



52

Luglio-Dicembre 2020

STUDI JUNGHIANI

RIVISTA SEMESTRALE
DELL'ASSOCIAZIONE
ITALIANA DI PSICOLOGIA
ANALITICA

C. G. Jung

**POLIS E PSICHE:
POLITICA E PROSPETTIVE ANALITICHE NELLA CONTEMPORANEITÀ**

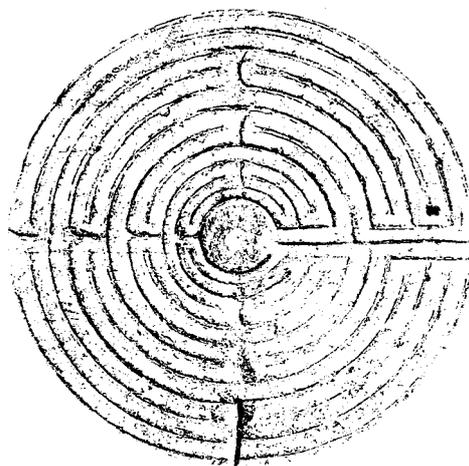
Copyright © FrancoAngeli

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

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS

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: Alessandra De Coro

Comitato Direttivo: Alessandra De Coro (Presidente), Antonio de Rienzo (coordinatore del CdR), Giampietro Loggi, Gerardina Papa, Emanuela Pasquarelli

Comitato di Redazione: Mariella Battipaglia – Cecilia Codignola – Valentino Franchitti – Marina Gallozzi – Silvana Lucariello – Anna Mendicini – Giuseppe Pizzolante – Maria Rita Porfiri – Manuela Tartari – Carla Tognaccini

Editing: Paola Cascino Koch

E-mail redazionale: info@aipa.info; studijunghiani@gmail.com

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

Autorizzazione n. 545 dell'11-9-1998 del Tribunale di Milano – Direttore responsabile Alessandra De Coro – Semestrale – Poste Italiane Spa – Sped. in abb. post. – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano – Copyright © 2020 by Franco Angeli s.r.l. – Stampa: Global Print s.r.l., Via degli Abeti n. 17/1, 20064 Gorgonzola (MI)

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

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

Il semestre 2020 – Finito di stampare nel mese di novembre 2020

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. 26, n. 2, 2020

**Polis e psiche:
politica e prospettive analitiche nella contemporaneità**

Editoriale, a cura del Comitato di Redazione con Monica Luci pag. 5

Articoli

- Una conversazione tra amici e colleghi affini. Alla ricerca di nuovi paradigmi junghiani su etnia, razzismo e cultura per l'individuazione della psicologia analitica, di *Alan G. Vaughan* e *Andrew Samuels* » 13
- Il potere curativo della giustizia: un'esplorazione dei rapporti tra psicologia analitica e diritti umani, di *Maria Giovanna Bianchi* » 38
- Amanti di vita, amanti di morte: la violenza relazionale che non finisce sui giornali, di *Simona Massa Ope* » 53
- “Quale mondo scelgo per me?”. La scissione psichica come metafora politica, di *Letizia Oddo* » 69
- Capacità simbolica e modernità liquida, di *Ferruccio Cabibbe* » 78
- Curare l'individuo senza cambiare il mondo? Alcune riflessioni sulla relazione tra analisi e politica, di *Paolo Severino* » 97
- Affrontare le onde, di *Chiara Tozzi* » 114

Nel dicembre 2019 *Studi Junghiani* invitava a proporre contributi per un numero monografico dal titolo *Polis e psiche: politica e prospettive analitiche nella contemporaneità*.

L'invito agli autori nasceva dalla constatazione che la psicologia analitica e la psicoanalisi mostrano un crescente interesse per la vita politica e per le sue declinazioni dentro e fuori l'esercizio della professione.

Gli analisti sono sempre più consapevoli che tutto ciò che fanno nella stanza d'analisi ha in sé anche una valenza politica, in quanto la normatività, il genere, i rapporti di potere tra soggetti, le relazioni familiari e sociali, nonché i temi più intimi e personali, hanno sempre risvolti di natura politica. Anche le società analitiche sono via via più consapevoli di operare in un contesto e dunque di essere ingaggiate su vari fronti: dalle migrazioni, alle questioni riguardanti genere e orientamento sessuale, alla presa di posizione rispetto alle scelte dei governi, a una produzione scientifica che riflette con maggiore interesse sulla vita delle comunità. Per questo motivo sembra importante riproporre oggi il tema dei rapporti tra psiche e politica, considerando come la velocità dei cambiamenti del mondo contemporaneo porti alla nostra attenzione altre questioni rispetto al passato.

Mentre scriviamo questo editoriale, nell'autunno 2020, siamo pervasi da una sensazione di estraniamento, quasi fosse trascorso un tempo "altro", paradossale, insieme più lungo e più breve, dilatato e contratto, nel quale tutti abbiamo assistito al verificarsi di fenomeni dalle imponenti ricadute e dal profondo impatto psicologico, sociale, economico, sia per i singoli che per la collettività. Due nella fattispecie, sono gli eventi che stanno segnando in modo più profondo questo momento storico: da un lato, la pandemia di Covid-19 che a oggi fa registrare milioni di contagi nel mondo, con pochi pre-

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

cedenti nella storia recente; dall'altro, il ripetersi di episodi di razzismo e violenza sulla popolazione afroamericana negli Stati Uniti, un fenomeno non certo nuovo ma esploso con rinnovata eclatante gravità con la barbara uccisione di una serie di cittadini afroamericani da parte della polizia di quel paese. È risuonata ancora, in questi mesi, nella mente e alle orecchie di molti l'espressione *Black Lives Matter* e siamo tornati a stupirci che ci sia ancora bisogno di ripetere e gridare ciò che dovrebbe essere ovvio e cioè che "le vite dei neri contano", che tutte le vite contano.

Sappiamo peraltro che non è necessario spostare lo sguardo così lontano per avere notizia di intolleranza e repressione nei confronti di chi viene considerato "diverso", un fenomeno a cui assistiamo all'interno del nostro Paese e che si diffonde nella forma di una pervasiva tensione sociale. A questo si aggiunge una crescente consapevolezza della crisi ambientale e climatica, con tutta probabilità creata o comunque peggiorata dall'attività umana, che incombe a livello planetario e rischia di alterare, con effetti distruttivi e permanenti il nostro equilibrio con il pianeta.

È dunque proprio in tale scenario che un numero monografico come questo ci pare quanto mai urgente e necessario, con i suoi preziosi contributi che abbiamo selezionato tra i molti giunti alla nostra redazione. Essi testimoniano, infatti, di un pensiero psicologico profondamente calato nel momento storico in cui si dipana, un pensiero dotato di quella sensibilità analitica che consente di cogliere i mutamenti "in diretta", di intercettare la contemporaneità mentre "accade" e, subito dopo, di distaccarsene per poterla problematizzare, rileggere e rielaborare.

Dentro e fuori gli studi ci viene richiesta una sensibilità nuova, una maggiore consapevolezza nel guardare alla *polis* dal vertice della psiche e alla psiche dal vertice della *polis* per poter esplorare meglio entrambe, per acquisire una visione profonda di entrambe.

Già Platone, nel libro IV della Repubblica istituisce un'analogia fra anima e città; un'analogia statica o strutturale in virtù della quale la città e l'anima individuale hanno parti simili, e il rapporto fra queste parti è identico; e un'analogia dinamica per cui la città funziona come un'anima e l'anima funziona come una città. Questo assunto produce quindi il duplice effetto di *psicologizzare la città* e di *politicizzare l'anima*.

L'idea dell'anima che funziona come una città evoca negli psicologi analisti il modello della mente proposto da Carl Gustav Jung basato sui complessi a tonalità affettiva, un modello di funzionamento della psiche democratico e plurale. Scrive Jung che il complesso a tonalità affettiva è:

L'immagine di una determinata situazione psichica caratterizzata in senso vivamente emotivo [...]. Quest'immagine possiede una forte compattezza interna [...]

e dispone inoltre di un grado relativamente alto di autonomia [...]. I complessi sono infatti le *unità viventi* della psiche inconscia (Jung, 1934, p. 113).

Nel saggio *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/54), l'idea di un'interiorità fluente caratterizzata in senso plurale e dinamico è espressa da Jung in maniera ancora più incisiva:

Anche a livello più alto, e al livello massimo, la coscienza non è ancora una totalità completamente integrata ma piuttosto qualcosa capace di un ampliamento indefinito. Isole affioranti se non interi continenti, possono sempre essere aggregate alla coscienza [...]. Sarà quindi bene pensare alla coscienza dell'Io come ad un qualcosa circondato da molte piccole luminosità (Jung, 1947-54, p. 208).

La psicoanalisi contemporanea presenta in maniera del tutto assimilabile la psiche come composta di una paradossale molteplicità di stati del sé. Lo stesso Bion (1961, p. 158) ebbe questo tipo di intuizione: «Alle volte mi piace paragonare la mente a un'assemblea democratica [...]. Questa constatazione esistenziale della sostenibilità della metafora mi ha dato conferma dell'idea che il concetto di democrazia è applicabile sia al nostro mondo interno sia ai conflitti tra gruppi e nazioni». È forse questo tipo di sottinteso che permette ad alcune autorevoli voci della psicoanalisi e della psicologia analitica di parlare di una «psiche politica» (Samuels, 1993) e di fare un'analisi attendibile dei fenomeni sociali e politici della nostra «età dello smarrimento» (Bollas, 2018).

Potremmo dire che la politica è connaturata all'uomo e dunque che i movimenti clinici sono sempre anche movimenti politici. Basta nominare tra i tanti il principale, l'accoglienza dell'Altro inteso come dimensione inconscia e ignota alla coscienza. Tale posizione analitica imprescindibile è già in sé una posizione politica per cui questo Altro "lontano" ci appartiene ed è sempre dentro di noi.

In maniera simile, psiche e natura sono in stretta relazione l'una con l'altra. Come ci ricorda James Hillman:

L'anima interiore e la terra esteriore sono unite per osmosi, cosicché quando si verifica un impetuoso movimento, una migrazione oppure una distruzione radicale della terra mediante l'apertura di miniere, la costruzione di dighe e la deforestazione, [i] popoli sentono deteriorarsi la loro stessa anima, la vita li abbandona e muoiono (Hillman, 2003, p. 18).

È necessario recuperare la psicologia quale sistema di cura collettiva dei mali che affliggono l'umanità, sostiene ancora Hillman (2005, p. 16), poiché «soltanto noi possediamo la facoltà e la libertà d'azione necessarie per comprendere i problemi del pianeta. Forse è questo il senso della nostra presenza sulla terra».

Ritornando nella stanza d'analisi, in ragione delle riflessioni fatte, non possiamo esimerci dal considerare come il disagio portato dal paziente sia anche quello di vivere in società. Un disagio che nasce, come ci ricorda Jung, dalla necessità di dover conciliare adattamento e sviluppo personale. Come analisti, dunque, siamo comunque “posizionati” e ingaggiati, personalmente e attraverso il paziente, in un rapporto con il collettivo, che se ignorato o non problematizzato, può rappresentare un elemento in ombra che rischia di agire prepotentemente anche nelle dimensioni più cliniche. Scrive Jung:

Se [...] gli uomini vengono educati a intendere chiaramente il lato in ombra della loro natura, è sperabile che possano comprendere meglio anche i loro simili e cominciare ad amarli. Meno ipocrisia e maggior conoscenza di sé non possono che agire beneficamente ai fini di una migliore considerazione del nostro prossimo; siamo anche troppo proclivi a trasferire sui nostri simili l'ingiustizia e la violenza a cui sottoponiamo la nostra natura (Jung, 1916-42, p. 26).

E questo va inteso come qualcosa che naturalmente riguarda tutti e, in maniera equivalente, paziente e analista.

Mentre scriviamo questo editoriale si sta svolgendo la IV Conferenza di *Analysis & Activism* a San Francisco in modalità online. Le elezioni americane, il fenomeno del razzismo, il disastro ecologico, le narrative dei paesi più poveri, i loro complessi culturali e la loro lotta per la decolonizzazione istituzionale, culturale e psicologica, le interrelazioni tra democrazia e nuove forme di autoritarismo, le misure del distanziamento sociale e altri temi, vengono discussi, in un quadro che è pesantemente influenzato dalla pandemia di Covid-19 in corso, a partire dal modo, l'unico, in cui è stato possibile realizzare il Convegno stesso (a distanza appunto). Così, dimensioni globali e dimensioni locali si intrecciano e fanno da sfondo l'una all'altra.

Il numero, non a caso, apre con un'intervista di Alan G. Vaughan a Andrew Samuels, “Una conversazione tra amici e colleghi affini. Alla ricerca di nuovi paradigmi junghiani su etnia, razzismo e cultura per l'individuazione della psicologia analitica”. Samuels e Vaughan si incontrano per la prima volta durante la Conferenza *Analysis & Activism*, tenutasi a Londra nel 2014 e poi successivamente in altre occasioni, ma è a Oakland in California, nel dicembre 2017 che discutono di psicologia analitica, analisi e attivismo, politica, economia, diaspora africana e della diffusione della psicopatologia del razzismo. Come è noto, Andrew Samuels è il pioniere di questo tipo di studi, dell'applicazione della psicologia analitica ai temi politici e sociali, a partire dalla pubblicazione del volume *The Political Psyche* (1993) seguito da molte pubblicazioni più recenti. La sua attività accademica e scientifica è stata in grado di raccogliere e valorizzare su questo argomento il lavoro di molti colleghi junghiani nel mondo.

Ma la vocazione junghiana per i temi politici e sociali ha viaggiato anche

attraverso canali indipendenti, come testimonia il lavoro di Maria Giovanna Bianchi, che attraverso la sua esperienza nel campo dei diritti umani, si interroga sulla possibile esistenza di un archetipo della giustizia e delle sue eventuali rappresentazioni mitologiche nelle diverse culture. Nel suo articolo “Il potere curativo della giustizia: un’ esplorazione dei rapporti tra psicologia analitica e diritti umani”, l’autrice analizza il formarsi delle visioni religiose e filosofiche fondanti i diritti umani alla luce dell’esistenza di tale archetipo, ponendosi alcuni interrogativi cruciali: può la teoria dei tipi psicologici di Jung far luce sulla tensione esistente tra legge e giustizia? La giustizia ha un potere curativo? Secondo l’autrice è possibile individuare una convergenza tra il diritto e la psicologia, nella teoria e nella pratica ed è persino possibile che l’uno acquisisca senso alla luce dell’altra, proponendo un modello di lavoro e di pensiero in questo ambito profondamente *transdisciplinare*.

Simona Massa Ope nel suo contributo “Amanti di vita, amanti di morte: la violenza relazionale che non finisce sui giornali”, ci ricorda come il diritto a un’esistenza serena e appagante venga ancora oggi violato in modo sistematico, subdolo e latente. Esiste una violenza che si consuma “sotto traccia”, ben più difficile da identificare rispetto a quella evidente dell’abuso sessuale, dello stupro, delle percosse, dell’omicidio e della perversione conclamata, in cui tuttavia la donna è esposta a numerose, profondissime violazioni dell’alterità nel rapporto con l’uomo. L’autrice analizza quindi il fenomeno della violenza relazionale “sottile” nel rapporto uomo-donna, fatta di irretimenti derivanti non da una coercizione fisica e morale esplicita, bensì dall’implicita imposizione di una visione del mondo, comprensiva di ruoli sociali, strutture mentali, idee, fantasie, opinioni da parte di soggetti dominanti verso soggetti dominati, una “violenza simbolica” per dirla con le parole del sociologo francese Bourdieu.

Possiamo quindi affermare che le scelte personali sono anche scelte politiche in quanto l’ambito privato e la dimensione pubblica sono indistricabilmente embricate. “*Car Je est un autre*”, scriveva Arthur Rimbaud il 15 maggio 1871 nella *lettera del Veggente*. È necessario dunque accettare la complessità, pena il rischio di una scissione psichica, suggerisce Letizia Oddo nel suo articolo “Quale mondo scelgo per me? La scissione psichica come metafora politica”. A partire dalla visione fornita da un sogno, l’autrice riflette sul tema dell’alterità, osservando come l’incapacità di integrare la complessità possa mettere in atto fantasie inconsce quali ossessioni identitarie e fanatismi persecutori. Dobbiamo interrogarci sulle possibilità di azione e collaborazione sociale e politica, di creatività psichica personale e collettiva in una dinamica trasformativa. Il nostro compito, dice Letizia Oddo, non è solo quello di sopravvivere adeguandoci al “principio direttivo economico” di “una società interconnessa e super-digitalizzata”, bensì quello di diventare

più consapevoli e più responsabili nonché maggiormente capaci di “raccolgere, custodire in noi l’essenza della trascendenza, l’intensità, lo sconvolgimento degli affetti e delle sensazioni, il mistero radicale della creatività che ci attraversa e ci fonda”.

Nel suo articolo “Capacità simbolica e modernità liquida”, Ferruccio Cabibbe affronta la questione del rapporto tra simbolizzazione e realtà contemporanea e si interroga sui possibili effetti psichici e neurobiologici dovuti ai mutamenti sociali. In particolare, ci invita a una riflessione sul rischio conseguente l’abuso di alcuni dispositivi tipici della post-modernità, quali ad esempio Internet. Internet opererebbe “non un’estensione dei nostri sensi e delle nostre capacità, ma una sostituzione”, in una rigida cornice post-moderna che sembra offrire spazio solo a ciò che è materialmente utile, efficace, efficiente, rapido. In ragione di ciò la psiche si ritroverebbe a funzionare in modo distratto e superficiale. L’esperienza farebbe fatica a lasciare traccia di sé, se non segni troppo deboli per consentire un rapporto profondo e autentico con se stessi e l’altro.

Il complesso rapporto tra psicologia del profondo e politica per come esso si dipana tra le ombre dell’attuale emergenza pandemica, è analizzato nel contributo “Curare l’individuo senza cambiare il mondo? Alcune riflessioni sulla relazione tra analisi e politica” di Paolo Severino. L’autore apre con un esplicito riferimento al momento presente: “stiamo vivendo un evento epocale, che diventerà storia, ci accomuna e ci accomunerà nella memoria collettiva negli anni a venire. Saremo per sempre le generazioni che hanno vissuto la pandemia del Coronavirus”, e con la considerazione per cui tale straordinaria congiuntura cambierà necessariamente la prospettiva dalla quale pensare al legame tra psiche e politica. A partire dal presupposto circa la stretta interdipendenza tra dimensione psichica e dimensione sociale, si pongono due domande fondamentali: possiamo star bene come individui se il mondo sta male? Possiamo progettare di curarci come individui trascurando la cura del mondo? Sulla scorta di tali quesiti la riflessione prosegue dipanandosi attraverso riferimenti a diversi studiosi quali, oltre a Jung, Neumann, Hillman, Samuels, Bollas e, in campo extra-analitico, Illich. L’autore si interroga inoltre sugli elementi di possibile “contro-produttività” politica e sociale della terapia del profondo e, al contrario, sugli elementi qualificanti dell’analisi.

Conclude il numero monografico il contributo di Chiara Tozzi “Affrontare le onde”, che per la prima volta viene pubblicato in lingua italiana. Il contributo è la traduzione, adattata alla pagina scritta, dell’intervento presentato nel 2018 ad Avignone in occasione del IV Congresso Europeo di Psicologia Analitica, e successivamente riproposto in diverse altre occasioni in Italia e all’estero. Esso affronta il tema degli imprevedibili e tumultuosi mutamenti che ci hanno

portato e ci portano continuamente a confrontarci con qualcosa di non familiare, di oscuro, ignoto e minaccioso. Attraverso il “confronto etico” proposto da Jung come elemento decisivo della sua pratica di immaginazione attiva, e il riferimento al linguaggio simbolico di immagini e sequenze tratte da film di importanti registi, l’autrice esplora il modo in cui la psiche individuale e collettiva europea, dalla Seconda Guerra Mondiale ad oggi, ha appunto “affrontato le onde” di alcuni fondamentali eventi storici e collettivi. Si propone quindi una possibile posizione etica attraverso la quale affrontare la trasformazione collettiva, come cittadini e come analisti junghiani.

Mentre scriviamo siamo immersi negli eventi. In ragione di ciò non è possibile fare un bilancio, una riflessione psicologica organica, una disamina anche solo vagamente conclusiva degli effetti sulla psiche individuale e collettiva dei tanti accadimenti che stiamo vivendo. Per alcuni di essi ci sentiamo instabili, in bilico, ancora in attesa di quello che sembra essere un interminabile culmine. Ci chiediamo se questo rinnovato interesse per la vita psichica nel mondo là fuori, anziché soltanto nell’intrapsichico, non risponda a un bisogno degli esseri umani di essere aiutati a comprendere l’enorme carico di sofferenze del nostro tempo mettendo a disposizione gli strumenti e le conoscenze delle discipline del profondo e/o in che misura questo sia parte di un processo di individuazione della psicologica analitica e della psicoanalisi, un passaggio del loro stesso sviluppo, della loro evoluzione. Probabilmente entrambi, ci auguriamo con mutuo beneficio.

Certamente intuiamo che la nostra esperienza di analisti può essere più che mai una risorsa fondamentale in questo momento storico: l’ascolto rispettoso e vigile, la capacità di rimanere nell’indeterminatezza, caratteristiche consolidate della pratica analitica, possono essere diffuse nella polis per supportarne, forse, le risorse e la tenuta.

Abbiamo fiducia che la psicologia analitica possa contribuire al cambiamento anche, sebbene non soltanto, attraverso la sua peculiarità educativa, “un’educazione da un punto di vista sociale”, per usare l’espressione di Jung (1929), che consenta di accedere a una fase trasformativa.

Nell’inevitabile disorientamento da cui siamo colti oggi, prendiamo ancora una volta consapevolezza di quanto, come ci ricordano le parole del filosofo Vladimir Jankélévitch (2017, p. 80), per capire il cambiamento occorra comunque cambiare se stessi. E ricordiamo come Jung stesso nel 1946 in *Contributi ai Saggi di storia contemporanea*, così chiaramente scriva:

Viviamo oggi in tempi estremamente confusi: le passioni politiche sono in fermento, i rimescolamenti interni hanno portato le nazioni a rasentare il caos e la nostra vecchia concezione del mondo è stata ormai scossa fin nelle fondamenta. Questo stato di cose esercita un influsso così potente sulla vita psichica dell’individuo, che

il medico non può fare a meno di seguire con viva attenzione gli effetti che la congiuntura attuale provoca sulla psiche individuale. La tempesta degli eventi lo incalza da ogni lato. Poiché deve occuparsi in modo responsabile dei suoi pazienti, non può restarsene confinato sull'isola remota dell'indisturbata ricerca scientifica, ma deve sempre calarsi nell'arena delle vicende del mondo, per prendere parte allo scontro di passioni e di opinioni. Se non lo facesse, recepirebbe la pena del suo tempo solo da lontano e in modo confuso, senza riuscire quindi a prestare né orecchio né comprensione alla sofferenza del suo paziente (Jung, 1946, p. 17).

Il Comitato di Redazione con Monica Luci

Bibliografia

- Bion W. (1961). *Experiences in Groups*. London: Routledge (trad. it. *Esperienze nei gruppi*. Roma: Armando, 1997).
- Bollas Ch. (2018). *Meaning and Melancholia*. London and New York: Routledge (trad. it. *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*. Milano: Raffaello Cortina, 2018).
- Hillman J. (2003). *The Good Earth: Imaginal or Literal* (trad. it. "La buona terra: immaginaria o letterale. In: *Corpo Spirituale e Terra Celeste. La rinascita dello spirito nella materia*. Melide, Svizzera: Holos International, 2004).
- Hillman J. (2005). *Un terribile amore per la guerra*. Milano: Adelphi.
- Jankélévitch V. (2017). *L'ipseità e il quasi-niente*. Chieti: Solfanelli.
- Jung C.G. (1916-42). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it. Psicologia dell'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 1993).
- Jung C.G. (1929). Die Probleme der modernen Psychotherapie (trad. it. I problemi della psicoterapia moderna. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1993).
- Jung C.G. (1934). Allgemeines zur Komplextheorie (trad. it. Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1994).
- Jung C.G. (1946). Aufsätze zur Zeitgeschichte (trad. it. Contributi ai Saggi di storia contemporanea. In: *Opere*, vol. 10/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1998).
- Jung C.G. (1947-54). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (trad. it. Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri 1994).
- Rimbaud A. (1871). *Lettre du Voyant*. Paris: Messein (trad. it. "Lettera del Veggente". In: *Opere Complete*. Torino: Einaudi-Gallimard).
- Samuels A. (1993). *The Political Psyche*. London and New York: Routledge (trad. it. *La psiche politica*. Bergamo: Moretti & Vitali, 1999).

Articoli

*Una conversazione tra amici e colleghi affini.
Alla ricerca di nuovi paradigmi junghiani su etnia, razzismo
e cultura per l'individuazione della psicologia analitica**
Alan G. Vaughan**, Andrew Samuels***

Ricevuto e accettato il 19 gennaio 2019

Riassunto

Alan G. Vaughan e Andrew Samuels, entrambi analisti junghiani, hanno avuto il piacere di incontrarsi durante la prima Conferenza di *Analysis & Activism* tenutasi a

* Traduzione dell'articolo di Alan G. Vaughan, "A Conversation between Like-Minded Colleagues and Friends: Alan Vaughan and Andrew Samuels. Questing for New Jungian Paradigms on Ethnicity, Racism, and Culture within the Individuation of Analytical Psychology". *Jung Journal: Culture & Psyche*, Volume 12, 2, Spring 2018, pp. 118-137.

** PhD, JD, membro del C.G. Jung Institute di San Francisco, lavora privatamente come analista, psicologo clinico e consulente a Oakland, California. Docente presso la facoltà di psicologia clinica della Saybrook University. Ha conseguito la laurea in Psicologia presso la New York University e il suo stage presso l'Istituto neuropsichiatrico di Langley Porter (University of California, San Francisco). Si è laureato in Giurisprudenza presso l'Università della Virginia, ha svolto studi avanzati di diritto internazionale pubblico e privato presso The Hague Academy of International Law, a Den Haag, Paesi Bassi. Fa parte della redazione del *Jung Journal: Culture & Psyche*. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: "Organization of Africa Unity (OUA)" (1985), "Analytical and Cultural Perspectives on the Life and Art of Jacob Lawrence" (2004), "Jung, Analytical Psychology and Transpersonal Psychology" (2013) e "Jungian Dreamwork" (2016). Email: alanvaughan@sbcglobal.net.

*** Analista didatta della Society of Analytical Psychology, professore di Psicologia Analitica presso l'Università dell'Essex, esercita privatamente a Londra. Già segretario onorario dell'International Association of Analytical Psychology e Presidente del UK Council for Psychotherapy nonché fondatore di Psychotherapists and Counsellors for Social Responsibility. Co-fondatore dell'International Association for Jungian Studies. I suoi undici libri sono stati tradotti in ventuno lingue e comprendono, tra gli altri, *Jung e i Neo-Junghiani* (1985), *A New Therapy for Politics?* (2015) e *Analysis and Activism: Social and Political Contributions of Jungian Psychology* (a cura di Emilija Kiehl e Mark Saban) (2016). Sito Web: www.andrewsamuels.com.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

Londra nel 2014. Entrambi colpiti dalla presentazione di nuovi paradigmi e dalla applicazione dei principi della psicologia analitica oltre la stanza di analisi, alle comunità più diverse dal punto di vista etnico ed economico, le loro conversazioni si sono intensificate attraverso lo scambio di e-mail e la condivisione delle loro idee. Nell'agosto 2017 si sono incontrati di persona durante la conferenza dell'International Association of Jungian Studies (IAJS) a Cape Town, in Sudafrica, città natale di Nelson Mandela. Gli scambi sono stati animati e ricchi, il rapporto genuino. Hanno discusso di psicologia analitica, analisi e attivismo, politica, economia, diaspora africana e della diffusione della psicopatologia del razzismo. Le loro conversazioni sono continuate, sulle colline di Oakland in California, il 17 dicembre 2017.

Parole chiave: *Diaspora africana, analisi e attivismo, psicologia analitica, politica, psiche, psicopatologia del razzismo*

Abstract. *A Conversation between Like-Minded Colleagues and Friends: Alan Vaughan and Andrew Samuels. Questing for New Jungian Paradigms on Ethnicity, Racism, and Culture within the Individuation of Analytical Psychology*

Alan G. Vaughan and Andrew Samuels, both Jungian analysts, met earnestly during the Analysis and Activism Conference first held in London in 2014. Impressed with the presentation of new paradigms and applications of principles of analytical psychology beyond the consulting room in communities of ethnically and economically diverse populations, their conversations increased through email exchanges and sharing ideas. In August 2017, they met in person during the International Association of Jungian Studies (IAJS) Conference in Cape Town, South Africa, the birthplace of Nelson Mandela. The exchanges were spirited and rich, the rapport genuine. Analytical psychology, analysis and activism, politics, economics, the African Diaspora, and the prevalence of the psychopathology of racism were discussed. Their conversations continued, in the Oakland hills of California, on December 17, 2017.

Key words: *African Diaspora, Analysis and Activism, Analytical Psychology, Politics, Psyche, Psychopathology of Racism*

Una serie di eventi hanno portato a questa intervista con Andrew Samuels. Il funerale di Tom Kirsch, MD, analista junghiano molto amato e influente dello Jung Institute di San Francisco, ha portato Andrew Samuels a viaggiare da Londra alla California per celebrare la vita e il lavoro del suo amato e defunto mentore, collega e amico, recentemente scomparso. Questa convergenza ci ha dato l'opportunità di sederci a dialogare a casa mia sulle colline di Oakland in California, nel dicembre 2017. L'interesse a

intervistare Andrew Samuels nasceva dal mio desiderio di impegnarmi profondamente con lui nell'applicazione dei principi della psicologia analitica pertinenti al più ampio contesto della salute di comunità e in favore di comunità più sane. Avendo avuto un'istruzione e una formazione interdisciplinari mi sono interessato alla psicologia analitica, alla storiografia, al diritto, all'economia politica e alla pedagogia e al modo in cui queste discipline si intersecano per influenzare la coscienza, con un effetto sulle condizioni di vita umane e ambientali del ventunesimo secolo. A causa del mio grande interesse per la critica, la revisione, la riformulazione e la riconciliazione delle idee di Jung con le esperienze della Diaspora Africana, mi unisco ad Andrew Samuels e ad altri nella critica post-junghiana e postmoderna dei punti di forza, dei limiti e delle necessarie estensioni dei concetti della psicologia analitica, in questo nostro caotico tempo moderno. Quanto è rilevante oggi la psicologia analitica? E in che modo si interfaccia con altre discipline per accrescere la consapevolezza, affrontare i necessari cambiamenti trasformativi e sostenere la nostra evoluzione? Andrew si occupa di queste difficili tematiche in Europa e in diverse culture in tutto il mondo.

Ho conosciuto Andrew per la prima volta durante la mia formazione analitica e ho seguito lo sviluppo delle sue idee e dei suoi studi per anni prima di incontrarlo di persona. Il suo libro *Jung e i neo-junghiani* (1985) insieme al libro di Tom Kirsch (2000) *Gli junghiani: una prospettiva storica e comparata* mi hanno aiutato a comprendere gli sviluppi storici della psicologia analitica. Entrambi questi libri hanno colmato le lacune nella mia formazione analitica e mi hanno offerto una comprensione coerente e completa del campo della psicologia analitica dal punto di vista internazionale. Il libro di Andrew sulla psicopatologia (1990) mi è stato anche utile per collocare la psicologia analitica in contesti di valutazione clinica, diagnosi e terapia. Le sue idee sono creative e le sue presentazioni mordaci. In effetti, Andrew di solito ha un punto di vista forte. Una volta, alcuni anni fa, ho assistito a un acceso dibattito su alcuni aspetti della vita di Jung e del suo lavoro con lo storico Sonu Shamdasani in un simposio ospitato dal C.G. Jung Institute di San Francisco. Non sembra mai perdere l'occasione di sfidare lo *status quo* con acume, passione e precisione chirurgica.

Nel 2014 ho partecipato alla prima Conferenza di *Analysis & Activism* (A&A) tenutasi a Londra, di cui Andrew è stato l'iniziatore e il moderatore. La conferenza mi ha portato a contatto con comunità molto diverse tra loro dal punto di vista etnico ed economico. Quando ho partecipato alla conferenza del 2017 dell'International Association of Jungian Studies (IAJS) a Cape Town, in Sudafrica, ho avuto un'ulteriore opportunità di parlare con Andrew, e ho imparato di più sul modo in cui combina approcci tradizionali e nuovi con la pratica della psicologia analitica e sulle idee contenute nei suoi lavori.

La Commissione sulla Diversità e l’Inclusione dello Jung Institute di San Francisco ha invitato Andrew e l’analista Fanny Brewster a uno dei nostri incontri per discutere la dichiarazione di scuse dell’International Association of Analytical Psychology (IAAP) e il riconoscimento della narrazione negativa di Jung sugli africani e gli afroamericani nei suoi scritti. La nostra Commissione ha sostenuto la serie rivoluzionaria di eventi che hanno portato alla [ipotesi di] dichiarazione di scuse della IAAP ed è stata attiva nel portare avanti le questioni relative alla diversità a livello internazionale affinché fossero discusse al Congresso IAAP del 2019 a Vienna. In questa intervista, Andrew e io ci siamo scambiati le nostre idee sulla dichiarazione della IAAP, sul suo lavoro di consulenza politica e sul suo lavoro internazionale.

Alan Vaughan: Buongiorno Andrew, benvenuto in California. So che sei a San Francisco per la commemorazione del tuo caro amico e collega, Tom Kirsch, scomparso di recente. Le mie condoglianze a te, Jean, sua moglie, e alla famiglia di Tom. Molti di noi al C.G. Jung Institute di San Francisco si uniranno a voi per celebrare la vita e il lavoro di Tom Kirsch nei prossimi giorni, come programmato.

Per iniziare la nostra intervista, puoi parlarci un po’ del tuo background? Con questo intendo la tua formazione professionale e la tua pratica clinica e di consulenza. Come trascorri davvero il tuo tempo lavorativo a Londra?

Andrew Samuels: mi divido tra l’attività clinica, la mia cattedra in psicologia analitica all’Università dell’Essex, la scrittura, l’organizzazione politica e l’attivismo. Mi sono formato alla Society of Analytical Psychology (SAP) di Londra nei primi anni ’70. Quello era il periodo d’oro della SAP (come lo chiamano tutti), allora vi era una sorta di *flirt* con la psicoanalisi kleiniana, cosa che è cambiata con il passare degli anni. Tuttavia, a quel tempo, leggevamo più Klein e Winnicott che Jung. Se devo pensare a una sola parola per auto-definirmi, direi che sono un “terapeuta”. Tutto deriva da qua: la cattedra, la scrittura e la politica. Dunque al centro della mia persona c’è la mia pratica come psicoterapeuta. Più passa il tempo e più mi sento impegnato in questo. La mia ricerca di modi responsabili e relazionali di lavorare con il materiale politico nella clinica coniuga i miei interessi (vedi Samuels, 2006).

Alan: Fai distinzioni tra psicoterapia e psicoanalisi? Fai riferimento a te stesso come a uno psicoterapeuta. Puoi distinguerlo dall’essere uno psicoanalista?

Andrew: Questa è una domanda molto acuta, e ho sviluppato una riflessione approfondita sulla mia posizione in merito. Sento che le differenze tra

le scuole di terapia sono state esagerate e che siamo diventati “tribali”, come in un culto. Per questo motivo in molti Paesi esiste una distinzione gerarchica tra analisti, psicoterapeuti e consulenti. Se venisse un marziano sulla terra, non capirebbe queste differenze per le quali siamo disposti a tutto. Quindi, mi piace parlare di me come di uno “psicoterapeuta” e della persona che viene a incontrarmi come di un “cliente”. Tuttavia, per quel che mi riguarda esiste un ibrido clinico che comprende la psicoterapia post-junghiana, la psicoanalisi relazionale e l’approccio umanistico. Non ritengo di essere l’unica persona ad aver sviluppato un simile ibrido, ma penso che potrei essere uno dei pochissimi a scrivere su questo in modo molto specifico. Questo perché ho riflettuto tanto sul pluralismo nelle psicoterapie e anche in politica (vedi Samuels 1989). Pensiamo così noi pluralisti: non accentuiamo eccessivamente le differenze tra i diversi approcci.

Ho iniziato come junghiano, ora mi definisco un post-junghiano. Sono stato molto coinvolto nella psicoanalisi relazionale dopo aver servito la IAAP. Successivamente, sono diventato membro fondatore del Board della International Association for Relational Psychoanalysis and Psychotherapy (IARPP), e l’ho servito per quindici anni. Penso che la psicoanalisi relazionale sia il miglior compagno di giochi per l’analisi junghiana di oggi. Penso che sia più utile della teoria delle relazioni oggettuali o della teoria dell’attaccamento, e la raccomando ai colleghi junghiani.

La parte umanistica è importante per me perché a un certo punto, da giovane alla fine degli anni ’60 e all’inizio degli anni ’70, sono quasi diventato un terapeuta di approccio umanistico. Frequentavo i gruppi di incontro quando erano molto in voga, e sono diventato allievo di un noto leader dei gruppi di incontro, ma ero dedito anche all’analisi junghiana. E sebbene io sia una persona estroversa e rumorosa, trovo che quello che succedeva in quegli incontri maratona di ventiquattro ore fosse troppo chiassoso e quindi superficiale.

In realtà, trovo che l’*acting out* sessuale¹ dell’esperienza dei gruppi d’incontro, dopo il brivido iniziale, non era quello che volevo fare. Quindi, si potrebbe affermare che sono diventato un analista junghiano, in parte, come reazione agli eccessi del movimento del potenziale umano. Ma c’era anche il mio progetto giovanile di lavoro nel teatro che stavo portando avanti in quel periodo (aggiungerò delle cose sul mio *background* teatrale se e quando me lo chiederai). Il consulente del progetto mi diede un libro, il mio primissimo libro junghiano: *Jung’s Psychology and Its Social Definition*, di Ira Progoff (1953). Le persone di solito iniziano con *Ricordi, sogni, riflessioni*

1. Nei gruppi d’incontro degli anni ’60 e ’70, venivano messi in atto molti contenuti a carattere sessuale. Talvolta si arrivava al sesso vero e proprio, come parte di un rituale di liberazione sessuale [NdT].

oppure *Il problema dell'inconscio per la psicologia moderna o L'uomo e i suoi simboli*. Il libro di Progoff occupa ancora un posto speciale nella mia libreria.

Spero che questo sia comprensibile ai lettori. Per me, non si tratta di ibridare o integrare in modo da appianare le differenze tra le tradizioni. Voglio che siano *lì a competere tra loro nella mia mente*. Il pluralismo è una conversazione che non ha come obiettivo un accordo. Significa che mi piace che le persone mi dicano cosa le influenza e cosa trovano interessante.

Faccio un esempio. Ho passato molto tempo a insegnare in Russia dagli anni '80 in poi. Impari così tanto quando ti trovi nelle zone di frontiera dell'analisi junghiana. Lì ho incontrato una persona che mi ha detto che i suoi due principali interessi – e ricordo che si stava formando come analista junghiana – erano (1) Winnicott e (2) la programmazione neuro-linguistica. Ora, non troverai nessuno in Occidente che faccia quel tipo di miscuglio pluralistico. Vorrei che lo facessimo di più e che le persone iniziassero a usare la metafora di Jung sulla differenza, vale a dire che ci sono diversi colori in uno spettro. Non ha senso fingere che questi colori non esistano, invece devono essere rispettati, ma occorre potersi anche spostare avanti e indietro sullo spettro.

Alan: Il tuo pensiero e la pratica clinica si muovono tra i principi della psicologia analitica, dell'analisi relazionale e della psicologia umanistica. Parli di pluralismo e ibridismo, in un certo senso come contenitori e ponti tra questi approcci teorici. Puoi commentare sull'ipotesi che le conseguenze di questo a lungo termine potrebbero essere quelle di diluire l'attenzione e l'impatto di queste particolari tradizioni sulla pratica clinica?

Andrew: Oh, adoro assolutamente questa diluizione! Mi occupo proprio di questo. E più avanti possiamo parlare di come applico la psicoterapia alla politica; spiegherò questa idea della diluizione. Il fanatismo, il desiderio di avere ragione, il desiderio di dimostrare che il tuo approccio è migliore di quello di qualcun altro, ecco da dove vengono molti problemi nel nostro campo. Quindi, certo, il mio colore "analisi junghiana" è diluito rispetto a quello di uno zelante analista junghiano; e così i miei altri colori psicoanalitici; e il mio filone umanistico è solo un sottile continuo sgocciolio che traccina sullo sfondo della mia mente clinica, ma è lì. Traggo vantaggio dalla diluizione.

Pensa al cocktail. Il cocktail è davvero una meravigliosa invenzione culturale perché comporta diluizione. E in realtà, se ci metti del ghiaccio, comporta una diluizione letterale. Sono un cocktail e la parola che mi piace di più del pensiero e della filosofia continentali è *bricolage*. Voglio essere un *bricoleur*. E penso che valga davvero la pena cercare su Google questa parola, *bricoleur*, perché significa che, in uno spirito artigianale, prendi un po'

da qui, un po' da li, un po' da un'altra parte Sì, e perdi delle cose anche. Le perdi davvero. Non ti avvicini mai a diventare qualcuno che si specializza, ma voglio essere qualcuno che non è specializzato ed è bravo in questo.

Alan: Sei un prolifico scrittore e pensatore nel campo della psicologia analitica. Raccontaci qualcosa della tua scrittura e delle tue pubblicazioni. Quali di queste sono più importanti per te e per quale motivo?

