ideologia ottocentesca da cui è nato il nazismo. Si tratta di movimenti che mirano a "ricolonizzare" la Germania espellendo tutto ciò che considerano impuro, diverso, estraneo, infiltrandosi silenziosamente nelle strutture esistenti – scuole, associazioni, uffici pubblici (Connolly, 2023).

In quella zona della Germania settentrionale, le *Camicie Brune* resistettero fino all'ultimo all'avanzata degli Alleati, nella primavera del 1945. Quando Hitler cadde, in alcuni di quei villaggi remoti arrivò un uomo che tutti chiamavano "zio Adolf". Viveva in una fattoria, allevava galline e lavorava come taglialegna. Tutti sapevano chi fosse, ma nessuno lo denunciò. Nel 1950 fuggì in Sud America, dove scomparve fino a quando non venne catturato.

Jung, nel saggio *Wotan*, ci mette in guardia con parole profetiche: «Gli archetipi somigliano a letti di fiume abbandonati dall'acqua, che può farvi

ritorno in un momento più o meno lontano; sono come vecchi fiumi nei quali le acque della vita sono fluite a lungo, per poi sparire nel profondo; quanto più a lungo sono fluite nella stessa direzione, tanto più è probabile che prima o poi facciano ritorno al loro letto» (Jung, 1936b, p. 288).

Nel nostro tempo popolato da tiranni senza scrupoli, saluti neonazisti e derive autoritarie che riaffiorano anche nei sistemi democratici, queste parole risuonano con un'eco inquietante. Come non pensare alla celebre frase di Faulkner «Il passato non è mai morto. Non è neanche passato» (1951/1972).

Bibliografia

- Arendt H. (1963). *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. New York: Viking Press (trad. it.: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli, 2013).
- Connolly K. (2023). Far-right extremists stage rural land grab across Germany. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2023/dec/27/far-right-extremists-reichsburger-rural-land-grab-germany>
- Crelinsten D. (2003). The world of torture: A constructed reality. *Theoretical Criminology*, 7, 293-318.
- Faulkner W. (1951). *Requiem for a Nun*. New York: Random house (trad. it.: *Requiem per una monaca*. Milano: Mondadori, 1972).
- Glazer J. (2023). *La zona d'interesse*. Regno Unito / Polonia / Stati Uniti: A24, Extreme Emotions, Film4, JW Films. Distribuito in Italia da I Wonder Pictures (uscita italiana: 22 febbraio 2024).
- Jung C.G. (1936a). Psychologie und nationale Probleme (trad. it.: La vita simbolica. In: *Opere*, vol. 18. Torino: Bollati Boringhieri, 1991).
- Jung C.G. (1936b). Wotan (trad. it.: *Civiltà in transizione. Dopo la catastrofe*. In: *Opere*, vol. 10/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1986).
- Jung C.G. (1945). Nach der Katastrophe (trad. it.: *Civiltà in transizione. Dopo la catastrofe*. In: *Opere*, vol. 10/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1986).
- Jung C.G. (1957). Gegenwart und Zukunft (trad. it.: *Civiltà in transizione. L'uomo alla scoperta della propria anima*. In: *Opere*, vol. 10/3. Torino: Bollati Boringhieri, 1986).
- Laub D., Auerhahn N.C. (1993). Knowing and not knowing massive psychic trauma: Forms of traumatic memory. *International Journal of Psychoanalysis*, 74, 287-302.
- Luci M. (2017). *Torture, psychoanalysis and human rights*. London & New York: Routledge.

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>

A cura di Giancarlo Costanza e Valentino Franchitti

Marco Del Ry (2025). *Navigare nell'inconscio. La diagnosi nella pratica clinica analitica*. Bergamo: Moretti & Vitali. Pagine 464. € 37,00

Marco Del Ry, psicoanalista junghiano, didatta all'interno dell'AIPA, con una grande esperienza clinica e di lavoro nelle istituzioni ha pubblicato *Navigare nell'inconscio* che si propone come un utile, e raro, ausilio per psicoterapeuti in formazione essendo una guida alla postura analitica più che a una tecnica, per psicologi junghiani offrendo esempi clinici e riflessioni su sogni, simboli e processi di trasformazione, per chi è in analisi o curioso della psicologia del profondo aprendo squarci illuminanti su un viaggio suggestivo e accessibile.

Dal convergere delle sue esperienze analitiche, cliniche, didattiche ed istituzionali nasce questo libro che si colloca nel contesto della psicologia analitica junghiana avendo come finalità la riflessione sul lavoro clinico, sull'ascolto profondo e sul ruolo dell'immaginazione, del mito e del simbolo nella comprensione dell'inconscio. L'approccio è meno centrato sulla diagnosi nosografica e più su una visione simbolica e relazionale della psiche, avendo attenzione a diversi dei filoni di pensiero più recenti dell'universo junghiano.

