



53

Gennaio-Giugno 2021

STUDI
JUNGHIANI

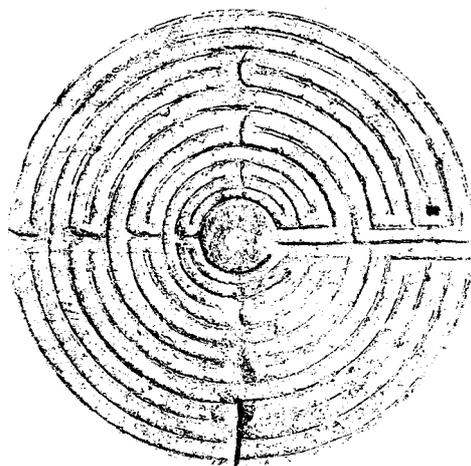
RIVISTA SEMESTRALE
DELL'ASSOCIAZIONE
ITALIANA DI PSICOLOGIA
ANALITICA

C. G. Jung

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 – Valentino Franchitti – Maria Gloria Gleijeses – Costanza Jesurum – Silvana Lucariello – Anna Mendicini – Giuseppe Pizzolante – Maria Rita Porfiri – Manuela Tartari – Carla Tognaccini

Editing: Paola Cascino Koch

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

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 © 2021 by Franco Angeli s.r.l. – Stampa: GECA SRL, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese MI

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

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

I semestre 2021 – Finito di stampare nel mese di luglio 2021

Sommario, vol. 27, n. 1, 2021

Editoriale, a cura del Comitato di Redazione pag. 5

Articoli

Una misteriosa orchestra. Note sulle comunicazioni sub-simboliche e sulla loro rappresentabilità nel campo transferale, di *Antonio de Rienzo* » 11

Atteggiamento analitico – focus o embodiment? Comunicazioni sottili nella relazione transferale, di *Susanna Wright* » 29

“Il cuore sogna dolci favole”. Processi di comunicazione inconscia nella coppia analitica illustrati da un caso clinico, di *Angelica Löwe* » 50

Il male in Dio. Il processo di individuazione del divino nella *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung, di *Shady Dell'Amico* » 75

La Psicologia Analitica ai tempi del Covid-19. Un dialogo a tre, di *Greta Melli, Anna Lascari, Michela Adele Pozzi* » 93

Recensioni

A cura di *Giuseppe Pizzolante* » 111

A cura del Comitato di Redazione

Care colleghe e cari colleghi, prima di presentare questo numero di *Studi Junghiani*, desideriamo fare un importante annuncio: a partire da quest'anno, il Comitato di Redazione della nostra rivista potrà assegnare un premio di scrittura al miglior articolo inedito pubblicato nell'anno solare. Come molti di voi sapranno, la rivista *Studi Junghiani* fu fondata nel 1995 dall'allora presidente dell'AIPA Piergiacomo Migliorati, e da quel momento viene stampata e distribuita con cadenza semestrale. La proposta di dedicare il premio di scrittura alla sua memoria, inizialmente avanzata da Alessandra De Coro, che nel 1995 faceva parte del Direttivo presieduto da Migliorati, è stata immediatamente accolta con entusiasmo da tutti i membri della redazione. Piergiacomo Migliorati ha avuto il pregio di introdurre diverse iniziative che hanno cambiato la nostra associazione in senso democratico. Come accennato, in quegli anni, oltre al riconoscimento del training dell'AIPA da parte del MIUR, è stata appunto creata questa rivista, che sin dall'inizio si è proposta come spazio comune di confronto, in cui chiunque può inviare un articolo con la certezza che verrà valutato in cieco dai redattori, ed è stato anche istituito lo spazio di consultazione nella sede di Roma, grazie al quale chiunque può accedere a un percorso di analisi a tariffe calmierate.

Studi Junghiani, privilegiando la selezione in cieco dei materiali da pubblicare, si offre come agorà virtuale che permette il confronto creativo tra le diverse anime della cultura junghiana nei suoi sviluppi contemporanei. In tal senso la rivista, pur essendo espressione dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica, intende aprirsi oltre i confini dell'associazione stessa, rivolgendosi a chiunque sia interessato allo studio dei temi propri della Psicologia Analitica e al dialogo con altre teorie psicoanalitiche o con discipline affini.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 27, n. 1, 2021
Doi: 10.3280/jun1-2021oa12318

Ricordiamo con l'occasione che la rivista, essendo pubblicata in *Open Access*, può essere scaricata gratuitamente in ogni parte del mondo, ed essendo indicizzata sui principali motori di ricerca, garantisce agli autori una visibilità e una reperibilità futura molto superiori a quelli di un libro. Questo ultimo dettaglio va sottolineato perché la reperibilità e la permanenza di uno scritto nel tempo sono qualità che aiutano tutta la comunità a non disperdere il proprio patrimonio, ma a crescere grazie al contributo di ciascuno dei suoi membri.

Il premio per l'articolo dell'anno, dedicato a Piergiacomo Migliorati, si propone quindi di valorizzare l'articolo che meglio incarna i valori della rivista promuovendo lo studio e le applicazioni contemporanee della Psicologia Analitica. All'autrice o all'autore dell'articolo vincitore verrà assegnato un premio di € 500,00. Inoltre, l'occasione ci darà modo di organizzare una giornata di studio ad hoc, che sarà anche una festa nel corso della quale verrà consegnato ufficialmente il premio. L'associazione farà tutto il possibile per promuovere il premio e per diffondere dei brevi video che ne pubblicizzino i contenuti chiave, proprio perché crediamo con fermezza che le idee possano vivere solo all'interno di un contesto in cui esse possano essere dibattute, articolate ed anche criticate.

Sappiamo bene che il metodo della valutazione in cieco e l'istituzione di un premio di scrittura non rappresentano, in senso assoluto, alcuna pretesa di superiorità nei confronti di altre riviste e pubblicazioni. Si tratta di convenzioni, da intendersi alla stregua di giochi linguistici (Wittgenstein, 1953) che però con il loro portato di "convenzionalità" e "prevedibilità" della regola, ci consentono di partecipare al meglio alla vita culturale della comunità internazionale, e di poter contribuire creativamente ad essa, perché se di gioco si tratta, è pur vero che per giocare bisogna conoscere le regole in uso in quel particolare contesto. Attualmente, la valutazione in cieco e la promozione di articoli valutati secondo precise dimensioni rappresentano il metodo più diffuso e praticato nella comunità scientifica internazionale. Si tratta di un "gioco" utile alla diffusione e al confronto in psicologia analitica.

Per questo motivo, riteniamo utile accennare ai criteri di *eleggibilità* e *valutazione* degli articoli in concorso. La versione completa del regolamento del premio potrà essere presto scaricata dal sito dell'AIPA, verrà inviata alle segreterie delle associazioni a indirizzo junghiano e diffusa attraverso le più note piattaforme social.

Eleggibilità

La scelta sarà riservata agli articoli inediti, giunti in redazione attraverso la piattaforma elettronica e pubblicati su *Studi Junghiani*. Saranno escluse le

traduzioni e ripubblicazioni di articoli, così come i lavori scritti su richiesta diretta del CdR e non sottoposti alla valutazione in cieco. Non saranno inoltre presi in considerazione articoli scritti da un membro del Comitato di Redazione in carica né da altri aventi diritto a partecipare alle riunioni.

Criteri di valutazione degli articoli

L'articolo premiato si fonderà sulle premesse teorico-cliniche della Psicologia Analitica e dei suoi sviluppi contemporanei.

I membri del Comitato di Redazione, nell'esprimere le loro preferenze terranno conto di quattro dimensioni:

- *Originalità*: presenza nell'articolo di uno o più elementi innovativi circa lo sviluppo di una teoria, di una riflessione o applicazione clinica.
- *Rilevanza e qualità interna*: presenza di una ben sviluppata analisi critica dei concetti; coerenza delle argomentazioni presentate; pregnanza e attualità dei contenuti.
- *Letteratura*: completezza, coerenza e accuratezza della bibliografia rispetto al materiale trattato; presenza di contributi recenti tratti dalla letteratura scientifica nazionale e internazionale.
- *Stile*: Qualità dello stile espositivo, chiarezza e leggibilità.

Per quanto riguarda i contenuti presenti in questo volume, il n° 53 di *Studi Jungiani*, possiamo dire che i primi tre articoli, a firma di Antonio de Rienzo, Susanna Wright e Angelica Löwe, pur diversissimi per struttura interna e notorietà, sviluppano il tema dell'emergere della comunicazione simbolica nella relazione analitica a partire da stati mentali legati alla corporeità e solo debolmente rappresentati. Ogni analista ha più volte sperimentato il limite del potere significante delle parole nel dialogo con il paziente, come nell'interpretazione verbale. C'è sempre qualcosa, un resto, che rimane non comunicabile a parole, non interpretabile. A volte nelle terapie per uscire dall'impasse di una comunicazione formalmente corretta ma priva di effettività (Bion, 1962), serve che un'inattesa contingenza porti alla luce un'esperienza che permette alla coppia analitica di vivere, e successivamente pensare in modo diverso la situazione analitica.

Come già sottolineava Ogden (1999) in un suo fondamentale articolo, gli sviluppi più fertili della psicoanalisi contemporanea non sono più rappresentati dalla ricerca del significato (del sintomo, del sogno, dell'agito...), piuttosto l'indagine sui significati personali è divenuta inseparabile dalla comprensione del contesto intersoggettivo inconscio in cui tali significati possono emergere. La domanda chiave è quindi "cosa sta succedendo a livello inconscio tra analista e paziente?" e "come questo si collega alle esperienze presenti e passate del paziente?".

Da domande di questo genere sono sorti concetti clinici come *rêverie*, *enactment* ed *embodiment*. Si tratta di concetti che hanno una storia e delle radici teoriche diverse, ma che vanno a indagare quei fenomeni, relativi all'emergere della comunicazione simbolica in analisi, di cui trattano i primi tre articoli del nostro volume.

In particolare, Antonio de Rienzo (AIPA), con un contributo giunto in redazione e selezionato in cieco, introduce la questione dell'evoluzione del campo analitico con un articolo dal respiro prevalentemente teorico. L'autore mette in evidenza alcune connessioni esistenti tra le intuizioni epistemologiche di Jung e Bion e l'utilità clinica del considerare il campo transferale come un campo psichico multidimensionale, in quanto costituito allo stesso tempo sia da elementi sub-simbolici che da elementi simbolici. Viene evidenziata, inoltre, l'importanza della dimensione corporea nella concezione bioniana di *capacità negativa*, chiaramente presente nella poetica di John Keats da cui essa deriva. L'articolo si chiude con la descrizione di un'esperienza clinica, vista come integrazione parallela e sincronica di elementi dissociati tra analista e paziente.

Il secondo articolo, scritto da Susanna Wright (SAP), è il vincitore del Premio Fordham 2020 e viene qui per la prima volta presentato al lettore italiano per gentile concessione del *Journal of Analytical Psychology*. Si tratta di uno scritto di rara sensibilità clinica e dalle convincenti connessioni teoriche. L'autrice descrive una serie di eventi accaduti nel corso di una terapia analitica che ha avuto luogo diverso tempo prima della stesura dell'articolo. In particolare, lo scritto si sviluppa attorno all'uso che l'analista è riuscita a fare di un'esperienza in cui la sua posizione di analista attenta e dedita al paziente ha subito una momentanea "caduta". La capacità della collega di non lasciarsi andare a masochistiche auto-svalutazioni e circolari sensi di colpa, le ha dato la possibilità di cogliere la situazione come un'opportunità per un atteggiamento analitico maggiormente improntato all'ascolto globale della relazione transferale. L'articolo mostra magistralmente come, a volte, un cambio di prospettiva, ad esempio la capacità di saper cogliere in una azione l'emergere di un *enactment*, anziché vederla come un *acting out*, possa cambiare le sorti di una terapia.

A seguire presentiamo con piacere un contributo scritto da Angelica Löwe (DGAP), già pubblicato nella rivista *Analytische Psychologie*, che ci ha permesso di tradurlo e presentarlo per la prima volta in italiano. L'articolo, attraverso la minuziosa e attenta descrizione di un caso clinico, ci permette di entrare nelle più private elaborazioni controtransferali dell'autrice che, grazie a un sapiente uso intersoggettivo della propria *rêverie* corporea, riesce a catalizzare e a far emergere nel campo analitico alcuni elementi di autentica

immaginazione simbolica. Oltre a ciò, il lavoro presenta interessanti riflessioni, tra filosofia e psicoanalisi, sul concetto di *Chora*, presente nel *Timeo* di Platone, e su quelli di *Abiezione* e *Abietto*, tratti dal lavoro di Julia Kristeva.

Il quarto articolo qui pubblicato è un saggio di Shady Dell'Amico, filosofo membro dell'IRPA (Istituto di Ricerca in Psicoanalisi Applicata). Si tratta di un lavoro di grande respiro, che ci invita a riflettere, in modo dotto ma mai pedante, su *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung. Come sottolinea l'autore, Jung concepiva l'immaginario religioso come espressione delle dinamiche psicologiche collettive dell'essere umano, e come queste, in continua evoluzione. La lettura adottata dall'autore, in linea con questa posizione, vede nella *Risposta a Giobbe* la rappresentazione della divinità come soggetta a un processo di individuazione analogo a quello che il paziente compie durante il trattamento analitico. La narrazione biblica viene così equiparata a una metafora psicologica di straordinario valore collettivo.

Conclude questo numero di *Studi Junghiani*, un articolo scritto a più mani da Greta Melli, Anna Lascari e Michela Adele Pozzi, che ci riporta con grande immediatezza e freschezza a un periodo della nostra vita che faremmo bene a non dimenticare. L'articolo nasce da una serie di contatti spontanei fra tre amiche, analiste junghiane, nel periodo in cui è esplosa l'emergenza pandemica dovuta alla diffusione del Covid-19. Vengono trattati, con grande autenticità, alcuni temi che costringono a riflettere sul ruolo dell'analista in momenti in cui il *temenos* analitico non può più essere considerato un luogo totalmente sicuro, almeno dal punto di vista concreto. La responsabilità degli analisti, la simmetrizzazione della relazione in momenti di crisi e la possibilità di svolgere le terapie da remoto, sono alcuni dei temi che vengono sollevati nel dialogo fra le tre colleghe. L'articolo si chiude con un'ampia riflessione sul rapporto tra psicologia analitica e comunità.

Bibliografia

- Bion W.R. (1962). *Learning from experience*. London: William Heinemann Medical Books (trad. it. *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1979).
- Ogden T.H. (1999). 'The Music of What Happens' in Poetry and Psychoanalysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 80, 979-994.
- Wittgenstein L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell (trad. it. *Ricerche Filosofiche*. Torino: Einaudi, 1967).

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>

Articoli

*Una misteriosa orchestra.
Note sulle comunicazioni sub-simboliche e sulla loro
rappresentabilità nel campo transferale*
Antonio de Rienzo*

*Ricevuto il 29 maggio 2021
Accettato il 17 giugno 2021*

Riassunto

L'articolo si propone di valorizzare l'utilità clinica della dimensione corporea in seduta e la coerenza di tale atteggiamento analitico con alcune intuizioni epistemologiche di Jung e Bion. La psiche verrà considerata come un'unità complessa mente/corpo, dotata di molti livelli di funzionamento (sottosistemi) raggruppabili in tre grandi aree: corporea, affettiva, e di pensiero. Ognuna di queste aree si esprime con un linguaggio diverso e solo il lavoro di integrazione sincronica dei sottosistemi crea la sensazione di possedere un Sé coeso. La seduta analitica può essere vista come un incontro tra due sistemi complessi che si attivano reciprocamente, creando un campo transferale multidimensionale. Non ci sono significati nascosti che il paziente cercherebbe inconsciamente di occultare, ma livelli di esperienza non integrati tra loro. L'articolo si chiude con una vignetta clinica, che mostra un processo di integrazione parallela e sincronica di elementi sub-simbolici, processo che coinvolge tanto l'analista quanto il paziente. Tale integrazione amplia le prospettive relazionali e autoconoscitive di entrambi i soggetti.

* Psicologo, già specialista in Psicologia della Salute, è analista AIPA/IAAP. Attualmente ricopre la carica di Vicepresidente dell'AIPA e coordinatore del Comitato di Redazione di *Studi Junghiani*. Effettua docenze e supervisioni in ambito IAAP a Sofia (Bulgaria) e Wuhan (Cina). Il nucleo centrale dei suoi interessi si fonda sullo sviluppo della relazione analitica nel campo transferale. In particolare studia la dinamica degli scambi comunicativi in seduta con attenzione ai suoi aspetti inconsci, sub-simbolici e vicini alla corporeità. Email: antonio.derienzo@icloud.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 27, n. 1, 2021
DOI: 10.3280/jun1-2021oa12001

Parole chiave: *campo transferale multidimensionale, sub-simbolico, dissociazione, empatia, capacità negativa, embodiment, enactment*

Abstract. *A mysterious orchestra. Notes on the sub-symbolic communications and their representability in the transference field*

The article aims at enhancing the clinical usefulness of the bodily dimension in the session, and the coherence of this analytical attitude with some epistemological intuitions of Jung and Bion. The psyche will be considered as a complex mind/body unity, endowed with many levels of functioning (subsystems) that can be grouped into three large areas: bodily, affective, and thought. Each of these areas expresses itself with a different language and only the work of synchronic integration of the subsystems creates the feeling of possessing a cohesive Self. The analytic session can therefore be seen as an encounter between two mutually activating systems, which creates a multidimensional transference field. There are no hidden meanings that the patient would unconsciously try to conceal, but just non-integrated levels of experience. The article ends with a clinical vignette, showing a process of parallel and synchronic integration of sub-symbolic elements, a process that involves both analyst and patient. This integration broadens the relational and self-knowledge perspectives of both subjects.

Key words: *Multidimensional transference field, sub-symbolic, dissociation, empathy, negative capability, embodiment, enactment*

Vi è una sottile, elusiva, cruciale linea a marcare la differenza tra un fatto concreto e il suo vissuto soggettivo. In *Del viaggio dell'anima*, il poeta inglese John Donne scrisse:

Il suo puro ed eloquente sangue parlava nelle sue guance, e così distintamente, che uno avrebbe quasi potuto dire che il suo corpo pensava¹.