Andrew: Undici libri riportano il mio nome. Voglio raccomandarne solo tre. Uno di cui ho già parlato è *La psiche al plurale* del 1989. È qui che inizia il mio impegno con la politica come terapeuta. Il pluralismo, per come l'ho elaborato, è stato un approccio sia alla politica sia a come applicare le idee della psicoterapia, il pensiero terapeutico come lo chiamo io, alla politica. Inoltre, contiene le mie prime riflessioni sul padre e un capitolo intitolato "Al di là del principio femminile", che mi ha fatto quasi escludere dal mondo junghiano perché contesta l'essenzialismo junghiano sul genere. Naturalmente, con il passare del tempo, quello che era allora l'atto di un ragazzo impertinente è diventato praticamente *mainstream*. Potrebbe valere ancora la pena dare un'occhiata a quel capitolo perché il modo in cui suggerisco di espandere i ruoli di genere attraverso un diverso uso dei concetti di *animus* e *anima* è ancora rilevante nell'era "trans".

Il secondo libro che vorrei raccomandare del mio lavoro è quello più recente (cosa che fanno tutti gli autori), si intitola *A New Therapy for Politics?* (2015). Può esistere qualcosa del genere? Ecco perché ho inserito il punto interrogativo nel titolo. Sono uno degli inventori di questa terapia per le tematiche politiche, ma non sta ottenendo molti risultati. Forse siamo solo agli inizi, ma penso che dobbiamo mitigare il nostro entusiasmo nel collegare la psicologia e la politica, in particolare la psicologia junghiana e la politica, usando una gran dose di scetticismo perché molti di questi tentativi, incluso il mio, hanno l'intento segreto di dimostrare che il punto di vista della persona è quello corretto.

Entra in gioco quella che una volta il nostro amico John Beebe chiamava "la folle rettitudine dello psicoanalista". E anche se provo a non farlo, finisco per farlo. Voglio semplicemente avere ragione! Nel peggiore dei casi, ecco di cosa si tratta. Nell'ipotesi migliore, tuttavia, penso che la terapia abbia qualcosa da offrire ai problemi politici e sociali, nel pensarli. Questo porta al terzo libro che vorrei citare. È un volume del 2016 che ho curato con Emilija Kiehl e Mark Saban intitolato *Analysis and Activism: Social and Political Contributions of Jungian Psychology*. È stato candidato al Gradiva Award della National Association for the Advancement of Psychoanalysis. Il libro non ha vinto il premio, ma è stato tra i candidati, il che è qualcosa. Il libro

contiene i lavori di diciassette analisti di tutto il mondo, analisti junghiani che parlano del loro attivismo. Sì, c'è un po' di teoria in tutti questi capitoli, e forse uno o due sono pieni di teoria. Ma, il libro riguarda soprattutto *il fare*. Il fare, l'agire sono davvero importanti. Sai, a volte la riflessione profonda è relativamente facile. Un'azione sociale e politica di successo, sostenuta, che implica coraggio, portata avanti insieme ad altre persone, è un lavoro infernale. E volevo attirare l'attenzione dei lettori su questo libro perché caratterizza la politicizzazione della psicologia analitica attraverso l'azione, non solo attraverso la riflessione. Non fraintendermi. Non sto dicendo di non pensare o di non riflettere o di non dire nulla, e che questo va bene. Ma a volte devi prendere una posizione, ed è meglio farlo con altre persone, non da solo. E questo libro mostra una straordinaria serie di progetti in tutto il mondo, che vanno dai rifugiati, al lavoro con i sopravvissuti a tortura, alla riconciliazione ebraico-tedesca e tanti altri interessanti progetti di attivisti.

Più tardi, so che parleremo dell'intero progetto di *Analysis & Activism*, ma questo è il libro di partenza per gran parte di questo progetto. E ricordo sempre che quando gli junghiani, in particolare, dicono di essere interessati alla politica, devi davvero guardare a quello che fanno. E questo libro mostra chiaramente al mondo cosa facciamo.

Alan: Mentre menzioni il titolo del libro *A New Therapy for Politics?* la domanda che mi viene in mente è: si può davvero spostare l'analisi fuori dalla stanza di consulenza e renderla efficace? Mi fa pensare all'idea di Jung delle reciproche influenze alchemiche sulla mutua trasformazione in psicoanalisi, l'analista e l'analizzando escono dalla combinazione entrambi trasformati.

Andrew: Mi piace la tua percezione che sia qualcosa che ha a che fare con la *reciprocità*, Alan, ed è così che imposterò la mia risposta. È una strada a doppio senso perché non puoi impegnarti seriamente dal punto di vista psicologico con la politica del tuo tempo se non ti impegni anche politicamente con la psicoterapia del tuo tempo. Devi fare entrambe le cose perché sono reciprocamente collegate. Se la terapia non cambia se stessa, è inutile come fonte di idee ed energia per cambiare in meglio qualcosa nel mondo. Bene, il mio lavoro in corso in questo momento si chiama *Transforming Therapy: But Therapy Really Has to Want to Change*. Mentre pensavo a questo titolo, anche la mia amica Jessica Benjamin ha fatto un gioco di parole in cui la battuta finale era, "Per cambiare una lampadina basta un analista, ma prima l'analista deve cambiare".

Alan: Sì, divertente e interessante. Raccontaci di più...

Andrew: In realtà, è piuttosto interessante quando paragono il mio lavoro a quello di Jessica, e a come si è sviluppato dagli anni '80 in poi, senza che davvero ci fossimo mai seduti a pensare di fare qualcosa insieme. Abbiamo sviluppato idee molto simili, così come è accaduto con il lavoro di un'altra mia collega, Susie Orbach a Londra. Ho avuto il privilegio di conoscere queste due scrittrici/attiviste nella mia vita. Non siamo d'accordo su tutto, ma viaggiamo insieme.

La tua domanda mi offre uno spunto, se ho capito correttamente la tua idea di reciproca trasformazione. Puoi andare in giro a parlare di Trump, ma continuare a offrire un lavoro clinico che non cambia stile da trent'anni. Se hai intenzione di parlare di come cambiare la società, devi anche considerare quali sono le esigenze attuali della pratica della psicoterapia. Ciò che la società oggi richiede in termini di psicoterapia non è lo stesso di venticinque o trenta anni fa. E – questo è molto importante – anche noi dobbiamo cambiare le nostre istituzioni, così come il nostro modo di lavorare come singoli terapeuti.

Non possiamo essere utili come critici o attivisti nella politica contemporanea se gestiamo istituti che non cambiano da decenni, sia in termini di valori, sia in termini di composizione sociale ed etnica, sia in termini di struttura organizzativa. Se non cambiamo il modo in cui organizziamo noi stessi e ciò che facciamo, non siamo credibili quando parliamo di cambiamento politico, e penso che questo sia lo sfondo della tua domanda, o qualcosa del genere. È corretto?

Alan: Sì, nella teoria analitica classica, lo psicoanalista e l'analizzando sono reciprocamente influenzati e modificati dai processi alchemici e dalle fasi del trattamento. Tu porti questa idea un po' oltre, suggerendo che il campo della psicoterapia deve cambiare se stesso per adattarsi e anche per facilitare il cambiamento all'interno delle istituzioni culturali del nostro tempo. La trasformazione della psicoterapia sul divano equivale alla trasformazione della psicoterapia e della cultura in cui viene praticata. Questa è certamente una proposta interessante. Sembra corretta!

Andrew: Bene. Sì, mi piace la domanda. Mi aiuta molto.

Alan: Una terza domanda: prima della psicoterapia, avevi interessi professionali diversi in termini di formazione o di pratica?

Andrew: Dico sempre alle persone che il mio background era il teatro e che ho capito il concetto di performatività molto prima di imbattermi in persone come Judith Butler e che la differenza tra performance e realtà a volte è quasi inesistente. Mi piace dare un tocco teatrale al modo in cui scrivo, e al

modo in cui parlo, e soprattutto al modo in cui conduco i seminari, che è il momento in cui il teatro è più vivo in me. È il mio grande rammarico di non essere rimasto a teatro come direttore artistico. Ma alla fine, trovavo che l'atmosfera non fosse sufficientemente impegnata dal punto di vista politico, quindi ho lasciato e ho iniziato a fare attività teatrale con giovani disfunzionali o svantaggiati e poi ho continuato con questo lavoro, diventando uno psicoterapeuta.

L'altro background è la politica. L'altro giorno ero con il mio figlio più piccolo, lui ha quattordici anni e mezzo e porta a casa queste valutazioni scolastiche; allora ho cercato le mie, quelle della scuola degli ultimi anni, da circa i miei quattordici ai diciotto, e tutti commentavano che ero un giovane molto politico. Conoscevo i problemi allora attuali; ero provocatorio, problematico e stimolante con i relatori che venivano a parlare a scuola, quando erano dei politici o dei giudici o cose del genere. La tua domanda mi ha ricordato che la politica è ancora più antica in me del teatro. E così ci sono queste due cose, il teatro e la politica. E la psicoterapia, beh, ha portato qualcosa di nuovo. Non vorrei dire che è solo un'amalgama degli interessi precedenti. Più tardi è arrivato l'interesse per la spiritualità (per esempio, in *Politics on the Couch* nel 2001).

Alan: dove e come è nato il tuo interesse per la psicoterapia e la psicoanalisi? Puoi commentare l'arco del suo sviluppo e la sua evoluzione nel tempo? In altre parole, vorrei conoscere la genesi del tuo interesse e l'epigenesi.

Andrew: Dato che l'intervista si è spinta così lontano, penso che mi piacerebbe rispondere concentrandomi su ciò che ha personalmente influenzato le direzioni che ha preso il mio lavoro. Non dimentico mai l'idea di Jung che ogni psicologia sia una "confessione personale".

Alan: La tua individuazione?

Andrew: ho scritto su questo. È così chiaro per me come gli eventi fondamentali della mia prima infanzia abbiano influenzato ciò di cui scrivo. Ho scritto un articolo intitolato "L'immagine dei genitori a letto" (1989). Sembra io abbia avuto dei genitori che avevano un matrimonio molto convenzionale e molto privo di conflitti, ma ho capito fin dall'inizio che c'era un'appassionata assenza o un'assenza di passione, e ho scritto su questo. Mio padre era un uomo molto gentile, un gentiluomo, ma era quello che successivamente ho chiamato un "padre arido". Non sorprende che scriva così tanto sul padre. In tutti i miei libri ci sono capitoli sul padre, modi diversi di vivere il padre ed essere padre. Questo è senza dubbio collegato al padre che non ho avuto.

L'influenza di mia madre su di me è affascinante. Ho avuto un rapporto

molto deprivato con mia madre, che è rimasto tale fino alla sua morte. Ma quando avevamo quel genere di discussioni che si fanno in famiglia su cosa avrei fatto in futuro lei mi diceva, “Fai il giornalista!”. Mio padre invece: “Fai l’avvocato”, ma quello era il padre arido. Mia madre: “Fai il giornalista”. Le chiesi il motivo, e lei: “Perché la gente legge quello che scrivono i giornalisti”. E anche se non direi che scrivo come un giornalista (ne sono stato accusato, credimi, Alan), ho sempre ricordato quello che mi diceva mia madre. Bene, alcuni accademici antiquati e junghiani vecchio stile pensano che io scriva come un (cattivo) giornalista a volte.

Mi piace l'impermanenza del giornalismo. In effetti, mi piace l'impermanenza. Ricordo di essere andato con il mio caro amico Takao Oda in un tempio shintoista, lui è stato un grande analista giapponese morto giovane in maniera tragica. Mi disse che era uno shintoista e che l'ideale per un tempio era che venisse sostituito ogni pochi anni. Ho adorato questa impermanenza perché sono cresciuto in quelle piccole sinagoghe malandate di Liverpool, dove sono nato, e visitando Chartres o l'Abbazia di Westminster, pensavo che un luogo di culto e di fede dovesse essere permanente, anche se questo pensiero non mi è mai sembrato del tutto giusto. E poi è arrivato qualcuno, un devoto della fede Shinto, che mi ha detto che il punto era che semplicemente il tempio sarebbe crollato. L'ho adorato. L'ho adorato.

Alan: Continua. . .

Andrew: Sai, questo è abbastanza sulla mia vita personale e su come ha influenzato il mio lavoro. L'ho scritto nel *Journal of Analytical Psychology* (2014). Qualsiasi scrittore serio nel campo della terapia dovrebbe cercare di spiegare in un linguaggio semplice come la sua vita e la sua scrittura si legano.

Alan: Sì, capisco, ma ancora qualcosa su questa domanda. Puoi dirci come la psicoterapia è stata trasformativa per te? Ora abbiamo parlato un po' del tuo essere uno psicoterapeuta, uno psicoanalista; in che modo uno o entrambi questi processi ti hanno influenzato?

Andrew: Mi hanno messo in contatto profondo con il motivo per cui avevo bisogno di essere un terapeuta e alcune delle cose che sono emerse non sono piacevoli. Penso di essere nato costituzionalmente come una persona molto aggressiva. E in qualche modo la pratica della psicoterapia mi richiede di affrontare la mia aggressività e trasformarla in virtù più terapeutiche come la ricerca, l'empatia, l'intimità e simili. Mi ha dato un posto, un *locus* per fare quel lavoro. Mi ha anche insegnato tante cose precise. Non so da dove cominciare, ma te ne racconterò una presa dalla mia analisi

junghiana. Ho fatto molte terapie diverse. Ma nella mia analisi junghiana, quello che ho scoperto è che se critichi qualcuno, ti contro-attaccherà. A che serve lamentarsene? Quindi, per esempio, quando me ne sono uscito dicendo che Jung era antisemita e le persone mi sono state ostili, non mi sono lamentato. Certo che mi erano ostili. Io ero stato ostile con loro. Era l'ultima idea rimasta dall'adolescenza che puoi dare un colpo a qualcuno e poi lamentarti quando vengono a colpirti. È stata per me una grande scoperta fatta grazie al mio primo analista, Kate Newton.

Ma ho fatto così tante terapie. Ho citato i gruppi di incontro, l'analisi junghiana e ho avuto tre anni di psicoanalisi corporea. Ho fatto molte terapie di coppia perché la mia vita di coppia è stata complessa, con luci e ombre, controversa e una grande fonte di pettegolezzi per tutti i miei amici e colleghi. Quindi ho avuto bisogno di molte terapie. Non credo fortemente nella terapia di coppia, ma ne ho avuto molto bisogno.

Cos'altro ho ottenuto dalla mia esperienza in terapia? Molte delle mie idee sull'ordinarietà della spiritualità sono nate dall'essere in terapia e dall'avere esperienze migliori su cose molto ordinarie, comprendendo che lo spirituale è quotidiano, è onnipresente ed è ordinario. Non è sensazionale. Non è fantastico. Non è grande. Bani Shorter, che è un mio vecchio amico e collega, purtroppo deceduto, ha scritto un libro intitolato *Susceptible to the Sacred* (1995), e adoro questa frase: tutto è suscettibile al sacro.

Alan: Andrew, i tuoi studi e la tua pratica professionale suggeriscono che hai un particolare interesse per la psicoterapia, la psicoanalisi e la politica, e abbiamo parlato di questi interessi prima nell'intervista. La politica può avere molte dimensioni e dinamiche che non riguardano soltanto i rami legislativi del governo. L'organizzazione politica e l'attivismo sembrano importanti. Puoi condividere di più sulla tua politica e sul tuo attivismo a partire da una breve storia sulle origini e la *mission* dell'International Association of Jungian Studies (IAJS)?

Andrew: Non credo di dover aggiungere altro sulla politica, ma voglio dire qualcosa sugli studi junghiani e sull'International Association of Jungian Studies (IAJS). Lasciami ripercorrere un po' la storia. Mi piace avviare piccole organizzazioni; se sopravvivono, bene; se non sopravvivono, francamente altrettanto bene. L'IAJS è stato avviato da un gruppo di noi che eravamo all'Essex nel 2002, in particolare il mio amico e collega Renos Papadopoulos. E all'epoca era necessario perché non esisteva un'organizzazione in cui qualcuno interessato agli studi junghiani senza essere un analista potesse andare.

A quei tempi, la IAAP era solo per gli analisti, quindi ne avevamo bisogno. E ora ci sono persone che fanno dottorati di ricerca sui più diversi argomenti

jungiani in vari paesi del mondo, e questo IAJS è una piccola meraviglia. Voglio dire, ha enormi problemi perché non ci sono titoli di ammissione.

Chiunque può aderire, e talvolta è proprio come un club o come gli amici di Jung. Ma il bello è che, ad esempio, puoi postare una email che dice “Ragazzi, ho bisogno di aiuto sull’adozione”, diciamo. “Qual è la letteratura junghiana sull’adozione? Potete aiutarmi?”. Entro una settimana avrai 25 voci bibliografiche. È una cosa fantastica. E naturalmente molti analisti si sdegnano molto di questo perché, santo cielo, ci sono studenti di master in questa organizzazione. Questo è un problema davvero serio per alcuni, ma io penso che sia grandioso.

Inoltre, ho fondato la Confederation for Analytical Psychology (CAP). È qui che tu e Fanny Brewster parlerete a ottobre 2018. Questo è l’unico posto a Londra in cui i cinque gruppi IAAP possono riunirsi. Non è molto grande. Costa 25 sterline, circa 30 dollari per aderire. Non tanto. È un posto molto importante perché lì non si è completamente assorbiti dalla politica professionale junghiana di Londra.

Un altro gruppo che ho avviato e quello di cui sono più orgoglioso di tutti – la mia creatura migliore e più grande – è Psychotherapists and Counsellors for Social Responsibility (PCSR) (PCSR) in Gran Bretagna. È unico e lo adoro. E tuttavia, ci sono molte cose che non vanno. Le persone che aderiscono hanno sassolini nella scarpa, ma sai, chiunque sia interessato alla politica ha un sassolino nella scarpa. Nessun grosso problema. Non è un fattore dequalificante. In realtà è un elemento d’onore sentirsi oppressi e perseguitati e voler fare qualcosa a riguardo. Non è un problema. Quindi anche la PCSR è in cima alla mia lista degli affetti. Voglio essere ricordato, non come qualcuno che ha fondato un grande Istituto Andrew Samuels, ma come qualcuno che ha fondato o ispirato quattro o cinque piccoli gruppi. Certo, ho infranto la mia regola venendo eletto presidente del UK Council for Psychotherapy, il principale ente normativo nazionale del Regno Unito.

Alan: In America molti di noi sanno poco o niente di queste organizzazioni professionali. Puoi commentare gli scopi di ciascuna di queste organizzazioni?

Andrew: La *mission* dell’IAJS è di fornire un luogo in cui gli studi e la ricerca junghiana possano funzionare, come qualcosa che non è di proprietà della comunità clinica, e dove le virtù accademiche dello scetticismo, della critica e dell’argomentazione sono i criteri di riferimento. Non ci sono fedeli nell’IAJS o, se ci sono, non ci dovrebbero essere.

Il PCSR era un modo di far incontrare le persone nel campo della terapia per iniziative di natura politica, andare alle manifestazioni, organizzare campagne, scrivere lettere, inventare petizioni, l’intera gamma dell’attivismo

politico. E sebbene non abbia un'affiliazione specifica a un partito, è ovviamente collocabile tra la sinistra e il centro.

Per quanto riguarda la CAP, non voglio ricapitolare la storia completa della politica professionale junghiana britannica. Diciamo solo: immagina di vivere in una città dove ci sono cinque organizzazioni junghiane più un club e una corporazione di psicologia pastorale? È da folli! Avevamo bisogno di un posto come la CAP dove tutti fossero benvenuti. Ora, naturalmente, la CAP non è molto popolare perché l'essenza delle cinque organizzazioni IAAP è essere in competizione, mentre la CAP è un luogo in cui questo non interessa. Tuttavia, è stata divertente questa CAP, e forse la sua esperienza sta per concludersi ora perché, nonostante ciò che ho appena raccontato, le relazioni tra i cinque gruppi londinesi stanno migliorando.

Questi sono abbozzi in miniatura di tutte queste organizzazioni e voglio dirtelo, fratello, è la prima volta che qualcuno mi chiede di definire i loro scopi. Voglio dire, è tutto scritto, ma non sono mai stato intervistato proprio sugli scopi di ciascuna organizzazione. Ognuna di loro può rappresentare una parte della mia personalità, quella accademica, quella pluralistica, quella politica. Quest'idea è stata stimolata ora dalla nostra intervista. Non mi era mai venuto in mente prima; tutte queste innovazioni organizzative hanno avuto un po' di ragione e un po' di ritmo. Penso di averlo scoperto in questa intervista.

Alan: Mentre parli, sono molto interessato alla CAP perché alcuni degli istituti in America si sono frammentati, si sono divisi, riformati e hanno formato nuove organizzazioni junghiane. Potresti dire di più su questi cinque gruppi IAAP indipendenti a Londra? Perché e come si sono separati?

Andrew: Potrei farlo, ma non credo sia interessante per questo pubblico.

Alan: Certamente è di interesse per me, poiché questo è successo in qualche modo nei programmi di New York in cui, in parte, è avvenuta la mia formazione analitica. Penso che le crepe ci fossero già ma non erano rilevabili prima del mio trasferimento all'istituto di San Francisco.

Andrew: OK, allora, lo farò.

Alan: grazie.

Andrew: È un po' come quei passaggi dell'Antico Testamento quando Manasse generò Efraim che generò questo che generò quello. Allora, Jung ha sostenuto Michael Fordham nell'avvio della Society of Analytical Psychology nel 1946. C'era stato un precedente nel 1921, ma il gruppo iniziò

davvero nel '46. E questo gruppo si divise nel 1977 quando iniziò il gruppo di Gerhard Adler, l'Association of Jungian Analysts (AJA). Questa doveva essere una combinazione migliore di psicologia junghiana e psicoanalisi rispetto a quella gestita da Fordham alla SAP. Dopodiché, AJA si è scissa davvero sulla base delle personalità ed è nato l'Independent Group of Analytical Psychologists; successivamente anche quel gruppo si è spaccato, e le persone che avevano un'inclinazione più spirituale hanno dato vita al gruppo che infine è stato chiamato The Guild for Analytical Psychology.

Le personalità hanno avuto un ruolo in tutto ciò ovviamente. Le persone mi chiedono cosa penso di queste divisioni e forse ho una risposta un po' da *trickster*. Se le persone vogliono andare, lasciale andare. Perché provare a tenere insieme le cose? Se il centro non tiene, forse non è pensato per tenere. Dico: "Lasciali andare. Sembriamo stupidi nei circoli della psicoterapia britannica con cinque gruppi junghiani abbastanza piccoli? Sì! Sembriamo completamente idioti". Certo, ma poi siamo idioti. Siamo junghiani. Siamo abituati a essere idioti. Siamo junghiani e ci piace essere idioti: noi lo chiamiamo essere diversi! C'è stato un periodo, venticinque anni fa, in cui avevo questo proposito di lavorare con altri per riunire tutti in qualcosa chiamato il C.G. Jung Institute di Londra. Ora non ci andrei mai. Lascia che l'acqua scorra dove vuole fluire. Senti, se si può avere l'indipendenza della Catalogna e della Scozia – o persino, indirettamente, della California – e così via, puoi avere anche cinque gruppi junghiani.

Alan: Capisco! Andrew, a proposito delle conferenze di *Analysis & Activism*, ho partecipato alla prima conferenza tenutasi a Londra nel 2014. È stato un evento molto speciale per me, in cui si è teorizzata l'idea di spostare l'analisi dalla stanza della terapia alle comunità e all'ambito pubblico per lavorare in direzione della salute, della giustizia economica e sociale e del cambiamento. Sperimentare davvero come i principi della psicologia analitica potrebbero essere applicati al mondo reale per aiutare le persone e le società in cui viviamo a crescere, a differenziarsi, persino a individuarsi in un collettivo umano comunitario, con un'equa partecipazione, per la sostenibilità delle vite umane e del pianeta.

Riesci a delineare un racconto su come si sono sviluppate le conferenze e i temi? Le conferenze di *Analysis & Activism* si sono svolte a Londra nel 2014, a Roma nel 2015 e recentemente a Praga nel dicembre 2017.

Andrew: La prima parte della tua domanda è di incommensurabile valore per me perché è una sintesi perfetta. Mi riferisco a quando parli dell'applicazione dei principi di psicologia analitica al mondo e di portare la psicologia analitica fuori dalla stanza di analisi. Riassumi perfettamente le cose. Non

direi che ci sia stato uno sviluppo significativo tra una conferenza e l'altra. Hanno riguardato tutte delle questioni importanti. Ma poiché la natura delle ossessioni politiche del giorno cambia, i contributi cambiano, ma la spinta generale del progetto non è cambiata rispetto a quanto hai raccontato.

A Praga, nel 2017, tutto è stato all'insegna dei rifugiati e dei migranti, da un lato e di Trump e Brexit, dall'altro; mentre nelle precedenti conferenze, specialmente a Londra, quelle non erano forse le questioni sul tavolo. Sono lieto che i gruppi che costituiscono il progetto di *Analysis & Activism* si muovano con i tempi. E questo è positivo perché il nostro obiettivo dichiarato è quello di combinare lo spirito del profondo con lo spirito dei tempi. Mi stai chiedendo se questo accade a causa di decisioni intellettuali deliberate da parte mia e degli altri organizzatori? No, è solo la reattività a quanto accade.

Un altro tema che sta suscitando molto interesse è il tema dell'"Altro". In effetti, ci sono così tante conferenze sull'altro, ad esempio il Congresso IAAP a Vienna nel 2019. Recentemente, ho appena tenuto una presentazione a Londra intitolata "Oh, No! Ancora un'altra dannata conferenza sull'Altro!", perché è diventato un po' di moda.

Analysis & Activism è una sorta di organismo vivente, organico e non so per quanto ancora continuerò a essere uno dei suoi leader, perché ho messo molta energia sull'argomento e ci sono giovani che lo prenderanno e sarà fantastico. Tuttavia, vi è un problema importante nel progetto di *Analysis & Activism*. È troppo anglofono. Va bene farlo nel cuore dell'Europa; questo aiuta specialmente le persone provenienti dalla Russia e dall'Europa dell'Est a partecipare, ma intendo e i latinoamericani e gli asiatici? Abbiamo un serio problema su come rendere *Analysis & Activism* più internazionale.

La IAAP, con tutte le sue mancanze – e ne ha – è un'organizzazione straordinariamente internazionale. La quantità di tempo e denaro spesi per la traduzione in cinque lingue è sbalorditiva. E abbiamo funzionari e presidenti da tutto il mondo. Ma è più difficile per un progetto non finanziato ideato da alcuni amici, come *Analysis & Activism*, diventare internazionali come si vorrebbe. Tuttavia, a Praga, i relatori venivano da tredici paesi diversi e i partecipanti venivano da ventiquattro o venticinque paesi diversi. Non è male, ma rispetto al dominio della lingua inglese non so cosa farei.

Alan: Prendo atto che non menzioni l'Africa in relazione al progetto *Analysis & Activism*, ma possiamo tornare dopo su questo. Seguendo la discussione, potresti commentare ancora sulla struttura e sull'organizzazione del progetto? Come funzionano? E poi anche se ci sono problemi di finanziamento. Questo progetto è qualcosa che potrebbe essere adottato e finanziato dalla IAAP, assumendo che la IAAP abbia maggiori risorse e possa supportare il progetto? E una terza parte della domanda, potrebbe il progetto

Analysis & Activism realizzarsi a livello globale e su base regionale, dove potrebbero esserci un A&A America, un A&A America Latina, un A&A Africa, un A&A Europa, per esempio?

Andrew: Non vorrei che A&A diventasse parte della IAAP perché perderemmo la nostra posizione critica. Dibattiti come quello attuale relativo a ciò che Jung ha scritto sull’Africa e sugli africani sarebbero molto più difficili da sviluppare. Nel mainstream della IAAP, penso che il piccolissimo progetto di *Analysis & Activism* abbia avuto un impatto culturale sproporzionatamente massiccio sollevando l’intera questione. La IAAP ora la sta valutando e sta cercando di capire cosa fare, se produrre una dichiarazione pubblica al riguardo. Penso che sia meglio stare fuori dalla IAAP.

Il mondo della terapia è cambiato. Tutti hanno un po’ di visione politica adesso. E quando partecipi a una riunione di analisti, parlano di politica tanto quanto di qualsiasi altro argomento. Penso che la IAAP stia cambiando e prestando molta più attenzione alle questioni politiche. Ma inevitabilmente, in quanto grande organizzazione professionale tradizionale, tende a cercare il centro, vuole tenere tutti sotto il suo ampio ombrello. *Analysis & Activism* è più radicale di così. Non è apertamente socialista perché oggi nessuno è socialista. Per usare un linguaggio vecchio stile, è “a sinistra”. E non credo che una grande organizzazione professionale possa operare da una posizione di sinistra.

Detto questo, c’è un angolo d’ombra in tutto ciò che ho appena detto. L’ombra personale è che mi piace essere un ribelle. Sono uscito dalla IAAP dopo il mio lungo periodo nel direttivo come segretario onorario. Non volevo passare attraverso tutto l’iter per diventare presidente. Come ho già detto, in Gran Bretagna, sono stato in realtà il presidente dell’organizzazione nazionale di psicoterapia. Ma, in generale, voglio essere l’estraneo o l’anticonformista, quello contro-corrente e che sfida e così via. Non sono sicuro che saprei cosa fare se avessi la responsabilità e il potere di gestire una grande organizzazione professionale tradizionale come la IAAP.

Quando dico che non voglio che *Analysis & Activism* diventi parte della IAAP, c’è un po’ di ombra lì. La paura di perdere quello che sono, e penso che molte altre persone perderebbero anche quello che sono.

Alan: Ho capito, il riflusso dell’ombra può generare allarme. Puoi raccontare come il progetto *Analysis & Activism* è iniziato in quanto organizzazione e della sua attuale gestione?

Andrew: Emilija Kiehl nel 2013 ha avuto l’idea di tenere un incontro sulla politica presso una società junghiana a Londra e ha chiesto a me di farlo,

e io ho detto: “No, facciamo qualcosa di più grande”. Con un certo incoraggiamento da parte della IAAP, abbiamo sviluppato l’idea di tenere una conferenza internazionale a Londra sulla politica come argomento specifico. Non avevamo pensato oltre la prima conferenza e poi Stefano Carta, che ha organizzato la Conferenza di A&A a Roma nel 2015, si è unito a noi. Nella misura in cui esiste una leadership, siamo noi tre: Andrew, Emilija, Stefano, senza direttivo, senza statuto, senza conto bancario (cosa che mi preoccupa), senza fondi. In sostanza, siamo tenuti insieme da un gruppo e dalle conferenze e dalla sensazione di poter sentire che ci sono compagni là fuori. C’è molta comunicazione sul nostro gruppo Google tra le persone che si trovano in A&A. Ma a livello organizzativo, come spero che i lettori possano capire, non c’è. Tuttavia, come tutte le organizzazioni che non ci sono quasi, abbiamo i nostri critici e anche i nostri ribelli che dicono a me, Emilija e Stefano che non li consultiamo, che abbiamo troppo potere e quel genere di cose. Va bene. Probabilmente è giusto.

Alan: Sì, ma mi chiedo se non convenga mettere A&A su un terreno più solido senza comprometterne l’autonomia e l’indipendenza. Hai considerato forse la possibilità di dargli un taglio istituzionale, una struttura organizzativa, con pratiche amministrative più convenzionali, con appartenenze e quote, cose come queste?

Andrew: Vorrei che *Analysis & Activism* avesse il minimo indispensabile di struttura organizzativa come le altre piccole cose che ho aiutato ad avviare: il conto bancario, uno statuto ma non uno elaborato, e un comitato di qualche tipo, a questo penserò pian piano e comincerà a succedere. L’altra cosa è che ci sono molti giovani là fuori. Molti di loro sono profondamente informati sulla politica, possono o meno essere analisti o candidati junghiani – e dobbiamo assicurarci che ci sia posto per loro in questa organizzazione come avviene con l’IAJS perché non tutta la psicologia analitica è rappresentata da analisti. E questa è una cosa buona, non un’offesa agli analisti, solo una cosa buona.

Alan: Durante la conferenza di Roma o alla fine, se non ho capito male, è stata redatta una dichiarazione da un gruppo di lavoro. Credo che il gruppo comprendesse te, Fanny Brewster, un’analista junghiana afroamericana, e l’analista britannico Gottfried Heuer, insieme al presidente uscente della IAAP dell’epoca, Tom Kelly. La dichiarazione era collegata agli atteggiamenti peggiorativi e ai commenti scritti da Jung, nelle sue *Opere*, sugli africani e i “Negros” afro-americani. Puoi raccontare gli sviluppi di questa vicenda?

Andrew: Questa è una situazione in rapida evoluzione e non posso dire con certezza quale sia la situazione attuale. Quello che mi piacerebbe fare è parlare del processo, così come l'ho vissuto. La IAAP ha rilasciato una dichiarazione rispetto all'argomento generale "Jung e l'Africa". Quello che segue è la mia esperienza di quanto accaduto. Ho imparato molto dalla comunità junghiana e persino dalla sua riluttanza a fare qualsiasi cosa che somigli a *scusarsi* per e per conto di Jung. All'inizio, quando c'era una chiara riluttanza a produrre queste scuse, ero furioso perché, senza le scuse, pensavo, non ci può essere riparazione. Ma a poco a poco mi sono reso conto che vi erano moltissime opinioni favorevoli alla questione sollevata in pubblico, ma per nulla favorevoli a dichiarare che "Jung era un razzista". E, poco a poco, ho spostato la mia posizione in risposta al mutare dell'opinione di massa per come la percepivo: vale a dire che dobbiamo delicatamente differenziarci da ciò che Jung ha scritto sugli africani. Dobbiamo riconoscere il dolore che ha causato e il possibile effetto dannoso sulle persone che potrebbero volersi formare come analisti o voler cercare un trattamento analitico junghiano se quelle persone provengono da quella che noi in Gran Bretagna chiamiamo un'origine etnica di minoranza.

Sto dicendo che questo non è più un problema di Jung – è il nostro problema – e voglio dire qualcosa sul nostro impegno a comportarci in modo diverso, a pensare in modo diverso, a praticare in modo diverso in futuro. È stato un processo molto affascinante per me, una lezione politica. Se la comunità junghiana si allontanasse troppo dal rilasciare qualsiasi tipo di dichiarazione riguardo le questioni sul tavolo, lo denuncerei, ma non insisto più sul fatto di aver ragione e che le scuse siano l'unica strada giusta da percorrere. Penso che il termine *statement* (affermazione ufficiale) sia neutrale, ma ciò che conta è il contenuto dell'affermazione. Potrebbe essere qualcosa di palliativo, un cliché convenzionale fatto di parole vuote, oppure qualcosa di interessante. Questo è davvero quello che ho imparato. Avrei dovuto saperlo in ogni caso, perché quando ho fatto tutto quel lavoro su Jung e l'antisemitismo alla fine degli anni '80 e all'inizio degli anni '90, ho scritto più e più volte: «Non mi interessa Jung l'uomo; sono interessato a noi, a ciò che facciamo di ciò che ha detto». Ma l'ho dimenticato e ho lasciato andare il mio nome su qualcosa che era troppo incentrato su Jung. Mi sono *pericolosamente avvicinato a scusarmi per il mio caro amico Carl Gustav Jung*.

Alan: Sì, Andrew, per favore, condividi di più sulla storia che precede la dichiarazione redatta dal comitato esecutivo IAAP e che ora circola tra gli istituti membri della IAAP, per quello che riguarda i commenti peggiorativi di Jung sugli africani e gli afroamericani.

Andrew: Vorrei attirare l'attenzione del lettore su tre cose specifiche. Primo e forse il più importante, Jung non ha mai rivisto o non si è mai scusato per quello che ha scritto sugli africani e sui *Negros* afroamericani. Questa è una differenza radicale rispetto a “Beh, ho commesso un errore”, commento che ha fatto rispetto a quello che aveva scritto sugli ebrei e con la sua successiva esplorazione della mistica ebraica e di altri aspetti della cultura ebraica dopo la seconda guerra mondiale. È qualcosa su cui riflettere. I curatori delle *Opere* permisero che le dichiarazioni che paragonavano i boscimani alle scimmie fossero pubblicate in inglese e in *Tipi psicologici* nel 1971. Altri passaggi furono rivisti o addirittura sanificati dai nostri curatori, ma non questi. Allora dove sono le scuse? Dov'è la revisione? Dov'è la ritrattazione? Dov'è la profonda riflessione che associamo a Jung su ciò che ha scritto sugli africani? Vorrei che i nostri lettori ci riflettessero.

La seconda cosa, che è certamente vera, è che le persone di colore sono sotto-rappresentate nelle professioni di psicoterapia in tutto il mondo, ma ho fatto un po' di ricerca sociale e tale sotto-rappresentazione è ancora più pronunciata nelle comunità professionali junghiane. In altre parole, c'è un problema generale, ma noi junghiani abbiamo una versione più grande di quel problema generale. Non si può sfuggire a questo dato junghiano facendo riferimento a un problema più generale o universale. Il nostro problema è più grande e dobbiamo riconoscerlo.

E la terza cosa che penso sia importante dire è che mentre si può validamente affermare che Jung fosse un uomo dei suoi tempi, ci sono alcune specificazioni molto importanti da fare su questo. La prima e principale è che semplicemente non è vero.

Nel 1927, Paul Radin, che tutti conoscono come un tipo un po' *trickster*, amico di Jung e che insegnava al Club di Psicologia di Zurigo, scrisse un libro intitolato *L'uomo primitivo come filosofo* (1927/2017). E riflettendo sul famoso passaggio del boscimano che somiglia a una scimmia e che uccide il figlio dopo infruttuosi giorni di caccia, in pratica scrive: «Innanzitutto, Jung ha ripreso l'episodio da qualcun altro; non era sul posto, mentre tutti noi avevamo pensato che fosse lì in qualche modo. Lo aveva solo letto. In secondo luogo, è totalmente assurdo riferirsi a un boscimano come a una scimmia. Semplicemente non concorda con tutto ciò che diceva anche l'antropologia contemporanea dei nostri tempi».

Occorre riflettere su questi elementi, ma la cosa più importante è chiedersi perché ci vuole così tanto tempo affinché la professione analitica junghiana *si differenzi in maniera delicata e rispettosa da ciò che Jung ha scritto sugli africani*. Lo abbiamo fatto per gli ebrei, per le donne, per gli omosessuali, ma in qualche modo per gli africani il momento non è ancora arrivato.

Alan: Sì. Volevo capire questo problema. Ho partecipato alla conferenza di Londra e mi ha colpito il fatto che le persone di origine africana non fossero state prese in considerazione nel discorso sulle teorie di Jung sulla personalità e la psicoanalisi. Sono stato davvero felice di incontrarti lì e di avere ora occasione e modo di discutere delle questioni africane oggi. Potresti dire qualcosa di più su come sollevare la questione dei commenti di Jung sugli africani e gli afroamericani nei suoi scritti? Credo che ci sia stata una qualche discussione sui temi dell’Africa, gli Africani, gli Afroamericani e la psicologia analitica durante la conferenza IAAP di Città del Capo nel 2007. Puoi fornirci una breve panoramica storica degli sforzi per affrontare questo problema del rapporto tra la psicologia analitica e le persone con origini africane?

Andrew: Nel 1987 Polly Young-Eisendrath scrisse un articolo in cui chiedeva perché ci fossero così pochi analisti junghiani neri americani. Mike Adams ha scritto il suo libro *The Multicultural Imagination: Race, Colour and the Unconscious* nel 1996. E altre persone via via hanno sollevato il problema. Ma anche ora che è saldamente all’ordine del giorno, dopo quelle conferenze di *Analysis & Activism*, c’è una vera e propria riluttanza. Lo dirò in termini franchi, vorrei sapere se l’espressione “battersi per”² significhi ancora qualcosa.

Alan: Sì, vuol dire prendere una posizione chiara e ferma per difendere qualcosa o qualcuno. Ho letto l’articolo di Polly mentre facevo la mia domanda per la scuola di formazione a New York negli anni ’80. Michael è entrato nella scuola mentre ero in congedo e prima del mio trasferimento al San Francisco Institute per completare la mia formazione.

Andrew: In tutti i paesi occidentali le persone sono riluttanti a mettersi dalla parte degli africanisti. Bisogna riflettere se questo significa che esiste un razzismo implicito globale o istituzionale; o se le persone non si rendono conto che è quanto dovrebbero fare e che sarebbero molto felici di farlo se solo qualcuno dicesse loro di farlo, non lo so. Questo è forse un punto di vista alquanto generoso. Quello che ho in mente è un nesso tra i pregiudizi verso le persone di origine africana in tutto il mondo e la lentezza e la goffaggine con cui noi junghiani abbiamo affrontato la nostra parte di questa questione.

Alan: Beh, vi era un sistema globale di schiavitù a cui partecipavano la maggior parte dei paesi europei, compresa l’America europea. Dal punto di vista psicologico, nel profondo della storia culturale globale, il razzismo ha

2. Nell’originale inglese “going to bat” [N.d.T.].

a che fare con gli atteggiamenti negativi, le proiezioni e il comportamento degli europei, e delle persone che rivendicano origini europee e un'identità bianca in America, verso le persone del continente africano e, in generale, di colore. Il razzismo è stato istituzionalizzato nell'operato del colonialismo e dei sistemi di apartheid che hanno giustificato con argomenti razionali la tortura, l'omicidio, il furto, la rapina e la confisca della terra da parte della Chiesa, dello stato e dell'impresa privata. Attraverso questa attuazione di un privilegio bianco imposto con la violenza e una dissociazione psicologica, l'umanità è giunta a un compromesso con quegli stessi impulsi distruttivi di cui parlava Jung, forze che probabilmente distruggeranno il pianeta. "Il grande pericolo è la psiche dell'uomo". Le difese psicologiche contro la verità, l'onestà, la vergogna e la colpa tra le persone privilegiate portano alla disumanità che continua ad esistere come psicopatologia del razzismo. Si mangia l'anima dell'umanità e continua come *pathos* per tutti. La guarigione dal razzismo richiede una ricerca dell'anima, una riflessione su se stessi, la verità, la riconciliazione e la riparazione. Nelson Mandela ci ha offerto un piano terapeutico con cui iniziare. Siamo bloccati nella prima fase della terapia raccomandata da Jung per la nevrosi/psicosi: la confessione. Vale a dire, affrontare la verità e i peccati del patriarcato e del capitalismo.