Con Del Ry il focus si sposta così verso una lettura fenomenologica e simbolica del paziente e del suo mondo interno e, a tal fine, il suo libro non si configura come un manuale nosografico ma più come una riflessione esperienziale e teorica sul lavoro psicoanalitico in generale e junghiano in particolare. Dimostrandosi così utile per chi vuole approfondire la psicologia del profondo in chiave junghiana, con attenzione alle aree dell'immaginazione, del sogno e della narrazione interiore.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN_e 1971-8411), vol. 33, n. 2, 2025
DOI: 10.3280/jun62-2025oa22012

Transita così nelle sue parti da una attenzione generale storica sul concetto di diagnosi di Freud e della McWilliams per poi dirigersi con forza e decisione su Jung e sul suo modo di vedere diagnosi ed anamnesi. Da lì si snoda un lucido ed articolato pensiero attraverso gli oceani degli Archetipi e dei Complessi per poi approdare nel golfo in cui immagini e sogni possono essere barre, timoni per giungere ad una diagnostica analitica complessa.

Del Ry propone una riflessione sull'inconscio non come "luogo oscuro da scoprire", ma come spazio vivo e creativo, ricco di immagini, simboli e narrazioni. È un inconscio collettivo e archetipico, che parla per sogni, miti e processi simbolici, in cui bisogna incontrare le parti oscure per "navigare" al meglio nelle tempeste dell'esistenza, mettendo in gioco non solo l'Ombra del paziente ma anche quella dell'Analista, creando uno scambio vitale, elastico, trasformativo capace di rompere posizioni sclerotiche in cui le polarità della diade analitica sono rigidamente fissate con l'attribuzione di patologie e salute invariabilmente e rispettivamente a paziente ed analista.

Uno dei nuclei centrali del libro è infatti che il processo terapeutico non è tecnico, ma relazionale. L'analista non è un osservatore neutro, ma partecipa profondamente alla trasformazione del paziente attraverso la relazione, l'ascolto empatico e la presenza interiore rendendosi disponibile a movimenti bidirezionali e di cambiamento, come indicato dallo stesso Jung nei suoi contributi su Transfert e Controtransfert.

Per arrivare a ciò l'autore discute ed esplora strumenti tipici della psicologia junghiana individuando i Sogni come messaggi dell'inconscio e guida nel percorso di individuazione, l'Immaginazione attiva come strumento prezioso per interagire direttamente con le immagini inconsce ed i Simboli come ponti tra conscio e inconscio, capaci di mediare i conflitti psichici.

Tale processo non è rigido, è cauto ed ardimentoso al tempo stesso ricordando, più che una esplorazione per terra con punti di riferimento fissi, una navigazione, appunto, capace di muoversi nell'inconscio senza mappe rigide, con un atteggiamento aperto, curioso, dialogico. Questo approccio si oppone a metodi interpretativi rigidi o alla diagnosi standardizzata che possono essere rassicuranti per il clinico ma che, a volte, possono distoglierlo dal cogliere l'essenza del paziente, la sua ricerca dolorosa del Sé, i suoi movimenti interiori faticosi.

In ciò l'analista è visto come testimone e compagno di viaggio, più che come "esperto che cura". La sua disponibilità ad entrare in risonanza con i contenuti psichici del paziente è fondamentale. È una figura che accoglie, contiene e aiuta a trasformare accettando nel contempo il rischio di essere trasformato dai contenuti del paziente.

Perché l'inconscio non è un deposito di istinti da interpretare, ma un interlocutore vivo, fatto di immagini e narrazioni simboliche e navigare

nell'inconscio richiede coraggio: non si tratta di applicare tecniche ma di entrare in risonanza con quello che emerge, nella relazione.

Preziosa, a tal fine, mi appare la sezione della diagnosi archetipica, utile nella sua accurata e didattica descrizione delle forme archetipiche, capaci di popolare i nostri sogni ed informare le nostre vite, il cui timone noi tutti pensiamo sia saldamente fra le nostre mani quando, ahimè, le cose non stanno proprio così e piuttosto *“il fatto di soggiacere alle immagini eterne è cosa in sé normale. È per questo che esse esistono”* (p. 172).

Emerge, inoltre, una interessante sintonia col pensiero di Guggenbuhl-Craig quando si coglie l'importanza di mitologia e simbolo come sonar fondamentali per rivelare dinamiche inconsce e sociali, tanto care all'occhio acuto del grande analista di Zurigo, come pure la centralità dell'immaginazione attiva e delle fantasie per stimolare le potenzialità del paziente.