In uno dei suoi seminari clinici sudamericani, Bion citò questi versi per illustrare la linea che separa, nel suo linguaggio teorico, gli elementi β (dati grezzi) dagli elementi α (dati pensabili). Per Bion i versi del poeta non miravano alla rappresentazione di elementi β o α , ma al confine tra i due. Quella sottile linea di confine è ciò che Bion chiamava funzione α , vero e proprio elemento di base su cui si fonda lo sviluppo della psiche umana. Numerosi autori post-junghiani hanno evidenziato il parallelismo tra la funzione α e le

1. Dopo Bion, gli stessi versi sono stati ripresi più volte come base per riflessioni simili. Vedi Riccardo Lombardi (2017) e prima di lui Nina Coltart (2000).

formulazioni junghiane di *atteggiamento simbolico dell'analista, e funzione trascendente*, ricordiamo tra questi il contributo di Bovensiepen (2002), al quale si rimanda per eventuali approfondimenti. In questa sede, basterà tenere a mente che la psiche include in sé tanto aspetti somatici che aspetti psicologici, e che parte della comunicazione passa attraverso i canali sub-simbolici del corpo. Parte di questa comunicazione viene poi tradotta in linguaggio simbolico dall'attività del soggetto. Già Jung si riferiva spesso a quella che chiamava la dimensione *psicoide* della psiche umana. In *La psicologia dell'archetipo del fanciullo* scrisse:

I simboli del Sé nascono nella profondità del corpo ed esprimono tanto la materialità di questo quanto la struttura della coscienza che percepisce. Il simbolo è corpo vivo, corpus et anima [...]. Gli "strati" più profondi della psiche, più sono profondi e oscuri, più perdono in termini di singolarità individuale. "Sotto", cioè man mano che si avvicinano ai sistemi funzionali autonomi, essi assumono un carattere sempre più collettivo, al punto che nella materialità del corpo, e precisamente nei corpi chimici, diventano universali e insieme si estinguono (Jung, 1940, pp. 165-166).

Comporre la scena dell'incontro analitico

La nostra identità è un sistema complesso fatto di altri sistemi complessi in dialogo o contrapposizione tra loro, inoltre alcuni di essi non sono in grado di comunicare tra loro direttamente. Le nostre idee politiche, ad esempio, non hanno molto da dire ai nostri gusti alimentari, o alla percezione di stanchezza. La consapevolezza etica dell'incommensurabilità del valore di ogni vita umana si scontra con l'osservazione che a ogni madre la vita del proprio figlio stia molto più a cuore di quella di qualsiasi altro bambino. Ciò che sappiamo essere vero e ciò che sentiamo con certezza, parlano lingue diverse. Non possiamo essere consapevoli allo stesso tempo di tutti gli aspetti della nostra molteplicità. Per sintetizzare schematicamente: la nostra identità si presenta complessa e dotata di molti livelli di funzionamento raggruppabili in tre grandi aree: quella corporea, quella affettiva, e quella di pensiero. Ognuno dei livelli, potremmo dire, ha una diversa visione del mondo che ci circonda. La salute di un individuo è un processo in continuo svolgersi, una continua ricerca di equilibrio e connessione dinamica tra questi diversi aspetti della nostra personalità in relazione con l'ambiente esterno. L'apparentemente paradossale lavoro di integrazione sincronica dei vari sottosistemi crea la sensazione interna di possedere un Sé coeso. Alcune battute tratte da *Il libro dell'inquietudine*, l'incompiuto e frammentario capolavoro di Fernando Pessoa, aiutano a chiarire ciò che sto scrivendo:

La mia anima è una misteriosa orchestra; non so quali strumenti suonino e stridano dentro di me; corde e arpe, timballi e tamburi. Mi conosco solo come una sinfonia (Pessoa, 1982, p. 41).

Il nucleo più profondo della nostra esistenza, ci dice il poeta, è composto dal suono di una moltitudine di strumenti che non posso vedere direttamente. La realtà ultima di ciò che siamo, la cosa in sé, il noumeno, la “O” di Bion, non è direttamente conoscibile. Delle mie componenti interiori, siano esse somatiche, affettive, immaginali, io non posso che averne una conoscenza indiretta, un riflesso. Pessoa ci ricorda che possiamo sentirci vivi solo apprezzando l’effetto di insieme dell’esprimersi dei diversi livelli. La metafora ci aiuta inoltre a comprendere come un nuovo livello organizzativo abbia proprietà che non sono prevedibili dall’analisi delle caratteristiche dei suoi singoli componenti. L’esecuzione di una sinfonia trascende il contributo di ogni singolo strumento. Allo stesso modo, anche la mia capacità di godere della bellezza di un brano musicale dipende dall’acutezza dei miei sensi, dalla mia capacità di abbandonarmi ad immagini acustiche, ma anche dalla mia cultura musicale e dalla mia eventuale capacità di suonare uno strumento.

Pensiamo all’incontro con un nuovo paziente nella stanza d’analisi: già prima della prima seduta abbiamo delle aspettative. Quando poi l’incontro ha luogo, sin dai primi istanti formiamo una mappa complessa di ciò che sta accadendo a partire dai nostri sensi, che registrano impressioni visive, sonore, olfattive e interocettive. Elaboriamo reazioni istintive in pochi millisecondi a seconda della gradevolezza o meno del primo contatto. Naturalmente, avremo anche la tendenza a conformarci con ciò che noi, come professionisti, dovremmo fare e su come chi ha preso l’appuntamento dovrebbe comportarsi. Queste aspettative dipendono dalla nostra identità professionale, che va difesa, e dai nostri interessi teorici, che guideranno in maniera più o meno consapevole le cose a cui daremo più attenzione. A questo punto è facile pensare alla seduta analitica come all’incontro tra due sistemi complessi che si attivano reciprocamente, creando sin dal primo istante un campo relazionale in cui le comunicazioni avvengono simultaneamente su più dimensioni (somatico, emotivo, razionale). Ognuna di queste dimensioni è a sua volta strutturata come un sistema complesso, formato da vari livelli. Nella dimensione corporea, ad esempio, possiamo distinguere le impressioni visive, uditive, olfattive e interocettive, e ognuna di esse formerà sincronicamente una mappa, una immagine mentale di ciò che sta accadendo. Da tale modo di considerare l’incontro, ne consegue che gli elementi inconsci, almeno quelli attivi nel qui e ora della relazione, sono incastonati in quelli consci. Non c’è necessariamente un significato nascosto dietro l’incontro, significato che il paziente cercherebbe inconsciamente di occultare. Ci sono

sempre, d'altra parte, aspetti dell'incontro che per vari motivi restano inconsci alla coppia analista-paziente. La conseguente risposta transferale dell'analista sarà costituita da più dimensioni parallele, che potranno anche essere dissociate o in contrasto tra loro, ma a cui bisognerà fare attenzione. Recenti studi condotti dall'Università di Oxford (2018), indicherebbero la presenza di diversi livelli neuropsicologici di empatia operanti allo stesso tempo. Tali livelli sarebbero almeno tre: l'empatia somatica, che ci fa reagire in meno di 200 msec. alla vista di un altro essere umano che prova dolore, producendo in noi una reazione istantanea che mima la sensazione di dolore facendoci provare una sorta di fitta allo stomaco, sarebbe mediata dall'azione dei neuroni specchio e del sistema nervoso autonomo; l'empatia affettiva, che si innesca dopo almeno 300-500 msec. e che prevede la mediazione del sistema limbico e l'immedesimazione nell'altro; ed infine l'empatia cognitiva, frutto di ulteriore elaborazione corticale superiore e che ci permetterebbe di comprendere eticamente le posizioni altrui senza tuttavia sentirci affettivamente come l'altra persona. Con l'empatia somatica il mio corpo percepisce un altro corpo; con l'empatia affettiva io provo ciò che prova un altro soggetto; con l'empatia cognitiva posso comprendere la narrazione e i diritti di un altro essere vivente. I tre livelli sarebbero indipendenti, al punto da poter osservare in diversi soggetti la presenza maggiormente sviluppata di uno di essi e la possibilità di stimolare selettivamente lo sviluppo di una competenza specifica. Studi del genere sono coerenti con l'ipotesi che le reazioni transferali e controtransferali possano svilupparsi su livelli diversi simultaneamente e che tali livelli possano anche essere in contrasto tra loro.

A grandi linee, questa visione contemporanea che considera la relazione terapeutica come incontro tra due sistemi complessi è stata anticipata da Jung in *Principi di psicoterapia pratica*:

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

Anche sulla questione della natura unitaria del sistema complesso mente-corpo, come già accennato, Jung ha scritto moltissimo. Ecco un'altra citazione, tratta da *Spirito e Vita*:

Ma è ben più esatto dire che un essere vitale [...] appare esternamente come corpo materiale, e al nostro sguardo interiore come una sequela di immagini delle attività vitali che avvengono nel corpo. L'uno e l'altro, e ci viene il dubbio che alla fine tutta questa separazione di psiche e corpo non sia che un procedimento intellet-

tivo intrapreso allo scopo di acquistare coscienza, una distinzione, indispensabile per la conoscenza, di un medesimo fatto in due visuali, a cui noi ingiustamente abbiamo attribuito un'esistenza indipendente (Jung, 1926, p. 351).

Riassumendo: la dimensione intrapsichica corpo-mente, e quella intersoggettiva analista-paziente, sono entrambe dimensioni costitutive e coesistenti del campo transferale. Le comunicazioni, in entrambe le dimensioni, hanno luogo a più livelli (somatico, emozionale, verbale) e ciascun livello può veicolare un contenuto diverso, anche contrastante. Parafrasando Armando Ferrari (1992), possiamo dire che anche durante l'espressione del più astratto dei processi mentali, la dimensione corporea continua ad essere presente: è soltanto temporaneamente eclissata dal fulgore dell'attività mentale.

Corporeità e comunicazione sub-simbolica in Jung e Bion

Sia Jung che Bion erano consapevoli dell'importanza del canale sub-simbolico per la trasmissione della comunicazione inconscia tra analista e paziente. Jung ha fatto riferimento a questa area attraverso l'uso di diversi termini, utilizzati in funzione dei diversi campi di studio da lui esplorati. Negli scritti in cui parlava di questioni legate alla psicoterapia faceva uso di termini come *Participation Mystique* e infezione psichica, nell'indagare il complesso campo della metafora alchemica si riferiva al *Corpo Sottile*, e in saggi di ampio respiro, tesi allo studio della relazione tra gli esseri umani e l'ambiente circostante, era solito parlare della dimensione *Psicoide*, uno stadio di indifferenziazione tra psiche e materia. Bion, dal canto suo, ha eretto un'intera teoria del pensiero attorno alla trasformazione degli elementi materiali non pensabili e allo sviluppo della capacità di pensare i pensieri. Bion era dotato di grande ironia, una delle sue affermazioni ricorrenti riguardava la psicoanalisi «una forma di cura verbale che si occupa di fenomeni che hanno luogo *prima* delle parole e che vengono compresi e restano per sempre *al di là* delle parole» (citato in Grotstein, 2007, p. 64).

Non è difficile, dunque, individuare diverse aree in cui l'atteggiamento epistemologico di Jung e quello di Bion si somigliano molto. Proverò a evidenziarne alcune:

Il valore della dimensione inconscia nell'economia psichica: per entrambi la dimensione inconscia rappresenta la fonte della vita psichica. Jung, come sappiamo, distinse due livelli nell'inconscio, l'inconscio personale e l'inconscio collettivo. Dal punto di vista dell'esperienza clinica, tuttavia, credo sia utile rammentare che la psiche si manifesta lungo un continuum

che va dall'aspetto materiale, comune a tutti gli esseri viventi, fino alle più alte vette del pensiero e della meditazione. Così nella stanza d'analisi il nostro controtransfert è immerso in una dimensione mentale complessa che include anche la componente psicoide dell'inconscio. Bion, dal canto suo, assegnava un grandissimo valore agli aspetti generativi dello inconscio e del pensiero onirico, presente anche in stato di veglia e matrice della vita psichica.

Grande considerazione per l'irriducibilità e la complessità della natura umana: entrambi gli autori, influenzati dalla filosofia di Kant, consideravano tutti gli esseri viventi come uniche, radiose sorgenti di vita, la cui intima essenza non poteva essere descritta compiutamente né scomposta in senso riduttivo. In uno dei seminari che tenne in Italia (1985), Bion invitò i presenti a tenere a mente che “il paziente che vedrete domani sia uno, una persona intera, completa”. Ed aggiunse che sebbene possiamo osservare il suo corpo e la sua mente, in effetti non esiste qualcosa come un “corpo e una mente”; c'è semplicemente un “lui” o una “lei”.

In maniera analoga, in *La coscienza morale dal punto di vista psicologico* Jung scrive:

Quando, perciò, nel formulare una spiegazione psicologica, diamo alla coscienza genuina il valore di collisione del conscio con l'archetipo numinoso e siamo soddisfatti di questa formulazione, possiamo anche avere ragione; ma dobbiamo subito aggiungere che l'archetipo in sé, cioè la sua essenza psicoide, è inafferrabile dalla psicologia, cioè ha la stessa trascendenza che ha la sconosciuta sostanza della psiche in generale (Jung, 1958, p. 308).

Preferenza all'uso di modelli, più che alla costruzione di teorie: Coerentemente con quanto detto, sia Bion che Jung nella loro ricerca teorica fanno riferimento a modelli più che a teorie. Come sintetizza efficacemente Grotstein (2007), il modello, proprio perché distante dalla descrizione concreta di un particolare soggetto o fenomeno, ne rispetta maggiormente l'unicità. Il modello costituisce esplicitamente un'analogia, un sistema parallelo ma separato dalla realtà osservata, le cui variazioni nel tempo corrispondono (più o meno) alle variazioni che hanno luogo nel soggetto o nella realtà fenomenica che stiamo osservando. I modelli, dunque, sono solo analogie indipendenti dal campo di osservazione specifico, mentre le teorie ambiscono a definire le leggi che governano uno specifico insieme di fenomeni dallo interno. Ad esempio, la teoria dell'evoluzione delle specie mira a definire la legge che regola l'evoluzione delle specie viventi, la teoria della tettonica a zolle è una teoria che definisce i movimenti su larga scala della litosfera. Entrambe aspirano a isolare l'elemento, la *causa prima* responsabile del

fenomeno. Al contrario la funzione α di Bion, come la funzione trascendente di Jung, sono modelli, rappresentazioni analogiche che permettono di descrivere l'evoluzione di una serie di fenomeni di integrazione psichica di elementi somatici/emotivi/mentali. La terminologia usata da Jung nei suoi scritti non sempre è coerente con quanto appena esposto, ma anche se spesso Jung ha parlato di teoria degli archetipi, in sostanza quello che intendeva dire non si discosta da queste osservazioni. Ne abbiamo ulteriore conferma in *Medicina e psicoterapia*:

Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se sono elevate a dogmi, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore. Occorrono moltissimi punti di vista teorici per dare un quadro approssimativo della multiformità della psiche [...]. Le teorie non sono articoli di fede, ma tutt'al più strumenti di conoscenza e terapia; altrimenti non servono a nulla (Jung, 1945, p. 98).

Possiamo dunque affermare che l'atteggiamento analitico, sia per Jung che per Bion, deve ispirarsi al massimo rispetto per l'unicità e complessità del paziente, e di conseguenza per *l'unicità e complessità del campo analitico che si crea sin dal primo istante tra analista e paziente*: nel campo analitico un buon clinico deve cercare di vedere ogni paziente con nuovi occhi e provare a immaginare un modello che descriva ciò che sta accadendo in quel momento nel campo transferale. La sensazione, per l'analista, dovrebbe essere quella di aver appena scoperto, o ri-creato un aspetto particolare di una delle teorie che conosce.

In *Apprendere dall'esperienza* (1962), Bion dice che *il fatto scelto* descrive il processo di sintesi realizzato dall'analista, analogo a ciò che accade quando gli oggetti della posizione schizo-paranoide acquisiscono coerenza, e si dà inizio alla posizione depressiva. In altri termini, il fatto scelto corrisponde a un'esperienza emotiva che permette l'acquisizione di un vissuto di coerenza rispetto al materiale clinico con cui ci si confronta. Quindi l'analista deve avere la capacità di attendere pazientemente l'arrivo del *fatto scelto*, ciò significa che deve avere fede nel processo analitico (vedi più avanti il concetto di capacità negativa). L'analista deve saper sopportare la condizione scomoda derivante dalla non comprensione di ciò che sta accadendo in seduta in un dato momento, e contemporaneamente restare in contatto con il materiale prodotto dall'incontro clinico. James Grotstein (2007) ha osservato una similitudine tra l'emergere del fatto scelto in seduta e l'antica concezione del *symbolum* tanto familiare agli psicologi analisti, in cui le due parti di cui un tempo era stata spezzata la tessera di riconoscimento attendono di essere riunite per ricomporre l'originaria completezza del *symbolum*.

Similitudine tra cura sciamanica a cura analitica: traiamo ancora da James Grotstein, un ulteriore elemento che ci consente di accostare la visione del processo terapeutico di Bion con quella di Jung. Grotstein afferma che la cura analitica si fonda, per Bion, su un modello simile a quello delle antiche cure sciamaniche:

Pur non impiegando mai questo termine, mi pare che Bion, tra l'altro, descriva l'atto mistico dell'esorcismo, tramite il quale si trasferiscono i demoni dall'analizzando all'analista (o dal bambino alla madre). Le sue idee se ne distinguono là dove, nella pratica religiosa dell'esorcismo, la direzione dall'indemoniato all'esorcista che lo libera dai suoi demoni è unilaterale [...]. Nella psicoanalisi il percorso è invece bidirezionale: dal paziente all'analista-contenitore, che poi li restituisce disintossicati al paziente. L'analista, come fa la madre per il bambino, assorbe il dolore del paziente, "diventando" l'analizzando/bambino (nella fattispecie "diventando" lo stato emotivo della mente del secondo) e permettendogli di diventare parte di sé (Grotstein, 2007, p. 57).

Come sappiamo, nel 1946 Jung pubblicò *La psicologia del transfert*, in cui si servì del simbolismo alchemico per esplorare ciò che a livello inconscio accade tra analista e paziente nella stanza d'analisi. È evidente ad ogni analista junghiano che il modello sotteso sia quello della cura sciamanica.

Nel saggio Jung descrive un processo inconscio che ha per induzione un effetto anche nell'inconscio dell'analista:

Quando due elementi chimici si uniscono, si alterano entrambi [...]. È inevitabile che il medico subisca una certa influenza, e che si verifichi un qualche disturbo, o una qualche alterazione della sua salute nervosa. Egli si addossa letteralmente il male del paziente, lo condivide con lui (Jung, 1946, p. 183).

Per Jung la momentanea diffusione d'identità e le difficoltà che il terapeuta può trovarsi ad esperire sono parte integrante del trattamento analitico:

[...] insieme all'infezione inconscia si presenta una possibilità terapeutica che non va sottovalutata: la traslazione della malattia su colui che la cura. [...] lo psicoterapeuta deve avere ben chiaro in mente che le infezioni psichiche, per quanto superflue gli possano sembrare, sono in fondo fenomeni che accompagnano necessariamente e fatalmente il suo lavoro [...]. Perciò le forme superiori di psicoterapia rappresentano un'attività estremamente impegnativa, e a volte impongono compiti che sfidano non solo l'intelligenza o la partecipazione emotiva, ma tutto quanto l'uomo (Jung, 1946, pp. 188-189).