Ora ti chiedo di riprendere brevemente il racconto della conferenza di A&A. Hai parlato del libro di Michael Adams nel 1996, *The Multicultural Imagination*. Che cosa è successo nel 2015 alla Conferenza di *Analysis & Activism* di Roma?

Andrew: Bene, dopo gli interventi di Fanny Brewster, Gottfried Heuer e il mio, sono stato molto contento che l'allora presidente dell'IAAP, Tom Kelly ci abbia chiesto di elaborare una bozza di dichiarazione. Non penso che questo sia il posto giusto per affrontare tutte le lotte e le vicende interne che la IAAP sta vivendo sull'emissione di una dichiarazione pubblica perché è una situazione in rapido movimento e una rivista erudita come questa ha i suoi tempi relativamente lenti ed elaborati per uscire, come è giusto che sia.

Tutto ciò che vorrei dire è che ora tutti pensano a questa questione in modo diverso da prima. Per inciso, spero che svilupperai tutti i punti che hai sottolineato nel libro che stai per pubblicare con Routledge.

Ma c'è una cosa che mi hai detto, Alan, e penso che mi ci sia voluto molto tempo per capire che quello che stavi dicendo era vero. In pratica hai detto: "Nessuno ci chiede". Nessuno chiede informazioni agli africanisti. Niente su cosa provano, ma neanche le informazioni. È come essere invisibili e non me ne sono reso conto finché non hai iniziato a parlarne in questi termini.

Cosa dobbiamo pensare quando le persone sostengono che rilasciare una dichiarazione su Jung e gli Africani è "paternalistico e infantilizzante" verso

le persone di colore nel mondo junghiano o che pensano di entrare nel mondo junghiano? O quando alcuni affermano che per la maggioranza rilasciare una dichiarazione è “arrogante”, cosa sta succedendo? La tua osservazione è che nessuno ha nemmeno mai chiesto alle persone che se ne occupano cosa pensino. È abbastanza sconvolgente dire che sarebbe “paternalistico” verso gli analisti junghiani afroamericani fare una dichiarazione su ciò che Jung ha scritto sugli africani. Chi diavolo ha il diritto di dire che sarebbe “paternalistico e infantilizzante”? Detto in altro modo, non è il vertice del paternalismo e dell’infantilizzazione a dire: “Non fare una dichiarazione perché sarà paternalistico e infantilizzante per gli afroamericani”. Non chiedeteglielo. Non lo sanno per davvero.

Alan: Sono loro (gli europei) a non sapere davvero e a rimanere inconsci, se non comprendono l’importanza di chiedercelo in modo diretto. Gli atteggiamenti coloniali della supremazia bianca e delle proiezioni negative continuano persino tra i membri della IAAP, l’associazione professionale i cui membri dovrebbero occuparsi di riconoscere e riprendersi le proiezioni. Jung ci ricorda che la natura delle proiezioni è che sono inconscie.

Andrew: Loro – le persone di colore nel mondo junghiano – sono proprio come i bambini. Non lo sanno. Non si chiede a un bambino “Vuoi fare un’iniezione?” o qualcosa di simile. In realtà Alan, mi hai aperto gli occhi su questo. Come è possibile che qualcuno scriva che è paternalistico e infantilizzante rilasciare una dichiarazione pubblica su Jung e gli africani senza chiedere agli africanisti?

Alan: Sì, queste sono difese, la formazione reattiva e la negazione del problema. Ed è straordinario vista la natura della pratica clinica nella psicologia analitica, in cui ci occupiamo delle proiezioni. Questa è una massiccia proiezione collettiva. Ricordi la conferenza di Berlino del 1885? Gli europei si riunirono in Europa e decisero come dividere il continente africano e quali paesi dovevano essere delle vie di sviluppo commerciale a favore delle economie europee. Furono questi gli esordi delle leggi sul commercio internazionale europeo che emersero da accordi bilaterali e multilaterali tra gli europei. Allo stesso modo, è ancora un atteggiamento coloniale quello che viene messo in atto nella IAAP come organizzazione professionale. Questo è quello che sentivo profondamente durante la Conferenza di *Analysis & Activism* a Londra. Inoltre, penso che gli analisti americani con identità etniche e culturali ebraiche presenti alla conferenza abbiano tenuto alcuni degli stessi atteggiamenti coloniali dissociati e paternalistici nei confronti degli africani, e sembravano più interessati alle discussioni sull’antisemitismo di Jung, an-

che a fronte della protesta da parte dei partecipanti palestinesi alla conferenza. Ho apprezzato il fatto che tu abbia mantenuto i confini in modo tale che l'incontro internazionale non virasse sulla preoccupazione per l'antisemitismo che è stata più volte affrontata dalla comunità junghiana. Tuttavia, come suggerisci, penso che stia emergendo una coscienza collettiva rispetto agli atteggiamenti verso le persone con origini africane e verso la diaspora africana.

Andrew: Non ho altro da aggiungere se non ripetere il *refrain* che ho sentito a innumerevoli manifestazioni sulle disuguaglianze di ogni tipo, etniche, di genere o economiche: [non potete dire/decidere] *nulla su di noi senza di noi*.

Alan: Un'altra domanda, quale sarà il prossimo passo per Andrew Samuels? Tornerai a Londra dopo le celebrazioni per Tom Kirsch e qualche altro incontro. Cosa c'è all'orizzonte per te dal punto di vista professionale e personale?

Andrew: Non c'è modo per me di realizzare la mia intenzione spesso dichiarata di ridurre le mie attività. Non sono quel genere di persona. Probabilmente continuerò con tutto ciò che faccio: la pratica della psicoterapia, il lavoro politico e le attività accademiche. Ma c'è una cosa che vorrei fare. Mi piacerebbe incontrare i giovani. Voglio dire, tu e io, Alan, siamo della stessa generazione. Forse non incontriamo abbastanza i giovani al di fuori delle nostre famiglie. Non sto parlando professionalmente; intendo in generale. Ho bisogno di ascoltare alcune nuove prospettive e mi piacerebbe che ciò accadesse.

A parte questo, sì, vorrei un po' più di divertimento, ma alcune persone non riescono a divertirsi facilmente; sono troppo motivate, troppo guidate dal senso di colpa, troppo dominate dal super-io. Forse questo è un tratto ebraico, o forse è solo un tratto di Andrew, ma non mi ci vedo ad andare in pensione, in qualsiasi forma. Voglio dire, vorrei passare più tempo a pensare all'anatomia della spiritualità (cfr. Samuels, 2004), andare nei bar, alle partite di calcio, fare passeggiate e andare in vacanza in diversi paesi, ma ho un orribile presentimento sul mio futuro, che questo non sarà quel che succederà. Devo essere sincero. Tutti dicono: andrò in pensione e andrò a sedermi in spiaggia. Non esiste. Non succederà proprio. È un problema o un punto di forza? Un po' entrambi, forse.

Alan: Bene, siamo arrivati alla fine. Grazie mille, Andrew Samuels. È stato un vero piacere iniziare a conoscerti attraverso i tuoi studi accademici, il tuo pensiero sulla psicologia analitica, l'insegnamento e il tuo attivismo politico. Arrivare a conoscerti personalmente è stata un'esperienza appagante.

[Traduzione di Monica Luci]

Bibliografia

- Adams M.V. (1996). *The Multicultural Imagination: "Race," Color and the Unconscious*. London and New York: Routledge.
- Kiehl E., Saban M.A., Samuels A. (2016). *Analysis and Activism: Social and Political Contributions of Jungian Psychology*. London and New York: Routledge.
- Progoff I. (1953). *Jung's Psychology and its Social Meaning: An Integrative Statement of C.G. Jung's Psychological Theories and an Interpretation of Their Significance*. New York: Knopf.
- Radin P. (1927/2017). *Primitive Man as Philosopher*. New York: NYRB Classics (trad. it. *L'uomo primitivo come filosofo*. Ei Editori, 2002).
- Samuels A. (1989). *The Plural Psyche*. London and New York: Routledge (trad. it. *La psiche al plurale*. Milano: Bompiani, 1994).
- Samuels A. (1990). *Psychopathology: Contemporary Jungian Perspectives*. New York: Guilford Press; London: Karnac.
- Samuels A. (2004). A new anatomy of spirituality: clinical and political demands the psychotherapist cannot ignore. *Psychotherapy and Politics International*, 2: 201-211. DOI: 10.1002/ppi.89
- Samuels A. (2006). "Working Directly with Political, Social and Cultural Material in the Therapy Session." In: Layton L., Hollander N. and Gutwill S., eds., *Psychoanalysis, Class and Politics: Encounters in the Clinical Setting*. London and New York: Routledge.
- Samuels A. (2014). "Political and Clinical Developments in Analytical Psychology, 1972-2014: Subjectivity, Equality and Diversity. Inside and Outside the Consulting Room". *Journal of Analytical Psychology*, 59, 5: 641-660. DOI: 10.1111/1468-5922.12115
- Samuels A. (2015). *A New Therapy for Politics?* London and New York: Karnac.
- Shorter B. (1995). *Susceptible to the Sacred*. London and New York: Routledge.
- Vaughan A. (1985). "Organization of African Unity (O.A.U.)". In: Redden K., ed., *Modern Legal Systems Cyclopedia*. Buffalo, NY: William S. Hein & Co.
- Vaughan A. (2004). Analytical and Cultural Perspectives on the Life and Art of Jacob Lawrence. *San Francisco Jung Library Journal*, 23, 1: 6-29. DOI: 10.1525/jung.1.2004.23.1.6
- Vaughan A. (2013). "Jung, Analytical Psychology and Transpersonal Psychology". In: Friedman H. and Fartelius G., eds., *Handbook of Transpersonal Psychology*. Oxford, UK: Wiley.
- Vaughan A. (2016). "Jungian Dreamwork". In: Krippner S. and Lewis J., eds., *Working with Dreams and PTSD Nightmares*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Young-Eisendrath P. (1987). The Absence of Black Americans as Jungian Analysts. *Quadrant*, 20, 2: 40-53.

*Il potere curativo della giustizia: un'esplorazione
dei rapporti tra psicologia analitica e diritti umani*
Maria Giovanna Bianchi*

Ricevuto e accolto il 26 maggio 2020

Riassunto

Esiste un archetipo della giustizia? E se esiste quale immagine ne danno le mitologie delle diverse culture? Come un tale archetipo ha contribuito alla formazione delle visioni religiose e filosofiche alla base dei diritti umani? La teoria dei tipi psicologici di C.G. Jung può far luce sulla tensione esistente tra legge e giustizia? La giustizia ha un potere curativo? L'autrice propone elementi di risposta alle domande poste per dimostrare l'importanza di abbinare l'azione legale a un approccio psicoterapeutico junghiano nel trattamento delle vittime di violazioni dei diritti umani. L'articolo presenta la progressiva convergenza tra il diritto relativo ai diritti umani e la psicologia, così come le similitudini tra il lavoro di chi opera nel campo dei diritti umani e nella pratica analitica.

Parole chiave: *Psicologia analitica, teoria tipi psicologici, diritti umani, giustizia*

* Analista junghiana e psicoterapeuta specializzata in bambini, adolescenti e adulti all'Istituto C.G. Jung di Zurigo. Fa parte del Comitato Direttivo della Fondazione C.G. Jung di Zurigo e dell'Associazione svizzera di psicoterapeuti. Ha ottenuto una laurea in scienze politiche e un dottorato di ricerca in relazioni internazionali. Lavora per le Nazioni Unite come funzionario per i diritti umani dal 1996 dove si è occupata dei diritti dei bambini, delle donne, e dell'assistenza alle vittime di tortura e di sparizioni forzate. Attualmente continua a lavorare come funzionario dei diritti umani alle Nazioni Unite e come analista in ambulatorio privato a Ginevra. Email: mgbianchi.analysis@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

Abstract. *The Healing Power of Justice: an Exploration of the Relationship between Analytical Psychology and Human Rights*

Does an archetype of justice exist? If so, what is its image in the mythologies of different cultures? How this archetype contributed to the development of religious and philosophical visions that are at the basis of human rights? Can C.G. Jung's theory of psychological types shed a light on the tension existing between law and justice? Does justice have a healing power? The author proposes elements of response to those questions to demonstrate the importance of combining legal action with a Jungian psychotherapeutic approach in the treatment of victims of human rights violations. The article presents the progressive convergence between human rights law and psychology, as well as the similarities between the work of those operating in the field of human rights and in the analytical practice.

Key words: *Analytical Psychology, Theory Psychological Types, Human Rights, Justice*

Nelle mitologie di tutte le culture esistono diversi dei o dee della giustizia che incarnano sia la giustizia divina che quella umana. Essi rappresentano non solo l'interazione tra l'individuo e la collettività ma anche il modo in cui il comportamento individuale e l'ordine collettivo si influenzano vicendevolmente. Queste figure sono degli archetipi, contenuti collettivamente inconsci, innati nella psiche umana, definiti da Jung come segue:

[...] esistono però altri contenuti che non provengono da acquisizioni personali, ma dalla possibilità di funzionamento che la psiche ha ereditato, cioè dalla struttura cerebrale ereditata. Queste sono le trame mitologiche, i motivi e le immagini che in ogni tempo e luogo possono riformarsi indipendentemente da ogni tradizione migrazione storica. Questi contenuti io li denomino *collettivamente inconsci* (Jung, 1921, p. 462, corsivo nell'originale).

Mentre gli dei della giustizia maschili rappresentano principalmente un ordine patriarcale e autoritario con il compito divino di creare leggi e farle rispettare, le dee della giustizia incarnano l'ordine compassionevole, la morale e la saggezza derivati dall'archetipo della Grande Madre o Madre Natura creatrice di vita (Lurker, 2004; Leeming, 2005). Le dee della giustizia sono tra le più iconiche e statue che le rappresentano sono spesso erette davanti a tribunali e parlamenti. Tra le tante, Maat, nella mitologia egizia, e Themis con sua figlia Dike, nella mitologia greca, sono particolarmente rappresentative della stretta correlazione da una parte tra giustizia divina e ordine cosmico e dall'altra tra giustizia divina e giustizia umana. I miti di queste dee, più di altri, evidenziano l'interrelazione tra la dimensione individuale e collettiva della psiche e tra il mondo interiore e quello esteriore.

Nella mitologia egizia, Maat era la figlia del dio del sole Ra e uno dei suoi aspetti essenziali era l'occhio. Era la dea della giustizia e dell'ordine cosmico nonché "offerta di cibo archetipico per gli dei" (Redford, 2001), a simboleggiare che gli dei avevano bisogno di integrare il senso di giustizia e di ordine. La concezione etica da lei incarnata era strettamente associata al regno funerario: sui piatti della bilancia, Maat pesava il cuore del defunto contro la sua leggerissima Piuma della Verità per valutarne il comportamento corretto in vita, requisito essenziale per accedere alla vita eterna.

Nei miti della psicostasi i principi secondo i quali una persona ha vissuto, contano. Ogni atto genera la responsabilità individuale poiché nessuna azione umana, per quanto leggera come una piuma, è irrilevante. La prima delle cosiddette "confessioni negative", un elenco di brevi dichiarazioni che il defunto deve rivolgere presentandosi a Osiride e Maat, recita: "non ho commesso crimini contro le persone", che nel linguaggio contemporaneo può essere tradotto come "non ho commesso crimini contro l'umanità": la questione alla base del diritto internazionale relativo ai diritti umani, che collega direttamente la responsabilità individuale alle sue conseguenze a livello collettivo.

Quindi, Maat rappresenta un senso etico complesso, intrecciato e interdipendente che lega il comportamento personale al mantenimento dell'ordine universale nel tentativo di trovare un equilibrio tra interno ed esterno come mezzo per aspirare alla totalità e all'unità e impedire al caos di sopraffare il mondo.

Nella mitologia greca Themis era la dea della legge e giustizia divina. Essa appartiene alla famiglia dei Titani, divinità giganti e di incredibile forza, a simboleggiare la grandezza e potenza della giustizia divina. È rappresentata come una donna matura che tiene nella mano destra una bilancia e in quella sinistra una cornucopia rivolta verso l'alto. La cornucopia è il simbolo di fecondità e felicità e in questo contesto simboleggia come attraverso la giustizia divina, fornita dalla generosità degli dei, si possa raggiungere la prosperità pubblica. Themis è la dea della legge divina intesa come legge primaria, non scritta, stabilita dagli dei per regolare la condotta umana. Questa legge universale implicava giustizia, moderazione, prudenza ed equilibrio che, se amministrata correttamente, avrebbe portato prosperità pubblica e stabilità politica.

Dike, una delle figlie di Themis, era la dea della giustizia umana ed eseguiva i giudizi e le sentenze delle Moire. È rappresentata come una giovane donna snella che tiene una bilancia in una mano e una spada nell'altra. Nelle prime raffigurazioni, Dike, invece della spada, impugnava un martello con cui colpiva Adikia, la dea dell'ingiustizia personificata da una donna particolarmente brutta e coperta di tatuaggi. Dike era la dea del giudizio giusto e

equo, basato su usanze immemorabili, norme socialmente applicate e convenzioni, in contrasto con la giustizia come punizione.

Cos'è la giustizia

Il concetto di giustizia comprende alti ideali come l'uguaglianza, l'onore, la verità e la saggezza ma, nella sua connotazione negativa, anche atti quali ritorsioni, vendette e punizioni sproporzionate.

Da un punto di vista religioso, la giustizia, spesso accompagnata dalla misericordia, deriva in un'ultima analisi da Dio. Da un punto di vista filosofico e giuridico, la giustizia è l'equanimità con cui viene amministrata la legge. Da *La Repubblica* di Platone in poi, si sono succedute molte teorie: la teoria della giustizia divina emanata direttamente da Dio; la teoria della legge naturale secondo cui gli uomini hanno "naturalmente" diritti, incluso quello alla giustizia, per il semplice fatto di essere esseri umani; la teoria del contratto sociale in base alla quale la giustizia deriva dall'accordo reciproco di tutti gli interessati; la teoria utilitaristica secondo cui la giustizia è stata scelta per evitare il caos sociale; la teoria della giustizia distributiva centrata su un'adeguata distribuzione delle risorse; la teoria della giustizia retributiva intesa come punizione; e la teoria della giustizia riparatrice focalizzata sul ripristino dei diritti delle vittime.

Da un punto di vista psicologico, come esseri umani, possediamo immagini archetipe innate della giustizia: sono immagini universali che trascendono epoche e luoghi. Anche se le leggi sono modellate da culture diverse, il nocciolo rimane lo stesso e l'immagine di Maat, Themis e Dike è sempre soggiacente ad ogni sistema legale. Maat, dea dell'interrelazione tra ordine cosmico e responsabilità individuale, Themis, dea della giustizia divina, e Dike, dea della giustizia umana, interagiscono insieme nella psiche umana per realizzare un ideale di giustizia sia a livello collettivo che individuale. Questi archetipi si attivano in noi quando assistiamo al disprezzo e alla violazione dei diritti umani.

Jung afferma che la giustizia – insieme ad altri concetti generali quali lo stato, la religione, la scienza – è un contenuto psichico collettivo che appartiene non a un individuo ma al genere umano (Jung, 1921, p. 429). È proprio l'archetipo della giustizia che ha ispirato, o in termini analitici potremmo dire è costellato, il concetto di diritti umani, inteso come una visione – concepita da profeti, filosofi, leader religiosi e politici, provenienti da culture e periodi diversi – di un mondo equo e pacifico. Questa visione, più di altre, ha un impatto profondo sulla vita quotidiana delle persone e, finalmente, ne stiamo prendendo coscienza.

Evoluzione dei diritti umani

Al centro di tutte le principali religioni vi sono concetti quali dignità umana, giustizia, equità, interdipendenza tra tutte le creature, compassione e responsabilità nei confronti del prossimo. Anche filosofie di epoche e culture diverse hanno contemplato il significato della natura umana, della giustizia sociale, dei principi universalmente validi. Esse si sono soffermate principalmente su come le società del tempo, tradizionalmente governate da monarchi più o meno assoluti, potevano evolvere a società basate sui diritti. Mentre le religioni trattavano del rapporto tra l'individuo e Dio, le diverse filosofie affrontavano il problema del rapporto tra l'individuo e la società al fine di proteggere il primo dall'abuso di potere da parte di coloro che lo detenevano.

Per quanto queste concezioni religiose e filosofiche si siano sviluppate in realtà molto differenti rispetto a quelle che postulavano – realtà definite principalmente da società patriarcali con enormi disuguaglianze e discriminazioni al loro interno – esse costituirono tuttavia il germe dei diritti umani come li concepiamo oggi. Esse affermavano valori morali, responsabilità e doveri, che sono ora codificati nel diritto internazionale relativo ai diritti umani il quale, attraverso lo stato di diritto, asserisce la dignità intrinseca di ogni essere umano.

Jung, come uno dei più eminenti pensatori del ventesimo secolo, definì i diritti umani «*die ewigen Menschenrechte*», i diritti umani eterni (Jung, 1946, p. 293). Questo riferimento alla connotazione eterna dei diritti umani è il riconoscimento che la loro esistenza trascende il tempo, la cultura, gli ordini sociali e politici e qualsiasi altra situazione contingente. I diritti umani, prima di essere una codificazione della legge, esistono in una dimensione atemporale, nel nucleo più interno del Sé e appartengono a tutti noi, come esseri umani e riflessi del divino.

Da sempre i sostenitori dei diritti umani hanno immaginato un mondo di uguaglianza tra tutti gli uomini, donne e bambini liberi da qualsiasi discriminazione basata sul sesso, genere, orientamento sessuale, razza, etnia, nazionalità, casta, classe o credo politico. Nonostante la lotta per il rispetto dei diritti umani abbia sempre costellato potenti forze antagoniste, la visione di un mondo in cui essi siano stimati, più di quanto lo siano stati in precedenza, continua a dare speranza a innumerevoli vittime.

La lotta per i diritti umani è lunga dall'essere un processo lineare. Le principali tappe evolutive dei diritti umani, dal primo concetto religioso di diritti divini alle teorie filosofiche delle leggi naturali e infine alla codificazione di doveri e diritti, si sono sempre verificate in concomitanza con importanti sconvolgimenti politici, economici, sociali e intellettuali. Quale che fosse il

momento storico, tutte le concezioni dei diritti umani hanno costellato potenti forze di opposizione perché non solo hanno minacciato direttamente gli schemi tradizionali di detenzione del potere, privilegi e prerogative (Lauren, 1998), ma da un punto di vista psicologico, hanno sollevato questioni profondamente inquietanti su cosa significhi essere umani o, meglio ancora, di quanta inumanità siano capaci gli esseri umani.

Dal punto di vista della psicologia analitica, i diritti umani ci obbligano al confronto con l'ombra. Jung ha scritto:

La gente prova paura – più per intuizione che per reale conoscenza della situazione – di fronte al potere minaccioso racchiuso nello strato più intimo di ogni uomo, e in certa misura non fa che attendere la parola magica che rompa l'incantesimo. Questa formula magica finisce sempre in -ismo e il suo successo è maggiore proprio negli uomini ai quali l'accesso alle cose interiori è più precario e la cui situazione istintuale si è smarrita al massimo grado nel mondo realmente caotico del "conscio collettivo" (Jung, 1947/1954, p. 206, virgolette in originale).

Quando si verificano violazioni dei diritti umani non si tratta solo della somma di una serie di atti criminali commessi da diversi individui. Come ha osservato Jung:

La massificazione non procede infatti solo dall'esterno, ma anche dall'interno, dall'inconscio collettivo. Contro l'esterno qualche difesa era garantita dai *droits de l'homme*, diritti che la maggior parte dell'Europa ha oggi perduto, e là dove questo non s'è ancora verificato, sono all'opera partiti politici tanto potenti quanto ingenui che fanno il possibile per minare gli eterni diritti dell'uomo, e usando l'esca della sicurezza sociale, abolirli in favore di un sistema da schiavi (Jung, 1946, p. 294, corsivo nell'originale)¹.

Nelle citazioni precedenti Jung individua la continua interazione e influenza reciproca tra il livello individuale e quello collettivo. Coloro che non affrontano la propria ombra e, non essendo in contatto con il proprio mondo interiore, hanno un basso livello di consapevolezza, saranno facilmente sotto l'influenza dell'*ismo*, cioè di ogni tipo di estremismo, nazionalismo, fondamentalismo, terrorismo ecc. Allo stesso tempo, la degenerazione di massa ha anche una componente di ombra collettiva, che è più della semplice somma delle ombre individuali, ed è radicata nell'inconscio collettivo. I diritti umani possono diventare realtà solo se gli individui hanno il coraggio di affrontare il proprio mondo interiore comprendendo come il loro livello di coscienza indi-

1. L'attualità di queste parole, scritte da Jung nel 1943, dovrebbe servire da monito.

viduale contribuisca al livello di coscienza collettiva. Come l'individuo circumbulando attorno al proprio Sé, così nel movimento per i diritti umani circumbuliamo la dignità degli esseri umani in un movimento a spirale verso l'alto che inizia dal singolo e si espande verso il collettivo e in cui ogni individuo contribuisce con la propria individuazione allo sviluppo della società.

Da un punto di vista psicologico si può affermare che i valori alla base dei diritti umani, diventati realtà attraverso l'applicazione del diritto internazionale relativo ai diritti umani, cercano di risvegliare la coscienza collettiva nel tentativo di compensare l'ombra collettiva.

Diritti umani e tipologia junghiana

L'archetipo della giustizia si realizza nella società principalmente attraverso la codificazione di leggi. *Jus*, in latino, indica sia la giustizia che la legge, così strettamente correlate al punto che, in linguaggio colloquiale, i termini sono spesso usati in modo intercambiabile come se fossero sinonimi, ma non lo sono².

La legge, o diritto, è il regime che ordina le attività e le relazioni umane, nelle società organizzate politicamente attraverso l'applicazione sistematica di leggi, decreti, norme e regolamenti. La giustizia – termine che indica sia le istituzioni statali incaricate di applicare la legge (giudici, tribunali e carceri) sia la virtù morale e l'ideale della società che determina i doveri che abbiamo l'uno verso l'altro – è la corretta amministrazione della legge o diritto. Ciò significa che una legge può essere chiaramente ingiusta nel suo contenuto, anche se adottata legittimamente dalla società, come per le famigerate leggi sull'impunità emanate in molti paesi in seguito a dittature per evitare che i responsabili materiali e morali siano perseguiti per violazioni dei diritti umani. Significa anche che giustizia può essere fatta non applicando la legge letteralmente ma valutando altri elementi come, per esempio in un processo, le circostanze attenuanti o aggravanti.

Per chiarire la distinzione tra legge e giustizia la tipologia junghiana può essere di aiuto. Questo non dovrebbe stupire dato che alla base di ogni categorizzazione c'è il bisogno psicologico di dare ordine al caos, di cercare il bandolo della matassa, di discriminare: è una situazione archetipa spesso rappresentata nelle fiabe e uno degli inevitabili compiti che pertengono all'umanità in quanto tale.

2. Per un esempio concreto di come questa confusione sussista anche nella traduzione italiana delle opere di Jung, si veda la nota 3.

In un esercizio che, come sarà dimostrato in seguito non è solo intellettuale, legge e giustizia possono essere correlate alle funzioni psicologiche razionali della tipologia junghiana del pensiero e del sentimento. Non a caso, un secolo prima di Jung, Schopenhauer considerava il pensiero e il sentimento come funzioni di “giudizio” (Schopenhauer, 1818). Jung sintetizzò come segue: «Come il pensare ordina i contenuti della coscienza secondo concetti, così il sentire ordina i contenuti della coscienza secondo il loro valore» (Jung, 1921, p. 482). Hillman inoltre suggerì che le quattro funzioni della tipologia junghiana potrebbero essere ereditate come una struttura psichica archetipa piuttosto che empirica (Hillman, von Franz, 1971).

È possibile dunque correlare la funzione del pensiero con la legge, come applicazione della logica impersonale e del ragionamento causa-effetto? Possiamo correlare la funzione del sentimento con la giustizia, in quanto processo mentale valutativo che soppesa ciò che è buono e cattivo, giusto e ingiusto? In caso affermativo, qual è la funzione dominante nei diritti umani? O forse i diritti umani, come causa, movimento, sono la “funzione trascendente” che integra conscio e inconscio, cercando di conciliare il “retto” della legge con il “buono” della giustizia.

Jung considera la giustizia un contenuto psichico collettivo, che appartiene non a un individuo ma a molti.

Nell'uomo civilizzato a dati concetti collettivi come l'idea di Dio, del diritto [leggi: giustizia] o della Patria, si collegano anche sentimenti collettivi. Il carattere collettivo non compete soltanto a singoli elementi e contenuti psichici, ma anche a intere funzioni. Così ad esempio il pensare in genere, come funzione globale, può avere carattere collettivo, sempre che esso sia un pensare avente validità generale, ad esempio quando sia conforme ai principi della logica. Così anche il sentire, come funzione globale, può essere collettivo, sempre che sia identico con il sentire generale, quando cioè corrisponde alle aspettative generali, ad esempio alla coscienza morale comune (Jung, 1921, p. 482)³.

L'associazione tra legge e la funzione del “pensiero” è abbastanza esplicita: implica un ragionamento impersonale, logico, di causa-effetto. È la

3. Nella versione originale di questa citazione, inclusa in *Gesammlete Werke, Sechster Band* (Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, paragrafo 838), Jung usa il termine *Recht* che corrisponde a “giustizia”. Nella versione inglese, in *Collected Work 6*, (London: Routledge & Kegan Paul, paragrafo 692), il termine viene correttamente tradotto in *justice*. Nella versione italiana lo stesso termine viene tradotto come “diritto” invece che giustizia. Se Jung avesse voluto riferirsi al diritto avrebbe utilizzato il termine tedesco *Gesetz*. Questa discrepanza tra il testo originale tedesco e la traduzione inglese, da una parte, e quella errata italiana, dall'altra, ha implicazioni sulla comprensione sostanziale del contenuto del paragrafo. La distinzione tra giustizia e legge, o diritto, è stata elaborata nei paragrafi precedenti.

spada brandita da Dike con cui le circostanze vengono separate e analizzate per stabilire i fatti e accertare la verità. Se si effettua una ricerca in internet sulle immagini associate alla parola legge, molto spesso vengono visualizzati libri e codici come simboli della conoscenza sancita.

L'associazione tra giustizia e la funzione del "sentimento" è meno immediata: non comporta i fatti per sé ma un processo mentale valutativo che li soppesa in termini di affinità e divergenze, di bene e di male, di valori. Se si effettua una ricerca di immagini associate alla giustizia, il più delle volte appaiono i simboli della bilancia e del martello. Essi ricordano le bilance di Maat, Themis e Dike nonché il martello con cui Dike colpì Adikia, dea della ingiustizia, e con cui il giudice valida sentenze. Simboleggiano la ponderazione dei fatti rispetto alle circostanze: se un senzatetto ruba un pezzo di formaggio per fame, la legge deve fare il suo corso implacabile o l'attenuante del bisogno deve essere tenuta in considerazione prima di emettere la sentenza? Si applicherà cecamente la legge o si emetterà una sentenza giusta?⁴.

Nella tipologia di Jung il pensiero e il sentimento sono funzioni opposte perché il pensiero non dovrebbe essere influenzato o deviato dal suo scopo dai valori, proprio come il sentimento non dovrebbe essere soggetto di troppa riflessione. Se questo concetto viene trasposto alle nostre considerazioni significherebbe che la legge e la giustizia hanno valenza opposta.

È quindi legittimo chiedersi se nei diritti umani la funzione dominante sia il pensiero – l'applicazione impersonale della legge – o il sentimento – una riflessione sui fatti basata sul valore a loro attribuito. Se il pensiero (legge) domina allora il sentimento (giustizia) è indifferenziato, o addirittura inconscio, e viceversa. Se applichiamo rigorosamente la legge, la giustizia rimane nel reame dell'inconscio, ad esempio l'applicazione cieca della legge che può tramutarsi persino in vendetta? Se siamo esclusivamente mossi dall'archetipo della giustizia, stiamo perdendo di vista ciò che è ragionevole e logico? Nel lavoro quotidiano di chi lavora nel campo dei diritti umani, e non solo nella teoria junghiana, è davvero un dilemma riconciliare il "diritto" che appartiene al reame del pensiero con il "giusto" che appartiene al reame del sentimento. Nelle parole di Jung: «Il confronto con l'archetipo o con l'istinto rappresenta un *problema etico* di prim'ordine [...]» (Jung, 1957, p. 210, corsivo in originale).

In realtà, i diritti umani non consistono né in una mera applicazione delle leggi né in un'esclusiva valutazione dei fatti. Essi emergono da una tensione

4. Si tratta di un caso concreto e la Corte di Cassazione nel 2015 ha stabilito che non è punibile chi si impossessa di cibo per l'imprescindibile bisogno di alimentarsi: <https://gds.it/articoli/cronaca/2016/05/02/senzatetto-ruba-per-fame-la-cassazione-non-e-reato-d23d33d1-dba8-4001-8851-4d81c52e53cb/>

costante tra le due polarità che, a momenti alterni, guidano il processo consciamente o inconsciamente. Jung postulò che conscio e inconscio possono essere integrati dall'emergere di una funzione trascendente intesa come sinergia degli opposti in relazione al simbolismo, a qualcosa che è percepito ma non noto: ci sono sempre degli archetipi all'opera nell'emergere della funzione trascendente. Nelle parole di Jung: «L'elaborazione cosciente di questi dati [le immagini dell'inconscio collettivo] dà luogo alla funzione trascendente, formazione concettuale procurata dagli archetipi che unifica i contrari» (Jung, 1943, p. 109).

I diritti umani, come causa e movimento politico, possono essere concepiti come la funzione trascendente, originata dall'archetipo della giustizia, che cerca di conciliare il "diritto" del pensiero con il "giusto" del sentimento, con l'obiettivo di portare una nuova comprensione e attitudine a molte sfide contemporanee, come per esempio l'integrazione di richiedenti asilo, rifugiati e migranti, nelle nostre società.

Convergenza diritti umani e psicologia

Nonostante la loro chiara complementarità, diritto e psicologia si sono sviluppati istituzionalmente in parallelo ma, date le numerose corrispondenze tra i diritti umani e la psicologia analitica, una progressiva convergenza è di fatto già iniziata: da un lato la legge relativa ai diritti umani sta diventando più "umana", dall'altro sempre più terapeuti sono socialmente e politicamente impegnati e di fatto influenzano i processi di diritto.

Citerò solo due esempi. Nella Convenzione internazionale sulla protezione di tutte le persone dalle sparizioni forzate adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 2006, la nozione di vittima è la più progressiva mai elaborata. Essa include, oltre alla vittima primaria, anche familiari, amici e tutti coloro che hanno sofferto a causa di una sparizione forzata. Ciò è estremamente importante non solo in termini di capacità di queste persone di accedere alla giustizia e ottenere riparazioni, ma anche in termini di riconoscimento pubblico del danno psicologico che è stato loro arrecato. La Convenzione per la prima volta legittima anche il diritto di conoscere la verità riconoscendo come questa abbia un valore terapeutico nell'accettare la perdita e il lutto. Un movimento parallelo, ma in direzione inversa, è invece partito dal mondo medico con un crescente riconoscimento dell'importanza del diritto internazionale relativo ai diritti umani. Ad esempio, in Cile negli anni '80, in risposta alle profonde conseguenze mediche e psicologiche della tortura praticata sotto la dittatura di Augusto Pinochet, c'è stato un impegno concertato di medici e psicologi cileni nell'opporsi al regime dittatoriale

mentre curavano le vittime. Quei dottori e psicologi ebbero la grande intuizione e il coraggio di realizzare quelle che chiamerei “terapie politicamente impegnate” come una forma di supporto agli individui e di resistenza contro la dittatura. Comprendendo il valore legale delle narrazioni dei pazienti torturati, essi misero gli appunti delle sessioni in cassette di sicurezza in diverse banche e, trent’anni dopo, quei verbali sono stati usati come prove per costituire i capi d’accusa contro Pinochet, quando fu arrestato nel 1998, e molti altri militari.

Nonostante questa progressiva e inevitabile convergenza, non si è ancora giunti a un’integrazione concettuale tra le due discipline. Si postula qui la necessità di un approccio trans-disciplinare tra diritti umani e psicologia analitica. Mentre un approccio mono-disciplinare affronta una tematica in modo autonomo; un approccio multi-disciplinare la affronta in modo parallelo; e un approccio inter-disciplinare la affronta con un certo livello di integrazione tra le diverse discipline, l’approccio trans-disciplinare presuppone che la conoscenza e l’esperienza, derivate dalle discipline in questione, si organizzino attorno alla costruzione di un significato per rispondere a problematiche e tematiche tanto complesse quanto reali. Nel caso della trans-disciplinarietà tra la psicologia analitica e i diritti umani, il significato è dato dall’appagamento di un innato, archetipico, senso di giustizia e dal trattamento terapeutico delle vittime di violazioni di diritti umani a sostegno di un obiettivo comune centrato sul rispetto della dignità umana.

Il singolo individuo, la sua umanità e inerente dignità, sono al centro del mio lavoro sia come funzionario per i diritti umani sia come analista junghiana. In entrambi i casi, se ascolto una vittima⁵ per stabilire i fatti da una prospettiva legale o per sostenerla psicologicamente nell’elaborare esperienze traumatiche, gli stessi principi orientano il mio intervento. Non sono postulati rigidi che si sviluppano nella sequenza in cui li presento, ma piuttosto trame che possono presentarsi in parallelo durante una stessa sessione con la vittima.

Il primo principio che guida il mio lavoro è dare voce. Per molte vittime, l’incontro con un funzionario dei diritti umani o uno psicoterapeuta è la prima occasione in cui hanno la possibilità di parlare delle violazioni subite e delle loro conseguenze. Dare voce, in risposta al silenzio che così spesso

5. Uso il termine vittima, nonostante molti psicoterapeuti lo considerino stigmatizzante perché è un termine legale. Nel diritto internazionale relativo ai diritti umani il termine è necessario per consentire l’accusa: se non c’è una vittima, non vi è alcun crimine, nessuna violazione dei diritti umani, nessun presunto colpevole, nessun processo, nessuna possibilità di riparazione. Sono anche convinta che saltare nella sua interezza la fase in cui una persona riconosce di essere stata vittima di una violazione dei diritti umani per passare immediatamente allo status di sopravvissuto sia un errore perché non consente l’integrazione del materiale traumatico che ha tempi diversi per ciascun individuo.

circonda le violazioni dei diritti umani, è fondamentale. Le violazioni dei diritti umani si basano sull'abuso di potere che riduce le vittime allo stato di impotenza: quando ogni altra azione è impossibile, aiutare coloro che sono sopravvissuti a riappropriarsi della propria voce significa in ultima analisi ridare loro potere sulle loro vite come elemento essenziale per il recupero. Questo è ciò che in un contesto analitico corrisponde alla narrazione: l'analizzando osa, spesso per la prima volta nella propria vita, grazie allo spazio terapeutico protetto, dare voce a ciò che non ha mai trovato il coraggio di condividere con nessuno.

Il secondo principio è convalidare la narrazione. Da un punto di vista legale questo comporta l'accertamento dei fatti mentre da un punto di vista psicologico significa convalidare il vissuto della vittima, indipendentemente dal riscontro reale e dall'accuratezza dei fatti. Il valore terapeutico è dato, oltre che dall'interazione individuale durante la sessione, dalla convalida esterna della narrazione, dal riconoscimento che si sono effettivamente verificate delle violazioni dei diritti umani e che gli autori, e non la vittima, ne sono responsabili. Con l'avanzare della terapia, sempre convalidando la narrativa della vittima, è importante incoraggiare la persona a riflettere sugli abusi subiti e al loro significato per il proprio vissuto. In altre parole, è importante aiutare la vittima a riflettere sugli abusi come una componente tragica di un percorso personale ma non come un elemento determinante per il futuro che modelli l'intera identità della persona. È a quel punto che, lavorando sulle risorse personali disponibili per il recupero, la vittima si trasforma non solo in sopravvissuto ma spesso in un agente politico di cambiamento della società.

Il terzo principio è considerare le specifiche vulnerabilità della famiglia e della comunità della vittima. Le violazioni dei diritti umani sono come un ciottolo gettato nell'acqua, il cui effetto si estende a tutti coloro che circondano la vittima in circoli sempre più ampi, fino a colpire l'intera società. Quando si tratta di vittime di violazioni dei diritti umani, è utile considerare che i circoli familiare, sociale e comunitario, essendo a loro volta vittime e spesso disfunzionali, potrebbero non essere in grado di agire come risorse di sostegno. Se non c'è comprensione di questa correlazione diretta tra il danno subito dall'individuo e la collettività, e non si interviene prontamente di conseguenza, gli effetti devastanti delle violazioni dei diritti umani si espandono esponenzialmente permettendo la trasmissione intergenerazionale del trauma, come dimostrato da studi sulle vittime dell'olocausto.