Infine, *last but not the least*, il libro è impreziosito da una raffinata prefazione di Augusto Romano dal titolo vagamente leopardiano *“Dialogo di un venditore di diagnosi e di un passeggiere”* che si conclude con la affascinante e mesta frase: *“Viene così celebrata l'impermanenza della vita, nostra, dei nostri pazienti, delle nostre diagnosi. Della eleganza di queste ultime, e dei nostri colori, resta tuttavia in noi una segreta nostalgia”* (p. 22) cui si congiunge, junghianamente, una post-prefazione dell'Autore che, citando la parabola indiana dei ciechi e dell'elefante, completa nel libro un dialogo reale purtroppo interrotto da un nefasto intervento di una Parca gelosa di tanto ingegno e gusto.

Giancarlo Costanza

Augusto Romano, Elena Gigante (2025). *Scritture della cura. Riflessioni intorno al «caso clinico»*. Torino: Bollati Boringhieri. Pagine 272. € 27,00

Nel nostro esercizio di cura, la scrittura dei casi clinici, ha una funzione molto importante, che ritorna in diversi momenti della nostra vita di analisti. Sono stati i casi clinici avvincenti come romanzi, ad avvicinarci alla professione, sono stati i racconti di sedute e di sogni nelle ore di lezione a farci avere contezza di quello che confusamente cercavamo di arraffare, forse ci siamo sentiti per la prima volta davvero analisti, quando in supervisione abbiamo portato i nostri primi resoconti, o quando abbiamo dovuto preparare il nostro caso clinico al seminario di passaggio. Quando poi da analisti, abbiamo cominciato a prendere appunti sui nostri pazienti, e a portare relazioni nei nostri gruppi di intervisione, la pratica della scrittura è diventata il

momento di coagulo dell'identità personale nella professione – quel momento di raccoglimento intorno a ciò che facciamo come soggetti, il nostro stile di lavoro, le nostre vulnerabilità. Infine, scrivendo ci siamo trovati di volta in volta, dinnanzi alla resa dei conti dell'appropriatezza dei nostri interventi. La pagina bianca ci ha restituito le nostre corrette intuizioni, le nostre argute deduzioni, come i nostri più gravi fallimenti empatici. Scrivendo i nostri casi clinici siamo arrivati a guardare con nitidezza la soglia che abbiamo raggiunto nel lavoro con questo o quel paziente, tra ciò che è stato fatto per il suo benessere e ciò che rimane da fare, tra ciò che è stato compreso e ciò che rimane oscuro, tra ciò che abbiamo offerto, ciò che ci è stato donato, ciò che abbiamo eluso e ciò che ci è stato precluso. Scrivendo i nostri casi, almeno ci è venuto il dubbio che quell'analisi fosse interminabile.

La scrittura dei casi è diventata un esame di qualità del nostro lavoro, il momento dei nodi e del pettine, e se risolviamo un buon numero di nodi, addirittura il nostro caso clinico può arrivare a essere la base per un discorso teorico, ed entrare a far parte di un articolo da mandare a una rivista specializzata, come può essere *Studi Jungiani*. Dunque, la scrittura del caso clinico, per noi psicologi analisti, ma possiamo dire tranquillamente per tutti gli psicoterapeuti, è la traduzione narrativa della nostra personalità professionale. È l'opera, se vogliamo, della nostra Persona.

In *Scritture della cura* Elena Gigante e Augusto Romano – che purtroppo ci ha lasciati nel luglio dello scorso anno – fanno un viaggio nell'arcipelago dei concetti connessi al processo della scrittura all'interno dei percorsi analitici, cercando di ricostruire con onestà intellettuale un paesaggio molto vario, con dei precipizi e qualche area pericolosa, avendo tesaurizzato e messo a frutto la riflessione ermeneutica di tutto il Novecento riguardo la nostra capacità di osservare e rinarrare degli oggetti, riguardo gli strumenti che adottiamo quando per scrivere dobbiamo restituire la storia di un itinerario psicologico, riguardo la funzione che ha una buona estetica e una buona narrativa nella scrittura di un caso clinico. Ne deriva un libro affascinante e prezioso, squisitamente novecentesco – che del secolo scorso riprende le magie e le cautele, le acquisizioni e le angosce filosofiche. I capitoli si succedono alternando rispecchiamenti sulla contraddizione stessa della scrittura nella terapia – le sue verità e le sue finzioni, la sensazione di fallimento, e il successo che si può celare dietro la percezione del limite, a gustosi aneddoti e narrazioni che riguardano grandi personaggi della letteratura e della clinica, da Philip Roth a Didier Anzieu, fino a Giorgio Manganelli – mettendo in campo un lavoro vivace appassionante, e che restituisce la dimensione primatica della scrittura dei casi clinici.