Capacità negativa e uso della nascosta musica dei sensi

L'introduzione del concetto di capacità negativa all'interno della cultura psicoanalitica, operata da Bion (1970) costituisce probabilmente la più nota estensione dell'atteggiamento analitico sin dai tempi in cui Freud (1912) definì l'attenzione liberamente fluttuante. La popolarità del termine è tale che spesso capita di sentire colleghi di varie scuole di appartenenza riferirsi alla capacità negativa come a uno stato mentale di tolleranza a ciò che è ignoto sia per il paziente che per l'analista. Tale definizione, pur non essendo errata, ha però il limite di eclissare il ruolo di primo piano svolto dall'ascolto della dimensione corporea per avvicinarsi correttamente a questa condizione.

Come sappiamo, Bion importa nel campo psicoanalitico un concetto legato alla composizione poetica creato da John Keats e da lui esposto per la prima volta in una lettera scritta ai suoi fratelli George e Thomas il 21 dicembre 1817. Nella lettera il poeta definisce la capacità negativa come *quella capacità che un uomo possiede se sa perseverare nelle incertezze, attraverso i misteri e i dubbi, senza lasciarsi andare a una agitata ricerca di fatti e ragioni*. Bisognerebbe dunque saper lasciare spazio all'ignoranza e al dubbio per non orientare precocemente il discorso poetico (o analitico) verso troppo prevedibili approdi. Come accennavo, ciò che risulta meno evidente è che il concetto di capacità negativa è indissolubilmente inserito nel percorso di ricerca poetica di Keats, e non risulta del tutto comprensibile al di fuori di esso. La capacità negativa non è un semplice stato di attesa, ma piuttosto una *epochè*, uno stato di sospensione del giudizio razionale orientato, unita a un attento ascolto dei sensi. La maggior parte dei componimenti poetici di Keats accettano un profondo coinvolgimento dei sensi per stimolare l'ascolto interiore e l'esperienza del lettore. Non solo immagini visive: le poesie di Keats sono ricchissime di immagini uditive, tattili e olfattive. Questo perché l'intensità dell'esperienza trasmessa dipende dalla capacità del poeta di immergersi e partecipare nel fluire delle cose che esistono fuori di lui. In una lettera scritta a John Taylor nel 1818, Keats descrisse la sua abilità nell'osservare un passero fuori dalla sua finestra, e di saperlo fare tanto intensamente da partecipare alla sua esistenza, ai suoi saltelli e alla sua ricerca di cibo tra la ghiaia del vialetto. La formulazione della capacità negativa gli venne alla mente pensando a Shakespeare, poeta che sommamente incarnava la possibilità di lasciar parlare più voci, sentimenti contrastanti e sensazioni contemporaneamente, senza paura di essere sopraffatto dalla forza della sua stessa esperienza creatrice. Dunque la concezione autentica della capacità negativa non può fare a meno dell'ascolto dei sensi, usati e vissuti come preziose fonti di accesso a determinati momenti o personaggi poetici, per portare alla luce un senso profondo comune all'esperienza umana, celato nei minuti dettagli della quotidiana sensorialità. In ultima istanza le immagini sensoriali sono usate

come mappe percettive dell'esperienza umana che portano ben oltre la tanto celebrata sinestesia tipica delle poesie di Keats, ma che allargando induttivamente lo sguardo e la percezione, ci accompagnano fino a condurci alla viva partecipazione con i misteri della natura e alla sua eterna armonia. Nelle poesie di Keats si partecipa spesso a un crescendo, in cui all'iniziale intreccio di immagini visive segue un sempre più avvolgente ricorso a immagini sonore, tattili ed olfattive. Questo superamento dell'immaginazione visuocentrica, inevitabilmente legata a criteri di ordine spaziale, in favore del misterioso ed evocativo addensarsi delle immagini prodotte dagli altri sensi, più vaghe e impalpabili, lasciano il lettore coinvolto nella ricerca di una via che ci permetta di trascendere le limitazioni del nostro Io. Alla fine tutti gli elementi della poesia contribuiscono in modo molto potente a costruire nel lettore un senso di comune appartenenza al mondo della natura. Si veda la seconda strofa di *Ode ad un usignolo*, qui tradotti letteralmente allo scopo di facilitarne la lettura:

*Oh, se avessi un sorso di vino d'annata! Che è stato
A lungo in fresco nella profonda terra
Che sa di Flora e di verde campagna,
Di danze, canto di Provenza, e di assolata allegria!
Oh per un bicchiere ricolmo del caloroso Sud!
Colmo dell'autentico, rosso Ippocrene²,
Con bollicine lucide come perle ad adornarne il bordo,
E la bocca macchiata di rosso porpora;
Oh, che io possa bere, e lasciare il mondo senza esser visto,
E con te scomparire, nel profondo della foresta.*

L'esperienza multisensoriale che ha origine dal semplice gusto del vino d'annata, conduce a un ampliamento degli orizzonti, che va dal sapore e dal profumo della terra, della campagna verde, fino all'iniziale inclusione di Flora, personificazione dello spirito della natura. Poi la narrazione apre alle esperienze affettive legate alla gioia di celebrare, alle danze e a un'allegria resa più calda dal sole del Sud. Il riferimento alle Muse, nuova manifestazione dello spirito della natura, evocate con il richiamo a Ippocrene, è evidente. Così come è evidente che dall'apprezzamento dei sensi ci si innalza verso la bellezza e lo spirito poetico che non conoscono la caducità delle cose. Infine, delicato e implicito, emerge il vagheggiamento di una morte, sognata come ritorno alla natura. La natura armoniosa, inafferrabile per noi mortali, se non attraverso la trascendenza della centralità dell'Io e il disciogliersi in qualcosa di più grande di noi.

2. Letteralmente "fonte del cavallo": nella mitologia greca è uno dei luoghi del culto di Apollo, sorta nel punto dove cadde Pegaso. Lì le Muse sollevano riunirsi per suonare e cantare.

Ho ritenuto opportuno soffermarmi sulla poetica romantica di Keats per richiamare l'attenzione sull'importanza dei livelli più elementari del campo psichico. Campo psichico, la cui evoluzione sarà tanto più autentica e ricca, quanto più libero di svilupparsi sarà il vissuto delle elementari sensazioni corporee, grazie a un ascolto analitico educato ad accoglierne rispettosamente i segnali. La fecondità clinica di tale prospettiva, segnalata sia da post-bioniani come Armando Ferrari (1992) e Riccardo Lombardi (2016), che da post-junghiani come Donald Kalshed (1996) e Salvatore Martini (2016), si rivela utile in ogni processo analitico. Sapersi sintonizzare su un tale livello di ascolto è addirittura fondamentale quando la qualità pre-simbolica delle comunicazioni diviene predominante, come quando ci confrontiamo con pazienti che esprimono il disagio di vivere principalmente attraverso sintomatologie che coinvolgono la corporeità, come gli attacchi di panico e le dissociazioni traumatiche, o che sulla corporeità si fondano del tutto, come nel caso dei pazienti psicosomatici.

Integrazione parallela e sincronica di elementi pre-simbolici in analista e paziente: una vignetta clinica

Per illustrare come le riflessioni teoriche appena esposte possano riflettersi nella pratica clinica, farò riferimento a una seduta analitica che ebbe luogo verso la fine di gennaio del 2020.

Il linguaggio utilizzato all'interno della sequenza clinica non è stato da me alterato in nessuna delle sue parti, la sua prosaicità è più che evidente e stride con il linguaggio poetico del paragrafo precedente. Tuttavia se ci si concentra sul livello strutturale, credo che la vignetta mostri l'emergere, nel campo trasferale, di elementi sub-simbolici slegati tra loro, che successivamente divengono parte di un processo di integrazione che progressivamente arruola gli aspetti viscerali, affettivi e verbali di paziente e analista all'interno di un sistema diadico dotato di una certa coerenza. La vignetta ha come scopo fondamentale sottolineare un processo di integrazione parallela e sincronica di dati di natura sub-simbolica che coinvolge tanto l'analista quanto il paziente.

Si noti come, in questo tipo di lettura, il cambiamento delle caratteristiche comunicative del campo analitico si correli non tanto con le interpretazioni, quanto con la comprensione, da parte dell'analista, di una simmetria collusiva che aveva coinvolto entrambi i membri della coppia analitica. Il cambiamento, per dirla con un linguaggio più diretto, si correla con ciò che l'analista riesce a pensare più che con ciò che riesce a dire. Inoltre gli elementi della comprensione si collocano al di là delle riflessioni teoriche, ma anche al di là del campo delle immagini mentali compiutamente formate, limitandosi a stati emotivi

vagamente esperiti. Necessariamente il racconto che segue darà molto spazio all'elaborazione dei vissuti controtransferali dell'analista, allo scopo di aiutare il lettore a ricostruire almeno in parte le vicissitudini del *working through* nella stanza d'analisi.

Giovedì 23 gennaio 2020 ore 17:53

Poltrone, libri, atmosfera accogliente. Silenzio. Mi guardo intorno e vedo il mio studio come se fosse la prima volta. Nonostante il cambio delle lampadine e la conseguente adozione di diffusori a led dotati di luce più fioca, trovo piacevole essere qui. L'atmosfera è calda ma moderna. Ci sto bene, e finalmente in silenzio. Mi sento quasi in colpa. Per un attimo sento il bisogno di ribadire a me stesso che amo il mio lavoro. Che scemo – penso – ancora devo giustificare a me stesso il piccolo piacere di una pausa, come se stessi tradendo il rapporto con il paziente che oggi non verrà. Mi avvicino alla macchinetta elettrica che si trova nel cucinotto antistante la stanza di consultazione e mi preparo un caffè lungo. Mi slaccio le scarpe? No. Le scarpe no, non vorrei che se mi si gonfiassero i piedi... dopo ho ancora due sedute. Adesso ho un'ora di pausa – ma chi manca? – stranamente non ricordo. Mi sento di nuovo leggermente infastidito. Perché non ricordo? ... certo. Manca S. Un ragazzo fantastico, con cui però è difficile rilassarsi. È estremamente in gamba... e io mi accorgo spesso di partecipare alle sedute interpretando un ruolo complementare al suo. Il bravo analista/mentore/padre, che si relaziona al bravo paziente/studente/figlio.

Ore 18:00 – Improvviso, squilla il citofono.

Sobbalzo. Il trillo mi colpisce come ai tempi del liceo la sveglia mattutina. Poso il caffè non ancora finito, chiudo la porta del cucinotto e mi precipito ad aprire la porta. Faccio entrare il paziente, mentre provo una leggera sensazione di capogiro che riesco a contenere con qualche difficoltà.

S. (26 anni). Composto e dritto sulla schiena, entra nella stanza con un'espressione seria sul volto- «È successa una cosa orrenda» – dice, sedendosi in modo un po' rigido sulla poltrona quasi di fronte alla mia.

Mi racconta con la consueta chiarezza e precisione che a Lisa (la sua ragazza) è successa una cosa orribile. Suo zio soffriva da tempo di depressione. Mi spiega che lo zio di Lisa è un docente universitario e un libero professionista affermato, sposato con due figlie, abita in una casa molto bella. Ultimamente la sua depressione andava peggio, si sentiva perseguitato da non si capiva bene chi. In casa la situazione si era fatta tesa e, a detta della madre di Lisa, la moglie non ha reso le cose più facili. Ad ogni modo, nel corso dell'ultima visita, la neurologa che lo aveva in cura aveva consigliato un ricovero volontario, opzione seccamente rifiutata dallo zio di Lisa. A quel punto sua moglie gli aveva detto senza mezzi termini che non lo avrebbe

tenuto a casa, se non altro per tutelare le loro bambine. Così dalla settimana scorsa lo zio di Lisa si era rifugiato a casa della sorella. Continuava a prendere i farmaci, ma si sentiva smarrito e a volte faceva discorsi senza capo né coda. L'altro giorno la madre di Lisa si è accorta che suo fratello si era chiuso in bagno e che non ne usciva da un po'.

Preoccupata, ha bussato alla porta, dapprima sommessamente, poi in modo sempre più deciso. Il passo successivo è stato l'iniziare a urlare, chiamando Lisa. Insieme, madre e figlia hanno sfondato la porta e si sono trovate di fronte una scena raccapricciante. Sangue dappertutto. Lo zio si era accoltellato e giaceva per terra agonizzante. La madre di Lisa è infermiera – mi spiega S. – e ha praticato allo zio una manovra di emergenza, infine ha chiamato l'ambulanza. Lisa si è sentita male, ma è riuscita a non svenire. L'ambulanza è arrivata, ma lo zio è morto poco dopo.

Io sono sconvolto. Ho visto la scena vividamente. Ma la cosa orribile è un'altra: S. è serio e composto come sempre... resto in silenzio e attendo che lui dica qualcosa.

S.: L'altro ieri Lisa mi ha mandato un messaggio mentre ero all'Università (S. ha da poco iniziato un dottorato di ricerca) in cui mi ha solo scritto che doveva vedermi assolutamente. È venuta a casa mia e mi ha raccontato quello che le era successo... sconvolta. Il fatto è che io non avevo voglia di ascoltarla. Mi sento un mostro. Ho fatto tutto quello che dovevo. L'ho abbracciata e consolata. L'ho aiutata a soffiarsi il naso, le ho fatto una tisana. Ma non ho provato compassione né dolore, niente. E credo che davvero avrei dovuto, lo so. Invece niente. Vuoto.

Provo un senso di nausea. Penso sia una specie di rabbia, ma non ne sono affatto sicuro. Il mio corpo presenta una sensazione che cerco di tradurre a parole in modo disincarnato. Sento la voglia di espellere, buttar fuori. Non elaboro più di tanto e non mi viene alla mente nessuna immagine. Decido consapevolmente di prendere tempo, tenere la nausea, lasciare che la cosa si sviluppi. Che S. si liberi ancora da pensieri e giudizi.

Formulo un intervento interlocutorio, probabilmente preso da una sottile e collusiva consapevolezza che mi faceva sentire che avrei dovuto farlo. In altri termini, non riesco a non parlare (evacuare come sensazione), ma penso di stare cedendo a un assetto collusivo (pensiero consapevole disincarnato). Questa rozza consapevolezza mi aiuta a limitare la portata del mio intervento, nel tentativo quantomeno di non interferire troppo con il processo analitico³.

3. Retrospectivamente questo passaggio segnala l'inizio della consapevolezza che il mio controtransfert sub-simbolico (nausea, spinta a evacuare) è discordante e non ben collegato con quello simbolico verbale (che tuttavia non ha una grande forza espressiva, forse saturato dai dettagli del racconto).

A.: Lisa ti ha detto cose così grandi che tu pensi che avresti dovuto avere delle reazioni ben precise...

S.: Sì. Chiunque avrebbe dovuto...

A.: Tu non sei chiunque, sei S.

S.: Ma... non è giusto... io non volevo sentirla...

Per la prima volta dopo un anno di terapia gli occhi gli si riempiono di lacrime.

Mi viene in mente il funerale di mio padre⁴. Ricordo che mi sentivo osservato, come se ci si aspettasse da me un certo comportamento. Ed io ho fatto quasi tutto ciò che ci si aspetta che un figlio faccia in quelle circostanze. Tranne piangere. S. ha perso il padre dopo una lunga malattia, come me. Io avevo 25 anni, S. solo 15⁵.

A.: Quando si vivono situazioni in cui ci sono emozioni forti e drammatiche, dobbiamo pure poter accettare che ci sia una nostra parte interna che si mantiene privata, almeno in quel momento. Hai fatto le cose giuste, ma allo stesso tempo forse eri arrabbiato.

S.: Dice? – *Sembra sollevato, come se si sentisse assolto.* – Io da quando è morto mio padre, da dopo quella cosa per un bel po'... mi ricordo che non ero arrabbiato, non ho urlato, non ho fatto nulla di particolare. Ma per un bel po'... ogni volta che qualcuno mi raccontava cose tristi, guai, cose che sapevo essere tragiche... pensavo sempre che loro non avevano il diritto di lamentarsi. È orribile, ma pensavo che dopo quello che avevo passato io... ricordo il funerale e tutti consolavano mia madre, che per una volta piangeva sconsolata. Mia madre è fortissima ed è una donna razionale. Ha tirato su me e mio fratello Piero, che aveva 11 anni ed era già sulla sedia a rotelle.

A.: Io penso che tu abbia fatto bene a fare le cose giuste S. Adesso puoi anche lasciare andare qualche emozione: rabbia, pianto, freddezza⁶.

S.: Io... non volevo essere un peso per mia madre, che aveva bisogno di aiuto. A volte ero anche invidioso di mio fratello... ma questo l'ho capito

4. Finalmente, parallelamente con la manifestazione emotiva diretta del paziente in seduta, emerge nell'analista un vero e proprio processo di *rêverie*. Il ricordo del funerale del padre contiene nello stesso tempo le tre dimensioni dell'esperienza: sub-simbolica, affettiva e verbale. Il rivivere in fantasia un'esperienza dove non era riuscito a essere del tutto presente, apre per l'analista una nuova possibilità. Emerge per la prima volta in questa seduta, la possibilità di essere compiutamente presente con il paziente nel momento presente.

5. Questa minimale osservazione fatta in seduta ha una grande importanza. Rappresenta, il tentativo spontaneo di comprendere il vissuto interiore del paziente a partire dal proprio, ma senza lo scivolamento in un'emotività fusionale senza confini (abbiamo avuto esperienze simili, non identiche).

6. Qui avrei potuto dire molto di più, ma ho consapevolmente scelto di mantenere la comunicazione verbale a un livello molto semplice. Una scelta volta a favorire la continuità tra esperienze emotive e ragionamenti.

solo venendo qui. Continuo a fare le cose giuste, ma adesso mi accorgo che devo pensare anche a essere meno rigido con me stesso.

Solo a questo punto mi ritorna alla mente quello che io ho fatto appena prima di vedere S. oggi... ho dimenticato la sua seduta e mi sono dedicato a me stesso. Adesso ricordo perfettamente che mi aveva detto che avrebbe saltato una seduta, ma non quella di oggi. Ho confuso la data. Mi sono preso un momento di silenzio dal dolore. Un momento di egoismo. Forse è in connessione con quello che mi diceva lui la settimana scorsa e con quello che è successo in questa seduta. Sia io che lui eravamo stanchi di fare sempre e solo le cose giuste⁷... S. ha dovuto indossare la maschera dell'eroe e comportarsi bene. E per anni è stato così. Voti eccellenti e aiuto a casa, in supporto a sua madre e al fratello minore. Anni dopo sono sopraggiunti (finalmente?) gli attacchi di panico, che lo hanno spinto a iniziare la terapia analitica. Sento che il mio dimenticarmi di S. e dimenticarmi del mio essere analista fosse connesso alla nostra terapia. Credo si sia trattato dell'emergere di un processo profondo, una sorta di ribellione egoista, che però ha segnato la fine di un assetto collusivo durato a lungo.