Il quarto principio è l'importanza del ruolo della memoria. Nel campo legale sollecitare la memoria delle vittime di violazioni di diritti umani è necessario per stabilire i fatti. In analisi, lavorare con la memoria, intesa sia come contenuto personale che come contenitore di archetipi dell'inconscio

collettivo, è particolarmente delicato perché, nel caso delle vittime di violazioni di diritti umani, costituisce un sottile equilibrio tra ricordare, per poter integrare i contenuti traumatici, e dimenticare come difesa della psiche. Adler ha osservato che ricordare e dimenticare sono polarità, motivi contrappuntistici della psiche umana, due aspetti della sua esperienza totale. Egli ha osservato che l'essenza della memoria è «ricordare, raccogliere ciò che si sapeva, raccogliere insieme in un nuovo tutto» (Adler, 1979, p. 121) e che il significato letterale del ricordo è “rinviare dentro”. È un compito del Sé, e come tale deve essere trattato con estremo rispetto e cautela.

Il quinto principio è quello del sostegno completo e incondizionato alla vittima, che si tratti di fornire un supporto legale o psicologico. In questa fase il sostegno incondizionato significa mettere a disposizione della vittima tutte le proprie risorse, siano esse conoscenze legali o “prestare” temporaneamente il proprio ego fino a quando la vittima non riesce a ricostruire la solidità del proprio. Questo sostegno, in qualsiasi forma esso si concretizzi, mira a garantire che le vittime di violazioni, persone che per definizione sono in particolare stato di vulnerabilità, possano far sentire la propria voce, tutelare e affermare i propri diritti. È indispensabile aiutare le vittime ad interrompere il ciclo di umiliazione, silenzio, vittimizzazione e sconfitta. È spesso l'atteggiamento dell'avvocato o del terapeuta che dà la forza alla vittima, una volta stabilizzate e in grado di accedere alle proprie risorse psicologiche, di diventare attore di giustizia trasformando l'umiliazione in dignità e l'impotenza in potere politico. Il dolore individuale e le tragedie personali si trasformano così in lotta politica a favore della comunità come, per esempio, fu il caso per le Madri di Plaza de Mayo in Argentina.

Conclusion

Per quanto sia insolito pensare al sistema legale come ad uno degli aspetti che contribuiscono alla guarigione di una vittima, in realtà lo è. La “salute sociale” è un aspetto della sanità nel suo insieme – una dimensione tanto importante quanto la salute fisica, mentale, emotiva e spirituale. Proprio come la medicina cerca di curare il corpo, la legge, quando giustamente applicata, cerca di curare le relazioni tra le persone. Coloro che lavorano nel sistema legale – avvocati, giudici, consulenti, mediatori, funzionari – dovrebbero comprendere il proprio ruolo di agenti di giustizia in quest'ottica di aspetto curativo della società e delle persone.

Quando “giustizia è fatta” i responsabili materiali e morali delle violazioni di diritti umani sono indagati, processati e puniti attraverso azioni penali; il silenzio ufficiale che circonda le violazioni è rotto; la narrazione e la

sofferenza delle vittime è riconosciuta e validata; le riparazioni psicologiche, di riabilitazione sociale e pecuniarie sono attribuite alle vittime. La giustizia diventa così un messaggio fondamentale trasmesso alle generazioni future che le violazioni e l'impunità non saranno tollerate. Tale messaggio può interrompere la trasmissione intergenerazionale del trauma e il suo effetto preventivo, rispetto a ulteriori violazioni, è reale per quanto non facile da quantificare.

Quando, al contrario, giustizia non è fatta, l'impunità è garantita agli autori materiali e morali delle violazioni, spesso attraverso specifiche leggi finalizzate ad escluderli da procedimenti penali; la verità è occultata; la narrazione della vittima e la sua sofferenza non solo non sono riconosciute, ma addirittura messe in dubbio; e nessuna riparazione di alcun tipo è prevista perché legalmente le violazioni non sussistono. In questo caso, non c'è alcuna possibilità di difesa per le vittime, la loro dignità e quella delle loro famiglie. Uno studio pubblicato nel 2008 ha dimostrato come l'impunità influisca gravemente sulla salute mentale in un'alta percentuale delle vittime di gravi violazioni dei diritti umani (Rauchfuss, Schmolze, 2008, pp. 38-50).

Gli individui mossi dall'archetipo della giustizia si impegnano in questioni sociali, politiche, culturali, etiche e spesso danno inizio a movimenti spirituali e numinosi, come quello per i diritti umani. Di fronte alle sfide contemporanee dei conflitti e ad un numero sempre crescente di vittime, i tradizionali interventi economici e politici a livello statale e intergovernativo non sono più sufficienti. Non è vero che le organizzazioni internazionali, come le Nazioni Unite e le sue agenzie, o i governi non stiano facendo nulla, o stiano sbagliando tutto, come i critici amano sottolineare. Esse cercano di intervenire attraverso manovre economiche o modificando le strutture legislative e costituzionali o disinnescando le situazioni che altrimenti porterebbero a guerre. Tuttavia, questo approccio, esclusivamente economico, legale o politico, non raggiunge quella parte del singolo cittadino che la prospettiva della psicologia analitica potrebbe raggiungere. La transdisciplinarietà tra i diritti umani e la psicologia analitica può contribuire alla costruzione del significato necessario per l'emergere di un movimento veramente numinoso che, integrando il livello collettivo e quello individuale, offra un'alternativa al modo in cui affrontiamo le sfide contemporanee.

Bibliografia

- Adler G. (1979). *The Dynamics of the Self*. London: Conventure.
Hillman J., von Franz M.L. (1971). *Lectures on Jung's Typology*. Dallas: Spring Publications.
Jung C.G. (1921). Definitionen (trad. it. "Definizioni", Voci: inconscio; collettivo; sentire. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).

- Jung C.G. (1943). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it. Psicologia dell'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1983).
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung (trad. it. La psicologia della traslazione. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1993).
- Jung C.G. (1947/1954). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (trad. it. Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1994).
- Jung C.G. (1957). Gegenwart und Zukunft (trad. it. Presente e futuro. In: *Opere*, vol. 10/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1998).
- Lauren P.G. (1998). *The Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Leeming D., ed. (2005). *The Oxford Companion to World Mythology*. New York: Oxford University Press.
- Lurker M. (2004). *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. London: Routledge.
- Rauchfuss K., Schmolze B. (2008). "Justice heals: the impact of impunity and the fight against it on the recovery of severe human rights violations' survivors", *Torture*, 2008; 18,1: 38-50.
- Redford D. (2001). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Schopenhauer A. (1818). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: Brockhaus (trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Milano: Mondadori, 1989).

*Amanti di vita, amanti di morte:
la violenza relazionale che non finisce sui giornali*
Simona Massa Ope*

*Portano in classe
una bottiglia d'acqua
le ragazzine,
dove mai sta arrivando
il deserto?*

(Hiroshi Shino, tanka, da *The soft landing*, 2003)

Ricevuto il 25 aprile 2020

Accolto il 18 luglio 2020

Riassunto

L'articolo analizza il fenomeno della violenza relazionale "sottile" nel rapporto uomo-donna, e gli irretimenti derivanti dalla violenza simbolica, sedimentati storicamente nella psiche femminile; tali irretimenti forniscono l'elemento inconscio di collusione che espone la donna a numerose violazioni dell'alterità nel rapporto con l'uomo. A tal fine, l'autrice propone l'interpretazione in chiave simbolica di un noto film del regista W. Allen, *Match Point* (2005), in cui è rappresentata una situazione di violenza estrema nei confronti di una figura femminile da parte del partner maschile che, a causa del reciproco coinvolgimento sentimentale, sente minacciato il proprio equilibrio narcisistico e la sua scalata sociale. Si prospetta, dunque, un tradimento dell'anima che, come afferma il filosofo francese Lévinas, si manifesta attraverso "il volto dell'altro". Queste storie che sembrano riguardare l'ambito esclusivamente privato dei rapporti tra uomini e donne, in realtà hanno una corrisponden-

* Analista ordinario dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) e dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP). Ha fondato il Gruppo Afrodite (Studi sui processi individuativi della femminilità) di cui è referente e, insieme al collega Arrigo Rossi il Gruppo Cinema Costa (GCC). È stata ideatrice e curatrice della rivista della Sezione Toscana dell'AIPA *E-venti*. Ha curato insieme ad altri il libro *Jung e la metafora viva dell'alchimia. Immagini della trasformazione psichica* (Moretti & Vitali, 2020, imminente pubblicazione). Ha pubblicato le raccolte di poesie *Il sapore dell'acqua* (Helicon, 2012), *Con te* (Erasmus, 2015), *Con voce azzurra* (Erasmus, 2019). Nata a Roma, vive attualmente sulle colline pisane. Svolge la libera professione a Pisa, a Pistoia e a Lugnano (Vicopisano, PI). Email: massasi@libero.it

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

za nell'ambito della vita pubblica degli esseri umani, nella *polis*, perché ciò che accade nella psiche degli individui, nelle loro relazioni personali, è sempre anche una questione politica.

Parole chiave: *Rapporto Uomo-donna, maschile-femminile, pubblico-privato, Estia-Athena, Violenza relazionale, violazione dell'alterità*

Abstract. *Lovers of Life, Lovers of Death: Relational Violence that does not end up in the Newspapers*

The article analyses the phenomenon of the “subtle” relational violence in the male-female relationship, and the entanglements deriving from this symbolic violence, historically sedimented in the female psyche; these enticements provide the unconscious element of collusion that exposes women to numerous violations of their otherness in the relationship with men. To that end, the author proposes a symbolic interpretation of a well-known film by the director W. Allen, *Match point* (2005), which pictures a situation of extreme violence against a female figure by the male partner who, due to mutual sentimental involvement, feels his narcissistic balance and social climb threatened. Thus, a betrayal of the soul takes shape, which, as stated by the French philosopher Lévinas, reveals itself through *the face of the other*. These stories that seem to concern exclusively the private sphere of the relationship between men and women, in reality have a correspondence in the public life of human beings, in the polis, because what happens in the individual psyche, in our personal relationships, has always also a political value.

Key words: *Man-Woman Relationship, Male-Female, Public-Private, Hestia-Athena, Relational Violence, Violations of Otherness*

Uomini e donne. Storie private o pubbliche?

Ho avuto vent'anni negli anni '70. Era un'epoca in cui si affermava che *il privato è politico*. In quel particolare periodo storico e sociale questioni intime come il corpo delle donne, la sessualità e il rapporto di coppia, venivano affrontate e discusse nei collettivi politici, perché era chiaro, allora: ciò che accade “dentro” accade anche “fuori”, in qualche forma corrispondente. Ciò che accade fra un uomo e una donna, o in generale tra le persone, era un problema politico. Lo scenario pubblico rappresentava, allora, un ampliamento di coscienza del vissuto psichico; era l'assunzione collettiva della responsabilità etica di fronte all'altro.

Lo slogan dilagante negli anni della rivoluzione culturale e sessuale ha luci e ombre, da ripensare nel contesto della storia. Epurato da quella

ingenuità originaria e da quello slancio eroico, che portava ad agire senza difese, nella vita privata, le consapevolezze fondate sulla nuova coscienza politica – e che tante forzature hanno esercitato sulla psiche di uomini e donne, sulle famiglie che hanno fondato, come una specie di possessione ideologica a carico della psiche – in realtà, l'oro alchemico di quella esperienza collettiva ancora riluce nella contemporaneità: innanzitutto nell'idea che *psiche e politica* siano le componenti essenziali del nostro esistere come esseri umani.

Il “dentro” e il “fuori” sono poli archetipici. Estia e Atena non sono dee contrapposte ma complementari: signora del focolare domestico, l'una, signora della *polis*, l'altra, sono in stretta correlazione, pur attivando la loro funzione archetipica specifica in ambiti distinti: il privato e il pubblico.

Nonostante che a livello collettivo si parli moltissimo del rapporto di coppia, della genitorialità, della sfera della famiglia, e che il linguaggio psicologico si sia molto radicato nel linguaggio comune e nel lessico familiare, non esiste nel presente, secondo la mia esperienza clinica, una vera coscienza psichica della subalternità femminile nel rapporto con l'uomo, nonostante i movimenti storici di emancipazione della donna¹. Quello che accade intimamente tra uomini e donne rimane relegato nella sfera privata, addirittura rimane relegato nella sfera di inconscietà della coppia.

Oggi si riconoscono pubblicamente i fenomeni cruenti della violenza agita a carico delle donne nel rapporto di coppia², perché ne parlano la stampa e i media, ma questioni più “immateriali”, come la violenza psichica relazionale, non arrivano nei luoghi di dibattito della *polis*. Storie private o pubbliche? Estia o Atena?

1. Sui temi relativi alla questione femminile cfr. *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura* (Pulcini, 2003), in cui l'autrice offre una disamina completa e approfondita sia dal punto di vista storico-culturale che filosofico. Nonostante il progressivo cammino di emancipazione sociale, le donne sono ancora irretite nel loro inconscio da un complesso sistema di sedimentazioni culturali, che determinano un vincolo di appartenenza all'uomo non fondato sulla reciprocità. Non sempre le donne sono consapevoli delle pressioni subite nelle dinamiche relazionali private e pubbliche e non sempre riescono a legittimare il loro diritto a sottrarsene. L'affermazione del proprio diritto è una questione altamente conflittuale nella psiche femminile. Confligge con la paura di non essere riconosciute dall'altro e determina il punto di fragilità della loro ricattabilità affettiva. La cultura contemporanea della riflessione sul femminile prospetta, dunque, un lavoro di ridefinizione e trasformazione della sua simbologia, riappropriandosi sì del dono, della cura, dell'affettività, come peculiari disposizioni a cui le destina la maternità, sottraendole tuttavia al fondamento sacrificale in cui sono radicate. In particolare, sull'origine della qualità donativa del femminile si veda “Il desiderio di donare. Simbolica del dono e identità femminile” in Pulcini, *op. cit.*, pp. 160-166.

2. Cfr. M.C. Barducci, B. Bessi, R. Corsa (2018), *Vivere con Barbablù, Violenza sulle donne e psicoanalisi*, in cui le autrici affrontano, tra l'altro, il tema della violenza simbolica.

L'azione sinergica delle due dee vergini³, ovvero non condizionate nella loro soggettività dal maschile, permette alla riflessione sulla propria interiorità e sull'intimità della vita della coppia di trasformarsi nella consapevolezza che *ciò che accade in me, e tra me e te, è una questione politica*, appartiene alla vita della comunità. La mia anima di donna ferita nel rapporto con l'uomo è l'anima ferita del mondo, violata a livello planetario dall'egemonia di un maschile radicato sui principi del profitto, della discriminazione, della sopraffazione, della violenza.

Estia porge ad Atena le sue "riflessioni", le sue immagini interiori, le sue ferite non unte nel vittimismo fine a se stesso ma illuminate dal fuoco ardente del *pathos*, e Atena le porta nei luoghi pubblici della cittadinanza, ne parla con il codice del diritto, con il linguaggio creativo dell'arte, con la lucidità della sapienza. E le restituisce trasformate nei luoghi dell'interiorità.

La coscienza di Estia ha bisogno della coscienza di Atena per estrarre le grandi consapevolezze dai dettagli apparentemente insignificanti, dai così detti personalismi dell'intimità relazionale di un uomo e una donna.

Una società in cui il principio femminile è in sofferenza – ed è in sofferenza non solo nelle donne ma, desidero intensamente sottolineare, anche all'interno della psiche degli uomini – presenta sia a livello collettivo che individuale una frattura dell'asse Io-Anima, traslando l'espressione dal concetto di asse Io-Sé di Neumann (1949). Nell'opera *Il Libro rosso. Liber novus*, di Jung (2009), il dialogo con l'Anima è, infatti, l'asse portante del discorso *della* psiche e del conseguente discorso *sulla* psiche (cfr. Trevi, 1986), a cui Jung ha dato vita in seguito nella creazione del suo sistema teorico e nel fondamento della sua *Weltanschauung*.

3. La verginità, intesa non in maniera letterale ma simbolica, rappresenta quella separazione dal maschile, che permette a queste specifiche dee del femminile (Artemide, Atena, Estia) di non essere toccate dal bisogno di un uomo. Come scrive Bolen, «Quando la donna vive secondo un archetipo vergine, non vuol dire che lo sia fisicamente o in senso letterale, ma che un'importante parte di lei lo è in senso psicologico» (Bolen, 1991, p. 44). James Hillman, all'interno della sua concezione alchemica della psiche, mette la verginità in relazione alla sostanza del sale. Evidenzia «come il sale sia *il fondamento della soggettività* (corsivo mio). Il sale fissa, corregge, cristallizza e purifica, tutti effetti che esercita anche sulla soggettività» (Hillman, 2010, p. 86). Quando l'archetipo di una dea vergine è presente, in maniera integrata e umanizzata, ovviamente, nella personalità di una donna, la sua vita acquista un senso in se stessa, può vivere l'esperienza intensa della propria soggettività. Solo l'adesione alla propria sostanza salina, al cristallo della propria soggettività, rende possibile una reale apertura all'altro e al maschile, una *coniunctio* che non sia assimilazione del femminile al maschile ma compenetrazione di sostanze individuate.

“Dove mai sta arrivando il deserto?”

Esiste una violenza più difficile da identificare, rispetto a quelle evidenti dell'abuso sessuale, dello stupro, delle percosse, dei danni irreparabili al corpo delle donne, degli omicidi, delle perversioni conclamate. Eppure, spesso le donne ne sono colpite nell'interazione con l'uomo: è la *violenza relazionale*. In realtà, questa comprende sia i fenomeni più marcatamente cruenti della violenza agita, sia quelle manifestazioni più “sottili”, e non facilmente decodificabili, della violenza psichica, che conformano il campo relazionale e che spesso non vengono riconosciute dal soggetto che vi partecipa, o per assuefazione e adesione inconscia a modelli collettivi del rapporto uomo-donna – la cosiddetta violenza simbolica⁴ – o per distorsioni percettive create dalla dipendenza affettiva. Sostanzialmente, per tutto l'intreccio complesso di motivazioni che si muovono tra il mondo interno e la storia relazionale in atto.

È, in realtà, un fenomeno che può coinvolgere l'intera gamma delle relazioni umane, non solo il rapporto uomo-donna, implicando anche l'ambito sociale. Potremmo dire che la violenza relazionale caratterizza fortemente quest'epoca e denuncia la crisi profonda dell'umano, crisi di valori, crisi culturale, crisi spirituale. Sperimentiamo varie forme di maltrattamento nei contesti a cui continuamente approdiamo nel nostro vivere comunitario. La relazione umana non appartiene più all'area del sacro.

Le *modalità relazionali* hanno un ruolo sostanziale nel generare sofferenza. All'interno di una relazione di sentimento, la questione fondamentale, rispetto all'altro, non è quella che solitamente ci poniamo, ovvero “quanto mi ama”, ma “come mi ama”: questo è il punto che fa la differenza. Invece, siamo concentrati sul “quanto”, che sembra darci la misura del valore di un legame, ma ha a che fare, principalmente, con un'idea di assoluto e totalizzazione, che appartiene agli stadi primari della relazione umana, da cui, maturando, si dovrebbe evolvere. Appartiene alle fasi dell'onnipotenza narcisistica, in cui l'altro, la madre, non è un'alterità distinta e separata, tuttavia è un oggetto *tanto* desiderato, in *quanto* esecutore di bisogni, desideri, fantasie. La via evolutiva dell'amore, la via spirituale dell'amore – dove l'assoluto non riguarda l'assolutamente mio, ma eventualmente l'accesso alla trascendenza a cui può condurre l'esperienza – si confonde, dunque, con il possesso, il bisogno, l'attaccamento, quella fusionalità senza distanza che non permette

4. La violenza simbolica è un concetto creato dal sociologo francese Pierre Bourdieu agli inizi degli anni '70. Sono rappresentate quelle forme di violenza agite non con le coercizioni fisiche e morali esplicite, ma con l'imposizione implicita di una visione del mondo, comprensiva di ruoli sociali, strutture mentali, idee, fantasie, opinioni culturali, pregiudizi, etc., da parte di soggetti dominanti verso soggetti dominati.

di vedere il volto dell'altro e di averne pietà. Il valore di un legame, la differenza tra una relazione sana e una relazione patologica è il "come". Conosciamo, attraverso la clinica, innumerevoli casi di donne che ricevono grandi dichiarazioni d'amore da uomini che le maltrattano, a vari livelli. Il "quanto" può depistare, il "come" è la via d'accesso alla responsabilità verso se stessi e verso l'altro. Principalmente, la domanda va rivolta alla propria coscienza, di uomini e donne: come amo i miei figli, come amo il mio amico, come amo mia moglie, come amo mia madre, come amo il mio cane... Siamo nel regno di Afrodite, di qualunque relazione si parli, che siano quelle personali, parentali, sentimentali, amicali, o quelle più impersonali ma altrettanto cruciali, quelle che riguardano il rapporto tra l'individuo e la collettività; nei luoghi della cura, gli ospedali, ad esempio, non solo si deve curare la malattia ma si dovrebbe saper gestire il rapporto con il paziente in stato di sofferenza fisica e psicologica. La consapevolezza e il rispetto delle adeguate modalità empatiche nel trattare l'altro costituiscono la cifra di ogni civiltà.

È necessario, dunque, porre attenzione anche su determinati fenomeni delle relazioni cosiddette "normali", scovandone e scavandone i tratti di perversità. In tutte queste manifestazioni esiste un *continuum* di tossicità, dal grado di minore evidenza, al grado di maggiore evidenza e gravità. Vorrei focalizzare alcuni elementi tossici della relazione uomo-donna, spesso interconnessi tra loro, che generano malessere nel partner femminile, e che sono determinati sia da irretimenti culturali, che da collusioni psichiche inconse, da analizzare caso per caso:

- la presenza di *asimmetria relazionale* stabile nella coppia, e dunque assenza di reciprocità, relativamente alla motivazione affettiva ed esistenziale dello stare insieme, relativamente al potere decisionale, relativamente al soddisfacimento dei bisogni, relativamente al grado di libertà nell'esporsi e nell'agire;
- il prevalere di un *codice maschile normativo*, per cui la donna passivamente subisce o attivamente acquisisce quel modo di vedere la realtà, di valutarla, di pensare, di sentire, di agire, di rappresentarsi rispetto al mondo;
- la *ricattabilità*, legata alla dipendenza affettiva ed economica;
- l'*evacuazione proiettiva*, sul partner femminile, della vulnerabilità emotiva;
- il *disconoscimento* o la *svalutazione* come attacco ai sentimenti automorfici che sostengono dall'interno l'autostima;
- la *negazione del senso* e del valore del rapporto.

Su questo punto, in particolare, mi soffermerò tra poco più diffusamente. Senza nulla togliere alla responsabilità del maltrattante, ognuna di queste azioni relazionali è possibile se nel partner femminile c'è un gancio psicologico che le sostiene.

Nel Gruppo Afrodite⁵, come analiste junghiane, siamo interessate ad analizzare le immagini profonde sottese ai fenomeni di violenza relazionale, i miti e gli archetipi che dominano le relazioni dall'inconscio collettivo, e le nuove forme con cui oggi tali miti si manifestano. Da dove provengono le angosce relazionali del rapporto uomo-donna? Quali sono i miti della violenza relazionale? Quali possibili trasformazioni?

Una questione, tra le molte, che ci poniamo è questa: dopo decenni di emancipazione femminile e dopo il lavoro politico svolto dai vari gruppi storici del femminismo nelle varie parti del mondo, ancora oggi le donne possono essere esposte alla distruttività di una violenza maschile agita in comportamenti anti-relazionali, che riguardano, come ho già evidenziato, le aree del potere, dell'onnipotenza narcisistica, della negazione dell'alterità. Ci interroghiamo, dunque, sul senso di identità delle donne nell'attuale contesto storico e sociale, sul loro reale senso di autostima, sulle loro fragilità emozionali e sulle ombre che si annidano nel loro inconscio; sull'aderenza a una identità di genere solo parzialmente individuata dai valori collettivi e incentrata ancora prevalentemente sul riconoscimento dell'uomo, e dunque sul rapporto di coppia, così come sulla maternità. "Esisto e ho valore se ho un uomo, se un uomo mi ha scelta": è questa una delle possibili manifestazioni della violenza simbolica, che agisce dall'interno e che predispone alla violenza relazionale. Infatti, riguarda la percezione della propria identità e del proprio valore; ben diverso è il legittimo desiderio di vivere una relazione di coppia, poggiandosi su una propria identità individuata. In tal caso, parliamo della donna, afferma Elena Pulcini, come «[...] un soggetto capace di prefigurare un'alternativa alla parabola egemone (e maschile) dell'individualismo moderno, dove l'altro compare essenzialmente come strumento dell'autoaffermazione dell'Io o come fantasma del narcisismo dell'Io» (Pulcini, 2003, p. VII)⁶.

La nostra opinione è che l'emancipazione abbia riguardato in primo luogo la Persona, in senso junghiano, ovvero tutte quelle conquiste per cui le donne hanno duramente lottato nel campo delle autonomie e dell'affermazione sociale, anche se la parità con l'uomo sul riconoscimento professionale ed economico non è certamente raggiunta né scontata; tuttavia, crediamo che la dimensione dell'Anima sia sempre molto sofferente e disconosciuta, non solo nel rapporto di coppia ma anche nel contesto relazionale collettivo. L'Anima è ancora una realtà psichica violata ed esiliata: "dove mai sta arrivando il deserto?".

5. Gli studi del "Gruppo Afrodite" (Studi sui processi individuativi della femminilità, AIPA, Sezione Toscana) sono stati pubblicati sulla rivista della Sezione Toscana dell'AIPA *E-venti* consultabile online nell'area del sito: <http://aipatoscana.it/e-venti/>

6. Sul tema della relazione come egemonia narcisistica sull'altro si veda anche Pulcini (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*.

Come analiste e analisti junghiani, siamo molto grati che sia venuto alla luce, in questi anni, *Il libro rosso. Liber novus* di C.G. Jung, dove il dialogo con l'anima è posto al centro del processo di umanizzazione, ancor prima che del processo di individuazione.

Amo citare un libro di letteratura moderna, che nasce, invero, dalla mente e dall'anima di un uomo, il testamento spirituale di Kent Haruf che, poco prima di morire, scrive un romanzo incentrato sul valore esiliato, sconosciuto e avversato dell'anima, come necessità profonda e inalienabile, sia nella donna che nell'uomo, e premessa fondante una nuova relazione di coppia e una nuova umanità: *Le nostre anime di notte* (Haruf, 2015).

È la storia di una strana idea e di una strana coppia: una donna anziana, con grande coraggio, decide di fare una proposta relazionale a un uomo, un vecchio vicino di casa. Entrambi vedovi, soli, con ancora dentro una inalienabile voglia di aderire alla vita nei suoi valori supremi, la bellezza, la *pietas*, l'amore. La notte è lo scenario del loro incontro, dell'incontro di queste due grandi solitudini, direbbe Rilke, perchè l'anima è un valore clandestino in questo mondo e può emergere solo al riparo da ciò che la annienta, la folle corsa diurna verso obiettivi di conquista, di potere, di sopraffazione. Leggiamo queste brevi battute:

Quando Louis le aprì la porta, lei disse. Posso entrare a parlarti di una cosa?...

Dimmi, disse Louis.

Mi chiedevo se ti andrebbe, qualche volta, di venire a dormire da me.

Cosa? In che senso?

Mi chiedevo se ti andrebbe di venire a dormire da me la notte. E parlare...

Non dici nulla. Ti ho lasciato senza parole?... Non parlo di sesso. Sto parlando di attraversare la notte insieme. E di starsene al caldo nel letto, come buoni amici. Parlare di notte, al buio. Cosa ne pensi? (Haruf, 2015, pp. 7-8).

Ecco, questa è la proposta relazionale di un personaggio letterario femminile a un personaggio letterario maschile: ma non è, forse, la stessa proposta relazionale che, declinata in varie forme, le donne da sempre rivolgono agli uomini? *Fare anima insieme*. E fare anima, anche facendo sesso.

Sono certa che anche gli uomini, i quali, al pari delle donne, hanno un'anima, sentano risuonare una seduzione emozionale e spirituale dentro se stessi, davanti a questa proposta. Ma a volte, questa confligge con un oscuro bisogno di alienarsi quella necessità, di rinnegarla, di negarla, persino di ucciderla.

Propongo di approfondire una delle opere più drammatiche del regista Woody Allen, *Match Point* (2005)⁷, la narrazione del cinico omicidio di una

7. La psiche è dappertutto, possiamo percepirla là dove c'è mondo, e ha questa

donna e del bambino che portava in grembo, per mano del suo amante, una lucida metafora sul bisogno di eliminare ciò che si frappone tra l'ego e il suo trionfo in questo mondo: il successo, la ricchezza, il riconoscimento sociale, la sicurezza di appartenere alla classe dei potenti. E dietro a tutto questo, il bisogno nascosto di alienarsi la propria stessa vulnerabilità, ovvero la propria condizione umana, quella legata al sentire con il cuore, con i sensi, con l'anima. Al sentirsi non più come trionfanti dominatori del gioco relazionale, ma fragili, empatici ed esposti allo sguardo dell'altro, alla sua facoltà di accoglierci o respingerci. Il contatto con l'anima non fa sentire "vincenti" in questo nostro spirito del tempo, anche se permane la sua necessità nello spirito del profondo. *L'anima non rende vincenti, ma vivi.*

Match Point richiama alla mente l'antecedente *Crimini e misfatti* (1989) dello stesso Allen, ma anche antecedenti storici come gli statunitensi *Un posto al sole*, del 1951, e *Una tragedia americana*, del 1935, ispirati a una storia vera⁸. In diverse critiche cinematografiche, il film viene analizzato puntando il *focus*, principalmente, sul grande tema dell'assenza, dallo scenario del mondo, sia di una giustizia divina che di una giustizia terrena, e sulla casualità che governa la vita umana. La palla da tennis è sull'orlo della rete, il suo duplice versante, così come sull'orlo di un duplice destino: da quale parte cadrà, nel campo da gioco, è quell'indeterminato che fa la differenza, ma che non risponde ad alcuna necessità morale o etica. Ogni vita umana sembrerebbe, in quest'ottica, un lancio di dadi su una *roulette* cosmica.

È, senz'altro, un'interpretazione corretta. Tuttavia, poco o affatto sottolineato, in questo film, è il tema della violenza sulla donna e il suo significato psicologico. Eppure, la metafora è evidente. Un uomo, per difendere la conquista della sua scalata sociale e il suo matrimonio d'interesse, non esita ad agire una soluzione omicida: spara all'amante incinta, e anche a un'altra donna, una vicina di casa, totalmente estranea ai fatti, solo per necessità di

caratteristica fondamentale, energeticamente molto attiva, di organizzarsi in maniera coerente. Il fantasma psichico anela alla rappresentazione, è un esistente, e dunque si manifesta non solo nei sogni, nei sintomi, nei deliri, nelle manifestazioni psicopatologiche dei nostri pazienti, ma anche in qualsiasi altra manifestazione della mente umana, nella sua creatività. Ed è questo il portentoso in un personaggio letterario o filmico, come in questo caso: che si struttura in una personalità coerente con se stessa sia dal punto di vista della sanità che della patologia, che sogna i sogni che sognerebbe se fosse umano e reale, fa e dice cose altrettanto attendibili, evolve e va incontro a un destino psichico.

8. *Un posto al sole* (*A Place in the Sun*) è un film del 1951 diretto da George Stevens. Il film è una riproposta cinematografica del precedente *Una tragedia americana*, di Josef von Sternberg, del 1931, che fu tratto dall'omonimo romanzo *Una tragedia americana* (*An American tragedy*) di T. Dreiser (1925) e ispirato al testo teatrale *An American Tragedy*, di Patrick Kearney (1925), entrambi basati sulla storia vera dell'omicidio di Grace Brown da parte di Chester Gillette, nel 1906.

copertura. Una sorprendente, casuale combinazione di eventi farà sì che le indagini prendano una strada collaterale, e l'assassino riuscirà a farla franca: è suo il *match point*, il punto vincente.

Delitto senza castigo, potrebbe essere il sottotitolo del film, parafrasando e capovolgendo il titolo del celebre romanzo di Dostoevskij – che, peraltro, nell'incipit della storia, il protagonista sta leggendo. In *Delitto e castigo*, il senso di colpa esige e determina dall'interno, da un'oscura coscienza interiore, un bisogno di confessione, di punizione, di espiazione, e infine di riparazione, grazie all'esperienza vivificante dell'amore. Qui no. In *Match Point*, domina l'assoluta, machiavellica certezza che il fine giustifichi i mezzi; a parte una scena, in cui il fantasma della donna appare all'uomo e gli parla in una dimensione onirico-visionaria, ponendolo di fronte alla propria colpa e alla propria coscienza; ma non ha seguito, non ha ricadute sulla vita del protagonista maschile: una liscia, inossidabile superficie richiude l'abisso e leviga, nell'imperturbabile procedere del benessere quotidiano riconquistato, ogni sospetta increspatura che possa rimandare al triplice crimine compiuto. Anche in questo film, come in *Crimini e misfatti*, il pensiero implicito di Woody Allen, a dispetto del suo Dio ebraico, potrebbe essere questo: "Si commettono cattive azioni o anche tremende, ma si continua lo stesso a vivere tranquillamente". E come dargli torto.

Il crimine commesso in questo film ha un aspetto del tutto concreto. La morte è reale. E ne abbiamo riscontro, purtroppo, sul piano di realtà. Le pagine di cronaca lo testimoniano. Tuttavia, ora vorrei slittare su un altro piano, sul piano del valore simbolico di questo film, che ritengo sia molto più di un eccellente thriller, direi che è un dramma psicologico rappresentato con effetto paradossale di tipo kafkiano, dove la realtà supera se stessa, i propri limiti rappresentativi, e lo sguardo è indotto ad accedere al simbolico sulla base di una provocazione: un duplice femminicidio.

Vorrei parlare, dunque, di quella violenza relazionale che non finisce sui giornali, perché non è codificata come misfatto. Infatti, Chris, non è perseguito dalla giustizia né condannato. *Ci sono omicidi e violazioni dell'alterità che non costituiscono reato*. È qualcosa che si consuma nel tessuto ineffabile della relazione psichica, materia estranea ai codici legislativi, non è in alcun modo regolamentata, attiene puramente alla dimensione etica dell'alterità, a quel sacro del rapporto umano dove la sensibilità dell'altro ha un valore e dove hanno valore gli incontri tra esseri umani. L'anima del mondo si incarna in ogni incontro, che non sia occasionale o effimero.

Chris, il protagonista del film, uccide Nola, la sua compagna segreta, perché costituisce una seria minaccia al suo matrimonio e, di conseguenza, al suo *status* sociale. La passione è un grande destabilizzatore dell'ego. Si può uccidere ciò che è nato dentro un incontro, perché a un certo punto con-

fligge con altri bisogni dell'Io, o con sue paure ancestrali. La passione può spingerci oltre i confini delle *comfort zone* che abbiamo acquisito nella vita, non solo il *comfort* del benessere economico e sociale ma anche della sicurezza affettiva, forse un po' claustrofobica ma rassicurante, in cui ci siamo annidati, in cui ci siamo "normalizzati". Se l'Io si sente minacciato da un cambiamento, cambiamento esistenziale e dislocazione di identità, arriva il panico, arriva l'angoscia di morte e l'agorafobia ispirata dal dio Pan, il dio che spinge l'Io oltre i limiti di sicurezza, il dio che apre all'incontro con l'ignoto, con l'altro da sé, con il perturbante. Scrive Elena Pulcini:

L'amore, inteso come passione, è ciò che costringe l'Io, per rispondere alla presenza ineludibile dell'altro, a *uscire da sé*, a esporsi, a sporgersi verso possibilità ignote e non ancora attualizzate. È ciò che lo induce ad aprirsi all'*Unheimlich*, a ospitare il perturbante e l'estraneo [...]; così da rompere i confini della propria dimora, familiare e rassicurante [...] (Pulcini, 2003, p. XIII).

Ci sono diversi modi di uccidere ciò che si ama, afferma Oscar Wilde (1898) in una celebre ballata⁹, di cui, infine, citerò le parole; c'è chi uccide l'altro per davvero, c'è chi, e sono i più, lo uccide simbolicamente. O per meglio dire, uccide l'esperienza significativa, e potenzialmente trasformativa, che si è costellata in quell'incontro. Esistono amanti di vita e amanti di morte. Le donne dovranno imparare a riconoscere e a discriminare le situazioni relazionali in cui sono coinvolte. Ogni donna dovrebbe sapere che, in certi contesti, è un soggetto a rischio di violenza relazionale. Chiediamoci, dunque, *cosa* viene ucciso, e, subito dopo, *come* viene ucciso.

Gli incontri umani, che nascono dalla forza motivazionale del *pathos*¹⁰, determinano una *costellazione di senso*: hanno a che fare con il mitema della attrazione tra Eros e Psiche; quindi, ogni attrazione erotica, nel valore più ampio del termine, è al contempo un evento psichico, un evento dotato di una proposta trasformativa, di un progetto. Per progetto non intendo soltanto

9. *La ballata del carcere di Reading (The Ballad of Reading Gaol)* è un componimento poetico scritto da Oscar Wilde, dopo la sua scarcerazione dalla prigione di Reading e pubblicato nel 1898. Wilde fu accusato di omosessualità e costretto ai lavori forzati per due anni. Durante la detenzione, assistette all'esecuzione di un prigioniero che aveva ucciso la moglie. Il fatto ispirò questa poesia in forma di ballata, che è sia una denuncia contro la pena di morte, sia un'ammissione di colpevolezza per tutto il genere umano, che, secondo il poeta, uccide continuamente ciò che ama.

10. Il *Pathos* (πάθος), letteralmente "soffrire" o "emozionarsi", è una delle due forze che regolano l'animo umano, secondo il pensiero greco antico, e corrisponde alla parte irrazionale dell'animo, opposta al *Logos* (λόγος), la parte razionale. Per i greci questa *forza emotiva* era strettamente collegata a Dioniso e ai riti misterici. Il *Pathos* indicava tutti gli istinti irrazionali che legano l'uomo alla sua natura animale. Il *pathos* è uno degli elementi cardine del teatro antico, la tragedia, e moderno.

quel bisogno acquisitivo e costruttivo che impegna, a livello esistenziale, gli attori dell'incontro: costruire una famiglia, ad esempio, o comunque un cammino di vita insieme. A volte, invece, il progetto è squisitamente un movimento d'anima; ci sono incontri che ripristinano nell'interiorità l'asse Io-Anima, quel cardine virtuale intorno al quale si sviluppa la personalità sulla via dell'individuazione. È la connessione della progettualità dell'ego con la progettualità del Sé, l'affondo della psiche umana, immanente al mondo, in una trascendenza motivazionale, là dove si trovano i semi virtuali del nostro destino psichico, del nostro compimento.

Attraverso l'incontro, si costella, a volte, la possibilità di esprimere parti nascoste, non sviluppate o represses del Sé: un'occasione, dunque, di integrazione psichica, una possibilità di adesione all'energia vitale e alla propria interezza. Questo accade attraverso il rispecchiamento dell'altro, attivatore e testimone di una possibilità incompiuta, che attende di prendere forma nella realtà della psiche. Riflette la luce della propria anima, che comincia a parlarci attraverso *la presenza del volto dell'altro* (Pirozzi, 2015)¹¹. Questo implica un riorientamento e una dislocazione dell'identità. Non sempre si accede alla consapevolezza del significato dell'esperienza psichica insita nella esperienza relazionale, e non sempre si aderisce consapevolmente e responsabilmente al progetto trasformativo. Non sempre l'Io è disposto a pagare i suoi costi per i benefici ricevuti dal Sé, non sempre è possibile accogliere la progettualità dell'inconscio, anche se viene riconosciuta. Insomma, si entra in un ambito di responsabilità, in cui la decisionalità dell'Io e la sua statura etica fanno la differenza. Comunque vadano le cose tra un uomo e una donna, fa la differenza se i due, consapevolmente, riescono a penetrare il senso psicologico del loro incontro. È l'unione di Amore e Psiche: *l'amore che si riflette in una esperienza psichica*. Qualunque sia il destino di quell'incontro, è possibile farne *oro*, in senso alchemico, ovvero acquisirlo come patrimonio esistenziale inalienabile.

Ferma restando la libertà di ognuno di vivere o non vivere un rapporto, tuttavia, il riconoscimento del valore costellato dall'unione permette uno scioglimento del legame, doloroso, anche molto doloroso, ma non traumatico. *L'altro non viene ucciso, continua ad esistere nel mondo interno*. È molto importante il lavoro psichico nelle separazioni, la cura rituale del lutto. Reggere e condividere il dolore, l'arte di accompagnarsi nella fine, anche se può sembrare un paradosso. Si pensa, normalmente, che la coppia debba fare

11. Il *Volto* è proprio quella presenza viva dell'Altro che costantemente mette in crisi o disfa le varie forme con cui tendo a farlo rientrare nel già noto, nelle mie categorie di pensiero. Cfr. Pirozzi, *La relazione etica a partire dal volto dell'altro*, 2015. <https://www.caffeorchidea.it/emmanuel-levinas-la-relazione-etica-a-partire-dal-volto-dellaltro/>. Per approfondimento, cfr. anche Lévinas (1961), *Totalità e Infinito*.

un lavoro psicologico quando non riesce a risolvere le dinamiche che ne impediscono il funzionamento; ritengo che lo stesso lavoro psicologico possa essere proposto alle coppie che non riescono a separarsi, come un processo di separazione assistita. Il momento della separazione costella il livello massimo di angoscia e dunque il rischio di distruttività relazionale è all'ennesima potenza.