Se dovessimo individuare un limite in questa opera, quel limite forse risiede – come non di rado accade – nei suoi stessi pregi. La profonda

comprendere della condizione contraddittoria dell’atto di scrivere di psicoterapia o di processi analitici per un verso infatti risulta salubre, e aiuta a cogliere in tutte le sue implicazioni non solo il senso della scrittura dei casi, ma anche il senso stesso della professione, del ruolo e dei limiti dell’interpretazione. Per un altro però la dilatazione della riflessione filosofica sull’atto di scrivere e di interpretare, sembra un po’ mettere sullo sfondo lo scopo che si prefigge l’azione analitica, che è uno scopo ruvido, reale, e molto molto concreto e che riguarda l’aiutare le persone a risolvere delle situazioni anche di grave malessere, per trovare un equilibrio diverso e più funzionale. A tratti il lavoro rischia di cadere in una sorta di civetteria novecentesca, che fa temere si possa perdere la bussola del senso del curare e del fatto che appunto le scritture non sono solo *della cura*, ma anche *per la cura*, rimangono il mezzo – non il fine, a cui dedicare una giusta dose di pragmatica attenzione. Tuttavia, siamo in un’epoca dominata da proiezioni messianiche sulle promesse della statistica, in cui l’attenzione del dibattito pubblico sul lavoro psicoterapico ha dato largo spazio alla scientificità del processo, alla matematizzazione della ricerca, e in cui si richiedono sempre di più alla psicoterapia prove visibili di un rapido successo a discapito dell’attenzione sulle modalità di lavoro.

In questo contesto questo libro, scomponendo la filigrana dei casi clinici, costringe il terapeuta a esplorare tutte le implicazioni non solo della narrazione analitica ma della stessa terapia, riconducendolo a una postura di attenzione e di rigore, che proteggerà anche i suoi pazienti.

Dunque, ci troviamo davanti un libro prezioso che serve a lavorare meglio – con consapevolezza e scrupolo – un libro che aiuta a sorvegliare l’eticità della postura.

Costanza Jesurum

Pani Galeazzi (2025). *Accendere il buio. Donne in dialogo con il nemico interno*. Milano: Mimesis / Philo – Pratiche Filosofiche. Pagine 294. € 24,00

Come si riesce a sconfiggere il male che ci portiamo dentro?

Quell’uccellaccio che ci portiamo sulle spalle e che ci dice continuamente che non siamo in grado di realizzare i nostri desideri, che non valiamo abbastanza? Ma anche che cosa ci permette invece di essere creative, quale è la sorgente a cui attingiamo la nostra energia?

Il libro racconta la storia di una donna, analista, che cerca di rispondere a queste domande, vivendo una vita piena di affetti, aiutando molte altre donne, studiando leggendo, meditando, giocando.

Pani Galeazzi raccoglie gli articoli che ha scritto su questo argomento, a partire dal seminario teorico che le ha permesso di diventare analista dell'AIPA, ma anche brani meno strutturati, pagine di diario, appunti e ricordi, recensioni di film e libri e presentazioni di lavori di colleghi, tutti legati da una trama autobiografica che l'autrice cuce sapientemente. Le introduzioni a ogni scritto rendono il libro appassionante, vero e attuale.

L'autrice con grande sincerità si mette in gioco, attraverso il proprio “femminile che ha un rapporto erotico con il maschile”, come riconosce Stefano Carta nella sua bellissima prefazione, e rende il libro originale e appassionante.

C'è molto amore in questo testo, un amore per la vita in ogni sua manifestazione, c'è anche tutto lo sforzo per mantenere vivo questo amore in ogni circostanza. C'è innanzitutto l'amore per le pazienti, i racconti clinici sono avvincenti, portano il lettore accanto alla coppia al lavoro nella stanza d'analisi, e si sente con quanta dedizione, delicatezza, ricerca, tenuta, l'analista cerca di aiutare e mette sempre in gioco sé stessa. Sono storie molto difficili ma ognuna tocca degli aspetti del femminile che riguardano tutti, e lasciano un'impronta che rimane dopo la lettura.

C'è l'amore per la cultura e per l'arte, per l'esperienza spirituale. L'autrice fa riferimento a importanti psicoanalisti, Paolo Aite, Donald Winnicott, Thomas H. Ogden, Christopher Bollas, i più citati, ma anche a scrittrici e poetesse come Marion Milner, anche psicoanalista, Etty Hillesum, Anais Nin, Chandra Candiani, Mariangela Gualtieri e molte altre.