Osservazioni conclusive

Con questo articolo ho cercato di mettere in evidenza le connessioni esistenti tra alcune intuizioni epistemologiche di Jung e Bion, la metafora del campo psichico composto da molti elementi sub-simbolici di varia natura, e con un'esperienza clinica letta come integrazione parallela e sincronica di elementi dissociati nella stanza d'analisi.

Le parole in seduta sgorgano da un processo che include, trasforma e mette in dialogo varie fonti che compongono la nostra identità di essere umani. La corporeità, o l'assenza di essa, l'affettività, o l'assenza di essa, la distanza presente tra i discorsi di analista e paziente, o l'assenza di essa, sono elementi fondanti dell'incontro analitico. Come il rimando continuo esistente tra le immagini sensoriali nelle poesie di John Keats conduce a una crescente integrazione dell'esperienza di essere al mondo (che giunge ad altissime intuizioni relative al legame tra soggetto e natura), così, nel campo transferale, il manifestarsi di elementi corporei apparentemente insignificanti permette il

7. Si è trattato di un enactment, l'emergere di un *gesto psichico* (Sapisochin, 2019) che ha permesso a delle sensazioni corporee dissociate di essere arruolate come parti attive in un processo di integrazione parallela e sincronica di stati di coscienza tra analista e paziente. Lo stesso fenomeno potrebbe anche essere interpretato come un episodio di identificazione proiettiva da colleghi che preferiscono un modello basato sullo scambio di proiezioni piuttosto che sul campo analitico.

dispiegarsi di proprietà emergenti, che permettono alla coppia analitica di vivere momenti di incontro (che aprono a nuovi orizzonti di crescita psichica). In sintesi: un atteggiamento minimalista, informato dai dettagli dell'esperienza corporea, non ostacola ma favorisce l'approdo a esperienze molto più complesse. Nella seduta appena illustrata si nota come il lapsus dell'analista, sia annunciato da una serie di segnali che coinvolgono i sensi e la corporeità, più che la formazione di pensieri e immagini. Inizialmente, infatti, l'analista è colpito da semplici sensazioni, come la percezione dei colori dello studio con particolare nitidezza e piacere. Tali percezioni, tuttavia, lo portavano a valorizzare qualcosa che gli appartiene, lo studio come spazio privato e gradevole, dove momentaneamente nessuno sarebbe entrato a "disturbare". Senza che ve ne fosse consapevolezza, l'analista era in ascolto di aspetti sub-simbolici e viscerali che rappresentavano in forma dissociata alcuni elementi emergenti nel campo transferale.

Credo sia importante rafforzare la consapevolezza teorica che questi elementi minimali possano in realtà essere ambasciatori, nel campo analitico, di realtà fondamentali che è necessario integrare nella relazione terapeutica. L'*insight* analitico, la verità emotiva presente in seduta, non coincidono con elementi di pensiero astratti, ma con il risultato di un processo psicologico che si svolge nel flusso temporale e che necessita della dimensione corporea per manifestarsi compiutamente. La verità analitica, che consente un mutamento di prospettiva esistenziale incarnato, non è una realtà isolata dal processo, ma il risultato di una serie di dialoghi e confronti tra i vari linguaggi con cui si articola l'esperienza umana, sia a livello intrapsichico che intersoggettivo.

Bibliografia

- Bion W.R. (1962). *Learning from experience*. London: William Heinemann Medical Books (trad. it. *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1979).
- Bion W.R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Tavistock Publications (trad. it. *Attenzione e interpretazione*. Roma: Armando, 1973).
- Bion W.R. (1985). *Seminari italiani*, a cura di F. Bion. Roma: Borla.
- Bion W.R. (1987). *Clinical Seminars and Four Papers*. London: The Estate of W.R. Bion (trad. it. *Seminari clinici. Brasilia e San Paolo*. Milano: Raffaello Cortina, 1989).
- Bovensiepen G. (2002). Symbolic attitude and reverie. Problems of symbolization in children and adolescents. *Journal of Analytical Psychology*, 47, 2, 241-257. DOI: 10.1111/1465-5922.00309.
- Coltart N. (2000). *Slouching Towards Bethlehem*. New York: Other Press (trad. it. *Pensare l'impensabile e altre esplorazioni psicoanalitiche*. Milano: Raffaello Cortina, 2017).
- Donne J. (2007). *Poesie*. Milano: Rizzoli.
- Ferrari A. (1992). *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*. Roma: Borla.
- Freud S. (1912). Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung (trad. it. Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1974).

- Grotstein J.S. (2007). *A Beam of Intense Darkness*. London: Karnac Books (trad. it. *Un raggio di intensa oscurità*. Milano: Raffaello Cortina, 2010).
- Jung C.G. (1926). Geist und Leben (trad. it. Spirito e vita. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1935). Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie (trad. it. Principi di psicoterapia pratica. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1993).
- Jung C.G. (1940). Zur Psychologie des Kinderarchetypus (trad. it. Psicologia dell'archetipo del fanciullo. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1945). Medizin und Psychotherapie (trad. it. Medicina e psicoterapia. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1993).
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie (trad. it. La psicologia della traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di immagini alchemiche. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1993).
- Jung C.G. (1958). Das Gewissen in psychologischer Sicht (trad. it. La coscienza morale dal punto di vista psicologico. In: *Opere*, vol. 10/2. Torino: Boringhieri, 1986).
- Kalshed D. (1996). *The Inner World of Trauma*. Oxon and New York: Routledge (trad. it. *Il mondo interiore del trauma*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2001).
- Keats J. (1973). *The Complete Poems*. Edited by John Barnard. London: Penguin.
- Forman M.B. (1931). *The Letters of John Keats*. Oxford: Oxford University Press.
- Lombardi R. (2017). *Body-Mind Dissociation in Psychoanalysis. Development after Bion*. Abingdon and New York: Routledge.
- Martini S. (2016). Embodying analysis. The body and the therapeutic process. *Journal of Analytical Psychology*, 61, 1, 5-23. DOI: 10.1111/1468-5922.12192.
- Neri C., Correale A., Fadda, P., a cura di (1987). *Letture bioniane*. Roma: Borla.
- Pessoa F. (1982). Livro do desassossego por Bernardo Soares (trad. it. *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*. Milano: Feltrinelli "Universale Economica – I classici" – 2020).
- Price A., Dambha-Miller H. (2018). Empathy as a state beyond feeling: a patient and clinical perspective. *Journal of the Royal Society of Medicine*, 112, 2, 57-60. DOI: 10.1177/0141076818790665.
- Sapisochin G. (2019). Enactment: Listening to psychic gestures. *The International Journal of Psychoanalysis*, 100, 5, 877-897. DOI: 10.1080/00207578.2019.1600372.

*Atteggiamento analitico – focus o embodiment?
Comunicazioni sottili nella relazione transferale**
Susanna Wright**

È da questa centralità dell'ignoto che deriva la sproporzione tra il massiccio impegno richiesto dall'analisi e la scarsità di mezzi a nostra disposizione per spiegare a noi stessi e comunicare ciò che accade.
(Lombardi, 2017, p. 168)

Ricevuto dal Journal of Analytical Psychology il 15 maggio 2021

Riassunto

L'articolo prende in esame una "caduta"¹ avvenuta nel corso di un'analisi, in un momento in cui l'attenzione analitica era focalizzata sul livello conscio, dissociata dagli aspetti incarnati e viscerali del paziente. L'attenzione focalizzata troppo rigida viene qui descritta come una potenziale difesa che tiene a distanza le esperienze di sopraffazione e vulnerabilità inscritte nel corpo, esperienze che potrebbero dominare oscuramente parti della personalità non illuminate dal ristretto raggio di luce della consapevolezza cosciente. D'altra parte, come un sogno che emerge dall'inconscio, così un enactment dell'analista porta nella stanza d'analisi aspetti trascurati della relazione transferale. In seguito, la mente sognante del paziente ha prodotto alcune immagini che hanno suggerito

* Traduzione dell'articolo vincitore del Premio Fordham 2020 dal titolo: "Analytic attitude – focus or embodiment? Subtle communications in the transference/countertransference relationship". *Journal of Analytical Psychology*, 65, 3, 538-557. Per gentile concessione degli editori e dell'autrice.

** Analista con funzioni didattiche e di supervisione della Society of Analytical Psychology (SAP) e della British Jungian Analytic Association (BJAA). Ha un Master in psicodinamica delle organizzazioni, in passato ha lavorato come consulente organizzativo e ha ricoperto il ruolo di Co-Editor in Chief del *Journal of Analytical Psychology*. Lavora privatamente a Londra e nella regione della Cumbria come analista, oltre a svolgere attività didattica e tenere conferenze in ambito internazionale. Email: susanna.wright@blueyonder.co.uk

1. Nell'originale inglese, l'autrice utilizza il termine "befallment", di chiara derivazione tedesca ed intraducibile nella nostra lingua. Il termine, ripreso da Wolf (2018), ha il significato di "evento inatteso dalle conseguenze negative", ma sottende anche a un'improvvisa caduta d'attenzione, un'assenza dagli esiti non prevedibili [N.d.T.].

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 27, n. 1, 2021
DOI: 10.3280/jun1-2021oa12320

una lettura della dinamica sottostante. Queste sottili comunicazioni, insieme all'atteggiamento del paziente nei confronti del momento di assenza dell'analista, sono considerate come fattori positivi per il raggiungimento di una maggiore integrazione delle esperienze incarnate. Viene discussa la difficoltà dell'analista nel riuscire a formulare tali eventi, insieme alla necessità di tenere in mente tali "accadimenti" per lunghi periodi di tempo prima che possa esserne adombrata una spiegazione.

Parole chiave: *controtransfert, mente sognante, embodiment, enactment, attenzione focalizzata, attenzione globale, transfert*

Abstract. *Analytic attitude – focus or embodiment? Subtle communications in the transference/countertransference relationship*

The paper considers a "befallment" that occurred in the course of analysis at a time when the focus of work was too much at a conscious level, dissociated from the patient's embodied and visceral depths. A rigidly held attitude of focal attention is considered as potentially a defence against embodied experiences of overwhelm and vulnerability that may haunt shadowy realms which remain unlit by the narrow beam of conscious awareness. Rather as a dream drifts in from the unconscious, an enactment by the analyst brought neglected aspects of the transference and countertransference relationship into the room. Later, the patient's own dreaming mind offered images that suggested an underlying dynamic. These subtle communications, alongside the patient's attitude toward the analyst's lapse, are considered as factors in the achievement of greater embodied integration. The analyst's difficulty in arriving at a formulation of such events is discussed, along with the necessity of holding such "befallments" in mind over long periods of time before any explanation can be adumbrated.

Key words: *Dreaming mind, focal attention, global attention, transference, counter-transference, enactment, embodiment*

Introduzione

Questo articolo è stato scritto molto tempo dopo gli eventi che descrive. Ciò che persiste, che rimane irrisolto dentro di noi, continua ad attrarre la nostra attenzione, che ci piaccia o no: siamo passivamente trascinati verso una riflessione involontaria sugli avvenimenti che ci "entrano sotto la pelle", finché il loro significato ci resta oscuro.

Per il lavoro analitico i confini degli orari delle sedute, la loro regolarità e affidabilità, costituiscono una sorta di pelle protettiva che permette un processo vitale, un'evoluzione emotiva. Il lavoro analitico comporta l'attento

mantenimento di tali confini. Quando un processo inconscio è in corso, la sicurezza dei suoi confini può essere attaccata, distorta o svilita in molti modi dal profondo significato. Per un analista trascurare tali eventi può significare rievocare il trauma che ha segnato lo sviluppo del suo paziente, tuttavia il processo di diventare consapevoli e affrontare episodi del genere può intrecciarsi con dinamiche di transfert nascoste.

Nel racconto *La pelle del rinoceronte*, il rinoceronte aveva un tempo una bella pelle liscia e aderente, che si toglieva quando faceva il bagno. Un giorno alcune briciole di pane caddero nella pelle e quando l'ignaro rinoceronte, di ritorno dal bagno, se la rimise, le briciole presero a fargli solletico e a pizzicarlo. Questo fece sì che il rinoceronte iniziasse a rotolarsi, grattarsi e scuotersi fino a quando la pelle non si slabbrò e divenne grinzosa come quella che gli conosciamo ai giorni nostri (Kipling, 1902). L'analogia è abbastanza chiara: una volta che l'analista si è immerso nel mare dell'inconscio, alcune sostanze urticanti possono penetrare sotto la pelle analitica e restare lì a solleticare e pizzicare producendo un sempre maggior numero di rughe di pensiero. Questo articolo, forse non così bello a vedersi, è tuttavia il grinzoso risultato di un processo autentico (con alcuni aspetti da favola).

La storia rievoca un processo evolutivo incarnato. L'autrice intreccia la sua esperienza clinica con le descrizioni dettagliate di Lombardi (2017) sulle sensazioni di disagio – a volte terrore – che analista e paziente attraversano quando la mente prende ad individuarsi attraverso un processo di *embodiment*, nel corso della misteriosa evoluzione del lavoro analitico. Ricordare gli eventi senza capirne il perché per anni, è umiliante e spaventoso; come la mancanza di senso, il fallimento della nostra capacità di comprensione ci appare l'esatto opposto delle nostre intenzioni analitiche. Forse, allora, questo articolo deve la sua esistenza a Stefan Wolf che ha scritto della *posizione disintegrata* in analisi, che può essere esperita quando si manifestano delle *cadute*. Wolf ipotizza che questo accada in particolare con quei pazienti che hanno bisogno di esperire il contatto emotivo con l'analista come persona, per non sentirlo come un persecutore. Come osserva Wolf, l'autenticità nella relazione si realizza in modo innegabile nella *posizione disintegrata*: «In questo stato di insicurezza e perplessità, il terapeuta ha perso la protezione che il suo ruolo sociale [pelle] gli offre, e l'incontro acquista un livello di assoluta parità» (Wolf, 2018, p. 591).

Descrizione clinica: una “posizione disintegrata”

Una “caduta” di tal genere ebbe luogo quando avevo già lavorato intensamente con l'analizzando, che qui chiameremo Peter, per circa cinque anni.

Era arrivato in analisi lamentando una terribile sensazione di morte interiore e, in effetti, proveniva da un'ambiente in cui la depressione era ben radicata in entrambi i rami della famiglia. Suo padre aveva sofferto di un grave crollo depressivo che lo aveva colto in età matura, dal quale non si era mai completamente ripreso. Forse ancora più significativo un altro crollo: durante la sua prima infanzia, la madre era stata pericolosamente depressa. Peter ne venne a conoscenza solo poco tempo prima di iniziare l'analisi, quando, essendo andato a vedere un film intitolato *The Hours* (2002), improvvisamente "sentì" che sua madre aveva tentato il suicidio quando lui era bambino. Quando le chiese un chiarimento, la madre confermò le sue sensazioni e gli disse di essersi sentita inadatta a prendersi cura di lui, totalmente inutile a confronto con l'esperta tata.

Fin dall'inizio del nostro lavoro, Peter si era mostrato gentile ed educato nei miei confronti, ma alquanto dubbioso sulla possibilità che il mio modo di fare analisi, legato alla scuola evolutiva, fosse adatto a lui. Non aveva certo giovato alla nostra relazione analitica quando, durante una delle prime sedute, gli avevo chiesto: "*Ma dov'è il bambino bisognoso e avido*"? Lui si era vendicato, accusandomi di aver formulato un'interpretazione *sferragliante*. Sebbene fosse troppo educato per parlarne prima che io glielo chiedessi direttamente, un paio di volte aveva affermato chiaramente che le cose, nella relazione transferale, andavano piuttosto male per lui. Non solo mi trovava diversa da lui sotto molti aspetti, ma mi percepiva fredda e, almeno in apparenza, completamente disinteressata a lui. Nel tentativo, forse, di vedermi sotto un'altra luce, aveva partecipato a un evento pubblico nel quale avevo fatto un intervento ed era rimasto sorpreso da quanto in quel contesto sembrassi molto più calda rispetto a come mi viveva nel rapporto analitico.

Le interpretazioni sulla qualità della sua relazione con me (più simile a una relazione funzionale che a una che offre la spontaneità e il gioco delle cure materne) tendevano a peggiorare le cose. Peter reagiva dicendo di essere un caso disperato, e manifestava una tendenza angosciante ad afferrare le mie parole come fossero un manganello per flagellare sé stesso. Cercava sempre di individuare le pecche della sua personalità prima che potessi farlo io. Forse a causa del desiderio di mantenere il controllo della sua esperienza, o forse per tenere a bada i miei interventi analitici, i quotidiani resoconti della sua vita non incoraggiavano molto una relazione empatica né il contatto con parti più delicate e vulnerabili. Anche in questo caso, le interpretazioni su questi aspetti rischiavano di proiettarlo in una spirale di autocritica e scoraggiamento.

Peter era sempre puntuale e non ha quasi mai saltato uno dei nostri incontri. Non aveva la tendenza a trattenersi, se ne andava sempre all'ora giusta. La scrupolosa osservanza dei limiti temporali lo proteggeva, forse, dal

rischio che io potessi smettere di ascoltarlo bruscamente in un momento di vulnerabilità. Sembravamo capaci di lavorare insieme abbastanza bene se mantenevamo entrambi il focus sugli elementi che lui portava fedelmente ad ogni seduta, ma retrospettivamente, questo modo di funzionare potrebbe apparire simile all'allarmante descrizione di Lombardi dei momenti in cui in analisi sia l'analista che l'analizzando si sganciano da una più ampia consapevolezza corporea (o globale):

Se lo studio analitico è occupato da “surrogati”, il soggetto entra, si stende sul lettino e recita le sue libere associazioni. Tutto ciò può sembrare una situazione reale, ma in realtà il soggetto reale è assente perché le sue sensazioni reali sono assenti. E questa situazione può diventare ancora più problematica se l'analista è particolarmente preoccupato di fornire un'analisi che sia scientificamente corretta in termini di neutralità analitica così come di fornire un orientamento verso la ricostruzione storica delle relazioni infantili del paziente: allora ci si può ritrovare con due surrogati nello studio (Lombardi, 2017, p. 145).

Questa descrizione non si adatta del tutto all'analisi di Peter, perché lui era riuscito a parlarmi del suo perdurante disagio nel percepirmi fredda e ostile, ma non c'è dubbio che come coppia analitica eravamo soliti mantenere il focus della nostra attenzione concentrato su un comune oggetto di discussione.