Al contrario, Chris concepisce freddamente una soluzione delittuosa per liberarsi di Nola, verso cui aveva nutrito una viva passione, proprio mentre si legava con un matrimonio di interesse alla moglie e alla sua ricca e potente famiglia londinese. Nola chiede, in maniera sempre più rabbiosa e disperata, il riconoscimento del loro sentimento e del figlio che hanno concepito insieme. Per Chris diventa una minaccia. Proprio mentre la sua coscienza egoica, strategicamente, realizza il suo desiderio di affermazione e di potere, a dispetto del reale interesse sentimentale per la donna che sposa, la progettualità del suo inconscio lo mette di fronte ad un bivio: lasciarsi andare a una vera passione e riconoscere il desiderio di autenticità della sua anima, che gli parla attraverso Nola, sacrificando le conquiste truffaldine del suo ego, oppure tradire la sua anima e perseguire i suoi obiettivi narcisistici. Sappiamo come va a finire. Sappiamo come va a finire innumerevoli volte in amore. *Ognuno uccide ciò che ama*, afferma Oscar Wilde, soprattutto quando ciò che si ama è un desiderio che confligge con le scelte con cui l'ego si identifica, e che non è disposto a mettere in discussione. Ed è qui che può scattare la violenza, quello "sparo" che vuole neutralizzare il potere perturbante dell'altro, per cui si possono agire modalità relazionali che annichiliscono il valore, il senso, la verità, la fertilità psicologica di quell'esperienza. Sono soluzioni mortificanti, nel senso di rendere morto ciò che era vivo e generatore di senso.

Spesso le donne raccontano storie di questo genere di mortificazione. Spesso finiscono dentro quei sogni che appartengono a vite che non è possibile realizzare, e che nel rapporto vengono alimentate e avversate al contempo. Finiscono in sogni di luminosi mondi sommersi come "Atlantidi", e ne rimangono incantate. E sono illusoriamente disposte a combattere anche le battaglie dell'altro, per quelle possibilità e quelle speranze che spesso cadono nell'ombra, nella vana attesa di un riconoscimento. All'interno di questo irretimento, cadono vittime della loro segreta onnipotenza narcisistica, quella che, sostenuta da concezioni culturali antiche, ritiene che è della donna il potere e la sapienza di tenere in vita una relazione amorosa. Così si compie la collusione inconscia. In realtà, ciò che irretisce è la paura della perdita, pertanto ci si muove in funzione di questa paura, che inchioda le donne in esperienze di mortificazione, le sequestra in limbi dove le loro energie sono congelate e tutte volte a covare il seme di una relazione che non si destina al mondo o che le depriva. Si irretiscono nel ruolo di madri comprensive, che

autorizzano l'altro a vivere la sua onnipotenza narcisistica. Finiscono per temere la loro stessa rabbia, ne temono la distruttività e non vedono la legittima espressione di una frustrazione protratta e di un inconscio desiderio di liberazione. Infine, quando la minaccia all'equilibrio dell'ego genera angosce di morte nel partner, si può attivare una situazione di follia relazionale.

Come si pone fine al rapporto attiene a diverse variabili, sia di tipo psicopatologico che etico. Il rischio di violenza relazionale aumenta se siamo di fronte a personalità con disturbo narcisistico, con tendenze perverse o con tendenze alla dissociazione. Se non c'è un'etica dell'alterità nella persona, se non c'è una naturale disposizione empatica verso l'altro, allora l'angoscia di morte e di frammentazione prende il sopravvento. E infine arriva lo sparo.

Sparare, a volte, equivale a sparire. Si può far sparire l'altro dal proprio mondo interno, si può sparire dalla scena relazionale, rendendosi indisponibili a qualunque comunicazione e contatto. L'immagine del fucile si trasforma in un fantascientifico apparecchio di disintegrazione molecolare. Non c'è il cadavere, non c'è la colpa, non c'è l'assenza, non c'è il lutto. Non c'è il dolore del lutto, tutto viene onnipotentemente nullificato e la donna, in genere, riceve e assorbe, in maniera evacuativa, tutte le emozioni legate alla perdita, le proprie e quelle del partner.

Gli elementi traumatici conferiscono al lutto una particolare persistenza. Ci si assume inconsciamente il compito di reggere l'assedio contro la distruttività agita dall'altro. Si rimettono insieme le cose frantumate, in una emorragia energetica senza sbocco. L'altro non accede alla riparazione, di questo si può solo prendere atto e lasciare andare i detriti da cui si viene invasi.

Quando si accetta che il partner abbia distrutto l'esperienza relazionale, si può comprendere che esiste un limite naturale all'onnipotenza distruttiva: la parte autentica e sana della relazione, se esiste, sopravvive in modo autonomo. Il lavoro psichico non sarà uno sforzo di resistenza, ma un atto di riconoscimento e di insediamento dell'incontro nella totalità del proprio mondo interno, liberato dalla presenza distruttiva e persecutoria del fantasma del partner. Egli distrugge il proprio mondo interno, non il nostro mondo interno, a patto che si ritiri dalla sua persona l'investimento idealizzante di soggetto che tutto può su di noi nel bene e nel male.

Non dovremo impegnarci in una riparazione della relazione o, peggio, dell'oggetto, ma, riconvertendo l'emorragia energetica oggettuale in libido narcisistica, nella riparazione della nostra soggettività identitaria, in cui includeremo le parti originariamente luminose della relazione vissuta: quella esperienza psichica, quel discorso d'anima, quel movimento generativo che riconosciamo e legittimiamo come frutto dell'incontro, in maniera autonoma, andando oltre la sottrazione di valore agita dal partner. È un lavoro di tipo personale sul senso. L'altro non c'entra più.

La capacità di amare, il *come*, non dipende da una intrinseca disposizione femminile o maschile, ma dalla disponibilità all'apertura verso l'alterità, potenzialità archetipica che riguarda entrambi i sessi: è l'immagine di Afrodite alata, quello schiudersi d'anima alla presenza dell'altro, che non sono le braccia aperte di un materno che tutto accoglie e comprende, ma la proposta di elevazione, di una esperienza di elevazione a partire dall'incontro. È al cielo che si schiudono le braccia di entrambi, e diventano ali.

Per contro, l'autosufficienza autarchica è un assetto difensivo anti-relazionale tipico di uno stile di coscienza al maschile, dominante in questo nostro tempo, in cui la necessità affettiva è negata, agita in forme di dominio, e dislocata su oggetti transizionali inanimati, per averne maggiore controllo. Come scrive Elena Pulcini:

L'altro è dunque colui che tiene aperta la ferita nel corpo apparentemente compatto dell'Io, negandolo [...] come soggetto chiuso e autosufficiente [...]. È [...] una realtà da cui non si può prescindere, accettando la messa in gioco di sé, senza tuttavia rinunciare alla propria fedeltà a sé stessi (Pulcini, 2003, p. XIV).

Anche gli uomini possono essere vittime di un'azione relazionale violenta da parte di una donna. Ma statisticamente ne sono di gran lunga più colpite le donne. Ricordiamo, per raffronto con *Match Point*, il celeberrimo film *Ultimo tango a Parigi*, di Bernardo Bertolucci (1972). Quell'incontro aveva generato un senso nuovo attraverso l'esperienza erotica, ossia la possibilità di collocare il rapporto tra un uomo e una donna oltre le convenzioni perbeniste ed ipocrite della borghesia; siamo negli anni '70. La metafora sulla relazione di coppia è il tango, quella famosa scena dove alle coppie di ballerini imbalsamati in un una danza rigida, stereotipata, di maniera, priva del gioco improvvisato e altamente relazionale del tango vero, si contrappone il tango improbabile, destrutturato, provocatorio e vivo dei due protagonisti. Però stavolta è lei che non ce la fa, e gli spara.

Da *La Ballata del carcere di Reading*, di Oscar Wilde:

*Eppure ogni uomo uccide ciò che ama,
e tutti lo sappiamo:
gli uni uccidono con uno sguardo di odio,
gli altri con delle parole carezzevoli,
il vigliacco con un bacio,
l'eroe con una spada!
Gli uni uccidono il loro amore,
quando sono ancor giovani;
gli altri, quando sono già vecchi;
certuni lo strangolano con le mani del Desiderio,*

certi altri con le mani dell'Oro;
 i migliori si servono d'un coltello,
 affinché i cadaveri più presto si gelino.
 Si ama eccessivamente o troppo poco;
 l'amore si vende o si compra;
 talvolta, si compie il delitto con infinite lacrime,
 talaltra senza un sospiro,
 perché ognuno di noi uccide ciò ch'egli ama
 eppure non è costretto a morirne.

Bibliografia

- Barducci M.C., Bessi B., Corsa R. (2018). *Vivere con Barbablù, Violenza sulle donne e psicoanalisi*. Roma: Magi.
- Bolen J.S. (1991). *Le dee dentro la donna*. Roma: Astrolabio.
- Haruf K. (2015). *Our Souls at Night*. New York: Alfred A. Knopf, Random House (trad. it. *Le nostre anime di notte*. Milano: NN Editore, 2017).
- Hillman J. (2010). *Alchemical Psychology*. Uniform Edition of the Writings of James Hillman, book 5 (trad.it. *Psicologia alchemica*. Milano: Adelphi, 2013).
- Jung C.G. (2009). *The Red Book: Liber Novus. A Reader's Edition*. Edited and Introduced by Sonu Shamdasani. New York: W.W. Norton & Company (trad. it. *Il libro Rosso*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010).
- Lagazzi P., a cura di, (2016). *Cinquanta foglie. Tanka giapponesi e italiani in dialogo*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Lévinas E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff (trad. it. *Totalità e Infinito. Saggio sulla esteriorità*, Milano: Jaca Book, 2016).
- Neumann E. (1949). *Ursprungesgeschichte des Bewusstseins*. Zürich: Rascher Verlag (trad. it. *Storia delle origini della coscienza*. Roma: Astrolabio Ubaldini, 1978).
- Pulcini E. (2001). *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Pulcini E. (2003). *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Pirozzi M. (2015). *La relazione etica a partire dal volto dell'altro*, <https://www.caffeeorchidea.it/emmanuel-levinas-la-relazione-etica-a-partire-dal-volto-dellaltro/>
- Trevi M (1986). *Interpretatio duplex*. Roma: Borla.
- Wilde O. (1898). *The Ballad of Reading Gaol*. London: Smithers (trad.it. *La ballata del carcere di Reading*. Novara: Landolfi, 2013).

“Quale mondo scelgo per me?”.
La scissione psichica come metafora politica
Letizia Oddo*

Siamo capaci di formulare un giudizio sereno e veder chiaro nell'indescrivibile caos politico e ideologico che il nostro continente presenta? O dovremo forse restringere i confini della psicoterapia e relegare la nostra scienza in un modesto cantuccio specializzato, indifferente alla rovina di mezzo mondo? (C.G. Jung, La psicoterapia oggi)

Ricevuto e accolto il 16 maggio 2020

Riassunto

L'articolo prende spunto da un sogno, nel quale gli abitanti si trovano in un mondo improvvisamente spaccato in due, isolati gli uni dagli altri, per effetto di un cataclisma naturale. Come l'autrice cerca di evidenziare, la crescente tendenza della società occidentale contemporanea verso i processi dissociativi appare collegata alla dinamica di opposizione psichica fra naturale e artificiale, individuo e cosmo, soggetto e comunità. Il taglio, la scissione tra mondi, spazio interno e esterno, sono espressione di un paradigma economico volto al controllo, all'utile, al vantaggio competitivo, che nega il nesso di corrispondenza fra la sfera naturale e spirituale, politica e sociale. La coscienza individuale e collettiva, chiusa nella propria autoreferenzialità, sempre più incapace di integrare i contenuti dell'alterità e molteplicità, è soggetta a processi di scissione psichica, all'attivazione di emozioni, fantasie inconscie: ossessioni identitarie, fanatismi persecutori, infezioni psichiche. Si tratta, invece, di interrogarsi sulle possibilità di azione e collaborazione sociale e politica, di creatività psichica, là dove l'umano, il vivente, l'organico e l'inorganico si imprinono, si fanno natura e storia in una dinamica trasformativa, tra contraddizioni e generazioni.

* Psicologa analista junghiana, membro dell'AIPA con funzioni didattiche e della IAAP. Ha pubblicato articoli nell'ambito della psicologia analitica su diverse riviste quali: *Il Giornale Storico di Psicologia Dinamica, Materia Prima, Studi Junghiani, Rivista di Psicologia Analitica, La Pratica Analitica, Testimonianze*. È autrice di saggi comparsi nei volumi collettanei *Un remoto presente* (Moretti & Vitali, 2002) e in James Hillman, *Verso il sapere dell'anima* (Moretti & Vitali, 2012). È coautrice del libro curato da G. Kaufman, *Fra Cristo e il Sé. Saggi su psicologia analitica e cristianesimo* (Vivarium, 2009). È autrice del testo *L'inconscio fra reale e virtuale. Dopo Jung. Visioni della comunicazione informatica* (Moretti & Vitali, 2018). Vive e lavora a Pietrasanta (LU). Email: oddo.letizia@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

Parole chiave: *scissione, paranoia, catastrofi, invasioni, infezioni psichiche, tecnologia informatica*

Abstract. *“What world will I choose for me?”. The psychic split as a political metaphor*

This paper is inspired by a dream where, suddenly, the inhabitants find themselves in a world split in two. People are isolated from each other, kept separate by a natural catastrophe. As the author tries to point out, the increasing dissociative process in Western societies is related to the psychological opposition between natural and artificial, individual and cosmos, the self and the community. The division of the world, between “inner” and “outer” space, is the expression of an economic paradigm aimed at control, profit and competitive advantage. This view denies correspondence to the natural, spiritual, social and political dimensions in which humans are grounded. The individual and collective conscience, closed in its own sameness, more and more unable to include the variance of alterity and multiplicity, is turned to suffer split consciousness, the activation of unconscious emotions, fantasies: identity obsessions, paranoid fanaticism, psychic infections. On the contrary, political action, social collaboration and creativity may be integrated in the psychological realm in a transformative relational dynamic, where the human, the living, the organic and inorganic component become nature and history, among contradictions and generations.

Key words: *Dissociation, Paranoia, Catastrophe, Invasions, Psychic Infection, Information Technology*

L’infinito è la dimensione dove è possibile sapere tutto quello che è successo e tutto quello che succederà, dove tutto può essere nulla e nulla può essere tutto.

In questa estensione legata all’infinita impermanenza, noi esseri umani, noi esseri viventi, tracciamo visioni, interpretazioni del reale sempre più sbilanciate, slanciate oltre i confini della materia, del corpo, della storia, del mondo. L’inconscio risuona nei sogni di vissuti estremi, nella scissione di una coscienza sempre più dilaniata fra pretese e attese performanti e alienanti. La logica economica del mercato sembra pervadere ogni aspetto della nostra vita, proponendo “versioni” personalizzate, formattate, più efficaci di noi stessi. La tecnologia informatica, per esempio, può fornirci altre vite, nelle piattaforme di giochi così come in quelle di incontri, altre menti potenziate con realtà aumentate, altri mondi in dimensioni simulate. Al tempo stesso, la digitalizzazione della realtà spinge a un confronto, sempre più

pressante, con intelligenze artificiali capaci di selezionare obiettivi, prendere decisioni, perseguire scopi, in maniera autonoma, senza l'intervento di un operatore umano.

Questo scritto prova a muoversi fra i confini, fra le immagini di un sogno, immagini che, con la loro valenza simbolica, schiudono gli orizzonti dell'ovvio e del certo, per protendersi verso il possibile che sta crescendo in noi, nella nostra azione e trasformazione storica, individuale e collettiva. La clinica della psicologia analitica junghiana trova così ospitalità in immagini nate dall'inconscio, che impongono angosciose lacerazioni, ma anche inaudite composizioni fra le dinamiche psichiche che esprimono la nostra contemporaneità. L'imperativo dell'illimitata espansione economica e tecnologica frantuma il senso di sé in spezzoni di collegamenti sospesi, penzolanti, sul vuoto della perdita della presenza propria e altrui. Al tempo stesso, i processi individuativi articolano l'esperienza in nuovi legami trasformativi a cui tenersi per sostenere il senso della vicinanza affettiva, il richiamo della comune appartenenza.

Le immagini del sogno che seguono, offrono prospettive su cui sostare per sentire, per pensare, per cercare di essere nel mondo, nello spirito di convivenza con gli altri.

In un'atmosfera sospesa, mi aggiravo spersa. A tutti quelli che incontravo rivolgevo la stessa domanda: "ma a voi non manca nessuno all'appello?" Nessuno mi rispondeva, tutti cambiavano discorso. Era successo un cataclisma, un uragano, la Terra si era scissa in due mondi che andavano in direzioni diverse. All'inizio era tutto chiaro, avevamo visto il risultato della spaccatura tutto di un colpo, ma, dopo un po', sembrava che non fosse successo niente. Nel mondo dove ero capitata io, dovevamo ricominciare tutto da capo, tutto come prima, riprendere la stessa routine. Dovevamo far finta di nulla, era come se non avessimo lasciato un pezzo di noi, delle persone, dall'altra parte. A me, invece, era rimasto in mente l'altro mondo, c'eravamo staccati, ma a me era rimasto il file aperto... Mi sentivo confusa, non capivo se ero io quella sbagliata... A loro bastava quello che avevano qui, ora, a me no, io avevo bisogno di sapere se l'altro mondo c'era sempre, se ci sarebbe stata un'evoluzione in quello che stavamo facendo che ci avrebbe permesso di ricollegarci con l'altro mondo: un passaggio... Quella del mio mondo di ora era la realtà felice, falsa, dei sopravvissuti. Per essere felici dovevamo scordarci di essere dei sopravvissuti, dovevamo fare pacchetti sempre uguali e portarli da altre parti. Ma da sopravvissuti non si vive.

Pacchetti vacanza, studio, lavoro che prevedono e offrono felicità matematicamente infallibili. Un'organizzazione che deve rinnovarsi continuamente per negare la scissione che incessantemente si produce nel corpo sensibile, affettivo, degli esseri viventi: una ferita che si apre nel senso profondo della individuale unicità e, al tempo stesso, della comune umanità. La

complessità psichica, se non viene accettata, interrogata dalla coscienza, nel suo dialogo creativo e distruttivo con l'inconscio, spinge verso la scissione: l'oblio della negazione, l'espulsione della proiezione.

Nel sogno, l'unico mondo si spacca in due senza un perché, senza che gli abitanti dei due mondi possano decidere, senza che gli uni e gli altri possano capire, soggetti alla forza improvvisa e potentissima del cataclisma: si ritrovano divisi, isolati fra due mondi autonomi, staccati. Questa scissione viene interpretata, nella sua violenza catastrofica, come un destino, come un fine a sé, rispetto al quale la coscienza, individuale e collettiva, si presenta inconsapevole e inerme. La distruttività della spaccatura è posta, proiettata tutta sulla natura: lei è l'origine, la causa di questa forza oscura. La natura con la sua libertà, energia prorompente, bellezza irriducibile, rappresenta un pericolo intollerabile per la coscienza dell'Io, per un'organizzazione psichica che non sa più cercarsi alle sorgenti dell'esistenza, che non sa più aprire i passaggi sbarrati dalla propria storia.

Ma è proprio il meccanismo psichico della scissione a far riemergere in modi crudi, ripetitivi, ossessivi, quelle stesse qualità che ci sforziamo di tenere lontane dalla coscienza, confinate nella normalità. Come scrive Jung (1951, p. 67): «Quando un fatto interiore non viene reso cosciente, si produce fuori, come destino. Ossia, quando il singolo rimane indiviso e non diventa cosciente del suo antagonismo interiore, il mondo deve per forza rappresentare quel conflitto e dividersi in due». In un mondo diviso in due, è la differenza fra sopravvivenza e vita che la valenza simbolica del sogno sembra sottolineare.

Quel cataclisma, quella scissione iniziale fra coscienza e inconscio, che il nuovo mondo deve negare, ricompare proiettivamente nel senso di una minaccia che impone sempre più sorveglianza, controllo: un'uniformità inesorabile. Il taglio della scissione esprime il pensiero calcolante che reifica nei termini dell'utile e del vantaggio competitivo, che cerca di risolvere, con un trionfo vendicativo, l'esposizione alla vulnerabilità e alla sofferenza del corpo e della mente. Una frattura che impedisce, al nostro fondo sensoriale, affettivo, immaginifico, di riconoscersi nella corrispondenza con il mondo, nel profondo del nostro essere umani: affidarsi, fidarsi. Come dichiara in seduta una giovane donna: «*Voler bene è un freno, non ne vale la pena, non conviene. È meglio cogliere l'occasione giusta, come se fossimo dei rapaci che aspettano dove sanno di avere partita vinta*».

Nel sogno, è proprio la scissione fra i due mondi, il renderli non comunicanti, isolati l'uno dall'altro, l'evento volto a ripristinare un nuovo ordine difensivo basato sulla negazione: una dissociazione capace di produrre due direzioni opposte, polari. A livello fantasmatico, nell'oscillazione fra maniacalità e depressione, solo l'evento catastrofico può produrre quell'energia

rinnovata, purificata, che dà avvio a un nuovo inizio, diverso, più potente, più sicuro. In questa direzione, per esempio, la distruzione scatenata dalle guerre assume spesso un valore salvifico, catartico: solo arrivare all'estremo della violenza può liberare dalla tensione corrosiva del senso di inconsistenza e dall'umiliazione dell'impotenza e, al tempo stesso, dimostrare una supremazia che viene garantita dai codici del dominio e della sottomissione.

Ma poi, nei sogni, nella vita, l'infinito dell'esaltazione onnipotente si frantuma, moltiplicando pezzi di proiezioni, schegge in conflitto. Nel dimenticare, negare l'altro mondo, il sogno esprime la paura, il rifiuto, l'odio, per tutta la realtà che non rispecchia le nostre aspettative, le nostre illusioni. Tutto ciò che non si adegua sparisce dall'orizzonte degli eventi: allora l'oscurità, il buio del vuoto che si determina, il senso di minaccia, deflagra nel nostro inconscio individuale e collettivo, evocando catastrofi, attacchi, invasioni, contagi. Come nota Virno (2014, p. 21): «il pericolo consiste, a ben vedere, in una orripilante strategia di salvezza».

L'importante è restare dalla parte di coloro che si sono salvati, non importa come, a che prezzo, basta convincersi di avere un po' più di potenza, intelligenza, ricchezza, per sentirsi al sicuro fra i sopravvissuti, vincolati, aggrappati all'adesività del conformismo, all'apparenza. Basta credere e farsi guidare dai messaggi promozionali: "Ti porterò da 0 a 100" – l'implementazione, il successo – dover essere emergenti, perennemente emergenti, sopra quel filo sottile che segna il passaggio fra vincenti e perdenti. Vivere perseguitati da un senso di instabilità, di irrealtà, esposti al rischio di essere eliminati: ogni carenza può spalancarsi sul baratro. Una linea di confine munita di filo spinato che passa per l'anima dell'uomo moderno, sia che egli viva al di qua o al di là di tale confine, una dinamica psichica che Jung descrive con parole che risuonano nel presente: «[...] come il tipico nevrotico non è conscio dell'altro lato di se stesso, della sua Ombra, l'individuo normale non scorge la propria Ombra che sul corpo del suo prossimo, e cioè sull'uomo che sta al di là del grande fossato» (Jung, 1957, p. 133).

Gettiamo sugli altri, i nemici – i rom, gli immigrati, le donne, i poveri – la nostra Ombra, li imprigioniamo con i lacci delle nostre proiezioni: la bramosia di potere, la distruttività, l'angoscia di morte, di abbandono, il terrificante che vive, si agita, in ognuno di noi. Facciamo sprofondare nell'oscurità i "diversi" fino a farli sparire, indistinti, confusi, nel vuoto del grande fossato tracciato dalla scissione, dall'espulsione (Amnesty International, 2019). Insieme agli altri, gli esclusi, spariscono gli eventi della storia: gli sconvolgimenti sociali, le fratture globali che segnano le vite individuali – guerre, carestie, sfruttamento, stupri – spariscono. La paranoia scinde, slega relazioni, significati, legami, riduce in pezzi: l'infezione psichica si insinua nel corpo sociale, si propaga tramite la possessione collettiva, fissa la dinamica psichica

fra opposti, totalizzandoli, oggettivandoli. La coscienza fugge di fronte all'altro inconscio, non assimilabile, omologabile, lontano da quella pluralità interiore che prova a cercare la sua realizzazione nella molteplicità delle culture e delle storie. Nei vissuti di un paziente: «*Quando mi avvicino alla vita sento un attrito che entra dentro la mia sfera, dentro di me. Allora rientro nel mio campo di battaglia. Lì sono bravo*». La paranoia elimina, semplifica la complessità della vita, costringe in una coesione forzata la varietà delle esistenze, stringe in un senso dell'identità esclusivo e illusorio: tutto ciò che non è un nostro derivato, una nostra conquista, non ci appartiene.

Il *file rimasto aperto* nel sogno della paziente segna, invece, il *passaggio* dal mondo dei sopravvissuti, al mondo della vita e della morte, verso un processo di interiorizzazione, verso il sentimento del riconoscimento, del desiderio e della mancanza. L'altro mondo continua a esistere in un movimento di integrazione, oltre la scissione psichica: il senso di intimità che lo fonda non si è perso nell'aleatorio. La paziente, nel sogno, sente che le manca un pezzo, cerca i nomi, i volti, uno per uno, nella loro singolare individualità: diversi, cari. La domanda che riecheggia nel sogno: *Ma a voi non manca nessuno all'appello?*, richiama la ricerca di un tempo che è lenta successione nel ricordo di memorie, cosce e inconscie, che generano mancanza, ricerca, unione, riconoscenza, oltre alla soddisfazione dell'immediata affermazione e convenienza.

Ricordare è un modo di differenziarsi dai fatti come sono, una modalità di rievocazione che spezza l'esaustività della realtà come data. Nelle parole di Marcuse:

La memoria richiama il terrore e la speranza dei tempi passati. Entrambi tornano in vita, ma nella realtà il primo ricorre in forme sempre nuove mentre la seconda rimane speranza. E negli eventi personali che ricompaiono nella memoria dell'individuo si affermano le paure e le aspirazioni dell'umanità – l'universale nel particolare. Quel che la memoria conserva è storia. È questa che soccombe al potere totalitario dell'universo del comportamentismo (Marcuse, 1964, p.116).

Nel sogno della paziente, il vortice, il cataclisma che spacca il mondo in due, fa emergere, dalla dinamica psichica, delle distinzioni, delle forme in cui iniziare a distinguersi, a cercarsi nella propria e altrui individualità. Il conflitto fra parti psichiche, distinte e opposte, può provare a comporsi nella ricerca di un passaggio, di un'evoluzione verso un *collegamento* oltre la scissione: là dove l'umano si incarna, fra contraddizioni e generazioni. Nel confronto fra i due mondi, la paziente prova a rivolgersi agli altri senza smarrirsi in loro, senza sprofondare in una compiacenza ossequiosa e rabbiosa: pone loro domande, chiede di ricordare, di riconoscersi nel senso della dignità che fonda i legami umani, di esperire il loro spessore affettivo, la loro presenza

discreta e autentica. Quel senso dell'umano fatto di slanci, raccoglimenti, innamoramenti, che offre a ognuno, nel suo tempo, nel suo modo, passaggi per esprimersi, per trasformarsi e coniugarsi. Le frontiere del mondo possono cambiare chi le attraversa consapevolmente: proprio in quelle terre si pongono gli interrogativi del processo d'individuazione, della ricerca di alternative, della costruzione del cambiamento nella storia.

Lo stesso cataclisma che spacca il mondo in due rappresenta, forse, l'energia, la ribellione di una Terra bruciata, asfissata da uno sfruttamento sconsiderato. Un'economia estrattiva spinta dalla parossistica voracità di una moltitudine sempre più angosciata, costretta dal senso della provvisorietà alla continua novità, un'organizzazione sociale che può cercare solo nella ripetizione "del sempre di più", del "sempre più nuovo" l'ultimo riparo. La Terra manifesta la sua sofferenza – estinzioni, siccità, inondazioni – ma, non importa: la mente, il corpo dell'uomo possono esser ibernati, clonati, digitalizzati. Nel dominio della materia, noi facciamo razza a sé e questa razza eletta è sempre più circoscritta, sempre più autosufficiente, onnipotente.

La nostra volontà di potenza si può, si deve affermare, con altri mondi da conquistare: dall'alto dei cieli, agli abissi del mare. Esistono progetti per colonizzare, per "terraformare" Marte con opere di ingegneria planetaria che ne alterino atmosfera e clima. Il piano prevede di bombardare con testate nucleari le calotte polari del pianeta per riscaldare e liberare l'anidride carbonica intrappolata nel ghiaccio (Balbi, 2019, p. 17). Come mi spiega in seduta un adolescente appassionato di viaggi spaziali: «*La gente vuole colonizzare altri mondi perché pensa che sia più costoso, in soldi e risorse, ripulire tutto lo sporco che abbiamo lasciato sul nostro pianeta: molto meglio investire in ricerca per viaggiare fra le galassie*». Lo sporco – ombra, che abbiamo lasciato come nostra impronta, è troppo "costoso" da ripulire, in termini di energie psichiche ed economiche, meglio lanciarsi nella fuga da noi stessi, in una rinnovata frenesia di espansione. Nella dinamica eterna fra servo e padrone, la Terra, gli altri viventi, gli altri sub-umani, sono risorse da sfruttare, consumare, dissipare – reprimere la conflittualità psichica dentro di noi, recitare la varietà del vivente fuori di noi. L'immenso organismo vivente della natura ci terrorizza: nel lungo processo di domesticazione di piante e animali, abbiamo chiuso in allevamenti il 60% dei mammiferi, solo il 3% di loro rappresenta ancora la fauna selvatica. (Pievani, 2019, p. 73).

Afferrati dall'eccitazione della continua stimolazione, come possiamo raccogliere, custodire in noi, ciò di cui non ci possiamo appropriare: l'essenza della trascendenza, l'intensità, lo sconvolgimento degli affetti e delle sensazioni, il mistero radicale della creatività che ci attraversa e ci fonda?

In una società interconnessa e super-digitalizzata come la nostra, è un pensiero computante, un principio direttivo economico attivo in ogni sfera

dell'esistenza, a concretizzare fenomeni, dinamiche, sia psichiche che politiche, che tendono a incentivare automatismi e dipendenza. Processi di massificazione che possono essere ben descritti dalle parole con cui Jung si riferisce allo spirito del suo tempo, ai sistemi totalitari:

Com'è da aspettarsi, 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 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 al tal punto fuori dalla realtà, che egli non si domanda mai chi provvederà a pagare questo paradiso (Jung, 1957, p.130).

All'insegna di un'offerta di sicurezza, viviamo in un sistema di allarme cronico, fra segnalazioni e prescrizioni. I muri trapassano i territori, dividendoli, le telecamere perforano le strade, le case, le scuole, spiandole, i sensori, le connessioni profilano le nostre azioni, emozioni, espressioni: tutto l'essenziale, cioè tutto ciò che è utile per la propaganda o il profitto, può essere programmato, sorvegliato, previsto e manipolato. Come osserva un paziente in seduta: «*Il progresso, il futuro esiste per darci degli step, dei traguardi*». Per le tecniche di comando, per le procedure di controllo, tutto si equivale, tutta la realtà diventa assimilabile, omologabile, monitorabile: macchine-robot che proliferano, che decidono, che salvano o uccidono. Nell'identità fra artificio e natura, fra tecnica e cultura, dubitare dell'intrinseca bontà della tecnoscienza è un peccato di ottusità, un segno di becera adesione alle tenere utopie degli ambientalisti: «ogni progresso sembra dettato dalla più urgente necessità – scrive Giuseppe O. Longo (2013, p. 139) – ma quali sono i progressi tecnoscientifici davvero necessari? Di solito le innovazioni diventano necessarie a posteriori, quando sono state adottate dalla società, i politici dovrebbero meditare su questa surrettizia inversione di temi e di ruoli».

Meccanismi incontrovertibili, dati, ci spingono a delegare a un potere – oggi, sempre più, all'immateriale intelligenza artificiale – a negare, a rimandare la necessità del cambiamento sociale, in una reiterata via di fuga, in una stordente sicurezza, come nel sogno: “*tutto da capo, come se non fosse successo niente*”. Nel dominio dell'artificiosità, progettiamo specchi che nascondano la nostra distruttività, follia, lontano dal sentimento che risuona e dalla consapevolezza che responsabilizza: ma prima o poi gli specchi si oscurano, si rompono. Allora, proprio il meccanismo psichico della scissione – il cataclisma del sogno – aiuta a intravedere, a vivere faglie, aperture, da cui è

possibile scorgere panorami, prospettive, nascite. Così come scrive Jung, con parole evocative: «Il processo di scissione di un dato mondo è al tempo stesso anche un processo salutare, o meglio il momento culminante di una gestazione, il travaglio del parto» (1957, p. 210).

Ogni sintomo di sofferenza psichica nasce da un pianto, un pianto dimenticato, nascosto, odiato. Ogni sintomo, con le sue dirompenti lacerazioni, grida al cielo la rabbia e la vendetta e, insieme, l'orrore per il vuoto di comprensione e di amore.

La terapia analitica si nutre dell'incontro doloroso e misterioso con l'inconscio – simboli, significati, possibilità nuove, diverse – che aiutano ad accogliere le tante crisi, individuali e collettive, nei loro trapassi, scissioni. Il processo terapeutico, con i suoi tentativi di apertura alla relazione, con il travaglio dei processi di trasformazione, apre a movimenti prospettici, generativi, in un rinnovato senso della meraviglia, spontaneità e consapevolezza. Protendersi al di là, fra i mondi, nei territori dell'esistenza, in una ricerca di senso che apre spiragli, che si affaccia su prospettive, su percorsi di cura e cambiamento, di perdita e smarrimento. Compatire, custodire la vita nel mondo, del mondo, rispondendo al suo richiamo.

Ma a voi non manca nessuno all'appello?

Bibliografia

- Amnesty International (2019). *Il barometro dell'odio. Elezioni Europee 2019*. <https://www.amnesty.it/cosa-facciamo/elezioni-europee/consultato> il 26 Maggio 2019.
- Balbi A. (2019). Bombe atomiche sul Pianeta Rosso?, *Le Scienze*, 14 Ottobre 2019.
- Jung C. G. (1933). Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart (trad. it. Il significato della psicologia per i tempi moderni. In: *Opere*, vol. 10/1. Torino: Bollati Boringhieri, 1985).
- Jung C. G. (1945). Die Psychotherapie in der Gegenwart (trad. it. La psicoterapia oggi. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1993).
- Jung C. G. (1951). Aion (trad. it. Aion: ricerche sul simbolismo del sé. In: *Opere*, vol. 9/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1982).
- Jung C. G. (1957). Gegenwart und Zukunft (trad. it. Presente e futuro. In: *Opere*, vol. 10/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1986).
- Longo G.O. (2013). *Il sionista. Prove di umanità futura*. Milano: Mimesis.
- Marcuse H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press (trad. it. *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi, 1968).
- Pievani T. (2019). *La Terra dopo di noi*. Roma: Contrasto.
- Virno P. (2014). *Grammatica della moltitudine*. Roma: DeriveApprodi.

*Capacità simbolica e modernità liquida**

Ferruccio Cabibbe**

*Ricevuto il 19 maggio 2020
Accolto l'11 settembre 2020*

Riassunto

Si fa l'ipotesi che la capacità simbolica, la relazione che l'essere umano ha con i simboli, sia profondamente influenzata dalla componente sociale. Si ritiene che questo aspetto non sia stato sufficientemente considerato in campo psicologico, in particolare junghiano. Il processo individuativo è descritto da Jung in termini quasi esclusivamente "verticali". Si discute la separazione operata da Jung tra segni e simboli veri: tale separazione mantiene la sua validità, ma deve essere vista in modo più elastico per non rischiare di creare una frattura in quella che è considerata una scala della densità di significato. La capacità simbolica in realtà è oggi compromessa su entrambi i versanti. Le conseguenze della postmodernità in generale (nella descrizione di Zygmunt Bauman) e il fenomeno internet in particolare sono visti sia in relazione agli effetti più strettamente neurobiologici che a quelli di tipo più propriamente psicologico. Tra le conseguenze più importanti dell'uso costante di internet si notano in particolare la difficoltà nella lettura approfondita di testi e nella riflessione e la compromissione della memoria a lungo termine.

Parole chiave: *Simbolo, segno, significato, postmodernità, modernità liquida, internet/velocità/poesia, memoria a breve e lungo termine*

* Seminario tenuto all'ARPA, istituto di Torino e Istituto di Cagliari, nel 2019

** Nato a Milano nel 1942. Si è laureato in medicina e chirurgia nel 1966 e si è poi specializzato in psichiatria. Ha lavorato come psichiatra in istituzioni pubbliche fino al 1988. Nel 1982 ha completato il training analitico. È socio della IAAP e del CIPA. Ha pubblicato diversi lavori di carattere clinico sull'isteria e sulla psicosi e, negli ultimi anni, di carattere sociale. Vive e lavora a Milano. Email: f.cabibbe@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

Summary. *Symbolic capacity and liquid modernity*

The hypothesis is that the symbolic ability (the human being relationship with symbols) is deeply influenced by the social component. It is believed that this aspect has not been considered enough in the psychological field, in particular Jungian. The process of individuation is described by Jung in almost exclusively “vertical” terms. The separation made by Jung between signs and true symbols is discussed: this separation is still valid, but must be seen in a more elastic way to avoid a fracture in what is meant as a scale of the density of meaning. Nowadays the symbolic capacity is actually compromised on both sides. The consequences of postmodernity in general (in the Zygmunt Bauman description) and the internet phenomenon in particular are analyzed in relation to the neurobiological as well as the psychological effects. The most important consequences of the constant use of internet include the difficulty in thorough reading and in the reflection and the damage of long-term memory.

Key words: *Symbol, Sign, Signification, Postmodernity, Liquid Modernity, Internet/speed/poetry, Short and Long Term Memory*

Questo lavoro si propone di comprendere, per quanto possibile, come l’attuale realtà sociale influisca sulla capacità simbolica, intendendo con questa espressione il valore che diamo ai simboli, la loro comprensione e le emozioni che essi suscitano in noi.

Simboli vecchi e “universali” che si dissolvono, simboli nuovi che nascono. Simboli profondi solo apparentemente aristocratici e segni quotidiani che consideriamo banali solo per la loro diffusione. Simboli che coincidono con il fatto stesso che abbiamo una vita psichica. È sempre stato così, ma i mutamenti vorticosi del nostro tempo mettono quella vita psichica a una prova mai verificatasi in precedenza.

Nella prima parte parlerò del simbolo in generale facendo riferimento soprattutto alla concezione di Jung. Un discorso scolastico, ma che è la base da cui cerco di partire per costruire il mio ragionamento. Nella seconda entrerò più specificamente nel tema dell’attualità.

La nostra preparazione (psicoanalitica), per quanto riguarda il simbolo, è incentrata sugli aspetti psicologici, sull’interiorità. Ma è evidente che il contesto sociale in cui viviamo non è indifferente.

Come sappiamo l’etimologia della parola simbolo riguarda il mettere insieme. Ma si ricorda meno di solito il suo significato letterale.

Così il Dizionario Enciclopedico Italiano:

Nell’uso greco quel termine servì a indicare quei mezzi di riconoscimento o di controllo che si ottengono spezzando irregolarmente in due parti un oggetto (per

esempio un pezzo di legno) in modo che il possessore di una delle due parti possa farsi conoscere, mostrando come essa coincida con l'altra. Di qui il significato figurato.

Quindi il simbolo si riferisce al mettere insieme due cose che *devono avere una corrispondenza* tra loro.

È una descrizione chiara e fa capire bene cosa può accadere ad esempio nel caso della psicosi, quando si dà un significato simbolico inadeguato a qualcosa che non c'entra, un pezzo di legno che non combacia. Ma, oltre a questo, fa anche comprendere il fascino della psicosi dovuto a quella tensione smisurata verso la dimensione simbolica che si accompagna invece alla frantumazione della capacità di comprendere i segni quotidiani.

Un'intuizione patologica ed eccessiva che finisce per ricordare il mondo dell'arte e del mito. L'arte, da questo punto di vista, potrebbe essere considerata come la capacità che alcuni hanno di scoprire pezzi di legno che si possono unire ad altri, ma di cui coloro che artisti non sono non si accorgono. O che non sono capaci di mettere vicini.

E forse si può pensare anche a un'altra implicazione, con cui anticipo la mia tesi. Uno dei due pezzi di legno può cambiare nel corso del tempo, può deteriorarsi, e quando lo si vuole incastrare con l'altro, o non combacia più, oppure può a sua volta determinare cambiamenti forzati del secondo.

L'esempio dei due pezzi di legno è chiaro ma riduttivo. In un suo saggio, *L'universo del simbolo* (1996) Gilbert Durand, un antropologo e studioso dei fenomeni immaginali che ha conosciuto bene Jung e il suo pensiero, scrive:

[...] ciò che noi antropologi chiamiamo simbolo non è affatto il famoso segno di riconoscimento per le due metà di un oggetto frammentato [...] si chiede al simbolo tutt'altra cosa... gli si chiede giustamente di dare un senso, vale a dire, al di là del dominio della comunicazione, di farci accedere al dominio dell'espressione (Durand, 1996, p.72).

La comunicazione, nel senso più riduttivo, si serve di segni, mentre l'espressione ha bisogno di qualcosa in più.

Chi conosce Jung sa bene che segno e simbolo sono due cose diverse, ma qui interessa proprio il passaggio tra i due mondi di cui parla Durand, comunicazione ed espressione. Perché è proprio il problema che ci pone il mondo in cui viviamo oggi. E viene fatto di pensare subito al rischio di un percorso inverso: una retromarcia dall'espressione alla mera comunicazione. Tuttavia lo stesso autore non trascura l'importanza dei segni elementari e scrive anche: «[...] io penso che il primo "linguaggio" [...] sia espressione corporale» (*Ibidem*, p.73). Un corpo come quello degli animali, che produce segni. Ma, pur poggiando sul corpo, senza il quale non esistiamo, ogni

nostra attività psichica, aggiunge Durand, salvo rare eccezioni, è indiretta (o riflessiva), ossia non ha né l'immediatezza, né la sicurezza, né l'univocità dell'istinto (p. 76) Lo scarto tra desiderio e realtà è negli uomini più ampio che nei primati. Una complessità che fa parte della nostra natura: necessità del corpo e superamento del corpo stesso. Segni e simboli.