La parte più teorica del libro è la tesi di passaggio per diventare psicologa analista, dove vengono approfondite le varie teorie sul nemico interno, nel resto del libro la teoria diventa esperienza incarnata e dall'esperienza si fa teoria, usando psicoanalisi, poesie, romanzi, film. E la teoria è sempre insaturo, ci sono suggestioni proposte che non vogliono mai essere assolute. Forse è proprio questo lo scopo del libro: riuscire ad ammorbidente quella parte di noi che per difesa tende a pensare per assoluti, e che quindi ci blocca in situazioni “tutto o niente”. Ci sono molte storie di donne in questo libro la cui vita era bloccata in circoli viziosi connotati da dolori conosciuti, circoli che sono diventati virtuosi grazie allo sguardo benevolo e amorevole dell'analista, ma forse anche grazie all'assetto psichico che accoglie senza giudicare, che sa aspettare pur essendo sempre alla ricerca di senso.

Poi nel libro c'è l'amore per sé stessi e per la propria storia. Pani Galeazzi, con generosità che ricorda quella della Hillesum, racconta di sé non solo come analista ma anche come donna, figlia e madre, delle difficoltà, dei bari e della ricerca continua di fiammelle di luce. Ed è un amore contagioso, chiuso il libro ci si vuole un po' più bene perché le storie vere trasformano un po' anche chi le legge.

Anna Mendicini

In ricordo di...

Ricordo di Giuseppe Andreetto.

Il corpo delle immagini

Antonello Fresu*

Se il ricordo di Giuseppe attraversa decenni di incontri, viaggi, scelte e passioni che hanno accompagnato un lungo tratto delle nostre vite, il ricordo di Giuseppe come analista si caratterizza, soprattutto, per una dedizione assoluta all'incontro con i pazienti e per il contatto “viscerale” con la sensorialità delle immagini e i territori del profondo.

“Viscerale” nel senso più autentico e immediato del termine. Intensa e potente è stata infatti la forza e l'energia che ha animato il suo percorso fin dagli anni Ottanta, quando, giovane medico specializzando in Psichiatria, inizia a viaggiare verso Roma per la formazione gruppo analitica con Alice Ricciardi von Platen, figura destinata a lasciare in lui un segno profondo.

Negli anni successivi – in un periodo in cui in Sardegna non erano ancora presenti psicoanalisti, né freudiani né junghiani – inizia la propria analisi prima con Piergiacomo Migliorati e, in seguito, con Paolo Aite, grazie al quale si avvicina al gioco della sabbia. Con Paolo, Giuseppe manterrà un intenso legame, sia professionale che umano, per tutta la vita.

Segue l'attività nell'AIPA, anche come didatta, ed infine l'impegno appassionato all'interno del LAI, tappe di una vita professionale e umana visuta interamente dentro il dialogo con l'inconscio.

Ho usato l'aggettivo “viscerale”, però, per descrivere, soprattutto, la modalità con cui Giuseppe ha sempre vissuto l'esperienza analitica: un'esperienza che nasceva dal corpo, dall'immagine, dal sentire profondo, e che proprio nel corpo veniva a trovare il suo primo linguaggio.

* È psicologo analista, membro ordinario dell'AIPA e dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica (IAAP). Artista e curatore d'arte, si occupa da anni della relazione tra Psicologia Analitica e Arte contemporanea. Vive e lavora a Sassari.

Via Roma 35, 07100 Sassari. E-mail: antonello.fresu@gmail.com

Da qui, la sua costante riflessione sulla cornice trasformativa del setting, che, attraverso la definizione dei suoi “limiti” e “confini” – sempre all’interno di una prassi squisitamente analitica – scardina i vincoli riduttivi della coscienza, permettendo l’incontro con una diversa “percezione,” intima e feconda. Una percezione che apre lo spazio alla capacità immaginativa ed all’incontro con un livello primario della relazione, che riconduce alle origini, ai primi passi dello sviluppo della psiche.

È in questo incontro intimo e vitale della relazione – che include ed integra ogni aspetto del rapporto analitico, dalla corporeità dell’analista e del paziente, fino alla “fisicità del setting stesso” – che il setting può trasformarsi in una vitale “risorsa” non verbale, in uno spazio fecondo che agisce ridando vita a un nucleo psichico originario. Un nucleo attivamente “ordinatore”, in grado di strutturare la relazione e di orientarla nei passaggi trasformativi della vita.

Tutto questo, attraverso il vivificante contatto con le immagini del profondo, immagini che – per Giuseppe – hanno corpo e movimento, ritmo, sia nel tempo che nello spazio. Esse si attivano nel contatto con i livelli primari e originari, veri nuclei di partenza per ogni successiva differenziazione ed integrazione di funzioni psichiche più elaborate e coscienti: l’uso della parola, la capacità simbolica, le funzioni psichiche più finemente evolute sul piano della coscienza.

Questi livelli, corrispondenti nella teorizzazione junghiana allo sfondo archetipico, sono tuttavia anche radicati nella nostra fisiologia: “nei livelli metabolici, nella definizione e collocazione delle cellule, dei tessuti, degli organi, e nelle loro correlazioni funzionali”.