Quando discutemmo di come Peter raramente si esprimesse sulla spinta di un'esperienza emotiva immediata, lui palesò la paura di essere a rischio di crollo emotivo come suo padre. Mi sembrava che avesse un Io forte e che difficilmente avrebbe potuto farsi sommergere dal suo inconscio, ma ripensandoci credo di non essere riuscita a restare in contatto con le sue ansie più profonde, non pienamente in sintonia con i livelli profondi in cui possono manifestarsi degli stati mentali intollerabili.

Per introdurre uno dei temi dell'articolo, il contrasto tra luce e ombra, potremmo dire che questa era quel tipo di situazione analitica in cui sia l'analista che l'analizzando, in modo piuttosto difensivo, ma spesso di buon grado, se ne stanno seduti insieme con lo sguardo focalizzato su un oggetto affascinante. Come compagni davanti al caminetto in una stanza oscura, il nostro focus sviava dalle ombre, dallo sfondo emotivo che permeava la storia di Peter e la sua descrizione del transfert. Le interpretazioni di transfert contenevano lo scenario più ampio di oscurità e ombra. Forse la risposta di Peter alla mia “interpretazione sferragliante” costituiva una protezione importante e necessaria per lui: come sottolinea ancora Lombardi:

È [...] a causa della natura tossica e invasiva che le relazioni oggettuali hanno avuto nello sviluppo individuale, che il lavoro di elaborazione analitica centrato sulle

interpretazioni di transfert corre il rischio di non fare altro che rinforzare una dissociazione dal corpo (*Ibidem*, p. 163).

Il nostro modo di procedere era il risultato della migliore negoziazione possibile tra noi in quel momento. Tuttavia, poco tempo dopo sarebbe stato interrotto – da me.

Crisi analitica: una “caduta”

Nello schema settimanale delle nostre sedute, ad una seduta serale ne faceva seguito un'altra la mattina presto del giorno successivo. Peter si era lamentato una o due volte di doversi alzare così presto, ma arrivava sempre puntualmente in orario. La rottura che si verificò in questo schema affidabile fu opera mia.

Una mattina presto venni bruscamente risvegliata da un sonno profondo dal campanello della porta. Era l'ora della seduta di Peter. Lui era alla porta. Mi trovai di fronte all'alternativa di non rispondere affatto o di chiedergli di aspettare per qualche minuto. Con il cuore palpitante, inorridita per la mia imperdonabile mancanza, aprii la porta e gli chiesi di aspettare nella sala di consultazione. Mi presentai nella stanza alcuni minuti dopo, sentendomi completamente in disordine, ma la mia confusione emotiva e la mia sensazione di essere sopraffatta dall'evento erano molto più estreme delle condizioni del mio vestiario. La seduta proseguì normalmente, in superficie, ma io ero in uno stato di agitazione, mentre cercavo di non far caso al mio cuore che batteva all'impazzata e ai forti sentimenti di inadeguatezza causati dal mio fallimento. Mi servivano tutte le mie energie per concentrarmi sul materiale portato in seduta. Peter continuò come se il mio stato non lo disturbasse, ma quando fui abbastanza calma da riprendere la questione, ammise che gli ero sembrata un po' come un “coniglio sorpreso dai fari”. Non era affatto una cattiva descrizione della reazione che avevo avuto ai “fari” che avevano evidenziato il mio scivolamento in uno stato di inconscietà, ma Peter non espresse alcuna critica.

Quello che era successo era abbastanza per farmi riflettere molto seriamente sulle dinamiche inconscie. Ma le cose dovevano ancora peggiorare. Una settimana mi svegliai qualche minuto prima della seduta e riuscii (a stento) a ricompormi per aprire la porta in orario. Qualche tempo dopo, la mattina dopo un'interessante e vivace seduta serale, venni svegliata dallo squillo del telefono che mi trasse da un sonno profondo. Era Peter, che era venuto per la sua seduta alla solita ora, ma non avendo avuto alcuna risposta da me, aveva rinunciato a suonare alla mia porta ed era tornato a casa. Aveva

chiamato perché era preoccupato per la mia mancata comparsa. Lottando per riemergere dall'inconscietà che mi aveva pervaso, sulle prime completamente disorientata, capii lentamente, mentre parlavamo, che avevo dormito per la maggior parte della sua seduta. Ero sconvolta, ma Peter fu straordinariamente indulgente, disse che questo episodio mi faceva sembrare più umana e il lavoro analitico continuò senza apparente disturbo.

Da quel momento in poi, ogni settimana ero invasa dall'ansia che la stessa cosa potesse ripetersi e sentivo davvero che qualcosa stava accadendo nel mio inconscio che era al di fuori della mia capacità di controllo. Le cose stavano esattamente così: una sera, mentre impostavo la sveglia per la mattina seguente, mi resi conto con un certo shock che la stavo regolando affinché suonasse un'ora dopo, rispetto al momento in cui avrei dovuto alzarmi per la seduta. Ironicamente, stavo impostando la sveglia affinché mi svegliasse nel bel mezzo della seduta. L'aver sorpreso me stessa con le mani nel sacco, per così dire, risolse la difficoltà, e da quel momento il problema non si è più presentato.

Dovrei chiarire che queste mancanze non erano attribuibili al fatto che non mi interessasse Peter, o non fossi preoccupata per lui. A livello cosciente, mi ero sentita molto coinvolta dalle sue dinamiche interne (anche se bisogna riconoscere che i miei fallimenti sembravano mettere in scena il disinteresse che lui aveva riscontrato nella sua esperienza di transfert). Ora, tuttavia, il mio errore ripetuto mi aveva adeguatamente risvegliata. Sensibilizzata rispetto al fatto che erano in gioco delle dinamiche transferali incarnate, presenti al di là del focus ristretto delle nostre vivaci discussioni, mi sono accuratamente sintonizzata su me stessa durante le sue sedute. Inutile ricorrere a qualsiasi auto-recriminazione, ma se mi ero comportata come uno di quegli analisti che Lombardi descrive come preoccupati di essere *scientificamente corretti in termini di neutralità analitica*, ero stata decisamente buttata giù da quel piedistallo.

Mi trovavo in quello stato di *ansia e perplessità* descritto da Wolf (vedi sopra) in cui *l'assoluta uguaglianza* prevale tra analista e analizzando. Se Peter si era mai sentito incerto rispetto alle sue performance come analizzando, ora le sue insicurezze erano pareggiate dal mio essere vulnerabile all'autocritica di non essere stata capace di mantenere una posizione analitica che potesse generare in lui fiducia e rappresentare una base sicura. Cercando indizi per capire ciò che stava accadendo, iniziai a scivolare via da quello stare sempre accanto a Peter per seguire sempre attivamente il focus di ciò che diceva. Cercavo adesso nel controtransfert, un senso di me stessa maggiormente incarnato. Sembrava importante che io facessi questo *all'interno delle* sedute piuttosto che essere sopraffatta dall'inconscio *tra di esse*. Questo stato di consapevolezza passiva era qualcosa di più simile alla *attenzione*

globale descritta dallo psicoanalista Ernest Schachtel (1969, vedi sotto). Prima di tutto, può essere utile prendere in esame la storia della parola “focus”.

Focus

La derivazione latina della parola introduce un significato emotivo: originariamente la parola “focus” era utilizzata per indicare il “focolare”. All’epoca dei Romani, ancor di più rispetto ad oggi, il focolare era associato ai concetti di calore e famiglia. Il fuoco di casa era costantemente e attentamente curato, rappresentava il luogo dove veniva cucinato il cibo, era una fonte di luce e di contatto umano. Il “focus” è dunque legato ai primi legami familiari e sociali, ai sentimenti di calore e sicurezza sin dai primi anni di vita. A catturare l’attenzione sul fuoco vi sono poi i suoi movimenti ondegianti che risultano affascinanti e coinvolgenti e in continuo cambiamento, qualcosa difficile da descrivere. Nei momenti di solitudine, la luce del fuoco sembra regalarci una sorta di compagnia. Ma la luce del fuoco semina ombre, fomenta l’oscurità circostante con le sue paure primordiali e i potenziali pericoli. Il significato della parola “focus” dal latino sembra portare con sé, quindi, il senso di un oggetto di attenzione che è potentemente enfatizzato dall’abitudine e dalla dipendenza precoce, mentre le ombre circostanti contengono l’esposizione alla minaccia e alla vulnerabilità.

Poco tempo fa, ho ritrovato un articolo di Ernest Schachtel che introduce gli approcci relazionali e interpersonali più recenti. Egli fa riferimento a due modalità fondamentali di percezione e attenzione e contrappone la “percezione globale” all’attenzione focalizzata. Schachtel suggerisce che la percezione globale caratterizzi le prime esperienze di vita del bambino di attenzione “passiva” agli stati interni o all’ambiente circostante. Quando l’esperienza del neonato non è dominata dalle «pressioni perentorie di disagio, dolore e tensione da bisogno» (Schachtel, 1969, p. 83), può concentrarsi su un oggetto e scegliere attivamente di rivolgere lo sguardo verso questo ultimo. La radice della parola *attenzione* [ad-tendere] connota l’atto di tendere verso un oggetto; possiamo infatti immaginare l’attenzione del bambino che viene catturata e focalizzata su una particolare caratteristica dell’ambiente circostante, probabilmente il volto della madre. Si potrebbe dunque vedere nella distinzione di Schachtel tra attenzione globale e focalizzata una certa corrispondenza con le considerazioni molto più tardive, basate sulle neuroscienze di Ian McGilchrist (2009) riguardo le differenze sulle capacità dell’emisfero sinistro e destro. McGilchrist suggerisce che l’emisfero destro, che matura prima, detiene la capacità di avere consapevolezza degli stati corporei, comprende le emozioni e la percezione delle realtà ambientali; mentre l’emisfero

sinistro, che matura dopo, si specializza in un'attenzione strettamente focalizzata. Una discussione dettagliata del contesto neuroscientifico non è rilevante in questa sede, ma vorrei esaminare il significato dell'attenzione focalizzata, specie quando è fissata in maniera rigida. Sebbene i due tipi di attenzione rappresentino aspetti complementari delle esperienze percettive primarie, Schachtel suggerisce che «lo sviluppo della attenzione focalizzata non solo permette la percezione di oggetti distinti, ma *cambia anche la qualità della percezione globale e dell'esperienza*» (Schachtel, 1969, p. 86. Corsivo dell'autore). Egli afferma che una persona che sperimenta il dubbio o la confusione sul fatto che l'altro o il mondo siano amichevoli o nemici, accoglienti-approvanti, colpevolizzanti o ostili, è più probabile che sviluppi una tendenza inflessibile al controllo vigile e all'attenzione ristretta. Il dubbio:

[...] ha origine di solito in relazione a un genitore il cui comportamento è tale da rendere difficile o impossibile per il bambino sperimentare qualsiasi modello comprensibile e affidabile di accettazione o rifiuto [e questo] interferisce con lo sviluppo della fiducia e della ragionevole certezza (Schachtel, 1969, p. 72).

Lo “sviluppo della fiducia e della ragionevole certezza” è stato certamente ostacolato nel nostro lavoro fino ad oggi. Schachtel suggerisce che un individuo che tende ad adottare un focus “isolante” può tendere a cercare difetti o errori negli altri e in sé stesso. È interessante per me notare che, essendo stata io stessa al centro di un'esperienza di controtransfert, mi sia sentita estremamente vulnerabile alle critiche. Quindi dal punto di vista di Schachtel, in un individuo con un focus “isolante” c'è una costante ricerca di attacco dall'ambiente esterno, ma anche, naturalmente, dall'interno, perché molto è stato tenuto fuori dal fuoco dell'attenzione e minaccia di ripresentarsi.

Un articolo di Alessandra Cavalli (2014) fornisce alcune conferme provenienti dall'osservazione infantile. Sembra che un neonato, che venga privato del sostegno materno in un momento vulnerabile, possa aggrapparsi visivamente a un oggetto su cui focalizzare la sua attenzione, al fine di preservare la sua integrità. Riguardo a un neonato di circa due mesi, la cui situazione di *holding* con la madre era stata “bruscamente e prematuramente interrotta”, Cavalli scrive:

In assenza della madre, si aggrappa a qualcosa di esterno che sembra fornire una sorta di rimpiazzo all'esperienza di essere tenuto dalla madre. Lo specchio e la finestra potrebbero fornire al bambino la luce, un ricordo dell'esperienza degli occhi della madre, così come un posto su cui concentrare la sua attenzione, cosa che può dare al bambino un senso d'integrazione (Cavalli, 2014, p. 87).

Questo aggrapparsi, con l'attenzione focalizzata, a un oggetto illuminato sembra offrire al bambino una possibilità difensiva, con effetto calmante. La percezione globale e l'esperienza dell'ambiente circostante senza madre possono essere in gran parte escluse dall'area di attenzione concentrata, e l'attaccamento mentale attivo lascerebbe il bambino con meno capacità di occuparsi delle sue esperienze interne di paura e ansia.

Se proiettiamo questo scenario in avanti, sembra possibile che un adulto che mantiene un atteggiamento abituale di attenzione focalizzata possa aver trovato un modo per preservare l'equilibrio e il funzionamento cognitivo scindendo la propria percezione (globale) di un ambiente relazionale scomodo, così come gli stati corporei che sono causa di turbolenze emotive. Potremmo confrontare quest'ultimo concetto con la descrizione di Schachtel della capacità matura a mantenere una percezione e attenzione globale, che sono alla base della struttura estetica e della coloritura emotiva della nostra esperienza «sia in relazione a un volto, a una persona, al tono e all'inflessione delle parole pronunciate, allo stile di una stanza, di un paesaggio o di una melodia, che all'atmosfera e alle dimensioni incrociate in un incontro, o a un'opera d'arte» (Schachtel, 1969, p. 87).

Al livello percettivo più elementare, gli psicologi sperimentali Simons e Chabris (1999) hanno mostrato come gli adulti perdano con grande facilità la percezione generale e la memoria del contesto quando viene chiesto loro di concentrarsi su alcune caratteristiche specifiche:

[...] ai soggetti è stato chiesto di guardare un breve video che mostrava una partita di basket che si svolgeva al coperto, in un ambiente relativamente ristretto. È stato chiesto loro di contare quante volte una squadra prendesse possesso della palla. Successivamente, quando abbiamo rivolto loro alcune domande, la maggior parte degli osservatori era completamente ignara del fatto che qualcuno con indosso un grottesco costume da gorilla fosse entrato nella *mischia*, si fosse voltato verso la telecamera, battuto il petto con i pugni, accennato un balletto, e poi fosse uscito tranquillamente fuori dal campo visivo, passeggiando – una cosa tanto comicamente evidente alla seconda visualizzazione del video, quando si sa cosa aspettarsi, che è difficile credere che qualcuno avrebbe mai potuto non notare (McGilchrist, 2009, p. 161).

Nella scena osservata, tutti gli elementi erano ugualmente chiari. La richiesta che gli spettatori focalizzassero la loro attenzione su un singolo aspetto del gioco limitava la loro libertà di attenzione, ma è sorprendente come l'aderenza alle consegne sperimentali li abbia resi ciechi a qualcosa di così evidente nella scena. Possiamo solo fare speculazioni su quale parte possa aver influenzato maggiormente la risposta dei soggetti tra la loro reazione emotiva all'elemento d'autorità presente nella loro relazione con lo sperimentatore, oppure il loro stesso impulso competitivo.

All'estremo opposto, dal mondo della fiction, il detective Sherlock Holmes di Conan Doyle (almeno nella sua rappresentazione televisiva britannica del 2010-2017), poteva tenere a mente una grande quantità di immagini percettive, che archiviava per poi richiamarle e elaborarle in un secondo momento alla velocità della luce. La sua sorprendente abilità sembrava risiedere nella capacità di assorbire senza farsene sopraffare, tutti i dettagli più insignificanti, curiosi e inaspettati della sua esperienza percettiva globale senza trascurarne alcuno, a causa di un focus concentrato sulle caratteristiche apparentemente più salienti. Una mente ordinaria avrebbe cercato di risolvere l'enigma del caso seguendo schemi di percezione limitati e consolidati – concentrandosi su ciò che è familiare e conosciuto – così da risultare, suggerisce Conan Doyle, di gran lunga inferiore rispetto alla capacità di Holmes di conservare in memoria i dati osservabili con la massima accuratezza.

Prima di tornare al resoconto dell'analisi che ha ispirato questo articolo, vorrei solo aggiungere che percezione e attenzione globale sembrano più vicine allo stato della mente che sogna (durante la veglia come nel sonno), la cui continua consapevolezza passiva del nostro ambiente interno ed esterno si ottiene senza che l'attenzione si focalizzi verso qualcosa in particolare. Ogden propone una descrizione interessante dello stato di sogno come un processo continuo della mente:

Il sogno avviene continuamente, sia mentre siamo svegli sia mentre dormiamo (Bion). Proprio come le stelle rimangono nel cielo anche quando la loro luce è oscurata dal bagliore del sole, così anche il sogno è una funzione continua della mente che persiste anche quando i nostri sogni sono oscurati alla coscienza dal bagliore della vita durante la veglia (Ogden, 2008, p. 103).

La mente sognante

Dopo la mia momentanea rottura del confine analitico, come ho accennato prima, ho cominciato ad allentare l'attenzione sui contenuti sui quali Peter si concentrava volontariamente. A posteriori è interessante che non lo avessi fatto prima. Forse Peter aveva una latente angoscia abbandonica inconscia (che non sembrava aver avvertito quando era rimasto fuori dalla mia porta) che mi aveva tenuto molto vicino a lui durante le sedute, ma questa è una speculazione retrospettiva. Penso che, più probabilmente, le esperienze recenti mi avessero resa più cosciente del focus ristretto prodotto da un'atmosfera transferale di autoesame critico e che fossi quindi più capace di resistere alla sua forza compulsiva.

Ora mi capitava in seduta di trovarmi a sprofondare in uno stato di

torpore, in modo improvviso e sconcertante. Come in quegli istanti, durante un sogno, in cui si è incapaci di muovere un braccio o una gamba, mi chiedevo ansiosamente se sarei riuscita a riaffiorare in tempo² per incontrare Peter dove ne aveva bisogno. Mi sentivo come se non potessi muovermi o parlare, come quando si sta nel profondo del mare, capaci di respirare ma con un senso di pesante pressione e percezioni alterate. La descrizione più simile a questo stato l'ho trovata in un articolo di Nathan Field che scrive:

Nella mia esperienza, anche se il paziente sta portando in seduta del materiale con vivacità, capita a volte che io mi trovi ridotto a uno stato di intorpidito stordimento. Chiaramente c'è qualcosa di diverso che viene comunicato ad un altro livello. Questo tipo di reazione fisica, evocata nel terapeuta senza alcuna connessione apparente con il materiale manifesto, o addirittura in diretta contrapposizione con esso, io l'ho chiamata controtransfert incarnato (Field, 1989, p. 513).