Ma non solo. Durand, in un altro dei suoi saggi, *Il sociale e il mitico: per una topica sociologica*, affronta il tema del rapporto tra inconscio, simboli e dimensione sociale e scrive: «L'oggetto della sociologia, ironicamente chiamato corpo sociale, non ha, nella maggioranza dei casi, né luogo né storia» (*Ibidem*, p.116).

Durand aggiunge che gli aspetti di fondo di una determinata società si possono in qualche modo comprendere riferendosi a un mito. E questi miti presentano una corrispondenza con l'inconscio collettivo, con la teoria di Jung degli archetipi.

Il sistema di Jung [...] a partire dal famoso sogno rivelatore del 1909 [...] [la discesa ai piani inferiori e sconosciuti della sua casa] permette di passare impercettibilmente da una topica strettamente psicologica – Freud – a un'apertura sull'abisso delle profondità ultime, "collettive" e specifiche della psiche (*Ibidem*, p.130).

Detto in altri termini: secondo Durand l'ipotesi degli archetipi e dell'inconscio collettivo costituisce l'unica possibilità di stabilire un collegamento solido tra psicologia e sociologia.

Si può aggiungere che questi miti, o strutture, come le definisce Lévi-Strauss, non sono infiniti. E anche, come sostiene Trevi, che essi possono, nel corso della storia, cadere nell'oblio e poi riemergere.

Io vorrei occuparmi del mezzo pezzo di legno, che possiamo anche chiamare significante, che rappresenta il mondo delle situazioni oggettive. Situazioni che cambiano nel corso del tempo, che condizionano il modo di pensare e ne sono condizionate. Elio Franzini scrivendo su questi temi ha sottolineato che la postmodernità è per l'appunto una situazione. Non è qualcosa che possiamo scegliere o su cui possiamo decidere, ma una situazione data: quella in cui viviamo oggi.

Jung che fa spesso presente la relatività del suo punto di vista a causa della propria tipologia psicologica, non è altrettanto relativista a proposito delle influenze ambientali.

Egli non sottovaluta *per principio* l'importanza di fattori non psicologici nella vita degli individui, ma sostiene, relativamente all'energia psichica, che la psiche può essere considerata "un sistema relativamente chiuso". Pur essendo molto attento al mondo esterno nei suoi resoconti clinici, non ha approfondito il problema dal punto di vista teorico.

Da qui la critica di Trevi, che condivido, per il quale la concezione di processo individuativo, secondo Jung, è prevalentemente “verticale” (la relazione tra inconscio e coscienza nel singolo individuo) e non tiene conto sufficientemente della orizzontalità delle relazioni nella nostra vita.

Ma torniamo al simbolo. Accenno ad alcune esperienze che possono far capire come è nato e di che natura è questo mio interesse.

Diverse volte ho citato, in passato, un racconto di Primo Levi, che si potrebbe definire di fantascienza, intitolato *Il Torec*, che mi ha sempre impressionato. Il racconto è stato scritto nel 1960 quando era meno facile pensare alla potenza dei mezzi di comunicazione. Levi, nella prefazione di quel libro, diceva che i suoi racconti di fantascienza non erano poi così lontani dall'esperienza del lager.

Il Torec (*total recorder*) era un casco in cui si inserivano dei nastri su cui erano state incise esperienze diverse, ma tutte di grande impatto emotivo: lanci con il paracadute, combattimenti, rapporti sessuali ecc. Il casco, una volta indossato, faceva immergere completamente l'utente nella sua realtà virtuale senza che più si rendesse conto che si trattava di una finzione. L'esperienza della finzione diventava reale ed era sempre come se fosse vissuta per la prima volta. Fino al punto di far perdere ogni interesse per la banale vita quotidiana. Il protagonista del racconto non può far altro che aumentare sempre più il tempo che passa indossando il casco immergendosi in quella finzione. Fino a morire.

Levi, in definitiva, ci parlava della possibilità che nuove scoperte tecniche, molto raffinate, finissero per alterare il nostro rapporto con la realtà attraverso una manipolazione della nostra capacità simbolica. E che questo ci disumanizzi. In un certo senso è ciò che è accaduto anche nei lager nazisti. Come ha fatto notare Bauman in *Modernità e Olocausto* (1989), l'iper razionalità del progetto di sterminio realizzava una frattura tra i fatti, scientificamente coerenti, e il loro significato emotivo.

Oggi notiamo una frattura tra l'estrema precisione e raffinatezza tecnica dei mezzi di comunicazione e la noncuranza dei loro contenuti.

Vengo ora a un esempio diverso che ritengo possa essere un'ulteriore premessa del mio discorso.

In un libro intitolato *Sul dorso di un'oca* (Borsani, 2015), dedicato al simbolismo del gioco dell'oca e anche dell'animale oca, si legge questa frase: «Nel Medio Evo [l'oca] viene spesso raffigurata in cammino, magari in compagnia di qualche capra [...]». E il testo prosegue subito con il significato del cammino, del pellegrinaggio a Santiago di Compostela ecc. L'accostamento è legittimo e pertinente, ma a me qui interessa ricordare che, nel Medio Evo, incontrare oche in fila lungo la strada era probabilmente un'esperienza comunissima e che oggi non è più così. (Nel ghetto di Venezia, verso

il 1600, in uno spazio ristretto in cui si ammassavano più di mille individui, circolavano più o meno 1500 oche, sostitute del maiale nella cucina ebraica).

Passare dalle oche viste ogni giorno per strada al loro significato simbolico era un processo mentale diverso da quello che si verifica oggi.

In seguito a queste considerazioni qualche tempo fa ho scritto un lavoro, *Fine dei viaggi?* (Cabibbe, 2014), in cui sostenevo che c'è un parallelismo tra la fine dei viaggi compiuti dai grandi esploratori della fine dell'800 e dell'inizio del '900 e il declino del valore simbolico del cosiddetto viaggio interiore dei pazienti d'oggi. Oggi non esistono più, sulla terra, luoghi inesplorati per cui valga la pena di compiere un viaggio rischioso.

Un paziente che voleva "iniziare un percorso analitico", cioè un viaggio metaforico in un territorio sconosciuto, fino a circa 50 anni fa iniziava la sua analisi avvertendo bene il nesso tra i viaggi reali di Stanley o di Livingstone e il suo futuro viaggio simbolico. Le avventure di quegli esploratori sono state un tema di attualità che ha acceso le fantasie dei bambini e degli adolescenti per decenni.

Pur essendo viaggi in cui la tecnica costituiva già un aiuto importante, si poteva ancora fare il paragone con Ulisse. Oggi invece nei viaggi conta solo la meta finale, il punto di arrivo.

Per i nuovi pazienti, e per tutti noi, la parola viaggio ha assunto un significato diverso che inevitabilmente si ripercuote anche sul piano metaforico. I viaggi sono coperti da assicurazioni di ogni genere. È impensabile, durante il viaggio, non rimanere connessi, perdersi, non dico nell'inconscio, spegnendo il telefonino, ma almeno nel tragitto da casa propria allo studio dell'analista.

Nelle conclusioni di quel lavoro parlavo della fine del mito eroico, di cui quegli esploratori di 100 anni fa erano stati forse gli ultimi epigoni. E sostenevo che oggi sarebbe più corretto parlare dell'uomo senza interiorità anziché dell'uomo senza inconscio, come fa Recalcati.

Mi riferisco in particolare a ciò che ha scritto Jervis (oltre a tanti altri psicologi contemporanei) in una raccolta di saggi che si intitola *Il mito dell'interiorità* (2011). Secondo la sua prospettiva sia l'idea di sé che quella di interiorità sarebbero una necessità psicologica che è però frutto di un meccanismo di difesa.

Jervis scrive: *solo in situazioni sociali e culturali privilegiate l'autocoscienza prende in esame anche l'interiorità...* ecc. E, come sappiamo, le situazioni sociali e culturali privilegiate sono spesso oggetto di reazioni ambivalenti: non solo ammirazione, ma disprezzo, invidia, rabbia, rivendicazioni ecc. ecc.

Insomma, è molto probabile che la psicoanalisi, la poesia, l'arte e l'attività simbolica in generale, tendano sempre più a essere consumate come una merce a cui si ritiene di avere diritto e quindi a buon mercato. Viviamo

in un mondo in cui la natura è addomesticata, come nelle storie di Walt Disney, e in cui per contrasto nascono mostri troppo orripilanti e troppo transitori per essere presi in seria considerazione.

Come vedremo più avanti oggi è l'inconscio cognitivo che si rivela sempre più ampio e complesso. Non è l'inconscio scoperto da Freud, ma quello degli automatismi, che non significa interiorità o ricerca di significato. Forse potremmo parlare dell'inconscio dei segni, diverso da quello dei simboli veri e propri.

L'inconscio dei segni può essere manipolato anche più dell'inconscio di cui si occupano gli psicoanalisti. E tuttavia è facile capire che esiste una connessione tra questi due tipi di inconscio. Ce lo fanno comprendere bene i pazienti che chiedono, in modo più o meno esplicito, di essere aiutati da noi con la stessa rapidità e la stessa efficienza che sperimentano ogni giorno utilizzando strumenti che compiono operazioni complesse con un solo click.

Per affrontare questi problemi ritengo utile ripartire dalla concezione di Jung sul simbolo. Ho scelto alcune frasi di un capitolo, "La formazione del simbolo" che fa parte del saggio del 1928 sull'energetica psichica e che presento con il mio commento.

Insieme alle mie obiezioni a Jung desidero ricordare anche il mio debito verso di lui, cosa ha significato per me, 50 anni fa, la lettura di quelle pagine e la scoperta di una concezione simbolica diversa da quella indicata da Freud.

Pochi giorni prima del Natale del 1970, in qualità di giovane psichiatra ospedaliero avevo ricevuto la "tredicesima" e mi ero comprato il primo apparecchio stereofonico per sentire musica. Verso le sette di sera misi il primo disco, che era la "toccata e fuga in re minore" per organo di Bach. In quel momento la mia prima figlia, che aveva dieci mesi, era sul seggiolone e, affamata, agitava il cucchiaino contenta perché la mamma le aveva messo davanti la pappa. Suonarono le prime note, maestose, e la bambina si bloccò, rimase immobile, con il cucchiaino sollevato e lo sguardo incantato. Poi, lentamente, dimenticandosi del tutto della pappa, iniziò a muovere il cucchiaino un po' come un direttore d'orchestra con la bacchetta.

È stato in quel momento che ho verificato ciò che diceva Jung, cioè che le pulsioni – in questo caso la fame – si confrontavano con altri aspetti della realtà psichica.

Scriva Jung: «*La macchina psicologica che trasforma l'energia è il simbolo*». Ma immediatamente prosegue: «*intendo qui un simbolo reale e non un sogno*» (Jung, 1928, p. 55). Il che non mi sembra esattamente ciò che si intende allorché si sostiene che l'uomo è un animale simbolico.

Jung sottolinea continuamente la differenza tra simbolo e sogno e quindi la differenza tra la sua concezione e quella freudiana, ma il rischio è quello di creare una spaccatura che non corrisponde alla realtà psichica.

Due antropologi (Beals e Hoijer) citati da Moreno (1973) scrivono:

La cultura [...] è un corpo di modi di comportamento appresi, accumulati da molti uomini attraverso molte generazioni. L'accumulazione dei modi di comportamento appresi è resa possibile dalla creazione e dall'uso di simboli: senza la capacità simbolica, l'apprendimento sarebbe statico e non progressivo, come tra gli animali [...]. *La cultura è essenzialmente l'accumulo di una serie di modelli appresi di comportamento che si originano e si sviluppano mediante simboli.* La cultura ha incominciato a esistere da quando ha imparato a usare simboli (In Moreno, 1973, p. 35).

In queste righe, che mi sembrano definire bene il concetto di cultura, non viene fatta una differenza tra diversi tipi di simboli.

L'esempio della bambina di dieci mesi che interrompe di mangiare perché sente la musica, esempio che ognuno può verificare, immagino anche prima dei dieci mesi, fa pensare a una capacità psichica particolare – quello che si può definire un embrione di Io, o di capacità simbolica, o culturale – presente fin dalla nascita *parallelamente e contemporaneamente* alle pulsioni.

Si può ricordare anche il fallito esperimento che l'illuminato imperatore Federico II quasi mille anni fa volle condurre su alcuni bambini neonati a cui le balie non avrebbero dovuto mai parlare, per sapere in che lingua avrebbero iniziato a esprimersi (si ipotizzava in ebraico, o in greco o in latino) e che invece, privi di quel "nutrimento" psicologico, non parlarono mai e morirono tutti.

Jung ha scritto molto sulla crisi dei simboli religiosi avvenuta nel mondo occidentale soprattutto dalla seconda metà dell'800. È stato, ed è ancora, un processo che ha avuto riflessi molto importanti dal punto di vista psicologico. Oggi però lo spirito del tempo è ulteriormente mutato, soprattutto a causa dell'avanzamento della tecnica nelle comunicazioni. La società in cui ha vissuto Jung pur avviandosi verso la "morte di Dio" non era ancora liquida.

In conclusione il mio punto di vista ritiene più precisa e più utile la definizione di Trevi (1986) sulle caratteristiche generali del simbolo. (*La dimensione che qualsiasi oggetto, naturale o artificiale, acquista nel momento in cui può evocare una qualità non inerente*). E comprendere che esiste probabilmente non una divisione, ma una gamma infinita e continua di sfumature che vanno dal segno al simbolo.

Senza contare che ogni oggetto, animato o inanimato, può assumere un valore simbolico, e può perderlo, nelle vicissitudini della storia.

Vengo ora a un altro dei punti fondamentali indicati da Jung.

[...] *il principio spirituale (qualunque cosa sia) s'impone con forza inaudita contro il principio puramente naturale.* Si può anzi dire che anch'esso è "naturale"

[...]. Questa cosa “naturale” consiste in un conflitto tra due *principi ai quali si può dare questo o quel nome, secondo i propri gusti* e [...] *questo contrasto è l'espressione e forse anche il fondamento di quella tensione che definiamo come energia psichica* (Jung, 1928, p. 62).

Quei due principi, dal cui conflitto (e dalla cui unione) nasce l'energia psichica e, secondo Jung, anche il simbolo, potrebbero a mio parere essere definiti semplicemente e in senso più ampio corpo e psiche. Il corpo inteso come riferimento sensoriale agli oggetti, oltre che all'istinto. La psiche come esigenza primaria e inspiegabile di trovare un significato per quella realtà, per qualsiasi cosa. Esigenza inspiegabile e primaria esattamente come il corpo. E quindi non derivata dagli istinti (se non, forse, in senso filogenetico).

La differenza tra segno e simbolo potrebbe allora essere vista come una scala della densità di significato. Da un minimo, poco importante, per i segni più banali, fino a un massimo che riguarda i simboli per i quali la densità di significato è talmente forte da far dimenticare l'oggetto reale da cui si è partiti. E naturalmente in questi casi si tratta di simboli dal significato inesauribile.

L'ultimo punto fondamentale del discorso di Jung sul simbolo è il tema della sessualità. Cito per intero un passo che mi sembra fondamentale (oltre che molto bello).

La sessualità non è soltanto una pulsionalità, ma una forza indubbiamente creatrice [...]. Potremmo definire la sessualità il portavoce delle pulsioni, ed è per questo che il punto di vista spirituale scorge in essa il suo avversario principale [...] lo spirito fiuta nella sessualità un suo pari, anzi un che di affine. Infatti, come lo spirito vorrebbe assoggettare alla sua forma la sessualità [...] anche la sessualità avanza un'antica pretesa sullo spirito, che essa una volta ha contenuto in sé – nella generazione, nella gravidanza, nella nascita e nell'infanzia [...]. Cos'è mai dopotutto lo spirito, se non gli si opponessero pulsioni a lui pari? (*Ibidem*, p. 55)

In questo caso mi sembra che il linguaggio di Jung sia ancora vivo, capace di dare il senso di un conflitto che può certamente essere descritto anche in altri modi, ma che così mantiene la sua carica di emotività.

Personalmente credo che lo spirito “fiuti nella sessualità un suo pari” perché la sessualità implica necessariamente una relazione tra due esseri umani. È un istinto che non può escludere la psiche.

Nell'uomo la relazione, anche se nasce da una pulsione istintiva, anche contro le intenzioni coscienti, attiva la ricerca di significato. E diviene così una provocazione per lo spirito (o come altrimenti lo si voglia chiamare). La sessualità è quindi la pulsione che più di tutte le altre tende a sconfinare nello psichico.

Concludo questo tentativo di sintetizzare alcune delle proposizioni teoriche fondamentali sul tema del simbolo, dal punto di vista junghiano, ricordando due punti messi in luce da Paul Kugler nel libro *L'alchimia delle parole* (2002), che riguardano il rapporto con il linguaggio.

Prima dello stadio dello specchio manca al bambino la capacità di distinguere ciò che è soggettivo da ciò che è oggettivo. Dapprima il bambino sviluppa la capacità di differenziare l'immagine psichica dall'esperienza biologica. Questa è l'anticipazione di una differenziazione della psiche, molto più profonda, che farà la sua comparsa durante l'acquisizione del linguaggio.

Insieme all'acquisizione del linguaggio si attua una rottura ontologica tra parola e corpo, tra descrizione ed evento [...]. Il bambino, acquisendo la capacità di dare un nome a un'esperienza, è in grado di simbolizzare, sostituendo un testo all'esperienza vissuta (Kugler, 2002, p. 24).

Questo fenomeno è reso possibile dallo *status* paradossale della parola, "una presenza fatta d'assenza". Noi potremmo dire che con il linguaggio la capacità simbolica si fa evidente, mentre fino a quel momento è una capacità grezza e potenziale.

Infine l'altro aspetto importante consiste nel fatto che il linguaggio che apprendiamo non è qualcosa di arbitrario, ma, dice Kugler, «una matrice linguistica collettivamente determinata» (*Ibidem*).

In conclusione: solo quando siamo svegli possiamo dire che qualcosa ha valore simbolico; ma questo valore, che consideriamo coscientemente, è tanto maggiore quanto più esso si manifesta in modo inaspettato, oscuro, inconscio, notturno.

Inoltre il simbolo non può essere esclusivamente personale, ma è sempre frutto di una relazione, di un incontro, se pure inconsapevole, remoto e primitivo, con qualcuno di cui si condivide il linguaggio.

Walter Bonatti, un grande alpinista e, successivamente, reporter e fotografo da posti impervi e deserti, nel 1966, verso la fine dei suoi viaggi, scrisse che quelle avventure in luoghi inesplorati stavano perdendo il loro senso (un senso individuativo potremmo dire). E aggiunse che ormai la vera avventura era il viaggio all'interno dell'uomo.

Dopo più di 50 anni però rischiamo che il viaggio all'interno dell'uomo possa avere la stessa sorte degli altri, all'esterno. Per il motivo cui accennavo prima: la perdita di valore a livello collettivo dei viaggi fatti con il corpo porta a un'analoga perdita di valore per i viaggi dell'anima.

Prima di entrare nei dettagli più specifici introdurrò il tema della post-modernità con alcune citazioni letterarie, tratte però da autori che non sono solo letterati, ma anche psicoterapeuti.

Le prime sono state scritte da Cesare Viviani nel libro intitolato *La poesia è finita. Diamoci pace. A meno che...* Viviani è uno dei poeti italiani contemporanei più importanti, ed è psicoanalista.

«Quando si dice che la poesia e la vita sono la stessa cosa non è nel senso della vita leggibile, interpretabile e riconoscibile, bensì nel senso della vita illeggibile, inspiegabile, irriconoscibile» (Viviani, 2018, p. 23).

Fino a un passato recente la poesia «aveva uno spazio marginale, ma di grande valore, nella considerazione sociale. Oggi, invece, lo spazio è marginale e svalutato. Il mondo dell'utilità l'ha seppellita considerandola un esercizio narcisistico d'altri tempi» (*Ibidem*, p. 25).

«La lentezza è la condizione necessaria alla scrittura e alla lettura della poesia» (p. 27).

«Cosa orribile, detestabile, esecrabile, è l'allevamento dei poeti [...]» (p. 38).

E infine una frase che ci avvicina ai temi più specifici. «Poiché internet produce in primo luogo chiacchiera, evitare internet. La chiacchiera, si sa, allontana mille miglia dalla poesia: è il polo opposto» (p. 68).

Può sembrare un giudizio eccessivo, tuttavia, anticipando commenti di studiosi del fenomeno internet, che esporrò più avanti e che non sono poeti, ce n'è uno che ha dimostrato che nella maggior parte dei casi si va su internet non per informarsi, ma per curiosare (Carr). E un altro invece (Ricolfi) nota l'ipocrisia del termine condividere utilizzato non come potrebbe fare chi divide il suo pasto con chi ha fame, ma per chi fotografa la sua aragosta al fine di invadere gli altri con l'esibizione di sé.

Il secondo autore che ricordo è Eugenio Borgna. In uno dei suoi ultimi libri, intitolato *Saggezza* (2019), cita a sua volta Cristina Campo: noi viviamo in un tempo «[...] che sembra perseguire soltanto, con cieca furia e agghiacciante successo, il divorzio totale della mente umana dalla propria facoltà di attenzione».

L'altra frase riguarda l'importanza delle parole. Nelle quali «bellezza e significato [sono] indipendenti e tuttavia inseparabili».

Se è vero che la nostra continua a essere, come diceva Freud, una cura con le parole, dobbiamo imparare a usare le più adatte, che quasi sempre sono anche le più belle.

Per cercare di comprendere l'effetto che i mutamenti sociali hanno sul nostro lavoro e in particolare sul tema della capacità simbolica, si possono fare, schematicamente, due tipi diversi di considerazioni: le prime di carattere generale sulla postmodernità e altre più specifiche sulla rivoluzione informatica.

Con il termine postmodernità mi riferisco a una definizione di Bauman: «Mancanza di fiducia nella possibilità che esista un codice etico non ambi-

valente, non aporetico». Possibilità che era invece presente nel periodo della modernità. È interessante notare che Bauman ha affrontato il tema della postmodernità iniziando dai problemi etici (*Le sfide dell'etica* (1993), da cui è tratta la citazione) e solo in un secondo tempo ha scritto *La modernità liquida* (2000). È in questo testo che descrive gli aspetti più salienti ed emblematici del mondo attuale.

Bauman spiega che «I primi corpi solidi da fondere e le prime reliquie da profanare erano la fedeltà alla tradizione: i diritti e gli obblighi consuetudinari che legavano mani e piedi, impedivano di muoversi e soffocavano ogni spirito di iniziativa» (p. VIII).

Questa svolta ha spalancato le porte «all'invasione e al dominio della razionalità strumentale [...] o al ruolo determinante dell'economia» (p. IX).

È un primo punto che riguarda il simbolo. Vedere le cose dalla prospettiva economica favorisce il segno rispetto al simbolo. Il segno infatti può essere compreso più facilmente nella categoria della quantità e in quella dell'efficienza. Se tutto ha un prezzo si può pensare, senza nemmeno rendersene conto, che anche spirito e istinto possono essere comprati e venduti.

Nota ancora Bauman che tutto questo non è stato il risultato di una dittatura, anzi. È una situazione nata dall'abbattimento di ogni ostacolo che poteva essere sospettato di limitare la libertà individuale e che ha portato, paradossalmente, a un ordine assolutamente rigido.

(Un esempio banale e riduttivo: diversi pazienti, negli anni '70 e '80 del secolo scorso, venivano in seduta usufruendo di permessi di lavoro o di un orario elastico. Cosa impensabile oggi. Oggi è l'orario delle sedute che deve piegarsi alle esigenze di lavoro dei pazienti).

Naturalmente non si deve dimenticare la rigidità di simboli, soprattutto religiosi, del nostro passato o di popolazioni contemporanee diverse. Simboli che spesso, dopo aver perso la loro pregnanza, sono stati mantenuti in vita soprattutto a fini di potere e di repressione. In questo senso è paradossale che il risultato della ribellione si sia tradotto in un tipo di vita costretto in nuovi schematismi.

Bauman nota che la razionalità strumentale in cui ci muoviamo ha portato alla completa elasticità dei ruoli, delle relazioni, dei luoghi dove risiedere. «[...] oggi sono i ricchi e i potenti a odiare tutto quanto è durevole e a cercare il transitorio [...] Il cambiamento è un valore di per sé» (p. XXI). Difficile allora pensare che il valore simbolico di qualcosa possa resistere a questa mutevolezza. Mentre il valore di un segno come il dollaro ad esempio, moneta universale, resiste da circa un secolo.

Leo Strauss, citato da Bauman, fa notare che la libertà senza precedenti della nostra epoca è correlata a un'impotenza senza precedenti. «L'altra faccia della libertà illimitata è l'irrelevanza della facoltà di scegliere» (p. 27).

A questo proposito – la nostra irrilevanza – sottolineo un aspetto della postmodernità di cui si parla poco, forse, ipotizzo, perché può fare paura. Si tratta dell'unico dato che, incontestabilmente, rende la nostra epoca diversa da ogni altra precedente. Nel corso degli ultimi 75 anni, un periodo di tempo inferiore alla durata media della vita di oggi nelle società occidentali, la popolazione mondiale è triplicata. Se ne parla per le conseguenze di tipo pratico, soprattutto di tipo ambientale, per i problemi ecologici, ma non si considerano le conseguenze psichiche di questo mutamento che porta, senza che ce ne rendiamo conto, a un diverso tipo di relazione tra gli esseri umani.

«La società contemporanea recepisce il pensiero e l'azione critica, ma nel contempo resta immune alle conseguenze di tale recepimento [...]» (p.13). Una situazione che Bauman paragona al modello dei camping per roulotte. Una volta che i campeggiatori sono partiti per la tappa successiva il camping rimane esattamente com'era prima del loro arrivo.

Mi domando se non possa essere proprio la consapevolezza della irrilevanza del singolo di fronte ai miliardi di "altri" a rendere vano ogni progetto di diversità individuale che pretenda di avere una qualche profondità. Si può ricordare, a questo proposito, il paradosso costituito dalla grande quantità di persone, soprattutto giovani, che si fanno tatuaggi, spesso a contenuto "spirituale", per essere se stessi... e per essere come gli altri.

La società globale di massa con la sua rigidità e la sua vastità impedisce di pensare alternative di vita sostanziali e favorisce il segno nei confronti del simbolo. Il privato si propone al pubblico con personaggi e mode sempre più effimeri, e quindi con simboli che difficilmente riescono ad avere un valore. Come dicevamo prima, infatti, il simbolo, per quanto vissuto da ognuno singolarmente, nasce all'interno di un linguaggio comune.

Parallelamente a tutto ciò «[...] la nozione "romantica" di interiorità è ridotta a un cadavere riesumato artificialmente dalla *società delle interviste*, storie personali che sono mere rimasticazioni di retorica pubblica» (p. 93).

Fondamentale, per quanto riguarda il tema del simbolo, è il diverso modo che si è affermato di concepire tempo e spazio: «Nell'universo software del viaggio alla velocità della luce, lo spazio è attraversabile letteralmente *all'istante*: la differenza tra lontano e vicino è cancellata. Lo spazio non pone più limiti all'azione e alle sue conseguenze [...]. Il tempo non è più la strada da fare per conseguire certe cose [...]» (pp. 132-133).

Oggi il punto è vivere all'istante. La svalutazione dell'immortalità potrebbe essere, per Bauman, una frattura radicale e gravida di conseguenze. «Di fatto, in tutta la storia dell'umanità l'opera svolta dalla cultura è consistita nel setacciare e far sedimentare granelli di perpetuità dalla fugacità delle vite umane» (p. 143). «È difficile concepire la cultura come qualcosa di indifferente all'eternità e che fugge la durabilità [...]» (p. 146).

Una battuta di Woody Allen sintetizza la diversa situazione: non voglio acquisire l'immortalità grazie alle mie opere, voglio acquisire l'immortalità non morendo mai.

È stato Marshall McLuhan, circa 60 anni fa, a scrivere (nel libro *Gli Strumenti del Comunicare*, 1964) che "Il medium è il messaggio" e a dare così un'interpretazione nuova degli effetti del progresso tecnologico. Due anni prima, nel 1962, in Italia, Gillo Dorfles pubblicava *Simbolo Comunicazione Consumo*. In questo libro notava il degrado dei simboli che iniziava a verificarsi. Radio e televisione, scriveva, ci propinano Bach in piena mattina come a mezzanotte, trasmettono messe o ballabili con assoluta indifferenza di tempo e di circostanza. Oppure lamentava l'impiego sempre più diffuso di parti di quadri e disegni celebri a scopo pubblicitario. Dorfles, come altri, dava voce a un disagio che iniziava a sconcertare sempre di più, ma non metteva a fuoco il rapporto di quegli eventi con i nuovi mezzi tecnici che avevano permesso che si verificassero.

McLuhan sostiene che non serve dire che dipende dall'uso che noi facciamo del mezzo: «Gli effetti della tecnologia non si verificano [...] a livello delle opinioni e dei concetti [...] ma essi alterano costantemente e senza incontrare resistenza le reazioni sensoriali e le forme di percezione» (1964, p. 37).

Pensare che il problema riguardi solo i contenuti e non il mezzo di comunicazione non corrisponde alla realtà. «Soltanto l'artista può essere in grado di fronteggiare impunemente la tecnologia, e questo perché la sua esperienza lo rende in qualche modo consapevole dei mutamenti che intervengono nella percezione sensoriale» (*ibidem*, p. 38).

Questi problemi si sono enormemente amplificati nell'era di internet.

Nicholas Carr è uno studioso che ha approfondito il tema in modo particolarmente chiaro ed esaustivo. Ci si presenta come un esperto utilizzatore di internet "pentito" che parte dal tema dei libri e della lettura (*Internet ci rende stupidi?*).

Dall'invenzione della stampa fino a oggi il libro ha avuto un'importanza fondamentale. Ma, scrive Carr (2010, p. 19):

Negli ultimi anni ho incominciato ad avere la sgradevole sensazione che qualcuno, o qualcosa, stesse armeggiando con il mio cervello, cambiando la mappa dei miei circuiti neurali, riprogrammando la mia memoria [...]. Me ne accorgo soprattutto quando leggo [...] di solito mi risultava facile immergermi in un libro o in un lungo articolo [...] oggi non ci riesco quasi più. La mia concentrazione comincia a scemare dopo una o due pagine [...]. L'immersione profonda che prima mi risultava naturale oggi è diventata una lotta [...]. [...] che sia on line o no, ora la mia mente si aspetta di ottenere le informazioni nel modo caratteristico della rete: come un flusso di particelle in rapido movimento. Una volta ero un subacqueo nel mare

delle parole. Adesso passo a grande velocità sulla superficie, come un ragazzino in acquascooter [...] (Carr, 2010, p. 19).

L'abitudine a leggere le informazioni in rete, "saltellando" da un link all'altro a grande velocità, rende difficile la concentrazione necessaria per la lettura di un libro.

Carr sottolinea ripetutamente il fatto che, attraverso l'uso di internet, ci abituiamo a cercare informazioni con un sistema programmato esplicitamente per distrarre. Ogni click su un link diverso produce un profitto ed è interesse del motore di ricerca favorire la maggior quantità possibile di questi passaggi. Inoltre lo scopo esplicito e dichiarato di Google è quello di arrivare a comprendere in un tempo sempre minore quello che l'utente sta cercando.

Carr ricorda quello che già Nietzsche aveva detto, dopo aver acquistato una macchina da scrivere: "I nostri strumenti di scrittura hanno un ruolo nella formazione dei nostri pensieri".

Esperimenti di neuropsicologia effettuati negli animali e nell'uomo negli ultimi decenni, dimostrano che il cervello umano ha una proprietà plastica di adattamento. Nuove situazioni ambientali, se ripetute, attivano nuove connessioni sinaptiche e tracciano nuove vie neurali. I circuiti neuronali sono sì geneticamente determinati, ma hanno anche la possibilità di un certo adattamento. È così che si affinano tutta una serie di operazioni fisiche e mentali attraverso l'allenamento. Le abitudini, dice Carr, si radicano nei nostri neuroni. Sia quelle buone che quelle cattive.

Per uno psicoanalista junghiano è inevitabile pensare al concetto di archetipo, geneticamente determinato, e a quello di attivazione dello stesso da parte dell'ambiente.

Carr mette in luce i mutamenti del modo di pensare in relazione a nuovi strumenti tecnici. Mentre strumenti come la mappa o l'orologio, che ampliano le nostre capacità mentali, non hanno reso inutile la nostra capacità di orientarci nel tempo e nello spazio, la tecnologia di internet invece è, in un modo mai provato in precedenza, non un'estensione dei nostri sensi e delle nostre capacità, ma *una sostituzione*.

Se noi, fin da piccoli, fossimo sempre aiutati da un comodo apparecchio a camminare senza fare fatica, molto probabilmente le nostre gambe si atrofizzerebbero.

Tutte le tecnologie danno origine a nuove metafore. Tutte le tecnologie «[...] non sono semplici aiuti esterni, ma comportano trasformazioni delle strutture mentali, in special modo quelle che riguardano la parola» (Carr, 2010, p. 71).

In più la tecnologia di internet presenta alcune peculiarità rispetto a

quelle inventate in precedenza. Essa infatti unisce e ingloba tecnologie diverse e precedenti: macchina da scrivere, stampatrice, mappa, orologio, calcolatrice, telefono, ufficio postale, radio e TV. Si tratta di tecnologie che fino a pochi anni fa progredivano singolarmente.

È anche una tecnologia bidirezionale: spediamo e riceviamo messaggi.

Il nostro nuovo strumento ci permette di fare tante cose insieme con una sola apparecchiatura. Non dobbiamo più prendere in mano oggetti diversi e frammentare il nostro tempo, è tutto a portata di occhi e di dita. Ma probabilmente la frammentazione dell'attenzione è il prezzo che paghiamo.

I social media accentuano ancora di più il meccanismo di interruzione. Noi *vogliamo* essere interrotti per non sentirci tagliati fuori.

«Decine di studi [...] arrivano alla stessa conclusione: quando andiamo on line entriamo in un ambiente che favorisce la lettura rapida, il pensiero distratto e affrettato e l'apprendimento superficiale» (*Ibidem*, p. 143). In particolare c'è una stimolazione della memoria cosiddetta di lavoro, a breve termine e una conseguente incapacità della memoria a lungo termine di contenere e archiviare i dati. Naturalmente è proprio la memoria a lungo termine che permette il pensiero creativo elaborando e confrontando i suoi contenuti.

Spesso non siamo consapevoli del fatto che *i ricordi a lungo termine, diversamente dalla memoria di un computer, sono continuamente rielaborati*.

Sono stati proprio gli studi sperimentali sulla memoria a mettere in luce che il numero delle sinapsi cambia in relazione all'allenamento della memoria stessa (*Ibidem*, p. 220).

Ho ricordato che il simbolo nasce dalla nostra esigenza e dalla nostra possibilità di dare un significato alle cose. Non c'è dubbio che la memoria a lungo termine sia un ingrediente necessario per questa operazione mentale. Pensiamo, per esempio, al ruolo che possono avere i sogni nella rielaborazione dei ricordi.

In un altro testo, *La gabbia di vetro* (2014, p. 88), Carr nota anche che l'automazione legata all'uso di internet tende a trasformarci da attori in osservatori. «Invece di manipolare la barra di comando, guardiamo lo schermo». Ma non basta replicare i *risultati finali* di un determinato procedimento. Perché se questi risultati sono separati dal procedimento mentale che li ha prodotti, perdono in parte il loro valore e la loro utilità pratica.

Analogamente, dal punto di vista puramente emotivo, un sociologo (Ricolfi) nota che spesso i genitori di oggi pensano di regalare ai figli la felicità togliendo le difficoltà dal loro cammino e non comprendono che la felicità consiste nel vivere il processo in cui le difficoltà sono affrontate e superate.

Il discorso, nota acutamente Carr, vale anche sul piano spaziale, per quanto riguarda il nostro muoverci.

I sistemi satellitari di navigazione «[...] non sono progettati per accrescere il nostro coinvolgimento nell'ambiente circostante. Il loro scopo è piuttosto quello *di sgravarci dal bisogno di lasciarci coinvolgere*» (Carr, 2014, p. 146). Ben diversamente dalle mappe cartacee che richiedono un continuo confronto tra loro e il paesaggio.

Un esperimento fatto con un gruppo di taxisti londinesi, utilizzando o meno il navigatore satellitare, dimostra che l'uso del navigatore cambia il numero delle sinapsi di una determinata area del cervello.

Se poi dai mutamenti anatomici si passa a quelli psichici in senso più specifico, Carr scrive che «[...] le persone che parlano di “trovare se stesse” possono farci storcere il naso, eppure questo luogo comune, per quanto futile e abusato, riconosce qualcosa che sentiamo nel profondo: il nostro *chi siamo* si intreccia al *dove siamo*» (*Ibidem*, p. 150).

C'è differenza tra farsi strada e farsi trasportare. Fino a questa conclusione: «Se non dobbiamo mai preoccuparci di non sapere dove siamo, non potremo mai sapere dove siamo» (p. 151).

Tutto questo mette ben a fuoco la differenza tra segni e simboli, ma anche la loro interdipendenza. Noi *utilizziamo* i segni, ad esempio quelli del navigatore satellitare. Così come tutti i segni che ci consentono sempre maggior velocità. I simboli, al contrario, non possono essere considerati in modo strumentale, ma è inevitabile che il nuovo tipo di segni che utilizziamo, sempre più piccoli, efficienti, specialistici e veloci, influenzi le nostre aspettative e il nostro modo di rapportarci al mondo intero e quindi anche ai simboli più complessi.

La tecnologia di internet accentua la scissione tra corpo e mente. Non abbiamo più bisogno del corpo. Per resistere all'incantesimo di internet quindi, non solo è importante leggere, ascoltare e raccontare storie, ma anche fare esercizio fisico.

L'uso di internet sembra portare letteralmente all'uomo a una dimensione. Non solo attraverso l'esclusione del coinvolgimento corporeo, ma anche attraverso l'uso dei social media, con la scomparsa della differenza tra immagine pubblica e privata. Mark Zuckerberg (colui che qualche tempo fa ha rifiutato di togliere le notizie false da Facebook in nome della libertà di opinione) sostiene che si ha una sola identità e che “avere due identità personali è sinonimo di scarsa integrità”. Con questa frase non si riferisce all'essere bugiardi, ma al fatto che Facebook non prevede, pena la sua scomparsa, che si possa dire “fatti miei”. Al contrario è stato Nietzsche a dire che tutto ciò che è profondo ama la maschera.

Il fatto che queste considerazioni riguardino il lavoro di uno psicoanalista può essere considerato intuitivo e scontato. «Ciò che cura – scrive Zoja (2013, p. 101) – è il racconto unito all'ascolto». E in analisi sia il tempo che

i modi per raccontare, così come quelli per ascoltare, sono lontani dalle abitudini della postmodernità.

La psicoanalisi, fin dall'inizio, è stata oggetto di attacchi e polemiche. In particolare, nei suoi primi cento anni, nel tempo degli "ismi", attacchi di tipo ideologico (non scientifica, scienza borghese ecc.). La postmodernità invece non è più ideologica, almeno nel senso abituale del termine. L'indifferenza può essere anche più pericolosa e può provocare, nello psicoanalista, reazioni depressive e di rabbia. Gli sembra che a nessuno importi più niente della capacità simbolica, della ricchezza di significato che essa può donare al rapporto tra esseri umani – oltre alla ricchezza del nostro modo di percepire tutta la realtà. Queste reazioni possono costituire un rischio concreto e frequente di controtransfert negativo. Il paziente immerso nel mondo della postmodernità, anche se sembra chiedere un aiuto per uscirne, può essere percepito come totalmente ostile ed estraneo ai valori che l'analista ritiene di rappresentare.

Cercherò pertanto di concludere con un breve esempio personale che, nel tenere conto della conflittualità e dell'ambivalenza, avverto come possibilità di mantenere un cauto ottimismo.

Il paziente è venuto da me perché sente che la sua vita non è soddisfacente. Vive nella realtà, ma non sa bene perché si sente come un pesce fuori dall'acqua. Già dalla prima seduta si fa coraggio e parla; e quando si accorge di essere ascoltato, in un modo diverso da quello sperimentato nelle sue abituali relazioni, sta subito meglio. Ma quando vuole farmi capire di che tipo è la relazione con la sua partner non resiste, afferra il telefono e mi legge (o, piuttosto, mi mostra) un messaggio di cui mi sottolinea in particolare gli "emoticon", le famigerate faccine, ognuna già pronta per esprimere ogni emozione.

Fortunatamente per me il suo gesto è così ingenuamente in contrasto con il suo desiderio di raccontare ciò che sente, che riesco a sorridergli e a dirgli, senza ferirlo e senza fargli pensare che lo voglio allontanare dalla realtà, che preferirei sentire il racconto direttamente dalle sue parole.

Bibliografia

- Bauman Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press (trad. it. *Modernità e Olocausto*. Bologna: Il Mulino, 1992).
- Bauman Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell Publishers (trad. it. *Le sfide dell'etica*. Milano: Feltrinelli, 2010).
- Bauman Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press; Oxford: Blackwell Publishers Ltd. (trad. it. *Modernità liquida*. Bari: Laterza, 2002).
- Borgna E. (2019). *Saggezza*. Bologna: Il Mulino.