Compito dell’analisi è, dunque, attraverso l’intimità dell’incontro e della relazione, dare “corpo” alle immagini del profondo ed alla percezione di sé, alla ricerca di quel materiale prezioso che possiamo, ogni volta, riconoscere sia per la sua capacità di “sorprenderci”, sia per l’impulso che imprime al processo di elaborazione simbolica e di individuazione.

Per questo, la prima risorsa del processo analitico – come diceva Giuseppe – “non sta certo solo nel dettaglio tecnico o nella precisione delle parole, ma nella tonalità comunicativa, che sia una parola, un gesto, un oggetto, o un segno”.

Questo, per lui, era il senso più autentico dell’analisi.

Per Paolo Paolozza **Pani Galeazzi***

Nel lutto, ogni volta, cerco una parola, che finora non ho trovato, capace di tenere insieme la gioia e la gratitudine per l'incontro con il dolore e lo strappo della perdita.

E profonda è la gratitudine per l'incontro con Paolo, amico vero da più di 30 anni. Con lui l'amicizia è stata sicurezza piena dell'esserci l'uno per l'altro. Lacrime e risate. E vita. Vita che si mescolava. Nel tempo.

Ora altrettanto profondo è il dolore: non sentire più la sua voce, il suo sorriso, la sua gentile ironia, i lucidi momenti di critica. L'intelligenza acuta e capace sempre di sorprendere. La sua presenza autentica.

Eppure sì, è così. Sono insieme questa gioia e questo dolore.

Abbiamo attraversato insieme tante vicende dall'incontro all'AIPA, entrambi allievi, nel '92. Voglio ricordarlo qui per un dono che resta: un piccolo denso ricchissimo libro, Jung e il suo doppio. L'ombra del funambolo nei seminari sullo Zarathustra di Nietzsche (Castelvecchi, 2022).

È stato stimolante e divertente stargli vicino in questa scrittura, leggere le pagine mano a mano che Paolo le costruiva, il suo appassionato lavoro accompagnato da un apparato di note così ricco da farne quasi un altro libro, altrettanto fecondo.

E così voglio salutarlo insieme alla comunità che lo ha conosciuto con le sue parole coraggiose, prese dall'ultimo capitolo del libro, che si intitola "Sorella paura". Paolo qui si sofferma ancora sulla figura del funambolo, che questa volta non è solo metafora, bensì esperienza concreta di un grande funambolo: Roland Petit.

Descrivendolo, Paolo dice: "La cura meticolosa della sua arte, il metodo inesorabilmente rigoroso, l'attenzione continua alla revisione dell'esperienza realizzata fino a distillarne una tecnica raffinata sono solo alcune delle "virtù" che costituiscono lo stile e l'essenza della sua pratica".

* Psicologa analista, è socia della IAAP, del LAI (Laboratorio Analitico delle Immagini) e di Philo. È didatta dell'AIPA. Fa questo lavoro da 41 anni. Autrice di numerosi articoli sui temi dell'autolesionismo, della relazione corpo/mente, della creatività femminile e della relazione tra poesia, arte e psicoanalisi, pubblicati su *Studi Junghiani* e sulla *Rivista di Psicologia Analitica* (di cui è anche redattrice). Ha scritto in volumi collettanei: *Psiche e guerra. Il gesto che racconta. Paradossi di maternità. Figure della memoria*. Con Giuseppe Andreetto ha curato il volume: *Mondi in un rettangolo. Il gioco della sabbia: aperture sul limite nel setting analitico* (Bergamo: Moretti & Vitali, 2012). Ha scritto *Accendere il buio. Donne in dialogo con il nemico interno* (Milano: Mimesis, 2025). Invecchiando si commuove facilmente... Vive e lavora a Roma.

Via Vulci 9, 00183 Roma. E-mail: panigaleazzi@gmail.com

Ogni volta che ho letto queste parole ho pensato a quanto profondamente corrispondessero allo stile di lavoro e alla cura della relazione, non solo terapeutica, che Paolo era capace di esprimere, sapendo bene, come dice più avanti “che la cura di noi tutti nasce e si specchia nel dolore di ciascuno”.

Citando Paul Auster, che conosceva Petit: “Il funambolismo non è un’arte della morte, ma un’arte della vita – della vita vissuta al limite del possibile. Ovvero della vita che non si nasconde alla morte, ma la guarda dritta in faccia”.

E Paolo lo ha fatto, fino all’ultimo.

Ciao amico mio, carissimo, dolcissimo, funambolo.