L'inconscio di Peter rispose, e durante il sesto anno del nostro lavoro portò un sogno in due parti.

Mi trovavo nella grande casa della mia prima infanzia. Era notte, buio pesto; ero solo e mi aiutavo a trovare il cammino con la luce della torcia. Arrivavo in una stanza; il raggio della torcia si posava su un letto dove mia madre giaceva dormendo. Rapidamente spostavo il raggio di luce per non disturbarla. Improvvisamente mi trovavo in piedi da solo fuori dalla casa, con lo sguardo diretto verso di essa. Tutte le finestre erano spente.

Poi mi trovavo accanto a un nastro trasportatore dove c'erano auto di ogni tipo. Il nastro portava le macchine a una discreta altezza, e appena le macchine raggiungevano l'apice cadevano in una pressa.

Peter aveva portato molti sogni, ma questo in particolare mi è rimasto in mente e negli anni è restato per me un punto di riferimento costante attraverso quelle zone buie che questo articolo tenta di esplorare. Stern cita Tauber e Green (1959), i quali – scrive – «hanno sottolineato l'importanza di astenersi dal dare troppo precocemente una descrizione verbale alle esperienze prelogiche. Essi invitano a valorizzare il sogno e altro materiale non proposizionale di per sé, allo stesso modo in cui si apprezza l'arte» (Stern, 1989, p. 4).

Il sogno appare ricco di pathos: un sottile raggio di luce nella circostante oscurità; una madre inconsapevole del figlio, profondamente addormentata;

2. Una ripetizione ansiosa del mio non essere stata pronta in tempo per la sua seduta mattutina?

l'atteggiamento attivo di Peter nel controllare dove il raggio della torcia debba focalizzarsi, che sceglie di distogliere la luce dal viso della madre che non vede; e che si trova quindi da solo fuori a guardare, nel buio pesto, la sua casa d'infanzia che non offre alcuna luce accogliente; infine, l'immagine agghiacciante delle automobili (le macchine sono spesso per un bambino un oggetto-sé che rappresenta autonomia, movimento) appena schiacciate. Nella prima parte del sogno, Peter ha il controllo, nella seconda parte è un osservatore passivo, facendo pensare che egli sia più dissociato dai suoi sentimenti "schiacciati" (come la violenta autocritica alla quale anche io ero stata esposta dopo la mia recente mancanza).

Può darsi che il sogno illumini una via nella più inconscia reazione di Peter agli episodi in cui non ero riuscita a svegliarmi in tempo per le sue sedute mattutine. Ricorderete con quanta facilità sembrasse pronto a perdonarmi. Il sogno suggerisce che lui non vuole che la sua figura materna si svegli e veda che lui è solo al buio. Se potesse permettersi di desiderare in modo deciso una figura materna consapevole, vivace e del tutto coinvolta, il suo bisogno potrebbe mettere a repentaglio la relazione analitica che lui vorrebbe anche proteggere? C'era una prova recente del mio essere un'analista non coinvolta – se lui avesse avuto bisogno di me, sarebbe stato in grado di tollerare il mio sonno? In questo modo il sogno ribalta lo scomodo transfert, così come la mia momentanea infrazione del setting mi ha esposto a una attenzione persecutoria (non ultima quella del mio Super-io analitico). Il raggio della torcia è come la coscienza maschile, avvolta dall'oscurità e inconscietà materne che la circondano.

Il sogno può anche ritrarre una "conoscenza globale" relativa al mio mutato assetto analitico. Ora che stavo cercando di sintonizzarmi sul mio controtransfert incarnato, o con uno stato di consapevolezza globale, Peter poteva maturare nel sogno la consapevolezza di essere rimasto solo al buio. L'atmosfera era indubbiamente cambiata da quando, in precedenza, io stavo accanto a lui, focalizzata proprio dove il suo fascio di luce cadeva, sempre intenta a seguire la sua attenzione cosciente. Il suo sogno offre l'immagine visiva di un senso di solitario abbandono. Lui potrebbe scegliere di spostare il suo focus altrove, mantenendo un ruolo di esplorazione attiva del suo ambiente, ma quando distoglie il fascio di luce dalla mamma che dorme, ignara della sua mancanza di connessione con lui, si trova a non poter osservare altro se non una casa buia, senza alcuna luce proveniente dalle sue finestre, (o dagli occhi della madre).

La seconda parte del sogno nella quale le automobili vengono trasportate fino alla loro schiacciante distruzione, è interessante alla luce della mia risposta di controtransfert alle mie cadute professionali. Mi sono sentita indubbiamente schiacciata e mi sono chiesta se la sensazione da "coniglio

sorpreso dalla luce dei fari” che Peter ha osservato in me, potesse evocare in lui la sua paura inconscia di poter essere schiacciato dalle mie “sferraglianti” interpretazioni. Gli effetti che gli eventi recenti avevano avuto sulla mia autostima come analista erano in sintonia con l’ansia transferale di Peter rispetto alla sua prestazione come paziente. L’immagine delle auto che cadevano nella pressa poteva evocare la minaccia di sovraccarico emotivo che lui aveva descritto come la paura di poter avere un crollo come suo padre. Oppure, a livello di profonda rabbia sotterranea, le auto sul nastro trasportatore potevano rappresentare le sedute analitiche a cui ha partecipato meccanicamente, vissute e poi distrutte senza che da esse germogliasse nulla di vivo, né radice né ramo?

Interpretazione - o no?

Abbiamo trascorso diverso tempo, in seduta, a rievocare il sogno di Peter, ma nonostante la sua spiccata qualità visiva e il contrasto tra luce e buio non ricordo molto lavoro interpretativo fatto su di esso. Vi ricorderete da quanto ho scritto prima, che le mie interpretazioni di transfert potevano essere vissute in modo persecutorio. Peter le viveva come conferme del mio atteggiamento critico, con effetti distruttivi sulla la creazione di un clima di fiducia e sulla qualità della nostra alleanza terapeutica. Forse il sogno ci ha offerto l’opportunità, non sfruttata, di fare i conti con la sua rabbia repressa e con la sua aggressività, ma in quel momento sembrava importante non rimarcare quello che poteva essere visto come un uso difensivo del vantaggio che, come dice Wolf, è dato dal “ruolo sociale” dell’analista (v. introduzione). È stato a partire da una posizione di “assoluta uguaglianza” e vulnerabilità alla critica, che sono potuta entrare in contatto con gli sconcertanti affetti contro-transferali che ho descritto.

L’avvincente immagine della “caverna” nella *Repubblica* di Platone (380 a.C.) avrebbe potuto essere stata scritta come allegoria della grande sfida della terapia. In questa caverna un gruppo di persone ha vissuto incatenata nell’oscurità per tutta la vita – l’oscurità, forse, dell’umana ignoranza e delle sue prospettive ristrette. Un fuoco brucia dietro di loro ed è la loro unica fonte di luce. Non possono girare la testa per guardare il fuoco, ma devono sedere guardando le ombre di alcuni pupazzi che si muovono dietro di loro, proiettate sul muro di fronte dalla luce del fuoco. Tutta la conoscenza dei prigionieri che abitano nella caverna è limitata a queste ombre che si muovono. Platone immagina che il “filosofo” sia la persona che è stata liberata dalle catene; egli può vedere i limiti imposti alla prospettiva dei prigionieri e sa che la caverna è un angolo scuro di un mondo pieno di luce. Ma, come

ci racconta Platone, se provasse a raccontare ai prigionieri dell'esistenza di una realtà più ampia, questi proverebbero il desiderio di ucciderlo. La conoscenza che noi abitanti della caverna ricaviamo dalle nostre percezioni è la nostra esperienza e costituisce il fondamento di ciò in cui crediamo. Se non abbiamo niente altro, ci aggrappiamo a ciò che sappiamo come ci aggrappiamo alla nostra identità, e un racconto che è al di fuori della nostra conoscenza e sistema di valori, nega la nostra esperienza.

Nella situazione della "caverna" i prigionieri sono privati della maggior parte delle loro percezioni corporee, in particolare di una visuale libera. Sarebbe molto pericoloso dover rivedere la loro "visione" del mondo e conoscere le sue limitazioni, senza una prova diretta proveniente dai loro sensi o dalla loro esperienza di vita che li aiuti a convincersi. Solo per iniziare un tale processo dovrebbero potersi fidare di un messaggero che dice "ma il mondo è molto più grande di quello che conoscete". Un analizzando che è incerto se il suo analista possa essere affidabile, se la diversa visione del mondo dell'analista sia valida o importante per lui, si trova nella stessa difficile situazione degli abitanti della caverna. I pazienti odierrebbero un analista che sembra dirgli "la tua visione del mondo è distorta, limitata, sbagliata": sembrerebbe che l'analista volesse affermare la sua superiorità di esperienza, di idee, anche di intelligenza rispetto al paziente, per umiliarlo. Le difese del paziente non sono prive di valore: un ingenuo eccesso di fiducia definisce la situazione opposta, quando un individuo segue ciecamente idee astratte senza tener conto della bussola costituita dalla reazione incarnata all'autenticità emotiva. È fin troppo facile essere condotti molto lontano dal nostro "nord magnetico". Tenendo conto di questa difficoltà, il mio assetto analitico predilige l'approccio suggerito da Richard Carvalho, che subordina l'interpretazione all'obiettivo primario di "mettere in relazione gli individui con i loro sé corporeo-affettivi". Per Carvalho:

Il transfert sull'analista, come la relazione con la madre, nonostante sia chiaramente fondamentale e mai assente è, non di meno, secondario, da un punto di vista clinico, al focus sulla relazione tra l'individuo – bambino o paziente – e il loro Sé affettivo (Carvalho, 2013, p. 54).

Carvalho sottolinea inoltre che Jung aveva una:

Relazione profondamente ambivalente con l'idea del transfert, quella che ha formulato nelle lezioni alla Tavistock (Jung 1935) in un modo che è rimasto, per quanto so, da allora inesplorato. Diceva chiaramente che il transfert c'è sempre ma altrettanto chiaramente affermava come *a volte insistere su di esso sia controproducente* (*Ibidem*, p. 55. Corsivo dell'autore).

Lo psicoanalista italiano Lombardi evidenzia che l'apertura più importante riguarda la capacità di stare in contatto con gli stati corporei. Questo si accorda con l'idea di Schachtel che la percezione globale si fonda sulla consapevolezza che il bambino ha dei propri stati corporei e delle intrusioni ambientali.

Ma Lombardi fa un passo avanti nel collegare questa capacità con la formazione del simbolo e scrive:

In assenza del referente interno concreto del proprio corpo, il lavoro sul simbolo rischia di rimanere astrattamente autoreferenziale, vuoto di sostanza personale, nonché antievolutivo. [...] infatti, anche in pazienti con una mentalizzazione apparentemente evoluta, accade spesso che l'evoluzione del processo analitico passi per una valorizzazione dei livelli più concreti dell'esperienza, in modo da arrivare a costruire un punto di aggancio del pensiero con la persona reale del soggetto (Lombardi, 2017, p. 38).

Sembra quindi che secondo Lombardi, quando paziente e analista si lasciano trasportare dal materiale simbolico o da interpretazioni "terapizzanti" che sembrano adatte, ma prive di un'autentica risonanza empatica che radichi il lavoro nel corpo di entrambi, questo sia anti evolutivo. Pensieri e idee si muovono velocemente, ma il cambiamento emotivo avviene solo lentamente e con difficoltà.

Per citare ancora Lombardi: «Mentre la comprensione può essere molto rapida, la digestione emotiva impiega un tempo considerevole e bisogna permettere che gli affetti seguano il loro ritmo» (*Ibidem*, p. 38).

E come illustra l'allegoria della caverna, dove c'è una disparità di esperienza, la fiducia nella relazione transferale deve essere un prerequisito per il paziente affinché possa accettare idee nuove che preannunciano il bisogno di un cambiamento radicale. Lombardi afferma che «mentre l'integrazione del somatico e dello psichico [...] è la base [...] dei processi empatici» (*Ibidem*, p. 6), questa integrazione può avvenire solo come il risultato di una evoluzione "terrificante" durante un processo analitico. Può essere raggiunta solo da mezzi misteriosi e inconsci che inizialmente non sono, e forse mai lo saranno, accessibili alla coscienza:

Il lavoro di recupero della connessione corpo-mente si realizza a volte a costo di acting-out che coinvolgono entrambi i partecipanti della relazione analitica. L'orientamento insaturo dell'analista (Bion 1970) permette l'emergere di esperienze non ancora tessute nel sistema di rappresentazioni, e permette loro di evolversi in maniera significativa verso il cambiamento [...] la relazione oggettuale può essere interessata dai conflitti, le discontinuità e le profonde voragini che caratterizzano la relazione interna corpo-mente [...]. È l'impatto della ineffabilità del corpo che, oggi più che mai, guida l'autenticità delle relazioni oggettuali (Lombardi, 2017, pp. 66-67).

Embodiment e fiducia

Fin dall'inizio dell'analisi, Peter mi aveva sperimentato come più propensa a essere fredda e critica che calda e amichevole, distaccata piuttosto che sintonica, e così fu una sorpresa per me che egli non adottasse un atteggiamento di accusa verso i miei "errori", ma piuttosto dicesse che questi "mi facevano sembrare più umana". È possibile che tali errori mi abbiano trasformato ai suoi occhi dall'essere l'analista "scientificamente corretta" di cui parla Lombardi (vedi sopra), in un essere umano più fallibile e incarnato.

Avendomi vissuto come "più umana" ed essendomi trovato nella condizione di potermi "fare a pezzi", senza averlo fatto, Peter sembrò rilassarsi e diventare meno timoroso delle critiche, anche nella possibilità di sperimentare e commentare improvvisi attacchi di sonnolenza. Di tanto in tanto si addormentava per un minuto o due. Dopo un certo tempo, presi a dirgli quando anche io iniziavo a percepire uno stato di sonnolenza, e in un'occasione ci capitò di condividere in seduta un'esperienza in cui il senso di torpore poteva essere seguito mentre oscillava tra noi. Dal mantenermi vigile, mi trovavo improvvisamente inabissata in una profonda spossatezza e inerzia, poi quando sentivo che Peter cominciava ad andare alla deriva, altrettanto rapidamente mi ritrovavo di nuovo del tutto vigile. Quando avvertiva quella sonnolenza, Peter si sentiva in qualche modo in difetto, perché "avrebbe dovuto" cercare di concentrarsi. Ma in quei momenti, in cui poteva rilassarsi in mia presenza, sentivo che c'era un'atmosfera di fiducia genuina e piena condivisione. Percepivo una sensazione di calore nei suoi confronti; come un adulto che si occupa di un bambino che dorme, potevo rimanere vigile e impegnata. Un effetto di questo periodo "sonnolento" dell'analisi, e della sua condivisione, sembrava essere stato un ammorbidimento dell'atteggiamento critico che Peter aveva verso sé stesso. Questa fase trascorse e a essa seguì un periodo segnato da vicissitudini emotive più nitide e da più ampie manifestazioni di vulnerabilità (e aggressività) nei racconti della sua vita quotidiana.

Nel resoconto di Field sull'improvviso sopraggiungere del sonno durante un'analisi, egli racconta di essere stato sopraffatto da un'irrimediabile sonnolenza in una seduta dopo l'altra con una paziente. Alla fine, le confessò la situazione e lei «mi diede il permesso di dormire» (Field, 1989, p. 514). Alcune sedute dopo, anche la paziente cominciò ad «appisolarsi sulla sedia». Field racconta di un cambiamento avvenuto nel suo atteggiamento verso la paziente e nell'atteggiamento della paziente verso sé stessa, dicendo che passò «dal disprezzo all'accettazione di sé» (*Ibidem*). Field non è sicuro di «come questo sia stato mediato da un interregno di sonno» (*Ibidem*), ma suggerisce che il cambiamento fosse contingente alla scelta della paziente per

«il rapporto invece della persecuzione reciproca» (*Ibidem*). Egli considera l'atteggiamento del paziente nei confronti dell'analista in questi momenti di primaria importanza per il risultato. L'analista può provare una certa gratitudine, facilitando così un'atmosfera di fiducia e apertura. Inoltre, la capacità del paziente di percepire, conoscere e tollerare un "tallone d'Achille" nell'analista sembra significativa. Capita spesso che in un'analisi il focus dell'attenzione sia puntato lontano dall'analista (madre dormiente) e converga verso le esperienze dell'analizzando e i suoi stati interni. Quando in seduta emerge il più ampio senso di realtà che si trova nell'oscurità che circonda il transfert, quando l'atmosfera e il tono dell'esperienza corporea possono essere tollerati e vissuti dall'analizzando, ciò suggerisce che la coppia analitica sia stata più aperta alla percezione globale e alla mente sognante.

Discussione

Come accennato all'inizio, mi ci sono voluti anni per abbozzare una qualsiasi formulazione degli avvenimenti descritti in questo articolo. Durante questa incubazione, Geraldine Godsil ha scritto del suo lento riconoscimento di un sintomo somatico condiviso con il paziente anni dopo la fine del lavoro analitico:

Ho maturato una certa insoddisfazione nei confronti dei possibili punti ciechi o dei limiti nella mia comprensione degli aspetti simbiotici del controtransfert, presenti in una relazione terapeutica molto invasiva. Nel lavoro condotto su questi aspetti dopo la fine della terapia, ho dovuto rivedere e sviluppare la mia comprensione teorica e clinica del mio lavoro ed espandere la mia capacità di ascoltare e usare me stessa (Godsil, 2018, p. 6).

L'autrice suggerisce che elementi profondamente inconsci possono rimanere nascosti nella cornice di un'analisi e possano emergere solo quando questa stessa cornice si rompe, per esempio al momento della conclusione.

Nel mio caso forse, la difficoltà consisteva nel coniugare una rottura della cornice analitica – la mia "caduta" o crollo – con una comprensione più profonda dell'importanza assunta per lo stesso Peter, del mio controtransfert intensamente autocritico. Questo si lega non solo al fallimento dei genitori – come devono essersi sentiti i genitori riguardo all'effetto che i loro crolli psichici hanno avuto per Peter? – ma alla sua stessa difficoltà a esprimersi spontaneamente. È probabile che per lui sia stato importante distogliere l'attenzione critica dalla fragilità dei suoi genitori, e che la stessa cosa sia stata nuovamente agita nella nostra relazione. Aver collegato il crollo emotivo dei genitori con la mia auto-colpevolizzazione, può avermi permesso di

formulare un'interpretazione non persecutoria della sua difficoltà a esprimere apertamente un'accesa aggressività.