- Borsani R. (2015). *Sul dorso di un'oca*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Cabibbe F. (2014). "Fine dei viaggi?". *L'Ombra*, 4: 61-75.
- Carr N. (2010). *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brain?* New York: Norton (trad. it. *Internet ci rende stupidi?* Milano: Raffaello Cortina, 2011).
- Carr N. (2014). *The Glass Cage. Automation and Us?* New York: Norton (trad. it. *La gabbia di vetro*. Milano: Raffaello Cortina, 2015).
- Dorfles G. (1962). *Simbolo, comunicazione, consumo*. Torino: Einaudi.
- Durand Gilbert. (1996). *Champs de l'imaginaire*. Grenoble: UGA Editions (trad. it. "L'universo del simbolo". In: *Campi dell'Immaginario*. Milano: Mimesis, 2018).
- Franzini E. (2018). *Moderno e postmoderno. Un bilancio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Jervis G. (2011). *Il mito dell'interiorità*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung C.G. (1928). Über die Energetik der Seele (trad. it. Energetica Psicica. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri 1976).
- Kugler P. (1982). *The Alchemy of Discourse*. Associated University Presses (trad. it. *L'Alchimia delle parole*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2002).
- Levi P. (1960). *Storie naturali*. Torino: Einaudi.
- Mc Luhan M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Berkeley: Gingko press (trad. it. *Gli strumenti del comunicare*. Milano: Il Saggiatore, 2015).
- Moreno M. (1973). *La dimensione simbolica*. Padova: Marsilio.
- Trevi M. (1986). *Metafore del simbolo*. Milano: Raffaello Cortina.
- Viviani C. (2018). *La poesia è finita. Diamoci pace. A meno che...* Genova: Il melangolo.
- Zoja L. (2013). "La psicologia del profondo nel suo secondo secolo". In: *In difesa della psicoanalisi*. Torino: Einaudi.

Curare l'individuo senza cambiare il mondo?
Alcune riflessioni sulla relazione tra analisi e politica
Paolo Severino*

Ricevuto il 20 aprile 2020
Accolto il 4 settembre 2020

Riassunto

L'autore, anche alla luce dell'attuale emergenza pandemica virale, riflette sul complesso rapporto tra psicologia del profondo e politica e su come questo entri, in varie forme, nella relazione tra analista e paziente. A partire dai contributi di autori quali, oltre a Jung, Neumann, Hillman, Samuels, Bollas e, in campo extra-analitico, Illich, vengono analizzati i possibili significati politici di questa relazione e, più in generale, delle terapie del profondo, sviluppando i seguenti nuclei tematici: l'analisi come luogo di resistenza e di diversificazione dalla psicologia di gruppo; l'importanza di dare spazio alla politica nella relazione analitica; la democrazia come metafora della mente e dell'analisi; la terapia analitica come spazio per lo sviluppo dell'"agentività"; la relazione fra funzione etica della terapia e comportamenti politici; il significato politico dell'individuazione. Ci si interroga sugli elementi di possibile "contro-produttività" politica e sociale della terapia del profondo e, all'opposto, sugli elementi qualificanti dell'analisi, da rivendicare nel confronto con altre forme di terapia e per quanto riguarda il suo impatto politico e culturale nella società.

Parole chiave: *Psicologia del profondo, politica, relazione analitica, etica, agentività, contro-produttività*

* Psichiatra, psicoterapeuta, membro ordinario dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) e dell'International Association for Analytical Psychology (IAAP). Lavora presso il Dipartimento di Salute Mentale e Dipendenze della ASL 3 "Genovese". Vive e svolge la sua attività a Genova. Email: a.paoloseverino@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

Abstract. *Treating individual without changing the world? Some reflections about the relation between politics and analysis*

The author reflects upon the complex connection between depth psychology and politics and upon how this connection has an inevitable influence on the relationship between analyst and patient, in different forms. Political meanings of this relationship, and, more generally, of depth therapy are analyzed, expanding on the contributions of several authors like Jung, Neumann, Hillman, Samuels, Bollas and, in an extra-analytic field Illich. In particular, different core themes are developed as follows: Analysis as the space of resistance and of differentiation from group psychology; Importance of focusing on politics in an analytic relationship; Democracy as a metaphor for the mind and for the analysis in itself; Analytic therapy as a space for the development of the individual's sense of agency; Relationship between the ethical function of therapy and political behaviors; Political meaning of individuation process. Finally, the author wonders about possible political and social elements of "counter-productivity" related to depth therapy, and, at the same time, highlights analysis qualifying aspects that should be enhanced for their intrinsic cultural impact on society, especially in comparison with other forms of therapies.

Keywords: *Depth Psychology, Politics, Analytic Relationship, Ethics, Agency, Counter-productivity*

Stiamo vivendo un evento epocale, che diventerà storia, ci accomuna e ci accomunerà nella memoria collettiva negli anni a venire. Saremo per sempre le generazioni che hanno vissuto la pandemia del Coronavirus. Il futuro dirà se sarà stata una parentesi che ha interrotto temporaneamente la rotta presa dall'umanità nella nostra epoca oppure la cambierà radicalmente.

Pandemia significa che il mondo, già esausto e sfiancato per i tanti mali che sempre più stanno avvicinando il processo della sua distruzione ad un ineluttabile punto di non ritorno¹, è improvvisamente caduto malato e necessita di cure urgenti. Una cura rapida ed energica.

Il coronavirus e l'odierno cataclisma virale costringono a rivedere, insieme ai nostri comportamenti e a tutte le più consolidate abitudini, i modelli di pensiero e alcune certezze, date troppo facilmente per scontate, su cui si fondano la nostra cultura e la società.

1. Scrive Zizek (2010) «il sistema capitalista globale si sta avvicinando a un apocalittico punto zero. I suoi "quattro cavalieri dell'apocalisse" comprendono la crisi ecologica, le conseguenze della rivoluzione biogenetica, gli squilibri interni al sistema stesso (problemi con la proprietà intellettuale; imminenti lotte per materie prime, cibo e acqua), e la crescita esplosiva delle divisioni ed esclusioni sociali».

Cogliendo l'invito della rivista *Studi Junghiani* a riflettere sui rapporti tra psiche e polis – sulle prospettive aperte dalla psicologia del profondo intorno ai fenomeni e ai problemi politici e su come questi entrano nella stanza d'analisi e circolano nella relazione tra analista e paziente – comincio con il chiedermi, senza esser ancora in grado di tentare una risposta, come su questa proposta sia impattata, sparigliando le carte, l'improvvisa situazione che stiamo vivendo. Non so se essa creerà un prima e un poi. Certo costringe a rivedere alcuni punti di questo tema da una prospettiva scossa nelle sue certezze, più fragile ed emotiva.

Individuale e collettivo

Sappiamo che la psiche non può esistere nella dimensione della assoluta libertà, ma sempre nella forma della dipendenza e del condizionamento: dal corpo che la compenetra e ne è compenetrato; dalle relazioni con gli altri, quelle presenti e quelle passate, a partire dalle prime con gli oggetti parentali, che l'hanno plasmata e le hanno dato forma e sostanza – sostanza i cui mattoni chiameremo, a seconda del nostro riferimento teorico, complessi, oggetti interni, relazioni interiorizzate; infine, dalla polis.

Polis: non solo la società e la cultura cui apparteniamo, con il sistema di regole economiche e politiche che la governano, ma il tipo di ambiente in cui si mette in scena la nostra vita: con quali altre persone, su quali strade, con che mezzi di trasporto, soli o circondati dalla folla, tra edifici eleganti, carichi di storia e significati oppure squallidi e degradati, avvolti in un'aria che è piacevole respirare oppure intrisa di odori sgradevoli e di inquinanti?

La città è spazi per il ristoro, il divertimento e la cura e quelli dove rifugiarsi o pregare. E ancora: luci, colori, rumori, l'asfalto su cui camminiamo e il cielo sopra di noi; come cambia la nostra psiche a seconda che esso ci schiacci con la sua plumbea pesantezza o ci alleggerisca con la tersa luminosità di certe giornate! Come il corpo vivo è psiche, come le relazioni sono psiche, anche la città, è psiche.

Il virus ha dimostrato la nostra assoluta dipendenza dalla polis e come la dimensione personale dipenda da quella sociale. Già nella tragedia che ha segnato l'origine della psicoanalisi e che simbolicamente più la rappresenta, l'*Edipo Re* di Sofocle, il dramma personale di Edipo si lega a quello della pestilenza nella città, si svolge sul suo sfondo, da questo viene costretto a prendere le mosse e a svelarsi. I destini di Edipo – *carcere e schiavo di questo morbo* – e di Tebe sono inesorabilmente collegati e la colpa del tiranno si riflette sulla polis senza un dentro e un fuori.

Allo stesso modo, il dentro del nostro mondo interiore non può disgiungersi dal fuori, dall'esteriore, dal mondo.

Scrivono Viveret²: «Sono la durezza di cuore e il male di vivere, non la scarsità di risorse fisiche o monetarie, all'origine della maggior parte dei problemi [...] ecologici, politici, culturali, sanitari e sociali» (in Morin, 2011, p. 256).

D'altra parte, invertendo la relazione causale, i problemi collettivi della società, la malapolitica, la sempre più grave crisi ecologica planetaria, generano a livello individuale sofferenza e male di vivere. Vediamo, così, come i problemi politici siano in un rapporto circolare, di mutua interrelazione, con quelli della psiche e come sarebbe riduttivo decifrarli solo dal punto di vista economico o da quello socio-ambientale o nei termini del diritto; essi sono anche problemi psicologici.

E allora, possiamo star bene come individui se il mondo sta male? Possiamo progettare di curarci come individui trascurando la cura del mondo?

Sono partito da queste domande per riflettere sui possibili significati "politici" dell'analisi³: Mi farò guidare dal pensiero su questi temi di alcuni autori: oltre a Jung, Neumann, Hillman, Samuels, Bollas, Illich.

L'analisi come luogo di resistenza e di diversificazione dalla psicologia di gruppo

Da parte di vari autori sempre più si rileva come il paziente che varca la porta dello studio per chiedere un trattamento possa essere afflitto, oltre che da una sofferenza individuale, da un disturbo della collettività, che superi il connotato freudiano *disagio della civiltà* e derivi dall'epidemiche sofferenza mentale presente nella nostra cultura e dall'incapacità di comprenderla e di affrontarla.

Bollas, analizzando gli stati mentali collettivi che si sono succeduti dalla fine del secolo XIX – quindi, dalla nascita della psicoanalisi ad oggi – si chiede che tipo di Sé stiamo diventando e sottolinea come le forme della psicologia di gruppo che regnano nella collettività possano giungere a soffocare il Sé individuale. Pur non essendo formazioni endogene sorte dalle profondità intrapsichiche individuali come gli istinti, gli affetti e i ricordi, questi

2. Patrick Viveret, filosofo, cofondatore tra l'altro del progetto intitolato emblematicamente Interactions Transformation Personnelle-Transformation Sociale (TP/TS).

3. Un'ulteriore espressione politica dell'analisi è rappresentata dall'impegno di quegli analisti che in prima persona e in maniera elettiva si occupano terapeuticamente di rifugiati politici, vittime di guerre, di torture, di stupri etnici, etc.

pattern di pensiero e le corrispondenti mentalità promosse dalla cultura contemporanea, alla lunga possono diventare strutture permanenti della nostra mente (Bollas, 2018).

Mentre, ad esempio, il movimento antipsichiatrico, in Italia penso a Basaglia, lottò a livello politico contro le strutture di potere responsabili della espulsione del folle e della follia dalla società, il campo d'azione dell'analista sarebbe una lotta più intangibile contro le strutture di pensiero e gli stati collettivi della mente che finiscono, in maniera pervasiva, con il produrre cambiamenti formali della struttura del Sé e con l'opprimere gli individui per/pro-mettendo di fuggire dal dolore psichico, al caro prezzo di spegnere le capacità di intendimento della soggettività⁴.

Una grande trasformazione nella nostra epoca è stata il passaggio da una *cosmologia verticale o gerarchica*, in cui le diverse idee e visioni del mondo avevano comunque, che fossero sostenute oppure messe in dubbio o combattute, valore e significato, a quello che Bollas chiama *orizzontalismo*, una forma del pensiero secondo cui non esistono più strutture verticali di significato e ogni idea ha lo stesso valore di un'altra.

L'analisi, in questo senso, può rappresentare un "anacronistico" spazio di resistenza a questo stato mentale collettivo. Paziente e analista si confrontano sui significati: quello dei sintomi e della sofferenza del paziente, nel suo passato e nel presente, e quello individuale e collettivo della vita, in modo che il futuro, quale direzione che vi si intende dare e tensione verso un fine, torni ad essere un "oggetto mentale vitale" e una "struttura interna" (Bollas, 2018), fonte e spunto di ispirazione all'azione del Sé nel mondo.

La terapia analitica, nel percorrere le varie direzioni dell'anima, predilige quella della profondità e chiama analizzando e analista a prendere una posizione – adattamento e accettazione o critica e ribellione? – intorno ai propri problemi personali, a quelli del tempo e ai valori e ai significati diacronici del mondo.

Essa unisce la messa in discussione dei valori predominanti – nel soggetto e nella cultura del tempo – alla ricerca, quando non alla produzione creativa, mai definitivamente risolte, di significati e valori. Quando essi non siano frutto di indottrinamento – in questo senso l'analisi è antipolitica, se la politica è l'arte dell'acquisizione del consenso e della persuasione – ma autenticamente trasformativi, il paziente potrà viverli nelle proprie relazioni e agirli nel proprio ambiente.

4. Bollas parla di *soggetticidio*; Jung chiamava questa condizione *perdita dell'anima*.

L'importanza di dare spazio alla politica nella stanza d'analisi

Si chiede Samuels: come lavoriamo durante l'analisi perché il paziente possa sviluppare atteggiamenti più realistici, evoluti e vitali nei confronti della sessualità, dell'aggressività e della spiritualità, perché anche il suo atteggiamento verso la politica non può essere oggetto di un simile tipo di lavoro?

Sottolineando il suo interesse ad analizzare i vissuti del paziente verso i problemi politici in maniera alternativa alla maggior parte degli approcci psicoanalitici alla politica che pongono «il cittadino nel ruolo di paziente (o di lattante) con un transfert nei confronti della società», egli rivendica la diversità del suo fine:

Voglio porre il cittadino con la sua esperienza al posto dell'analista e non del paziente e pensare che è il cittadino ad avere un controtransfert nei confronti della società. Se il cittadino deve partecipare alla trasformazione sociale, deve farlo come analista e non come paziente (Samuels, 1993, p. 72).

Samuels definisce i vissuti del paziente nei confronti dei problemi della società “controtransfert”, e non transfert, in quanto nella sua revisione della analisi in chiave politica, uno dei suoi fini sarebbe lo sviluppo nel paziente della funzione di analista politico; un analista politico che, diversamente da quelli di professione, usa e valorizza le risonanze della sua emotività a questi problemi per comprenderli e affrontarli, come lo psicoanalista utilizza la sua soggettività quale via regia alla realtà psichica del paziente. Infatti, interpretare i comportamenti e le reazioni emotive dell'analizzando durante le sue interazioni sociali esclusivamente come espressioni transferali di fantasie infantili, seppur utile a comprendere le sue proiezioni d'Ombra, comporta il rischio di oscurare il “cittadino” che è in lui, relegandolo al ruolo unico di paziente e compromettendone l'efficacia e la potenzialità d'azione.

Il terapeuta, invece, accanto a questo vertice interpretativo, può dare un valore di equivalente controtransferale alle reazioni del paziente verso i problemi della realtà politica, nei cui riguardi può sentirsi impotente e depresso o cinicamente indifferente, passivamente rivendicativo o pieno di collera; viceversa, impegnato, pieno di passione e coinvolgimento; ognuno con il suo stile, più passivo o più attivo, razionale o emotivo, introverso o estroverso.

Già Aristotele definiva l'uomo, in ragione della sua connaturata socialità che lo porta a vivere in società, un *animale politico* (*zoòn politikòn*) *per natura*, come se la sua radice istintuale più caratterizzante risiedesse in una sorta di innata pulsione politica. Il bene umano è impensabile al di fuori della

polis e fuori dal consorzio civile vivono solo le belve e gli dèi. Nell'aspirazione all'*eudaimonia*, la felicità, il bene dell'individuo e quello della società sono strettamente intrecciati⁵.

Possiamo allora comprendere come la repressione di questa pulsione e della sua espressione nella società – nella famiglia, intesa non come ambito privato ma come prima forma del vivere sociale, in un lavoro svolto con serietà e passione anche quando non particolarmente creativo⁶, nella comunità locale, fino ai livelli più articolati e complessi che può assumere l'impegno politico – possa essere causa di sofferenza e come sia essenziale per il benessere dell'individuo la valorizzazione di questa dimensione della soggettività.

Diventa però difficile che questa possa trovare una realizzazione nella società se non trova spazio nella terapia; se, accanto alle altre forme dell'immaginazione, non vengono coltivate quella politica e la fantasia di cui ci parla Samuels di *prendere in terapia il mondo* e di trovare soluzioni immaginative ai suoi mali; anche chi non detiene il potere può così essere *agente di cambiamento* e fare analisi politica, non un'analisi sterile e teorica, ma emotiva e basata sul controtransfert verso i piccoli e grandi problemi che consciamente o inconsciamente lo stanno appassionando, coinvolgendo, tormentando.

Saremo così «in grado di tradurre le politiche utopiche della passione, del sogno e del desiderio nelle politiche pragmatiche che consentono di realizzare le cose» (Samuels, 1993, p. 78).

La democrazia come metafora della mente e della relazione analitica

Credo di poter affermare che il rapporto analitico è schierato politicamente dalla parte della democrazia.

Come scrive Bollas (2018, p. 148):

[...] sebbene l'«Io» supponga di controllare tutte le opinioni del Sé, di fatto la sua è una posizione nominale. I pensieri che attraversano la mente sono vari e contraddittori: alcuni sono talmente mostruosi da risultare intollerabili alla coscienza. Il processo si fonda sull'impegno dell'analista a mantenere la neutralità: non interverrà

5. Il significato di *eudaimonia* nell'uso greco ordinario è quello di buona sorte, con riferimento alla prosperità esterna. Il corrispondente aggettivo significava però in origine *custodito da un genio benigno* (Ross, 1923). Questo genio è il rapporto con l'inconscio? Di nuovo, personale e collettivo, benessere interiore e prosperità esterna, sono intrinsecamente correlati.

6. Il mondo ha bisogno di più *manutenzione*, avverte Hillman (1995) in bellissime pagine dedicate al valore etico di questa attività e di coloro che, nel loro spesso umile lavoro, la svolgono.

in alcun modo che possa impedire a una qualsiasi idea di trovare espressione. Al contrario, solleciterà la verbalizzazione delle opinioni di minoranza, che tanto facilmente potrebbero essere messe a tacere. La relazione analitica crea una democrazia psicologica.

Una fondamentale pulsione umana è quella a rappresentarci, il bisogno, a volte represso e inaridito, di esprimere ciò che pensiamo e chi siamo. È il principio democratico della libertà d'opinione, che raggiunge la sua massima espressione nel pensiero analitico liberamente associativo, dove ogni forma di gerarchia e di censura basata su possibili scale di valori e principi di autorità, viene sospesa.

Durante il percorso analitico e a volte durante una singola seduta, possono esistere e alternarsi diversi stili e modelli "politici", consci e inconsci, di relazione: monarchici o tirannici, aristocratici o oligarchici, movimenti rivoluzionari e reazioni controrivoluzionarie; fasi di anarchia; nella migliore delle ipotesi, stili autenticamente democratici.

Anche a livello intra-psichico, si può considerare la mente, quando sana e funzionante, secondo la metafora di un parlamento democratico dove punti di vista diversi si contrappongono e dibattono per arrivare, nel rispetto delle minoranze, ad una scelta che sia idonea alle circostanze da affrontare. Al contrario, nella patologia, i rappresentanti più totalitari del Sé lo possono tenere in scacco paralizzando le sue parti più creative e vitali.

L'analista non potrebbe pensare di trattare i suoi pazienti senza la fede nel processo democratico sia in quanto la sua bussola l'orienta a mantenere, come forma di costituzione nella stanza d'analisi, la democrazia sia in quanto la ritiene una «potenzialità presente in tutti gli esseri umani, anche all'interno del Sé più totalitario» (Bollas, 2018, p. 164).

L'analisi come spazio per lo sviluppo dell'agentività

Ricordiamo la radicale affermazione di Hillman che la terapia del profondo, anche la migliore, spostando l'impegno e le energie individuali dall'azione nella polis verso il culto di un asfittico spazio interiore, contribuisce alla distruzione del mondo. Queste le sue accorate parole:

Dunque, anche se ti amo, cara psicologia del profondo, non posso stare nella stessa casa con te. Tutti e due siamo troppo cambiati. Un tempo tu eri come un'artista e ora sei una casalinga. Non esci mai in strada; sei soddisfatta di te; quello che dici non sembra avere alcuna rilevanza [...]. Io voglio essere fedele al nostro giuramento, ma c'è più morte nel restare che nel separarsi (Hillman e Ventura, 1992, p. 194).

La terapia analitica sarebbe una forma di ritiro dal mondo in funzione di uno sviluppo interiore che, oltre a renderci più individualisti e narcisisti, ci distrae da quello che succede fuori. Tutta la luce puntata su di sé e minor energia dedicata all'azione nel mondo, proprio quando esso, lasciato al libero saccheggio da parte di sistemi di potere e di lobbies economiche e corporative spesso occulte, che detengono risorse e privilegi cui non intendono rinunciare, va "sempre peggio" (Hillman e Ventura, 1992).

Il rischio è, però, che anche la stanza d'analisi diventi una sorta di *compound*⁷ separato dal resto del mondo, spazio in cui tutte le comunicazioni e i riferimenti a persone e a eventi reali vengano interpretati dal vertice dell'analisi della relazione di transfert e controtransfert oppure come riflessi e drammatizzazioni della realtà oggettuale interna del paziente e ripetizioni di trame ed emozioni che risalgono alla sua storia passata, mentre, per una sorta di pregiudizio metodologico, esse non vengono mai comprese come risposte – o fallimenti nella risposta – e tentativi di soluzione di problemi che oltrepassano l'ambito personale.

Psicologia del profondo, allora, non significa cecità verso ciò che è evidente e visibile; cura dell'individuo e attenzione al personale, non significa forzato diniego dell'ambito collettivo della polis. Non ci si può salvare da soli e restare sani se la città è malata.

Allo stesso modo, quando Hillman (1992) propone che l'analisi possa sviluppare *fantasie nuove su di sé*, che facciano dello studio dell'analista «una cellula nella quale si prepara la rivoluzione», sembra però dimenticare che l'impegno politico che auspica non può avvenire senza un'analoga azione di rivoluzione interiore contro i sistemi di potere spesso tirannici che governano gli stati della mente e ne minano l'azione. I problemi politici, oltre ad essere sostenuti da logiche di tipo economico o sociale, sono anche, e non poco, problemi psicologici, la cui cura richiede interventi, non solo individuali, di tipo psicologico.

Rovesciando la famosissima citazione da Keats eletta da Hillman – prima di metterla in discussione per approdare ad una critica radicale della terapia del profondo – ad emblema del suo far terapia, «chiama il mondo, ti prego, *la valle del fare anima*», allora scoprirai a che serve il mondo», potremmo proporre che la cura dell'anima personale e l'assiduo lavoro in analisi sulla

7. Il *compound*, termine inglese che nasce dal linguaggio militare, indica un'area separata e chiusa atta a difendersi dalle aggressioni nel nemico. La *sindrome del compound*, di cui parla Bolla (2018), è quel fenomeno sociale per cui le fasce più ricche e privilegiate di una società si riuniscono e rinchiudono in quartieri urbani separati dal resto della città, con negozi e scuole esclusive, in una condizione di scissione dal resto della società e di deprivazione anche psicologica.

propria individualità, ha proprio tra i suoi fini quello di *fare mondo*, l'impegno politico e sociale.

Eagle (2011), in una lista di obiettivi del trattamento analitico – a partire dal “rendere conscio l'inconscio” e dalla “maggiore capacità di amare e lavorare” di Freud –, non ne segnala di simili a questo, eccezion fatta, forse, per *l'aumento del senso di agentività* di Schafer, il quale allude all'acquisizione di una maggiore capacità di azione nel mondo.

Tra le emozioni che l'alimentano un ruolo di primo piano lo svolge l'aggressività, che oltre ad aver radici nella storia personale, è anche una preziosa dotazione del patrimonio archetipico emozionale.

Più che condizione da sedare sottoponendola sistematicamente al giogo della ragionevolezza, essa può anche esser vista come:

[...] spinta politica riparatrice, dato che [...] spesso incorpora non solo intensi desideri di rapporto ma desideri ugualmente intensi di partecipazione, in modo più cooperativo o comunitario, all'attività politica o sociale. Essere veramente aggressivi, arrabbiati “nella pancia”, e tuttavia ancora capaci di partecipare a processi politici e sociali, è uno scopo psicologico ed etico dei più elevati (Samuels, 1993, p. 103).

Uno degli scopi dell'analisi, il riconoscimento e l'assunzione di responsabilità, nonché la presa di posizione, verso la propria aggressività, e il suo utilizzo non distruttivo, può quindi rivestire un rilevante significato di emancipazione politica.

La relazione fra funzione etica della terapia e comportamenti politici

Il cuore dell'analisi è etico: si propone di combattere la menzogna, prima di tutto quella che raccontiamo a noi stessi. L'etica dell'analisi non è dunque un espediente per dare rispettabilità alla professione. È una presenza originaria (Zoja, 2007, p. 7).

Oltre che ai sintomi e alla sofferenza psichica del paziente, il lavoro analitico è rivolto a quanto ostacola la formazione della personalità; ha quindi imprescindibili risvolti etici. L'analisi è anche formazione etica.

A partire dalla sua educazione, l'Io, adattandosi ai valori e all'esigenze dei genitori, del gruppo sociale e della società, si identifica sempre più con la *Persona* e ricaccia nell'*Ombra*, con le strategie difensive della repressione e della rimozione, le componenti della personalità considerate negative dal punto di vista della società e dei suoi ideali.

Neumann (1949) ha analizzato le conseguenze deleterie e il carico di sofferenza di tale sviluppo, che chiama *vecchia etica*.

A livello del singolo individuo ne può derivare: ora la perdita di vitalità quando si ha la completa identificazione con la Persona; ora l'inflazione morale; ora l'autolimitazione deflattiva e sacrificale rappresentata dal freudiano "disagio della civiltà"; ora, infine, lo sviluppo della patologia psichica quando il contenuto scisso, ricacciato nell'Ombra, si lega nella sua oscurità ad altri contenuti negativi, diventando rabbia o depressione.

Nella società, la proiezione collettiva dell'Ombra su un nemico esterno si esprime nelle esplosioni epidemiche di massa delle rivoluzioni e nelle guerre oppure nella cosiddetta *psicologia del capro espiatorio* di cui son vittime gli estranei, i diversi e le minoranze di ogni tipo.

L'analisi, sollevando il velo delle difese con lo scopo di curare la sofferenza dell'individuo, lo porta ad una conoscenza sempre più ampia di sé; assume così un inestimabile valore etico, in cui: «[...] il fattore etico decisivo è il criterio della verità [...]. Riconoscere il proprio male è un "bene". Essere troppo buoni – ossia trascendere i limiti del bene che è realmente disponibile e possibile – è invece un male» (Neumann, 1949, p. 100).

Cogliamo quindi i valori politici della *nuova etica* analitica di Neumann: non è un'etica della "buona intenzione" o della "buona volontà"; include l'effetto che l'atteggiamento dell'individuo ha sulla collettività, di cui egli sente di dover rispondere; tiene in conto la porzione di male che ognuno ha in sé e di cui si assume la responsabilità, come suo problema da integrare nella personalità e con l'impegno di non contagiare l'ambiente.

In questo periodo in cui siamo invasi degli sciami virali, il termine "contagio" perde il suo significato metaforico e assume una tragica consistenza letterale come rappresentazione della potenziale negatività e pericolosità di cui ognuno di noi è portatore verso gli altri.

Parliamo in questo caso di contagio virale, ma quale fonte di conflitti etici e, a livello collettivo, di scelte politiche, riveste questa potenziale contagiosità presente dentro di noi. Quale scala di valori guida ora le nostre scelte politiche? Per il pericolo di ammalarci e di fare ammalare chi ci circonda, siamo disposti a limitare le nostre normali condizioni di vita, i rapporti sociali, il lavoro, gli affetti e le nostre convinzioni? L'attuale fase di regressione delle forme della convivenza civile, di limitazione della libertà e di allontanamento gli uni dagli altri sono solo frutto della paura della malattia e della morte oppure, viceversa, proprio l'atto fisico di mantenere reciprocamente le distanze esprime al meglio il rispetto verso l'altro e la nostra unione (Zizek, 2020)?

Il significato politico dell'individuazione

Con le parole di Jung, l'individuazione è il:

Processo di differenziazione che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale [...] necessità naturale, in quanto impedirla mercé il tentativo di stabilire delle norme ispirate prevalentemente o addirittura esclusivamente a criteri collettivi, significa pregiudicare l'attività vitale dell'individuo (Jung, 1921, p. 463).

Costruzione dell'individualità a partire dalla differenziazione dal collettivo e dalla natura comune agli altri uomini, l'individuazione è il fine e il senso del trattamento analitico e del percorso esistenziale dell'individuo, un processo di integrazione dei valori universali custoditi nella cultura e nell'inconscio collettivo al fine di viverli e attuarli personalmente.

Essa è sia processo di unificazione a se stessi sia, in parallelo, alla comunità umana. Come Jung ribadì in diverse occasioni, lungi dal perseguire soltanto lo sviluppo individualistico delle proprie potenzialità, l'individuazione ha come fine la loro espressione nelle relazioni con gli altri e nella società.

Scrivono Jung:

Il naturale processo d'individuazione conduce alla consapevolezza della comunità umana, proprio perché ci rende coscienti di quell'inconscio che collega tra loro tutti gli uomini ed è a tutti comune. L'individuazione è un'unificazione con se stessi e, nel contempo, con l'umanità, di cui l'uomo è parte [...]. Senza questa libertà e autodeterminazione, non c'è vera comunità e, occorre dirlo, senza una simile comunità neanche l'individuo più solido e autonomo può alla lunga prosperare (Jung, 1942, p. 118).

La consapevolezza della comunità umana corrisponde all'adleriano *Gemeinschaftsgefühl* (sentimento comunitario), che quindi, come le parole di Jung lasciano intendere, è una componente basilare di un autentico percorso individuativo.

Un altro aspetto della questione riguarda la possibilità che l'analisi possa formare individui in grado di svolgere un'effettiva azione, anche politica, di miglioramento della società. Come sostiene Samuels (1993), citando la nota affermazione junghiana, "quando tratti l'individuo tratti la cultura", forse la speranza di Jung era che, curando l'individuo, si potesse cominciare a guarire la società di cui fa parte. La speranza che l'individuo analizzato – o individuato –, appartenente a un'élite perlomeno in parte indipendente dalle pressioni collettive, potesse fungere da *agente di cambiamento* della società.

Anche Neumann condivide questa fiducia. La sua è definita un'etica di *individuazione* perché frutto del percorso individuativo dell'analisi. Quando egli afferma che «la stabilità della struttura psichica [...] è della massima

rilevanza anche per la collettività» (1949, p. 111), porta all'estremo il significato collettivo dell'individuazione.

Alla prova dei fatti e delle condizioni in cui versano la nostra società e il mondo, dovremmo probabilmente considerare con più prudenza la fiducia nel valore per la collettività dell'analisi? Forse. Ma come afferma Jung in un'intervista del 1939:

I problemi del mondo hanno la loro origine nell'individuo [...] l'uomo in pace con se stesso, dà il suo infinitesimo contributo al bene dell'universo. Ognuno presta cura e attenzione ai suoi conflitti interiori e personali e avrà ridotto di un milionesimo di milione la conflittualità del mondo (Mcguire e Hull, 1977, pp. 190-191).

Come dice un detto attribuito a Confucio: *È molto più importante accendere una piccola candela che maledire l'oscurità.*

Illustrazioni cliniche

Presento due esemplificazioni dei temi affrontati.

V. è un giovane studente di scienze politiche. Molto impegnato nello studio, ha pochi amici e non ha mai avuto una ragazza. Durante la scuola è stato un ragazzino "bullizzato" e l'anno prima dell'inizio del trattamento ha avuto un ricovero psichiatrico per un episodio psicotico "reattivo breve".

Era andato a studiare lontano dalla sua città e dalla famiglia e, condividendo l'appartamento con altri ragazzi, si era creata una situazione che aveva rinnovato le passate esperienze traumatiche di bullismo.

Si era stabilita in lui una forte sottomissione psicologica nei loro confronti; li temeva e avrebbe voluto ribellarsi, ma ne subiva le convinzioni e gli atteggiamenti nei cui riguardi si sentiva mancante e inadeguato. Smise di dormire, passava ore sui libri senza studiare, fino a quando, tornato a casa, durante una lite, aggredì i genitori e venne ricoverato. Dopo le dimissioni, egli gradualmente è riuscito a sospendere le terapie psicofarmacologiche.

Durante le sedute predilige parlare di tematiche sociali e politiche, che affronta con una partecipazione ed una emotività che mi lascia, da una parte, toccato e coinvolto, quasi ammirato; dall'altra, i suoi discorsi mi stancano per le sue lunghe e forbite argomentazioni. Esse tendono ad occupare lunghi spazi della seduta, catturandomi insieme a lui in un mondo scisso e lontano dal cuore dei problemi per i quali penso sia venuto da me. Mi sorprende alcune volte a dibattere con lui, contrapponendo alle sue le mie idee, cosa che so essere un grave e sancito errore tecnico.

Comprendo che parlarmi di temi politici è per lui importante e come essi lo tocchino nel vivo, ma anche il significato difensivo di queste lunghe discussioni in cui si rifugia e che ci avvolgono come in un bozzolo.

I miei interventi, sebbene attenti a validare il suo approccio appassionato a questi temi, da una parte cercano, problematizzando la sua posizione verso la realtà e la vita, di proporre vertici di lettura diversi rispetto alle sue argomentazioni spesso eccessivamente rigide e unilaterali; dall'altra, di collegare, in un lavoro di faticosa cucitura e paziente rimando, l'ambito collettivo e astratto dei temi che affronta agli aspetti più intimi e personali della sua vita. Qualcosa di simile a quello che Samuels definisce: «[...] lavorare in termini di *interpretazione al plurale*, cioè dire al paziente: "Penso che questo materiale si riferisca a questo e questo e anche a questo e questo, ma non sono sicuro quale via dobbiamo prendere"» (Samuels, 1993, p. 118).

A. è un maturo professionista. Porta in seduta il seguente sogno:

Mi trovo in una larga strada leggermente in discesa e vedo venirmi incontro una carrozzina abbandonata a se stessa. Per evitare che si ribalti o venga travolta da un'automobile, la blocco. Dentro c'è una bambina dai tratti stranieri. Guardo se si avvicina la madre a reclamarla, ma scorgo solo una famiglia indiana (padre, madre e dei figli) che si avvicina ma passa dritta. La bimba non è loro. Noto che la bimba è una piccola araba con il viso circondato da un piccolo chador. Si uniscono a me alcuni uomini di età avanzata. Capisco che la mamma non arriverà a riprendersi la sua bambina.

La domanda che il sogno sembra porre è chi si occuperà della bambina? Il sognatore sembra costretto, volente o nolente, a prendersene cura.

La classica interpretazione personalistica può leggere la piccola araba come una parte del sognatore, fragile e in pericolo, alla ricerca di calore e accudimento materno. La storia del paziente alimenta questa lettura: egli sin da bambino si era preso cura di se stesso in vece dei genitori e aveva imparato a negare i suoi bisogni verso gli altri, sviluppando una precoce, seppur per lui insoddisfacente, autonomia.

Un'altra lettura può però considerare il suo crescente coinvolgimento verso tematiche sociali e l'impegno nell'aprirsi verso gli altri. La bambina straniera abbandonata e in pericolo lo costringe a fare qualcosa e l'assenza della madre lo vincola ad un impegno in prima persona. Ella allude anche al problema della generatività e alla continuità della vita dopo di lui, in un momento in cui egli stava imboccando la parabola discendente della sua. Il fatto che fosse araba, allude alla necessità di confrontarsi con il diverso e con lo straniero, in lui e fuori di lui.

Le due letture, quella personalistica e quella relazionale e sociale, non si escludono, ma possono rappresentare i poli tra cui egli si pone, in una nuova integrazione della dimensione personale e collettiva.

Conclusioni: produttività e controproduttività dell'analisi

Riflettere sui significati politici dell'analisi richiede di confrontarsi con un ulteriore livello di domande. Che funzione politica e che impatto sociale sugli individui hanno le varie forme di terapia, a partire da quelle sviluppate in seno alla medicina? E rispetto alle altre forme di terapia, quale può essere il valore specifico, anche "politico", delle terapie del profondo?

Più che al consueto paradigma della sorveglianza e del controllo sostenuto da Foucault, voglio accennare alla radicale e articolata critica di Illich al ruolo della Medicina e degli *esperti* della salute, psicoterapeuti e analisti compresi, nella società.

Possiamo riassumere il cuore dell'analisi di Illich (1976, 1977) in alcuni punti:

- la medicina e la scienza hanno preso il posto delle grandi istituzioni del passato □ la Chiesa, ad es. □ quali nuovi oggetti di fede cui cedere il controllo su settori sempre più ampi dell'esistenza; delegando ai ministri del nuovo culto – gli esperti dei più vari settori investiti di quella che è stata chiamata *autorità asclepiea* – la liceità delle nostre scelte, essi ci consentono di abdicare alla responsabilità di pensare e di agire in prima persona; l'individuo è trasformato in paziente; ai bisogni autentici e reali, si possono sovrapporre e sostituire quelli indotti dai vari tipi di esperti di terapia;
- questo processo iatrogeno diminuisce la fiducia delle persone in loro stesse, la capacità di risolvere i problemi, l'autonomia e la creatività; è portatore di un *effetto nocebo* di indebolimento a livello personale, culturale e della collettività;
- La medicalizzazione della vita sostituisce i provvedimenti politici con cui si potrebbe migliorare la salute dell'ambiente.

Sembra ingiusto alla luce degli innegabili miglioramenti della qualità della vita determinati dai progressi medico-scientifici, e ancor più in questi tempi in cui riponiamo le nostre speranze nella capacità della scienza di sconfiggere l'invasione pandemica virale, metterne in discussione il ruolo e l'importanza.

In realtà la critica di Illich ha come obiettivo non gli indubbi progressi della scienza medica, bensì gli aspetti *controproduttivi*, sopra brevemente

accennati, che da questi progressi ne sono derivati per l'individuo e la società. La *contro-produttività* è il fenomeno per cui una procedura salutare e benefica si trasforma in senso negativo.

Anche la terapia analitica, come ogni altra forma di terapia, può contenere elementi di controproduttività e scivolare, in maniera insidiosa e inavvertita, verso stalli o esiti controproduttivi: subdolo indottrinamento e dipendenza senza fine, le trappole del transfert idealizzato o erotizzato, l'individualismo e il culto dell'intimità e del privato, i rituali e gli sterili luoghi comuni della cultura analitica.

Un buon antidoto a questi esiti è la capacità di guardare, e di sopportare di farlo, le zone d'ombra *nella* relazione tra analista e analizzando, la continua tensione alla consapevolezza di ciò che sta avvenendo tra loro, che ne costituisce un fattore qualificante di cura e di bonifica dagli sviluppi controproduttivi.

Ad un diverso livello, inoltre, è l'interrogarsi sul valore etico e politico dell'analisi, che può preservarla da questi rischi.

È in questo senso che giudico foriere del suo più autentico valore produttivo dell'analisi alcune idee presentate in questo lavoro: il suo essere spazio di resistenza ai pattern di pensiero collettivo, ai conformismi di ogni tipo e di confronto sui significati che ispirano l'azione del Sé nel mondo; lo sviluppo da parte del paziente di una funzione analitica sulla base della quale i suoi vissuti possano assumere valenza "controtransferale" (Samuels); la realizzazione di un clima di autentica democrazia nella stanza d'analisi; lo sguardo attento all'interiorità, ma anche a quello che succede per strada; l'assunzione etica di un'attiva responsabilità verso gli altri; l'indissolubile legame tra individuazione e *Gemeinschaftsgefühl*; in ultimo, la consapevolezza che la trasformazione personale non può scindersi da quella sociale e della collettività.

Bibliografia

- Bollas C. (2018). *Meaning and Melancholia: Life in the Age of Bewilderment*. New York: Routledge (trad. it. *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*. Milano: Raffaello Cortina, 2018).
- Eagle M.N. (2011). *From Classical to Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge (trad. it. *Da Freud alla psicoanalisi contemporanea. Critica e integrazione*. Milano: Raffaello Cortina, 2012).
- Hillman J., Ventura M. (1992). *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy*. New York: Harper Collins (trad. it. *Cento anni di psicanalisi e il mondo va sempre peggio*. Milano: BUR, 2016).
- Hillman J. (1995). *Kinds of Power: A Guide to Its Intelligent Uses*. New York: Doubleday (trad. it. *Il potere. Come usarlo con intelligenza*. Milano: Rizzoli, 2002).