Ricordando Paolo Paolozza

Anna Maria Sassone*

Con Paolo Paolozza ho attraversato una lunga parte di vita in AIPA, e non solo. Insieme abbiamo spesso ricordato episodi, parlato di momenti importanti, passaggi significativi personali e associativi.

Ricordare Paolo, senza dialogare con Paolo, rende più acuta e dolorosa l'assenza, ma particolarmente viva la sua presenza.

Erano i primissimi anni del '90 del secolo scorso, Paolo era candidato e io ero nel Direttivo presieduto da Piergiacomo Migliorati: ci conoscemmo alla prima riunione di quello che divenne poi lo Spazio di Consultazione Analitica dell'AIPA. Trovarci in quel gruppo significava condividere una visione del mondo, delle relazioni, un sentire simile, soprattutto un ri-trovarci negli stessi valori.

Eravamo agli albori di una apertura della nostra Associazione, su tale scia nacque in me l'idea che si potesse organizzare un'attività clinica rivolta all'esterno, permeata da uno spirito sia sociale che istituzionale; consultazioni analitiche a cui far seguire percorsi di qualità a costi inferiori rispetto alle terapie effettuate negli studi privati.

A posteriori, dopo averlo conosciuto, Paolo Paolozza non poteva non interessarsi al progetto, prendendovi parte con particolare entusiasmo, divennendo per alcuni anni anche il responsabile. Tutto il gruppo si avvalse dell'esperienza nei servizi che Paolo, da psichiatra di lungo corso, andava generosamente narrandoci, anche per comprendere come potessimo differenziarci dai servizi territoriali per creare un modello di prima consultazione "analitica" svolta nell'istituzione.

Al contempo ci rese sempre più partecipi dello spirito che lo animava e che mai lo ha abbandonato. La visione rivolta al sociale, il rispetto per le diversità, quel lato del femminile che gli permetteva accoglienza, ascolto, tensione verso il prendersi cura dell'altro, hanno sempre segnato la cifra con

* È membro dell'International Association for Analytical Psychology, Past President, Responsabile del training e didatta dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica. Tra i membri fondatori dello Spazio di Consultazione Analitica dell'AIPA, di cui è stata promotrice, ha fatto parte della redazione della *Rivista di Psicologia Analitica* e della Rivista *Studi Junghiani*. Relatrice in convegni nazionali e internazionali, ha al suo attivo numerose pubblicazioni apparse anche su riviste non solo del settore. Ha curato i volumi *Psiche e guerra, Immagini dall'interno e Alchimie della formazione analitica*. Negli ultimi anni ha approfondito la sua ricerca sulle emozioni incorporate, sulla relazione tra sonorità e ascolto analitico, nonché orientato i suoi studi alle relazioni tra psiche e politica, allo spirito del tempo, ai femminicidi e al maschile arcaico nelle donne.

Via Emanuele Filiberto 50, 00185 Roma. E-mail: annamaria.sassone@gmail.com

cui svolgeva la professione nel pubblico come nello spazio privato, anche dell'AIPA.

Pensando al Sé come meta a cui tendere, Paolo era riuscito ad integrare una tendenza introversa, poche parole, attente, circostanziate e autorevoli anche nel corso delle nostre riunioni – perlopiù accompagnate da qualche bottiglia di vino e dai dolci di Anna De Luca, per inciso Paolo amava il buon cibo e la convivialità – a un fare estrovertito dove la sua libido si indirizzava verso gli altri, tesa a sostenere, aiutare, ascoltare.

A seguire, con l'11 settembre del 2001, con il crollo delle torri gemelle, nel gruppo emerse il desiderio di confrontarci, di riflettere insieme sulle politiche della psiche nel collettivo, sugli echi al nostro interno, sui riverberi nelle stanze di analisi e nei nostri pazienti. Ne nacque un libro nel 2002: *Psiche e guerra. Immagini dall'interno*.

Molti di quei contributi potrebbero essere stati scritti oggi, quello di Paolo parlava de “Il silenzio in analisi ai tempi di Bin Laden”: basterebbe modificare di poco quel titolo per riflettere anche ai nostri giorni sul frequente silenzio nelle stanze d’analisi in riferimento ai tragici eventi che accadono nel mondo, ai movimenti nelle piazze, alle istituzioni democratiche minacciate, ai disastri ambientali, temi che hanno visto Paolo sempre coinvolto, attento, sensibile. Leggere il suo saggio permette di ascoltare attraverso le sue parole i motivi possibili di un tale silenzio, la cesura che si verifica tra la storia personale e la storia collettiva, la scissione presente in un quotidiano vissuto come se certi eventi non scuotessero profondamente le certezze anche di esistenza.