Se l'analisi non fu in grado in quel momento di scandagliare fino in fondo la rabbia e l'aggressività di Peter, tuttavia furono fatti dei passi verso il raggiungimento della fiducia e dell'*embodiment* nel lavoro analitico. Il fatto che lui avesse reagito dicendo che “la caduta” mi aveva “fatto sembrare più umana”, ha spezzato il circolo che mi aveva tenuto come analista in una posizione “scientificamente corretta” e analiticamente neutrale. Egli aveva sofferto questa condizione, in cui mi aveva percepita come fredda e disinteressata. La sua incertezza nello stabilire se io fossi amichevole o ostile, accettante o giudicante, può aver esacerbato la sua tendenza a mantenere il controllo attraverso la focalizzazione ristretta dell'attenzione, a stare fuori dalla casa delle sue esperienze infantili (come nel suo sogno), a osservare sé stesso e l'analisi con “sguardo d'aquila”. Che questo modo di relazionarsi fosse traumatico era evidenziato dalla sua angosciante tendenza a utilizzare le mie interpretazioni come una “clava” con cui percuotere sé stesso, assumendo su di sé il “mio” atteggiamento critico.

Forse sperimentò un certo sollievo quando mi scopri fallibile e capace di mostrare una umana debolezza, perché questo ci pose su un piano più paritario e la sua risposta benevola cambiò il mio atteggiamento nei suoi confronti. Greenberg e Mitchell (1983) hanno scritto che paziente e analista si influenzano a vicenda in un modo che va oltre la conoscenza e la comprensione e che la natura specifica della relazione analitica è un fattore terapeutico determinante. Come discusso sopra riguardo all'allegoria della “caverna”, la fiducia è un fattore essenziale e, come ampiamente mostrato da Lombardi, la risonanza empatica incarnata e il ripristino della connessione corpo mente costituiscono un altro fattore.

Quando cominciai a utilizzare qualcosa di più simile all'attenzione globale e a tener conto dei miei stati corporei durante le sedute, continuai a esperire momenti di sonnolenza, ma almeno ora i momenti di scivolamento verso l'incoscienza accadevano all'interno delle sedute, piuttosto che minacciarne del tutto lo svolgimento. Quando Peter si sintonizzò sul mio essere meno tesa e vigile, poté prendere, di tanto in tanto, a sentirsi sonnolento nel corso delle sedute. A un livello molto semplice, incarnato, ciò ha dato inizio a una reciprocità, un essere in condizione di parità, che ha facilitato una maggiore fiducia e autenticità nell'impegno. Come dice Lombardi:

Questa attenzione alla partecipazione corporea facilita in modo determinante i processi di empatia e la comunicazione emotiva all'interno della coppia analitica, essendo il legame con le sensazioni e la sensibilità in genere la precondizione per una vita emotiva (Lombardi, 2016, p. 34).

La *rêverie*, o la mente sognante (in francese, naturalmente, sogno è *rêve*) aveva cominciato a emergere tra noi. Come notato sopra, Lombardi sottolinea la necessità che vi sia un referente corporeo, se si vuole compiere un lavoro sui simboli davvero significativo. Il processo di simbolizzazione, sia che siamo svegli e in stato di *rêverie*, che addormentati e sognanti, è ricco di associazioni e le sensazioni nel corpo – o la percezione e la consapevolezza globale di Schachtel – sono alla base della mente che sogna. Peter, con il suo sogno, aveva immaginato una limitazione della messa a fuoco, un fascio stretto di consapevolezza nell'oscurità circostante dove non si poteva discernere nulla. Credo che, sebbene sgradito, fosse necessario per me entrare nella sua esperienza indesiderata, dover tollerare una sorta di crollo, assistere all'esperienza dell'ombra e all'incapacità, alla vergogna e allo svantaggio – all'oscurità. Facendo questo, tutto ciò che era stato messo in ombra dalla continua focalizzazione ristretta è diventato più tollerabile per l'analizzando con cui questa esperienza è stata condivisa.

Conclusioni

Ogni analisi individuale segue la propria traiettoria, ma a volte sotto la pelle dell'analista si insinuano degli elementi urticanti che continuano a provocare una grande quantità di agitazione e di grattacapi per anni. Tali eventi possono avere una rilevanza più ampia, e forse illustrare e collegare tra loro idee e intuizioni teoriche di autori precedenti in un nuovo nesso di significato. In questo articolo, sono stati presi in considerazione un atteggiamento di base a tenere un focus attento ristretto per difendersi da emozioni dilaganti, e un transfert piuttosto persecutorio in cui il paziente sperimentava le interpretazioni come critiche. Abbiamo considerato il mio enactment come una risposta incarnata che ha portato nella stanza un'atmosfera emotiva di enorme vulnerabilità alla critica. Questo episodio, emerso dall'oscurità dell'inconscio, ha funzionato come catalizzatore per il cambiamento, per il fatto stesso di essere stato tollerato. Il mio agito era sintomatico di un aspetto trascurato nel lavoro e la reazione dell'analizzando, così come le immagini prodotte dalla sua mente sognante hanno contribuito al risultato dell'analisi.

(traduzione dall'inglese di Antonio de Rienzo, Silvana Lucariello, Anna Mendicini e Manuela Tartari)

Bibliografia

- Carvalho R. (2013). "A vindication of Jung's unconscious: Jung, Bion and Matte Blanco". In: Cavalli A., Hawkins L. and Stevens M., eds., *Transformation: Jung's legacy and clinical work today*. London: Karnac Books.
- Cavalli A. (2014). Gripping, holding, containment: reflections on a survival reflex and the development of a capacity to separate. *Journal of Analytical Psychology*, 59, 4, 549-566. DOI: 10.1111/1468-5922.12101.
- Field N. (1989). The embodied countertransference. *British Journal of Psychotherapy* 5, 512-522.
- Godsil G. (2018). Residues in the analyst of the patient's symbiotic connection at a somatic level: unrepresented states in the patient and analyst. *Journal of Analytical Psychology*, 63, 1, 6-25. DOI: 10.1111/1468-5922.12377.
- Greenberg J.T., Mitchell S.A. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (trad. it. *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*. Bologna: Il Mulino, 1986).
- Kipling R. (1902). *Just So Stories*. London: Macmillan & Co.
- Lombardi R. (2017). *Body-Mind Dissociation in Psychoanalysis. Development After Bion*. London: Routledge.
- McGilchrist I. (2009). *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Ogden Th. (2008). *Rediscovering Psychoanalysis: Thinking and Dreaming, Learning and Forgetting*. New Library of Psychoanalysis. London: Routledge.
- Plato (380 BC/2007). *The Republic* (Penguin Classics). London: W. W. Norton & Co.
- Schachtel E.G. (1969). On attention, selective inattention and experience: an inquiry into attention as an attitude. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 33, 2, 65-91.
- Stern D. (1989). The analyst's unformulated experience of the patient. *Contemporary Psychoanalysis*, 25, 1-33. DOI: 10.1080/00107530.1989.10746279.
- Wolf S. (2018). "Routine is a blind alley" (C.G. Jung): on the similarities between artistic-creative and psychoanalytic work. *Journal of Analytical Psychology*, 63, 5, 577-598. DOI: 10.1111/1468-5922.12446.

*“Il cuore sogna dolci favole”**.
Processi di comunicazione inconscia nella coppia analitica
*illustrati da un caso clinico***
Angelica Löwe***

Ricevuto da *Analytische Psychologie* il 15 maggio 2021

Riassunto

In una vignetta clinica, l'analista si muove lungo i nodi dei processi di trasformazione terapeutica. Particolare attenzione viene da lei prestata al suo controtransfert, specialmente alle immagini che emergono, alla sua esperienza corporea e ai sogni in relazione agli stati psicologici della sua controparte che sono solo debolmente rappresentati. L'intenzione dell'autrice è di descrivere in quali configurazioni la comunicazione inconscia si mostra nella coppia analitica, in che modo ci si può riflettere e quale influenza ha sul processo analitico.

Parole chiave: *campo analitico, transfert e controtransfert, rêverie, stati mentali deboli o non rappresentati, abiezione e abietto, chora*

* Thomas Mann, *La morte a Venezia*.

** Questo testo è il manoscritto rivisto di una conferenza tenuta dall'autrice al C.G. Jung Institut di Berlino nel giugno 2019, successivamente pubblicato su *Analytische Psychologie*. Per gentile concessione degli editori e dell'autrice.

*** Analista junghiana. Autrice di numerosi articoli e monografie su vari argomenti specialistici e monografie. È laureata in germanistica e filosofia ad Heidelberg e Mannheim. Insieme a Stefan Wolf è direttrice editoriale della rivista *Analytische Psychologie*. Vive e lavora privatamente a Vienna. Email: angelica.loewe@aon.at

Abstract. *“The Heart Dreams of Sweet Fairy Tales”. Processes of unconscious communication in the analytic couple illustrated by a clinical case*

By means of an analytic vignette the analyst is moving along the junctions of the therapeutical transformation process. Particular attention is given to the analyst's countertransference, especially to inner pictures rising within the process, body sensations and dreams in connection with weakly represented states of mind of the patient. In this paper the analyst tries to describe in which configurations the analytic couple's unconscious communication appears, how it can be reflected and in how far this has an impact on the analytic process.

Key words: *Analytic field, transference and countertransference, reverie, not respectively weakly represented states of mind, abjection and abject, chora*

Introduzione

Questo testo presenta elementi del lavoro quinquennale con una paziente, in cui diventa visibile il lavoro congiunto della coppia analitica nel campo intersoggettivo. Fondamentale qui è l'approccio intersoggettivo come presentato, tra gli altri, da Baranger & Baranger (1962, 2018) e da Ogden (1994, 1999). Gli autori citati descrivono l'analisi come un processo in cui, quando due personalità si incontrano, emerge un terzo analitico che struttura il campo. Un altro aspetto essenziale della rappresentazione è la questione dell'atteggiamento analitico. Trovo utile a tale proposito la posizione di Ogden di una nozione allargata di *rêverie* (1999, 2004, 2017), in quanto egli rende conto della soggettività inconfondibile dell'analista e del paziente. Ritornerò su questo nel capitolo conclusivo. Questo atteggiamento, che può essere descritto come un "sognare la seduta", mi sembra particolarmente appropriato di fronte a stati psichici fluidi e amorfi come quelli che ho potuto percepire attraverso la mia paziente Laura. E così mi si è posta la domanda di come il processo con cui tali stati amorfi o pre-simbolici prendono forma possa essere descritto analiticamente nel contesto di un atteggiamento sognante (Botella & Botella, 2005; Levine, 2012; Civitarese, 2013, 2018; Ferro, 2014). Il mio testo è il risultato di riflessioni successive, e così la mia rappresentazione è un'immagine retrospettiva e sempre mutevole di ciò che è avvenuto tra noi e riflette la mia ricerca di interpretazioni di un processo che, mentre lo vivevo, non potevo ancora capire in questo modo e rivestire di parole. L'azione analitica appropriata nell'ambito degli stati mentali solo debolmente rappresentati è descritta da tutti gli autori menzionati come intuitiva e immaginale, e può essere definita produttiva solo quando nella coppia analitica comincia a emergere un processo di comunicazione inconscia. Perché è la comunicazione inconscia che «struttura il campo

bipersonale della situazione analitica» (Baranger & Baranger, 2018, p. 734). Concettualmente, inoltre, ho trovato particolarmente stimolante l'interpretazione di Julia Kristeva della nozione filosofico-speculativa della *chora* come spazio materno, tratta dal dialogo *Timeo* di Platone; altrettanto utili ho trovato le sue osservazioni sull'abiezione e sull'abietto, che sono strettamente legate alla *chora* (Kristeva, 1978, 1982).

Vorrei cogliere l'occasione per ringraziare Gustav Bovensiepen, i cui suggerimenti mi hanno permesso di approfondire la riflessione sul mio lavoro con Laura. Infine, i miei ringraziamenti vanno alla mia paziente Laura per avermi permesso di riferire sul nostro lavoro.

Il presente testo è diviso in tre parti secondo i nodi imaginali nei quali posso individuare sia l'insorgere che i passaggi della comunicazione inconscia condivisa. Allo stesso tempo, considero questi punti nodali come fasi significative del processo analitico.

Relazione preliminare

Laura ha iniziato la terapia con me nel 2014. All'epoca aveva 44 anni, una donna single che non aveva mai sperimentato le gioie e i dolori dell'amore al di là di un innamoramento infelice durato molti anni. Soffriva di depressione, che la tormentava da molti anni, così come di diabete e di una grave obesità, che non aveva la determinazione e la forza di affrontare. Al contrario, stava per aggravare i suoi problemi di salute perché la sera, quando tornava a casa esausta dalla sua estenuante giornata di lavoro, si gettava sul contenuto di un cassetto in cui aveva messo da parte del cioccolato e dava libero sfogo alla sua dipendenza dai dolci. Il suo psichiatra l'aveva indirizzata a me, dopo che lei gli aveva chiesto di consigliarle una "terapeuta severa", come mi disse, il che non era stato un inizio facile per la situazione di transfert. Si sentiva brutta e poco interessante ed era fortemente convinta che nessuno avrebbe mai potuto trovarla desiderabile. Laura è figlia unica di genitori che hanno contribuito molto a prolungare la dipendenza della figlia da loro ben oltre la misura consueta, poiché i loro continui commenti sprezzanti sul suo peso, così come le loro irrevocabili richieste della sua presenza a tavola con loro, avevano dato a Laura la sensazione che non avrebbe mai potuto iniziare una vita propria.

La comunicazione tra i genitori e Laura mi è apparsa come un misto di ordini, posizioni con carattere di assolutezza, svalutazioni verso atteggiamenti devianti, derisione, disprezzo e cinismo nei confronti di tutto ciò che non rientrava nella loro visione del mondo. Tutto quello che non corrispondeva al modo di vedere dei genitori era quindi semplicemente sbagliato.

Laura, che aveva studiato materie umanistiche ed era quindi entrata in contatto con discorsi emancipatori, non si vedeva però in grado di contrastare il muro di cemento del linguaggio e del pensiero dei genitori, ovvero di allontanarsi in qualche modo dalla loro casa. Sembrava che avesse perso questa opportunità una volta per tutte, e ora si rassegnava, senza speranze o fantasie di una vita propria, al destino di dipendenza di una figlia anziana, in una vita compresa tra il dovere quotidiano e il cioccolato serale. Laura amava il suo lavoro – una posizione in ambito culturale in cui aveva un certo potere decisionale – nonostante ne fosse chiaramente sovraccarica ed esausta, poiché era apprezzata, ma allo stesso tempo sfruttata, perché era molto servizievole e docile. Tuttavia, il lavoro le dava un certo senso di indipendenza e quindi la riempiva di orgoglio. Infine, c'erano anche alcune amicizie nella vita di Laura, sia in campo professionale che dei tempi della scuola e della università. All'inizio della terapia era evidente che Laura per mancanza di energie non era quasi mai in grado di coltivare queste amicizie. Aveva una vera e propria paura degli inviti, perché, come diceva, ogni volta arrivava molto rapidamente a un punto in cui non sapeva più cosa dire, praticamente si ammutoliva, era afferrata da un vuoto paralizzante e si sentiva completamente fuori posto. Quello era il momento in cui tutto diventava troppo per lei e doveva fuggire. Allora voleva solo rientrare a casa e rifugiarsi nel letto. C'è qualcosa che non sembra avere niente a che fare con tutto ciò, ma che fa anche parte della personalità di Laura: è una appassionata motociclista, una passione che ha a che fare con la sua vicinanza al padre.

“Dibattersi nella rete”: esperienze delle prime quindici sedute

Laura mi getta addosso una rete linguistica, nella quale mi dibatto e boccheggio. Le maglie (della rete) della sua lingua sono così strette che nulla dovrebbe potervi sfuggire, quanto meno non io. La materia della rete consiste in una risata che accompagna le sue parole e che mi invita a raggiungerla su un piano consensuale; una risata alla quale manca qualsiasi allegria e che interrompe il filo del mio pensiero con frasi che si sforzano di essere divertenti, generalizzazioni e ripetizioni. Solo a fatica, facendole domande su che cosa volesse dire con quello che aveva appena detto, riesco a liberarmi dalla stretta, andando così a sabotare un gioco linguistico in cui tutto è sempre già stato detto, in cui niente di nuovo può essere detto, dove dunque non c'è niente da dire perché non c'è niente che si possa dire. Laura reagisce alle mie domande, cioè a queste mie interruzioni, con estrema frustrazione e rabbia: un piccolo, debole segnale di vitalità. La rete del linguaggio di Laura e il superamento del mio senso di mancanza d'aria sono stati la prima esperienza

che mi ha indicato un terreno in cui si svolgeva una lotta: chi ero io qui? In ogni caso, non mi era permesso di essere una persona indipendente con un proprio pensiero. Dovevo essere tranquilla e sfruttabile, plasmabile, un qualcosa di vicino alla morte. Su questo terreno la domanda “chi sono io?” non poteva essere posta. Qui non c’erano possibilità, né alternative, né confronti. La natura trasformativa del linguaggio, la capacità di poter *pensare e dire di essere come*, la base dell’immaginazione e della metafora, sembrava bloccata o forse non essersi sviluppata affatto. Thomas Ogden sottolinea l’aspetto concretista di tale linguaggio:

Se si cerca di lavorare con pazienti che sono molto concreti nel loro pensiero e nel loro uso del linguaggio, si sperimenta un tipo di comunicazione (o una mancanza di comunicazione) che ha come caratteristica l’assenza di linguaggio metaforico [...]. Per questi pazienti, le persone, gli eventi, i sentimenti e le percezioni sono quello che sono [...]. L’evento è un evento. Il paziente non percepisce nemmeno il modo in cui vive l’evento in questione (Ogden, 2001-2004, p. 34).

In una vita assoggettata a una tale norma linguistica, tutto sembra già prefabbricato, assemblato. Qui non c’è apparentemente nulla di nuovo da cercare, da scoprire e da inventare.

Laura si era assoggettata, e questo è diventato sempre più chiaro nelle sedute successive, a un programma di vita che altri avevano progettato per lei, ma che lei aveva interiorizzato. C’era solo questo silenzioso affermarsi dell’anima, come corrispondente del quale io sperimentavo questa rete di linguaggio, che vivevo anche come un gioco in un mondo di regole prestabilite e quindi privo di alternative. Così tutta la forza residua di Laura confluiva in questo gioco comunicativo, nella sua disponibilità e mansuetudine trasmesse all’esterno, anestetizzando allo stesso tempo la propria volontà, negando la propria persona, non offrendo così alcuna possibilità di collegamento per una situazione analitica produttiva, nella quale potesse aprirsi in prospettiva uno spazio.

Laura si aggrappava non solo a concezioni di vita stereotipate che non metteva in discussione ovvero che non potevano essere messe in discussione, ma anche alla forma di temporalità associata a esse, cioè descriveva sequenze cronologiche della sua vita poco movimentata, più e più volte.