- Illich I. (1976). *Limits to medicine-medical nemesis: the expropriation of health*. London: Marion Boyars Publishers (trad. it. *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*. Milano: Boroli, 2005).
- Illich I. et al. (1977). *Disabling professions*. London: Marion Boyars Publishers (trad. it. *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*. Gardolo (TN): Ed. Erickson, 2008).
- Jung G.C. (1921). *Psychologische Typen* (trad. it. *Tipi Psicologici*. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1942). *Die Psychotherapie in der Gegenwart* (trad. it. *La psicoterapia oggi*. In: *Opere*, vol.16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Mcguire W., Hull R.F., a cura di (1977). *C.G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Jung parla. Interviste e incontri*. Milano: Adelphi, 1999).
- Morin E. (2011). *La Voie*. Paris: Fayard (trad. it. *La via. Per l'avvenire dell'umanità*. Milano: Raffaello Cortina, 2012).
- Neumann E. (1949). *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt: Fischer (trad. it. *Psicologia del profondo e nuova etica*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2005).
- Ross W.D. (1923). *Aristotele*. London: Methuen & Co. (trad. it. *Aristotele*. Milano: Feltrinelli, 1946).
- Samuels A. (1993). *The Political Psyche*. London: Routledge (trad. it. *La psiche politica*. Bergamo: Moretti & Vitali, 1999).
- Zizek S. (2010). *Living in the End Times*. London: Verso (trad. it. *Vivere alla fine dei tempi*. Milano: Salani, 2011).
- Zizek S. (2020). *Virus* (trad. it. *Virus. catastrofe e solidarietà*. Quarta Ed. digit., Ponte alle Grazie, 2020).
- Zoja L. (2007). *Ethics and Analysis. Philosophical Perspectives and Their Application in Therapy*. College Station: Texas A&M University Press (trad. it. *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).

*Affrontare le onde**

Chiara Tozzi**

Gli anni più importanti della mia vita furono quelli in cui inseguivo le mie immagini interne. In quegli anni si decise tutto ciò che era essenziale, tutto cominciò allora. I dettagli posteriori sono solo completamenti, chiarificazione del materiale che scaturì dall'inconscio, che da principio mi travolse nelle sue onde: ma fu esso la materia prima di un lavoro che durò tutta la vita.

(Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*).

Ricevuto il 15 settembre 2020

Accolto il 15 ottobre 2020

Riassunto

Le ondate di acqua e sangue sull'Europa viste in sogno e nelle "visioni" di Jung, e la sua decisione di affrontare il minaccioso e il diverso che esse portavano. Le ondate della musica rock degli anni '60, la contestazione e tutta la diversità rappresentata dal cambio di costumi e politica in Europa e nel mondo. Le onde del mar Mediterraneo che portano in Europa i barconi dei migranti. L'ondata di populismo e razzismo che alimentano la divisione della psiche, chiudono le frontiere e portano ad innalzare i muri. Attraverso il "confronto etico" proposto da Jung come elemento decisivo della sua pratica di Immaginazione Attiva, e immagini e sequen-

* La conferenza *Facing the Waves* è stata presentata nei seguenti contesti: IAAP European Congress, Avignone, Agosto 2018; presso il Yugoslav Film Archive Museum, a cura della SAS (Serbian Analytical Society), Belgrado, Dicembre 2018; presso la BPF (British Psychotherapy Foundation), a cura della BJAA (British Jungian Analytical Association), Londra, Maggio 2019; presso la sede AIPA di Milano, Settembre 2019.

** Psicologa, scrittrice, sceneggiatrice e docente di Sceneggiatura e Psicologia, affianca la attività di scrittrice a quella clinica di Psicologa Analista, Didatta e Supervisore AIPA e IAAP. In qualità di docente di Psicologia Analitica e di Sceneggiatura ha tenuto e tiene corsi e conferenze in Italia e nel mondo. È Artistic Director del *Mercurius Prize to Films of Particular Psychological Significance and Sensitivity to Human Rights* con sede a Zurigo. Dal 2018 è Referente del Comitato Direttivo AIPA per i contatti internazionali con la IAAP al fine di scambi culturali e organizzazione di eventi. È autrice di racconti, romanzi, e soggetti e sceneggiature per cinema, teatro, radio e televisione. Email: chiarat652@gmail.com.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 2, 2020

ze tratte da film di registi come S. Spielberg, C. Nolan, E. Scola, G. Rosi e altri, l'autrice cerca di esplorare il modo con cui la psiche individuale e collettiva europea ha affrontato dalla Seconda Guerra Mondiale ad oggi le ondate che ci hanno portato e ci portano a confrontarci con qualcosa di non familiare.

Parole chiave: *Immaginazione Attiva, ombra, trickster, confini, confronto etico, sincronicità*

Abstract. *Facing the waves*

The waves of water and blood over Europe in Jung's dreams and "visions", and his decision to face the threats and the unfamiliar they were carrying with them. The wave of Nazism. The waves of the music from the 1960s, the protests, and the whole diversity represented through the political and cultural changes in Europe and in the world. The wave of globalization and the desire to break down walls. The waves of the Mediterranean that bring migrants' boats ashore. The wave of populism and racism which increases the division of the psyche, closes borders and builds walls. Through the "ethical comparison" proposed by Jung as a crucial component of Active Imagination, and through some meaningful images and clips from films by directors as S. Spielberg, C. Nolan, E. Scola and G. Rosi, the Author will try to explore how the individual and collective European psyche has faced the waves since World War II; the same waves that led and still lead us to face and confront ourselves with the unfamiliar.

Key words: *Active Imagination, Shadow, Trickster, Borders, Ethical Comparison, Synchronicity*

Jung affronta le onde

Nello scenario descritto da Carl Gustav Jung come memoria del secondo/terzo anno di vita, la visita al lago di Costanza viene evocata in relazione al forte e decisivo impatto con le onde: «Ero affascinato dalle onde che dal battello giungevano alla riva [...]» (Jung, 1961, p. 10). Quelle onde entrano inaspettatamente nel campo psichico di Jung come qualcosa che può procurare "un piacere immenso". Qualcosa di talmente riconducibile a una sensazione di ancestrale familiarità, da far decidere lì per lì al bambino che il suo destino sarebbe stato quello di vivere vicino a un lago.

Ciò che l'acqua e le onde dell'acqua possono portare, si trasforma però ben presto per Jung nella possibilità di un'esperienza non solo familiare, ma anche *unfamiliar*. Sono le onde di una cascata, infatti, a trascinare un cadavere vicino all'abitazione della famiglia degli Jung e a far irrompere

per la prima volta l'esperienza della morte nella quotidianità del piccolo Carl Gustav, che nel canale vede colare sangue e acqua. Jung non ha ancora quattro anni, ma trova questa esperienza «estremamente interessante» (Jung, 1961, p. 10).

Le notti e il sonno di Jung – probabilmente anche a causa dei dissapori fra i genitori, che erano arrivati quasi a separarsi – vengono turbati, da angosciose visioni e incubi.

Dopo il trasferimento degli Jung a Klein-Huningen, nei pressi di Basilea, Jung vive – parrebbe attorno al 1883, l'esperienza di una grande inondazione, quella del fiume Wiese, nella quale annegano 14 persone. Quando la piena delle onde si placa, alcuni cadaveri restano sepolti nella sabbia. Jung “non resiste” e va a vedere. Trova così il corpo di un uomo di mezza età, vestito in finanziaria nera (*Ibidem*, p. 15) che provoca in lui un enorme interesse.

A 11 anni, Jung si percepisce durante la vita diurna “alienato” dai compagni di scuola. Il mondo esterno inizia ad apparire a Jung talmente «pieno di ombre e di paurose domande senza risposta, in cui mi sentivo abbandonato» (*Ibidem*, p. 18) al punto da fargli temere una possibile “scissione del suo essere”. Di questa progressiva familiarizzazione con l'esperienza della dualità, vissuta come pericolosa ma anche affascinante, Jung ci dà una rappresentazione assai efficace nel ricordo del suo essere seduto su una pietra e sull'insorgere per la prima volta di un interrogativo riconducibile alla questione psicologica che ha a che fare con la soggettività e l'oggettività e con l'esperienza dell'Io e dell'Altro come parti inscindibili di un campo psichico. Il peso del far fronte in solitudine a una sensazione di intima scissione viene affrontata da Jung con la costruzione di un piccolo manichino vestito con una finanziaria (proprio come il cadavere portato dalle onde), che viene inserito in un astuccio (*Ibidem*, p. 19) assieme a un ciottolo del Reno colorato da Jung con tinte diverse in modo da renderlo diviso in due parti. Questo primo “grande segreto” di Jung bambino viene nascosto su una trave della soffitta. «Così mi sentivo salvo, e il penoso sentimento di essere in contrasto con me stesso era sparito» (*Ibidem*, p. 19). Il segreto del manichino intagliato e della pietra divisa in due parti viene poi dimenticato da Jung e ricordato solo in età adulta, ovvero a 35 anni mentre sta scrivendo *Simboli della Trasformazione* e scopre l'esistenza delle “pietre anima” nei pressi di Arlesheim, e dei *churinga* australiani (*Ibidem*, p. 20).

È interessante notare come il ricordo del manichino che riaffiora nella coscienza di Jung dopo ben 25 anni, non solo combaci con il momento della stesura di *Simboli della Trasformazione*, ma anche con il periodo in cui Jung si trova a fronteggiare un'altra esperienza estranea, traumatica e critica: la separazione da Freud. È significativo a questo proposito rilevare come un momento cruciale per l'inizio della crisi fra Freud e Jung, sia

rappresentato dal racconto fatto da Jung a Freud a Brema nel 1909, di «*cadaveri annegati nelle paludi*» (*Ibidem*, p. 108), carico evidentemente di una tale valenza complessuale, da provocare in Freud uno svenimento.

Successivamente, nel 1913 Jung vive “un senso di oppressione” che trova la sua manifestazione più critica nell’esperienza di visioni e sogni angosciosi che hanno come contenuto fondamentale... la ricomparsa delle *onde*: una corrente di «violenti flutti giallastri» che seminava morte, fino a trasformarsi in un «mare divenuto sangue» (*Ibidem*, p. 121).

Fra il 1912 e il 1914 insomma, come era accaduto nell’infanzia, Jung si trova ad avere a che fare con altre ondate, che rischiano di travolgerlo. Stavolta non si tratta dell’impatto con onde vere e proprie – che provengono dall’esterno – come quelle viste da bambino, ma di “visioni” (di tipo allucinatorio) sia in stato di veglia che in sogno, che lo costringono a fare i conti con qualcosa di estraneo che proviene dall’interno, un «flusso incessante di fantasie» (p. 121), di fronte al quale egli fece di tutto per «non perdere la testa e per trovare il modo di capirci qualcosa». Il metodo escogitato per capirci qualcosa è un esperimento rischioso: ma Jung accetta di correre questo rischio.

Il resoconto dell’esperienza straordinaria di questo viaggio viene rappresentato per immagini e descritto narrativamente nel celebre *Red Book*. E la modalità con cui questo viaggio viene effettuato, sarà successivamente definito da Jung come esperienza di Immaginazione Attiva.

Lo scoppio della Prima Guerra Mondiale nell’agosto del 1914 dà a Jung la sensazione di avere un compito: quello di cercare di comprendere e collegare la propria esperienza psichica individuale relativa a qualcosa di estraneo, con quella collettiva.

Dissociazione psichica o visione binoculare?

In un articolo sul *Journal of Analytical Psychology*, Mark Saban (2016, p. 331) afferma di trovarsi in disaccordo con l’analisi patologizzante di molti autori, fra cui Winnicot, che considerano il contenuto e la struttura della psicologia analitica come condizionati dalla ricerca *difensiva* di Jung di «un sé che potesse dirsi il suo». Mi trovo in totale accordo con Saban in particolare nel suo fare riferimento a Kalsched affermando che se vogliamo avere a che fare con Jung dobbiamo usare quella che Kalsched definisce «*una visione binoculare*» (*Ibidem*, p. 331):

Ci troviamo sospesi fra due mondi, uno personale e materiale, uno impersonale (collettivo e spirituale). È questa la nostra condizione umana, così come il nostro

problema. Per avere una piena visione della nostra storia nella nostra interezza, sarà necessario esaminare ogni cosa attraverso entrambi gli “occhi”, contemporaneamente (Kalshed, 2013, p. 281).

Questa affermazione mi riporta all’immagine della pietra del Reno, che seppur divisa, mantiene una possibile unità “terapeutica”. E conferma l’ipotesi che fin dall’infanzia Jung abbia istintivamente individuato una modalità di integrazione di contenuti opposti e potenzialmente antitetici, ovvero familiari ed estranei.

Potremmo in altri termini dire che nella sera del 12 dicembre del 1913, data riferita come passo iniziale della sua Immaginazione Attiva (Jung, 1961, p. 121), Jung abbia trovato la forza di recuperare metaforicamente la pietra divisa dal suo nascondiglio segreto, accettando il rischio di sprofondare nelle onde dell’inconscio per affrontare e vedere *con visione binoculare* le immagini estranee che queste onde potevano far emergere.

Da quel momento in poi, affrontando le onde, Jung accettò di fare i conti con l’inconscio.

L’Europa affronta le onde: dalla Seconda Guerra Mondiale a oggi

Seguendo il flusso di queste considerazioni, ho deciso di provare ad analizzare le problematiche attuali della psiche collettiva europea, esplorando alcuni significativi movimenti ed eventi che hanno caratterizzato la storia dell’Europa, dalla seconda Guerra Mondiale ad oggi, vissuti dalla coscienza collettiva europea come ondate che irrompevano in un assetto reputato familiare, portando con sé contenuti estranei.

Il parallelo fra un’esperienza individuale e quella di un contesto collettivo, ce la suggerisce lo stesso Jung, affermando: «Se per un momento paragoniamo il genere umano a un individuo, ci accorgiamo che esso è nelle stesse condizioni di una persona dominata da forze sconosciute» (Jung, 1964, p. 83).

Per effettuare questa disamina in un’ottica di Psicologia Analitica, mi avvarrò di una modalità di approccio affine a quello della Immaginazione Attiva individuata da Jung e di quel “doppio fondo” (von Franz, 1978), con cui Jung riferì di aver tentato di descrivere ogni propria argomentazione. Userò a tal fine, più che le parole, la rappresentazione simbolica fornita dai film, il cui linguaggio si avvale proprio di un doppio fondo narrativo, dato dalla congiunzione simbolica fra le immagini in movimento e parole non didascaliche ma significative (Tozzi, 2007). Cercherò inoltre di dare una rappresentazione di queste “ondate sull’Europa” attraverso una *visione bi-*

noculare e non unilaterale, evidenziando, oltre al contenuto specifico e unitario che l'onda ha portato, le due parti diverse che componevano e compongono quel medesimo contenuto. Insomma, è mia intenzione trattare i contenuti che esporrò come un unico “sasso trasportato dalle onde del Reno”, ma evidenziandone le due componenti opposte, proprio come Jung le differenziò e dipinse in due colori diversi.

L'ondata del Nazismo: il contagio collettivo, e la lotta fra il Bene e il Male

Pochi eventi, nella Storia umana, sono stati capaci come il Nazismo di rappresentare nella coscienza collettiva la lotta fra il Bene e il Male.

In una memorabile sequenza del film *Cabaret* di Bob Fosse, la potenza suggestiva della canzone *The morning belongs to me*, intonata da un giovane nazista, ci dà una significativa rappresentazione della forza con cui l'onda di un sentimento nazionalista, ancora per lo più non consapevole e cosciente, può trasmettersi collettivamente, contagiando individui diversi.

Clip 1, https://www.youtube.com/watch?v=_tUctFu46_c

La rappresentazione del Male data dal Nazismo, è quasi insopportabile. Umanamente, non possiamo che schierarci contro, opporci e respingere l'atrocità disumana di questo Male. Ma... così facendo, scotomizzeremmo una delle due parti di quel sasso del Reno a Jung così caro. Può esistere il Bene nel Nazismo? In un nazista, che incarna il Male, può racchiudersi il Bene? O, usando la definizione di Adolf Guggenbuhl-Craig (in Liebscher 2015), è possibile individuare *l'innocenza* del male?

Il cinema ci rappresenta questa possibilità attraverso una toccante scena del film *Schindler's List* di Steven Spielberg, in cui il contabile ebreo Itzak Stem consegna all'ex nazista Schindler un anello donato a lui dagli ebrei che Schindler è riuscito a salvare, con incisa sopra una frase che racchiude il senso dell'intero film, ovvero “*Chi salva una vita salva il mondo intero*”.

Clip 2, https://www.youtube.com/watch?v=qIp_8RNNX4k

L'ondata del '68: dagli Angeli del fango al Terrorismo

Per chi come me viveva a Firenze negli anni '60, c'è un'onda che resta e resterà incisa nella memoria affettiva: l'onda di acqua e fango che invase la città all'alba del 4 Novembre del 1966. Riporto questo ricordo, perché significativamente correlabile all'esperienza vissuta da Jung, nel 1883, con

l'esonazione del fiume Wiese. Avevo 12 anni quando, in quella piovosa mattina, l'Arno invase con onde apparentemente inarrestabili buona parte delle strade della città ed anche quella in cui abitavo io.

Altrove (Tozzi, 2008), ho raccontato l'esperienza angosciosa e traumatica di quel giorno e di quella notte senza luce, senza collegamenti con il resto del mondo, con l'acqua sotto di noi che pareva non smettere di crescere, trasportando con sé cose diverse e terribili: travi su cui se ne stavano impauriti cani, gatti o anche topi; bambole, libri, automobili rovesciate, e perfino quelli che parevano cadaveri. Alcune di quelle forme che parevano corpi umani, erano in realtà manichini strappati dai negozi di abbigliamento. Riporto questo particolare per assonanza sincronica con l'immagine cadavere-manichino intagliato-esonazione di C.G. Jung.

La mattina dopo, l'acqua era scesa. Era rimasto solo fango, in quella che il regista Franco Zeffirelli definì *Florence: Days of Destruction*.

Arrivarono i militari dell'esercito. Ma, soprattutto, arrivò un'altra onda: quella dei ragazzi.

Tanti, tantissimi ragazzi, da tutte le città d'Italia, d'Europa, e da diverse parti del mondo. Quello che caratterizzava l'ondata di ragazzi che giunse a Firenze per ricostruire, era giustappunto la disposizione a "muoversi" (erano dunque già "movimento") per ricostruire qualcosa che pareva distrutto, finito, morto.

E cosa è stata l'ondata del '68 se non un *movimento* che ha cercato di "agitare le acque" per costruire un mondo migliore e diverso? Muoversi e scuotere, per cambiare il mondo. L'onda del '68, muovendo e scuotendo, faceva emergere nuovi contenuti archetipici.

Nel maggio 2018, nel forum di *Analysis and Activism*, si è sviluppato un dibattito assai interessante sul '68. Mi trovo particolarmente d'accordo con Samuels (1993) che associa al movimento del '68, piuttosto che il Puer, l'archetipo del Trickster: «The political Trickster [...] has its origins in those 1968 Paris evenements. *Be realistic, demand the impossible. All power to the imagination*» (Samuels, 2018).

Trovo che la rappresentazione dell'archetipo del Trickster inerente al movimento del '68 sia illustrata assai efficacemente dalla celebre sequenza del film *The Dreamers*, di Bernardo Bertolucci, in cui due ragazzi e una ragazza che stanno sperimentando in privato gli slogan *Siate realistici, chiedete l'impossibile. Tutto il potere alla immaginazione*, sovvertendo le regole della relazione sentimentale con un ménage à trois, decidono di effettuare una trasgressione anche pubblica cimentandosi in una corsa attraverso il Louvre, per battere il record di velocità preesistente... e riuscendo poi di fatto a batterlo.

Clip 3, <https://www.youtube.com/watch?v=cH2Ypgt7mls>

La parte opposta della pietra del Reno di questa ondata, è rappresentata della incapacità di arginarsi.

Quella del '68, era un'onda che non ammetteva confini. Per esempio, i confini dati dalle generazioni precedenti e dai loro valori.

La polarizzazione della ribellione, unita alla incapacità di arginarsi – e alla incapacità delle generazioni precedenti di arginare – dette verso la metà degli anni '70 una connotazione distruttiva all'ondata del '68.

Dalla seconda metà degli anni '70, in Italia e in altre parti d'Europa, chi non credeva nella possibilità di una rivoluzione immediata, divenne rapidamente un nemico (del popolo) che per questo andava eliminato da chi professava la lotta armata (Brigate Rosse in Italia, La Banda Baader-Meinhof in Germania).

L'energia trainante e trasformativa della *Immaginazione al potere* vide progressivamente sbiadire il potere creativo dell'immaginazione, a favore del potere letterale: il potere di uccidere con una P38.

Con gli anni di piombo, sbiadisce l'ondata di un movimento, quello del '68, nato e alimentato da una speranza costruttiva e creativa basata sulla condivisione e sulla convinzione di poter avere la meglio, *tutti assieme*, sulla disuguaglianza, la guerra e le ingiustizie (Tozzi, 2009-2016).

E mentre i protagonisti della lotta armata finiscono per sparire, chi nella clandestinità, chi nelle carceri speciali, sale per converso l'onda del piacere e del divertimento individuale, raggiungibile attraverso la ricchezza, e l'uso del denaro. Tutto ciò diventerà sempre più palese con l'ondata della globalizzazione.

L'ondata della globalizzazione e la rottura dei confini

Una metafora che a mio parere rappresenta davvero efficacemente la conversione dell'ondata del movimento del '68 in un'ondata diametralmente opposta, quale quella della globalizzazione, è data dalla scena finale della settima e ultima stagione della serie TV *Mad Men*.

Siamo nel 1970.

Il protagonista, un creativo pubblicitario newyorkese che fin dall'inizio degli anni '60 ottiene crescente successo e denaro, entra in crisi con il senso della propria professione sull'onda del movimento del '68, e finisce per cercare se stesso in un ritiro spirituale hippy sulla costa californiana.

L'armonia del rapporto con la natura e con il suo spirito sembrano averlo definitivamente trasformato e placato.

Ed è proprio questo stato di asceti e purificazione spirituale a procurar-

gli un'illuminazione improvvisa, definitiva e davvero vivificante... permettendogli di ideare il jingle e le immagini dello spot pubblicitario della Coca Cola, che diverrà poi famoso in tutto il mondo.

Clip 4, <https://www.youtube.com/watch?v=GxtZpF13pPM>

La Coca Cola: cosa meglio di questa bibita è capace di rappresentare simbolicamente il processo di globalizzazione,? Vedremo in seguito attraverso le immagini di un altro film come questo simbolismo sia davvero efficace a livello collettivo, per rappresentare quella apertura dei mercati determinata dal neoliberismo che rompe i confini e tenta di distruggere i muri – il Muro di Berlino in particolare – che separano due poli caratterizzati da una Guerra Fredda: Ovest ed Est in senso geografico. Capitalismo e Socialismo in senso politico.

La tremenda divisione della città di Berlino in Est ed Ovest data dalla Cortina di Ferro dal 1961 al 1987, fu la rappresentazione di un disturbo psichico (non solo per l'Europa, ma per il mondo intero) che vedeva due poli politici non riuscire a rappresentare la propria specificità attraverso *la differenziazione*, ma solo attraverso la scissione. «Il mondo in cui viviamo è, per così dire, dissociato allo stesso modo di un nevrotico, e la Cortina di Ferro denota questa simbolica divisione» (Jung, 1964, p. 85).

Con l'ondata della globalizzazione, dalla caduta del Muro di Berlino nel 1987 in poi, il concetto junghiano di integrazione si contrappone in Europa a quello di differenziazione. Anzi, potremmo dire che sia proprio dalla caduta del muro di Berlino che avrà inizio quel processo marcato di *indifferenziazione* che troverà nel 21° secolo le sue manifestazioni più radicali. Certamente, l'ondata di apertura e di integrazione provocato dal crollo del Muro di Berlino fu una apertura benefica.

Vediamo ora però, anche il lato opposto di questa improvvisa rottura di confini attraverso la sua rappresentazione simbolica: con la dissoluzione del blocco sovietico, l'Ovest, invade – anche se pacificamente – l'Est.

Di colpo il mondo da “bipolare” diventa unipolare.

Il regista Wolfgang Becker Stars ci mostra tutto questo in modo paradossale ed esilarante nel suo film *Goodbye Lenin* (1990), raccontandoci la storia di una donna della Germania dell'Est che cade in coma poco prima della caduta del muro di Berlino. Quando otto mesi dopo la donna si risveglia, i figli si adoperano perché non scopra in modo traumatico che il suo paese, da comunista che era, si è rapidamente occidentalizzato, assumendo simboli e valori del sistema capitalistico.

Clip 5, <https://www.youtube.com/watch?v=iJb4efZcFUM>

L'Unione Europea, l'ondata dell'immigrazione e del razzismo

La realizzazione dell'Unione Europea, sancita il 1° novembre 1993 con il trattato di Maastricht, può essere vista come possibilità di movimento libero e, soprattutto in Europa, finalmente “sconfinato”. Inizialmente, tutto questo porta con sé una sensazione di euforica felicità.

Contemporaneamente, fino dall'inizio degli anni '90, l'ondata della globalizzazione, si accompagna al crescere di un'altra ondata: quella dei flussi migratori. Soprattutto dall'Africa e dai paesi dell'Est, migliaia e migliaia di persone che hanno vissuto fino ad allora con difficoltà o in paesi tormentati dalle guerre, si sentono motivate a cercare una nuova vita: quella dell'Occidente, più ricca, più libera e priva di guerre, che soprattutto i media televisivi e poi i Social diffondono. Masse di persone, per lo più giovani, attraversano il Sahara fra mille difficoltà, per poi affrontare le onde del Mediterraneo su gommoni o barconi, gestiti spesso da organizzazioni criminali; se non soccorsi da navi di ONG o di associazioni umanitarie, quelle imbarcazioni sono destinate in gran parte ad affondare prima dell'arrivo. Così, davvero troppo spesso, le onde del Mediterraneo portano in Europa corpi e non persone vive.

Come non associare l'impatto traumatico e simbolico di queste immagini su noi europei oggi, con un impatto traumatico simile, quello del corpo annegato visto da Jung bambino?

A me pare che, se come abbiamo detto fin dall'inizio, volessimo considerare l'Europa come un paziente, potremmo dire che negli ultimi trent'anni questo paziente si sia trovato a cercare di acquisire di colpo una nuova identità, come un adolescente costretto a divenire prematuramente adulto; e contemporaneamente, a dover fare i conti con la propria Ombra, da accogliere e integrare in modo repentino e senza il sostegno di strutture psichiche adeguate.

L'Ombra con cui l'Europa in questi ultimi trent'anni ha dovuto fare i conti è quella proiettata collettivamente sulle etnie e religioni diverse. Per l'Europa (come per altre parti del mondo) in assenza di un nemico visualizzabile, e di una percezione chiara delle identità nazionali così come di quella sovranazionale (l'Unione Europea), diventa dunque nemico tutto ciò che è diverso ed estraneo. I migranti, con la loro pelle diversa, spesso scura, e con le loro religioni e costumi diversi, diventano la rappresentazione simbolica dell'Ombra.

Respingere o accogliere questa diversità? Differenziarsi o integrare? È questo l'impasse dell'*aut aut* in cui si trova attualmente l'Europa. Il rinascere del razzismo, del populismo e di un nazionalismo che cavalca principi di stampo fascista, in paesi come l'Inghilterra (con la Brexit, ovvero la scel-

ta di uscire dall'Unione Europea) o l'Italia – mentre scrivo, il neo-nato governo, in parte populista e in parte razzista e tendenzialmente fascista, ha deciso di chiudere i porti italiani ai migranti – l'Ungheria di Orban che edifica muri e rinforza le frontiere, sono la testimonianza di questa difficoltà a concepire con visione binoculare junghiana il processo di integrazione e differenziazione come facenti parte di un unico percorso individuativo. Molto efficacemente, a proposito dei profughi siriani (*Syrian refugees*), R. Papadopoulos (2016) scrive:

Una delle forme più comuni di eccessiva semplificazione è la polarizzazione. [...]. Dobbiamo trovare un equilibrio e una posizione caritatevole e attenta allo stesso tempo, evitando entrambi i punti di vista estremi e accogliendo la complessità [...]. In gioco non ci sono solo le vite dei rifugiati sofferenti, ma anche i nostri valori, la nostra umanità e il nostro futuro condiviso.

Nel suo toccante *Fuocammare*, Gianfranco Rosi ci rappresenta tutto questo attraverso il punto di vista di Samuele, un ragazzino che vive a Lampedusa, e del dottor Bartolo, unico medico dell'isola. I due si trovano a far fronte in modo diverso alle storie di vita e di morte delle migliaia di migranti, donne, uomini e bambini che decidono di attraversare le acque del Mediterraneo sui barconi, per fuggire da guerra e miseria alla ricerca di condizioni di vita più umane. Uno dei maggiori meriti di questo docu-film è proprio quello di essere riuscito a raccontare il dramma delle migrazioni attraverso una visione bipolare, ovvero evidenziando i problemi dei migranti così come quelli di chi deve far fronte psicologicamente e praticamente alle diverse implicazioni legate all'accoglienza.

Clip 6, <https://www.youtube.com/watch?v=3p4Z1BZ94y8>

Cogliere il senso di ciò che ci portano le onde

Nel saggio *L'uomo alle prese con l'inconscio* (1994), Elie G. Humbert espone la tematica junghiana della sincronicità facendo soprattutto riferimento alla differenza fra il *tempo lineare*, quello che assicura la percezione di sé in una linearità irreversibile, che non lascia spazio all'inventiva ma organizza il percorso esistenziale proiettando se stessi in tappe già tracciate, e il *tempo del senso*, che ha invece a che fare con la sincronicità, dove il senso sopraggiunge come un fattore imprevedibile, la cui efficacia iscrive a un tratto nella temporalità cosciente una dinamica fino ad allora sconosciuta.

Partendo da queste considerazioni, e per cercare di illuminare le problematiche che l'Europa (ma anche il mondo intero) sta affrontando, nel

suo far fronte alle ondate di tutto ciò che appare non familiare, vorrei fare riferimento alle parole di Kip Thorne, il fisico del California Institute of Technology, premio Nobel per la Fisica 2017 per aver rilevato le *onde* gravitazionali ovvero le increspature spazio-temporali già previste più di un secolo fa da Albert Einstein: «Entrare in un *wormhole* (ovvero un *cunicolo spazio-temporale* o *ponte di Einstein-Rosen*) potrebbe significare essere contemporaneamente in due luoghi diversi e anche in due tempi»². Lo scienziato Kip Thorne, ha anche contribuito a realizzare il film *Interstellar*, di Christopher Nolan, che parla appunto di un viaggio nello spazio-tempo.

Questa la trama: Poiché un drastico cambiamento ambientale ha reso per l'umanità quasi impossibile vivere sulla terra, il protagonista decide di intraprendere un viaggio interstellare affrontando il rischio di entrare in un *wormhole*, per trovare un pianeta con condizioni più vivibili, e trasferirvi il genere umano.

La metafora rappresentata dal regista Nolan con l'aiuto dello scienziato Kip Thorne nel film *Interstellar* mi pare estremamente utile, per cercare di interpretare in un'ottica junghiana, e facendo riferimento più al *tempo del senso* che a quello *lineare*, ciò che abbiamo attualmente di fronte, come europei. Nella Seconda Guerra Mondiale, il radicalizzarsi del nazionalismo ha generato il Nazismo e ha dilaniato l'Europa, scindendola in due parti con la Cortina di Ferro. Il movimento del '68 e la globalizzazione hanno per converso buttato giù muri e barriere e tentato di sanare la scissione eliminando le due parti e creando un'unione (l'Unione Europea). L'abbattimento di muri e divisioni ha generato l'ondata dei flussi migratori. E l'ondata dei flussi migratori ha riattivato a sua volta la paura di ciò che è diverso... portando ad erigere di nuovo dei muri e a chiudere frontiere. L'andamento enantiodromico di queste ondate, parrebbe non dare prospettive ottimistiche. Questo però, solo se continuiamo a guardare la questione, per dirla come Kalsched, invece che con visione binoculare, con "un occhio alla volta": o uniti – ma senza confini, o divisi da confini e patologicamente e disumanamente scissi.

Tutti sulla stessa barca

Nel mese di giugno del 2018, i Giovani Democratici italiani del Partito Democratico organizzarono a Roma una manifestazione di protesta contro il razzismo, il populismo e la deriva nazionalista e fascista presa dal gover-

2. <http://www.lastampa.it/2016/06/22/scienza/il-fisico-kip-thorne-dopo-interstellar-vi-sorprender-con-un-altro-kolossal-66hHHkSJfkcZy7A9G5iM8H/pagina.html>

no italiano allora in carica. Lo slogan individuato da questi ragazzi fu *Tutti sulla stessa barca*. Trovo sia lo slogan che l'immagine che lo accompagnava, ovvero quella di un barcone in mezzo al mare stipato di migranti e visto dall'alto, estremamente simbolici ed emozionanti. E mi pare che l'immagine e le parole possano fornire a tutti noi diversi motivi di riflessione.

Per esempio, la considerazione che, pur riservandosi il diritto di prendere una personale posizione politica nel conflitto, quanto meno come analisti junghiani non dovremmo schierarci subito e istintivamente contro chi manifesta razzismo, ma cercare di sensibilizzare chi ha questo atteggiamento, esplorandone assieme la sottostante paura, la necessità di confronto con la propria Ombra, nonché la incapacità di percepirsi collettivamente come una unica *razza umana*, composta al suo interno da etnie ed individui diversi. Ancora, questa immagine del *Tutti sulla stessa barca* pare suggerirci che non dovremmo identificare *tout court* il sentimento nazionalista con la sua deriva nazista, ma considerarlo invece *anche* come espressione di una necessità di differenziazione. A questo proposito mi paiono particolarmente illuminanti alcune considerazioni di Guggenbuhl-Craig (1992) sul nazionalismo e sull'esito negativo o positivo che esso può avere, in base alle "fantasie" con cui una nazione si schiera: fantasie (distruttive) di dominio? O piuttosto fantasie (costruttive) del diritto?

Trovo estremamente stimolante e decisamente affine alla psicologia analitica esaminare le problematiche collettive che stiamo vivendo attualmente, riferendosi al tipo di *fantasie* nazionali o sovranazionali.

Nel 1992, Guggenbuhl-Craig scriveva: «Alla Comunità Europea manca quasi completamente l'elemento utopico. Quasi tutte le fantasie nazionali contengono però elementi utopici o almeno l'anelito per poter ricostruire un'utopia, un anelito che solo di rado ci abbandona» (*Ibidem*, p. 119). Leggendo queste considerazioni non posso fare a meno di ripensare all'archetipo del Trickster evocato da Samuels a proposito del '68 e chiedermi: non è forse arrivato il momento per l'Europa di recuperare quell'anelito che possa ricostruire un'utopia? Non possiamo cercare di riaccendere tutti *assieme*, ma con le specifiche risorse nazionali, quella fiammella del *Be realistic, demand the impossible*? Forse, solo concependoci "tutti sulla stessa barca", e facendo perno su una visione il più possibile sincronica degli eventi, saremo capaci di comprendere e collegare le esperienze diverse.

L'arco di tempo che ho trattato in questo articolo ha una scansione cronologica, ma solo per chiarezza espositiva: sono partita dall'irruzione di ondate di contenuti estranei e non familiari nella Seconda Guerra Mondiale per arrivare linearmente ad oggi; ma non è necessariamente attraverso questo andamento lineare che potremo aiutarci a interpretare ed elaborare quanto stiamo vivendo. Per farlo, oltre a concepirci tutti sulla stessa barca,

dovremo avere il coraggio di affidarci a una visione *ondivaga*. In due lettere alla moglie Emma del settembre 1909, Jung (1961, p. 403) descrive in modo ispirato il suo viaggio. La nave è salpata, New York è lentamente svanita dall'orizzonte e l'imbarcazione si trova infine in mare aperto, nello oceano. In una lettera, Jung descrive l'impetuosità delle onde del mare in tempesta, che abbattendosi sulla fiancata della nave, provocano la caduta di tutti gli oggetti nella sua cabina, ribaltandone l'ordine preesistente. Nell'altra esprime, invece, la percezione pacata del trovarsi in mare aperto, «dove l'oceano è solo con il cielo stellato» (*Ibidem*, p. 404), accingendosi a navigare per «i tristi deserti del mare», concludendo che:

[...] il mare è come la musica: contiene e suscita tutti i sogni dell'anima. La bellezza e la grandezza del mare stanno nel suo potere di costringerci a scendere nei fertili fondi della nostra anima e affrontarci creativamente vivificando il “triste deserto del mare”.

Nell'Europa attuale, sbattuta dalle onde di ciò che è estraneo e non familiare, forse il nostro compito è quello di individuare, come il protagonista di *Interstellar*, un *wormhole*, ovvero un cunicolo spazio temporale che ci permetta di allargare davvero il nostro sguardo e confrontarci contemporaneamente, con visione binoculare, come individui e come collettività, come nazioni diverse e come una Unione di nazioni.

Nel cortometraggio *1943-1997*, Ettore Scola, riesce a rappresentare magistralmente questa possibilità di trascendere la dimensione spazio-temporale congiungendo le sorti di un bambino ebreo che riesce a sfuggire nel 1943 alla deportazione di ebrei dal Ghetto di Roma a opera dei nazisti, con quella di un giovane extracomunitario che nel 1997 viene inseguito per razzismo. Entrambi trovano rifugio nello stesso cinema di Roma. Il passaggio di tempo che trasforma il bambino in un vecchio viene scandito dalle immagini di capolavori del cinema italiano che scorrono sullo schermo e dal virare della pellicola in bianco e nero in quella a colori. Quando l'ultima immagine dei film proiettati sullo schermo si dissolve, le luci si riaccendono nella sala. L'anziano ebreo si volta e scorge il ragazzo nero appena entrato, trafelato per una corsa identica a quella che fece lui, da bambino, nel 1943. Nella sospensione di quell'incrocio di sguardi che uniscono storie e tempi diversi, io ritrovo la sintesi di quanto esposto fino ad ora. Solo attraverso una visione dall'alto, capace di trascendere la dimensione spaziotempo, ci potremo vedere davvero tutti, per come siamo: sulla stessa barca.

E un ponte – il ponte di Einstein-Rosen, il ponte della visione sincronica – ci permetterà allora di congiungere ciò che in Europa è familiare a ciò che è diverso da noi. Individuando quella profonda comprensione e condivisione

che il sorriso fra l'anziano ebreo e il giovane nero protagonisti del cortometraggio di Ettore Scola, sembrano indicarci come nostra umana possibilità.

Clip 7, https://www.youtube.com/watch?v=ks8gqngvF_A

Bibliografia

- Beccaria G., Ferrari A. (2016). Il fisico Kip Thorne: Dopo Interstellar vi sorprenderò con un altro colossal <http://www.lastampa.it/2016/06/22/scienza/il-fisico-kip-thorne-dopo-interstellar-vi-sorprender-con-un-altro-kolossal-66hHHkSJfkcZy7A9G5iM8H/pagina.html>
- Guggenbühl-Craig A. (1992). *Vom Guten des Bösen. Über das Paradoxe in der Psychologie*. Zürich: Sfwizer Spiegel (trad. it. *Il bene del male. Paradossi del senso comune*. Bergamo: Moretti & Vitali, 1998)
- Humbert E.G. (1994). *L'homme aux prises avec l'incoscient: reflexions sur l'approche jungienne*. Paris: Albin Michel (trad. it. *L'uomo alle prese con l'inconscio*. Milano: Vivarium, 1998).
- Jung C.G. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, raccolti ed editi da Aniela Jaffé. Milano: Il Saggiatore, 1965).
- Jung C.G. (1964). *Man and his Symbols*. New York: Doubleday (trad. it. *L'uomo e i suoi simboli*. Milano: R. Cortina, 1983).
- Kalsched D. (1996). *The Inner World of Trauma. Archetypical Defenses of the Personal Spirit*. London and New York: Routledge (trad. it. *Il mondo interiore del trauma*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2014).
- Liebscher M., ed., (2015). *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence between C.G. Jung and Erich Neumann*. Princeton: Princeton University Press.
- Papadopoulos R. (2016). *Challenging the current refugee discourse*. In: <http://www.symponesi.org/index.php/news-events/41-challenging-the-current-refugee-discourse>
- Saban M. (2016). Jung, Winnicott and the Divided Psyche. *Journal of Analytical Psychology*, 61, 3: 329-349. DOI: 10.1111/1468-5922.12225
- Samuels A (1993). "The Lion and the Fox: Morality, Trickster and Political Transformation". In: *The Political Psyche*. London: Routledge Mental Health Classic Editions.
- Samuels A. (2018). *Forum Analysis and Activism*, post of 20 May 2018
- Tozzi C. (2009). Doodlopende steeg. Una via Mozza. In: *Giro d'Italia. Van gewest tot gewest*. Amsterdam: Stichting Bonardi (trad. it. Una via Mozza. In: *ConDividere*. Milano: Laurana).
- Tozzi C. (2007). *Il paziente sceneggiatore*. Roma: Gaffi.
- Tozzi C. (2008). *Quasi una vita*. Milano: Feltrinelli.

Videoclip tratte da:

1. *Cabaret*, di Bob Fosse, 1972
2. *Schindler's List*, di Steven Spielberg, 1993
3. *The Dreamers*, di Bernardo Bertolucci, 2003
4. *Mad Men* (TV Series) di Matthew Wiener, 7th Season, 2015
5. *Goodbye Lenin*, di Wolfgang Becker Stars, 1990
6. *Fuocammare*, di Franco Rosi, 2016
7. *1943-1997*, di Ettore Scola, 1997

FrancoAngeli/Riviste

tutte le modalità
per sceglierci in digitale



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

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

Più tempestività, più comodità.

Per saperne di più: www.francoangeli.it

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>



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>

Prezzo del presente fascicolo: € 7,00
edizione fuori commercio

ISSN 1828-5147

ISSNe 1971-8411

(R10045.2020.52)

FrancoAngeli srl, V.le Monza 106 - 20127 Milano

II semestre 2020