Scorre la vita, trascorrono gli anni e Paolo è sempre presente e partecipe nei diversi momenti collettivi della nostra Associazione, a ribadire il suo interesse per le vicissitudini istituzionali, come per le proposte culturali. Paolo amava molto il suo lavoro e amava studiare, la sua attitudine riflessiva lo portava la sera a fine giornata lavorativa a leggere e a scrivere. Al pari di molti psichiatri, attratto dal desiderio di comprendere l'animo umano, permeato dai grandi temi dell'esistere, anche Paolo aveva rivolto molti dei suoi interessi al pensiero filosofico.

Di qui il suo libro *Jung e il suo doppio: l'ombra del funambolo nei seminari sullo Zarathustra di Nietzsche*, in cui analizza, attraverso i seminari tenuti da Jung tra il 1934 e il 1939, la relazione tra Jung e il filosofo tedesco. L’immagine del “funambolo” presente nello Zarathustra diventa il mezzo per accostare l’Ombra e collegare la profetica figura di Zarathustra alla crisi personale di Jung e alla catastrofe imminente della guerra, quell’“annuncio del terribile alle porte”. Scrive ancora Paolozza: «Devo ammettere che il mio primo contatto emotivo con quell’annuncio fu dovuto a una canzone degli anni Sessanta intitolata, appunto, Dio è morto. Ero un ragazzo ed ebbe su di

me un effetto potentissimo. Non avevo ancora studiato Nietzsche, in seconda liceo, e fu Guccini a bucare la corazza della mia educazione cattolica e borghese».

Ma di Paolo mi piace qui anche ricordare del suo recente matrimonio con Roberta De Sclavis, la sua compagna di vita. Nell'immaginario collettivo l'aggettivo maggiormente in uso per le spose è radiosa: ebbene Paolo Paoletta quel giorno, condividendo il sentire di Roberta, si presentò al Campidoglio come uno sposo radiosso.

Il suo sorriso, a volte timido, a volte sornione, è stato compagno a molti di noi, amici e colleghi, ma abbiamo condiviso anche diversi, inevitabili, momenti non facili di vita. Ora ancora una volta ci accompagna, consegnandoci le sue riflessioni sul lutto e sul mistero della morte: «A volte dopo gravi lutti la psiche tace, il mondo interno si ghiaccia il dolore e l'angoscia si raccolgono in un silenzio completo di parole e immagini... In fondo nel silenzio c'è l'apertura su interrogativi a cui noi tutti non sappiamo dare risposta. E forse non è un caso che l'associazione... sia con la morte, estremo confronto con il limite della conoscenza e del senso».

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>

RIVISTE SERVIZI ONLINE PER ATENEL

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

Tramite un'unica licenza è possibile accedere:

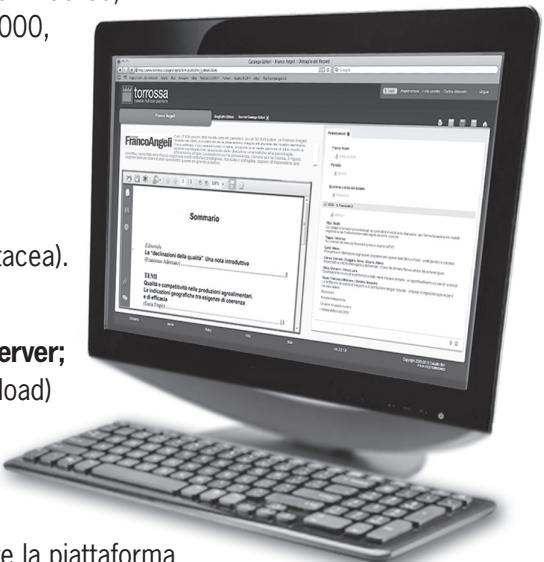
- alle versioni in formato digitale delle **annate in corso**;
- a tutte le annate arretrate (a partire dal 2000, se disponibili) in formato digitale;
- con **diritto d'accesso perpetuo**.

Le modalità di accesso consentono:

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

Come **facoltà opzionali** sono previsti:

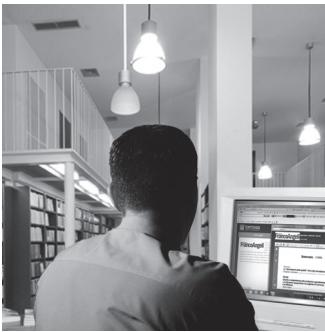
- diritti di accesso da remoto tramite **proxy server**;
- diritti di effettuare **copia e incolla** (download) ad uso personale.



La fruizione di tutti i contenuti avviene tramite la piattaforma

Torrossa - Casalini Full Text Platform

Per informazioni: riviste@francoangeli.it



Copyright © FrancoAngeli

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



Edizione fuori commercio
(R10045.2025.62)

ISSNe 1971-8411

FrancoAngeli srl, V.le Monza 106 Milano
II semestre 2025