Mi sembrava che questa rigida routine intrappolata nella coazione a ripetere costituisse la sua identità, le desse un sostegno. L’analisi correva il rischio di morire soffocata (cfr. sul tema della temporalità Baranger & Baranger, 2018, p. 746). L’unico impulso vitale che sentivo era quello di voler evadere, di raggiungere un “fuori”; in un certo senso, di lottare per la mia stessa sopravvivenza. Ma come sarebbe potuta procedere l’analisi? Che tipo di liberazione poteva esserci nella quale Laura non venisse messa da parte?

Sentivo avvicinarsi crepe e fratture, non vedevo ancora una via d'uscita. Se consideriamo il lavoro della coppia analitica come un lavoro congiunto, allora non c'è modo di evitare che vengano toccati elementi estremamente personali e conflitti nevrotici nell'analista stesso. Così, il processo analitico può essere descritto – come spesso accade anche nella letteratura citata – in modo tale che le parti della personalità, le formazioni di difesa e un inconscio che si forma in modo speciale si incontrano e formano qualcosa di nuovo e inconfondibile. Qui di seguito voglio descrivere come si è aperta una via d'uscita da quello che per me era un insopportabile senso di chiusura della prigione interiore verso un Fuori, considerando in maniera speciale i processi di controtransfert che hanno avuto luogo in me in questa fase.

Una linea di delimitazione

Nella quindicesima seduta ho fatto un'esperienza: Laura è seduta di fronte a me – solo molte ore dopo si è spostata sul lettino – ha bevuto dalla sua bottiglietta, l'ha rimessa sul tavolo accanto a lei, ha rivolto lo sguardo in avanti, ha bevuto di nuovo, ha rivolto lo sguardo in avanti di nuovo. Ed è andata avanti così per un po'. Improvvisamente, il suo viso, tutto il suo corpo si è trasformato ai miei occhi in quello di un vecchio indiano d'America. O di una vecchia indiana d'America, il confine fra i generi non era percepibile (da qui in avanti utilizzerò il termine “indiano”). All'inizio è stata solo un'impressione fugace, che è scomparsa rapidamente. Ma è riapparsa con insistenza nelle sedute successive. Alla prima impressione fugace si era accompagnata una sensazione fisica che mi imbarazzava e che cercavo di reprimere: il disgusto. Il disgusto, nel frattempo, era diventato abbastanza forte da stabilire un confine tra me e Laura. Provavo una sorta di senso di superiorità nei confronti di questa vecchia persona trascurata, che in qualche modo mi commuoveva allo stesso tempo, ma che non mi raggiungeva nella parte più profonda del mio essere. In più questa immagine rimaneva troppo impersonale. L'indiano sembrava essere un “esemplare”, una fra tante figure miserabili, intercambiabile. Nelle settimane che seguirono, l'immagine si è ripresentata più volte ai miei occhi, sempre all'inizio della seduta. Ho cercato di neutralizzarla, ma non ci sono riuscita. Appariva autonomamente e poi scompariva di nuovo nel nulla. Ogni volta che appariva questa immagine (si potrebbe anche parlare in questo caso di allucinosi, cfr. Green, 1988 e Botella & Botella, 2005), Laura aveva qualcosa di completamente estraneo ai miei occhi, qualcosa con cui non potevo stabilire un contatto, nella cui vicinanza mi trovavo in un certo senso come se ci stessi guardando attraverso un recinto. I miei “tentativi di neutralizzazione” interiori non avevano successo,

e ho cominciato a chiedermi: perché proprio un indiano? Dopo tutto, per immaginarsi la figura di un miserabile, non ci sarebbe stato bisogno di un indiano. Essere estraneo e miserabile erano chiaramente rappresentati in questa immagine, ma c'era qualcosa in più: l'indiano apparteneva a un gruppo di diseredati, forme di vita primitive nonché persone derubate del loro habitat originario; la sua vita rappresentava l'essere stato tagliato fuori da qualcosa di proprio, una vitalità che era in un certo senso "primitiva" e che era stata cancellata nel nome di una "civiltà superiore". L'indiano sembrava volesse mostrarmi qualcosa nell'ambito di una linea di demarcazione fra le civiltà a cui reagivo con disgusto. Lui rappresentava gli esclusi, i reietti, l'Altro che non era incluso e non doveva essere incluso. Così ero stata spinta in un terreno corporeo estremamente inospitale, in un ambito di ricordi corporei propri e allo stesso tempo in un luogo dove sospettavo ci fosse anche Laura.

La teorizzazione di Julia Kristeva (1982) di un processo psichico che lei chiama "abiezione" e il cui prodotto, l'abietto, che in sostanza include l'esperienza del disgusto e della repulsione, mi ha permesso di capire meglio ciò che sembrava stesse accadendo tra Laura e me. Tra le proprietà di questo spazio c'era chiaramente una pronunciata delimitazione in cui è responsabile l'abiezione, un "respingimento", uno "scartare" che denota un'azione psichica (a differenza della "forclusione", per la quale in inglese si usa il termine *foreclosure* e in francese il termine *forclusion*). Qui si creano degli abietti ("ciò che è scartato"), qui avvengono dei respingimenti e allo stesso tempo, al di là di questo confine, si soccombe al fascino del perturbante, che si estende sugli eventi come un incantesimo. Per Kristeva, il processo di "respingimento" (abiezione) e lo "scartato" legato a questo (abietti) appartengono agli elementi di un evento dinamico che precede la formazione del soggetto/oggetto. Kristeva colloca questa dinamica, in termini di psicologia dello sviluppo, nel primo anno di vita (a partire dall'ottavo mese): nella terminologia junghiana, le descrizioni di Kristeva potrebbero essere tradotte approssimativamente come segue: in un certo periodo di tempo prima che avvenga definitivamente la costituzione soggetto-oggetto, che si accompagna alla capacità linguistica rappresentativa e simbolica, il bambino è minacciato dall'imgo della Grande Madre, che si rispecchia in molte sfaccettature, dalla quale da un lato cerca di portarsi in salvo, ma dalla quale allo stesso tempo è ancora avvolto. Nelle parole di Kristeva:

L'abietto ci mette di fronte alla nostra archeologia personale e ai nostri primi tentativi di liberarci dallo spazio dell'esistenza materna, prima ancora di esistere *fuori* grazie all'autonomia del linguaggio. È un'evasione violenta e maldestra, sempre legata al rischio di ricadere sotto un potere che è tanto rassicurante quanto opprimente (Kristeva, 1982, p. 9. Corsivo nell'originale).

In sostanza lo spazio materno diventa, dal punto di vista di Kristeva, temporaneamente lo spazio dell'abiezione e dell'abietto. La natura minacciosa dell'abietto consiste nel fatto che non ci si può ancora separare da esso, ma nemmeno ci si può difendere come da un oggetto. Nel linguaggio archetipologico di Neumann, questo evento si localizza nella sfera d'influenza della madre terribile che, nel passaggio dal carattere elementare a quello trasformativo, avvia uno sviluppo positivo in cui l'io è spinto a combattere il drago (Neumann, 1950, p. 50).

Kristeva immagina questo stato pre-me come uno stato controllato da una energia che è sempre in movimento, attraverso la quale il non-ancora-soggetto si colloca sempre di nuovo, si separa, si ricolloca. È una specie di energia "vagante" che non è diretta verso una meta chiara, ma sfugge, è attratta di nuovo, sfugge di nuovo. Questo avviene su una linea di delimitazione mobile, in costante ricostituzione, definita dall'abiezione e dall'abietto. Qui l'ego pre-soggetto lotta per lo spazio e l'autonomia, con il debole non-ancora-soggetto che riesce a malapena a sopportare la separazione dall'oggetto.

Nell'incontro con Laura, mi sono sentita stretta da una situazione che può essere descritta, da un lato da un linguaggio rigido e duro come il cemento (abiezione) e, dall'altro, da uno spazio senza contorni che si confonde nella nebbia dalla natura risucchiante (= non essere separato dall'abietto). Ero diventata un'emarginata: attraverso la linea di demarcazione del linguaggio, che era un parlare al di là del capire e del voler capire, un linguaggio che allo stesso tempo minacciava anche di impadronirsi di me, poiché il parlare di Laura attaccava il mio pensiero. Così, la dinamica dell'abiezione – come nota Kristeva – cerca di trascinare l'altro in uno spazio senza senso.

In questa luce, capisco la mia fantasia dell'indiano come una reazione nello stesso campo: ho bandito Laura dietro una linea che a sua volta l'ha esclusa dal mio mondo. In questa immagine, era lei che non parlava la mia lingua, era lei che mi era estranea. Ed era lei che, attraverso l'immagine, apparteneva a una specie alla quale mi sentivo superiore, per quanto questo fosse sgradevole per me. Lei era diventata la mia abietta e io stessa ero finita in una dinamica che mi concedeva autonomia solo attraverso l'affetto e l'esclusione. Nella nostra comunicazione non c'era un altro di fronte; eravamo entrambe abiette.

Questa dinamica potrebbe essere chiamata, per analogia con l'identificazione proiettiva, "abiettificazione proiettiva".

Dopo quattro mesi di lotta per il possesso e la liberazione, per fermare e lasciar passare su una immaginaria linea di delimitazione, che si svolgeva davanti al mio sguardo interiore, Laura mi ha raccontato il suo primo sogno:

Sto viaggiando da qualche parte con un'amica, credo su un treno. Alla mia amica viene consegnato in mano un neonato di neanche un anno, con la richiesta di tenerlo in braccio.

La madre è partita e non tornerà. Quando siamo arrivate, ci prendiamo cura del bambino, compriamo dei vestiti e andiamo all'ufficio servizi sociali, perché la madre deve essere trovata. All'ufficio sono molto disponibili e alla fine la madre viene trovata.

Ora, sentivo che qualcosa di nuovo era iniziato, qualcosa di nuovo era stato affrontato a parole: Laura parlava per la prima volta di perdita, il cui significato mi è sembrato avere diverse dimensioni.

All'inizio ho sentito come positiva la perdita della madre nel contesto dei suoi tentativi per me percepibili di liberazione (attraverso l'abiezione). Sembrava essersi messo in moto uno scostamento dall'elementare-fissante-Materno in ambito archetipico. La dinamica dell'abiezione aveva lasciato il posto alla percezione della perdita, un prerequisito centrale per la capacità di pensare e di simbolizzare (nel contesto della teorizzazione di Bion, cfr. Segal, 1996, p. 81). D'altra parte, mi veniva comunicato l'effettivo abbandono psichico di Laura. Il neonato abbandonato nel sogno mostra quanto precocemente inizi l'abbandono di Laura; in questa costellazione c'era una dinamica problematica, poiché la nostalgia dell'essere tenuta dalla madre insieme al desiderio coesistente di rompere l'esistente stretta elementare e la paura di ulteriori appropriamenti avevano contribuito significativamente alla paralisi psichica di Laura.

Ho tratto una certa fiducia dall'aspetto del sogno di essere su un treno in movimento con Laura: ci eravamo messe insieme in cammino per trovare "la madre". Altrettanta fiducia mi dava la frase *La madre deve essere trovata [...] e alla fine la madre viene trovata*, poiché indicava il desiderio risvegliato di Laura. Voleva finalmente qualcosa, voleva qualcosa di materno, che non credo avesse ancora idea di cosa potesse essere. Il principio di trasformazione della Grande Madre sembrava essere stato messo in moto, la comune ricerca del materno ora strutturava il nostro campo analitico, anche se Laura non aveva molto da aggiungere al suo sogno. Per ora, come tante cose nella vita di Laura, il sogno semplicemente c'era.

Chora

A questo punto vorrei dire qualcosa sulla *chora* e sulla fantasia analitica di Julia Kristeva a proposito di questo concetto filosofico: nel *Timeo* di Platone, la *chora*, nel contesto di un grande mito dell'origine del mondo, designa uno spazio in cui ha luogo una fase pre-cosmica, cioè una prima e fonda-

mentale fase della creazione. È uno spazio di corporeità priva di forma che è costantemente in movimento; Platone, con una bella metafora, chiama la *chora* la “nutrice del divenire”. Questo luogo dell’Iniziale potrebbe essere messo in relazione con un pensiero archetipico di Jung:

La fenomenologia della nascita del fanciullo ci rimanda sempre a uno stato originario psicologico di non-conoscenza, di tenebre cioè o di crepuscolo, di non-distinzione tra soggetto e oggetto, di identità inconscia tra uomo e mondo (Jung, 1940, p. 165).

Kristeva sposta l’effettiva qualità esperienziale della *chora* al primo anno di vita e la descrive come un “qualcosa” al di là dei nostri marcatori spaziali e temporali, poiché si colloca nello spazio pre-linguistico. Per lei, la *chora* è uno «spazio corporeo-materno, allo stesso tempo uno spazio linguistico intermedio in cui prevalgono un’intonazione poetica e la [...] musicalità» dell’espressione materna (Warsitz, 2014, p. 860). Si tratta qui dell’elemento semiotico, nella teoria di Kristeva il pre-simbolico del linguaggio, la sua prosodia, il ritmo, la fluidità, il piacere del discorso, il flusso del linguaggio con le sue interruzioni e i suoi tempi, il suono della voce, la connessione tra la voce e lo stato d’animo (recentemente Kristeva ha usato la nozione di Stern di involucro protonarrativo in riferimento alle profantasie di Klein e agli involucri prenarrativi di Isaac, vedi Warsitz, *Ibidem*). Ora la ricerca di questo spazio materno è la componente essenziale, il motore del processo analitico nella relazione tra me e Laura. Ma questo è uno spazio fugace, costantemente in movimento e nella teoria di Kristeva questo spazio continua a vivere nella musica, nell’arte e nella poesia. Può essere sempre presente, ma non può essere afferrato. Per certi aspetti questo spazio si sovrappone all’idea di Christopher Bollas della «madre come oggetto di trasformazione» (cfr. Bollas, 1997, pp. 25 e seguenti). Anche se è strettamente legato alla primordialità, questo spazio punta in avanti, in un incessante divenire. Non può essere pensato come uno stato dell’essere in cui si può dimorare. Anche se la nostalgia dell’origine è qualcosa di indelebile in noi, non c’è nessun posto qui, nessuna effettiva, vera casa dell’anima. Piuttosto, qui l’elemento statico fa posto allo elemento mobile, qui è il punto di partenza per la ricerca del nuovo.

Solo lentamente ho potuto osservare dei cambiamenti sul terreno analitico: lo stato prevalentemente rassegnato-depressivo di Laura era sempre più interrotto da rabbia e fastidio, che provava sia sul posto di lavoro che nei confronti del padre e della madre. Tuttavia, questi affetti erano sempre seguiti da un senso di impotenza: si arrabbiava smisuratamente, ma dopo non era in grado di riflettere sulla rabbia né di trarne conseguenze appropriate. Nelle nostre conversazioni comparivano con maggiore frequenza delle pause

che attribuivano alla seduta una sorta di ritmo. Mi sembrava che Laura ora fosse in grado di prendersi tempo per lasciare che ciò di cui avevamo appena parlato facesse effetto su di lei, forse persino di sviluppare dentro di sé l'una o l'altra associazione con ciò di cui avevamo appena discusso. Non condivideva però con me le sue riflessioni, ma dopo un po' passava a un altro argomento. Nel frattempo, io mi dedicavo alle mie immagini interiori.

A volte Laura menzionava opere teatrali o film che aveva visto e che le erano sembrati buoni, ottimi o imbarazzanti o tristi. Si stavano formando dei rudimenti del suo giudizio emotivo. Mi parlava sempre più spesso di amici che conosceva dai tempi della scuola o di colleghi in ufficio. A volte mi raccontava anche dei sogni. Ogni tanto si sviluppavano fra di noi dei brevi dialoghi. Tutto sommato, il mondo narrativo di Laura diventava più colorato, non seguiva più esclusivamente il copione del resoconto cronologico, era in grado di divagare, si concedeva associazioni, silenzi, a volta anche il pianto, con il quale la sua disperazione veniva espressa.

Durante questa fase della terapia mi consolavo con il pensiero che la situazione attuale era un contesto stimolante per Laura, riducendo così il mio sottostante senso di rassegnazione. Da questo ho dedotto che avevamo davanti a noi ancora qualcosa di sostanziale. Ci eravamo sistemate in uno "stato intermedio", una sorta di "zona di comfort" che stabiliva un certo grado di vicinanza e familiarità. Ciò che mancava, tuttavia, erano dei segni di un evento trasformazionale. Questi confortevoli spazi di transito sono seducenti e un atteggiamento che parla di "resistere" insieme è problematico, poiché sembra esprimere piuttosto il declino dell'energia analitica e della curiosità. È proprio qui mi sembra essere di grande importanza, il pensiero indipendente dell'analista, l'esplorare pensante (cfr. Alvarez, 2001, pp. 90 ss., 116 ss.).

Se pensiamo al contenimento – come principio materno – come un qualcosa che tiene, che sopporta, rimaniamo in uno spazio "concavo" (ivi, p. 110) che non "prende con sé" il "bambino"/paziente, non "attrae o attira o cattura o risveglia il suo interesse" (ivi, p. 111).

Nella sua discussione su oggetti animati e inanimati, Alvarez dice che la forza animante di una madre non è affatto solo nel suo agire calmante e appagante. Non meno essenziale, dice, sarebbe quanto lei possa essere stimolante e interessante per il bambino (ivi, p. 119). In questo senso si tratta di un "accompagnamento vivo" da parte dell'analista. Se la paziente non ha quasi nessuna consapevolezza del proprio essere viva o del fatto di essere viva, è compito dell'analista assumere la parte che si sente viva per la paziente (ivi, p. 120). Questo lascia spazio al sospetto di una profonda sofferenza nascosta, fatta di disperazione e di apatia, dietro lo stato superficialmente confortevole che ho descritto sopra.

Con Laura ho avuto la sensazione che qualcosa dovesse emergere e

crescere lentamente, analogamente a come una madre arriva a un accordo con il suo bambino attraverso una condivisione di stati interiori. Questo includeva che io percepissi l'abbandono di Laura, ma allo stesso tempo potevo anche partire dal presupposto che qualcosa di quello che stava succedendo dentro di me arrivasse anche a lei. Di seguito, vorrei riferire alcune fantasie che, come ho dedotto a posteriori, hanno contribuito alla ritmizzazione non verbale e alla vivacizzazione delle nostre sedute, a ciò che Stern chiama la "danza congiunta" di madre e bambino (Stern, 1977, indice).

Sintomo, arte, danza

Dopo che l'immagine dell'indiano si era spenta, i miei pensieri hanno cominciato a vagare durante le sedute su ciò che sapevo della vita degli indiani. Non molto tempo fa, avevo fatto un viaggio nel Canada occidentale, nell'isola di Vancouver, dove per la prima volta mi ero occupata concretamente del destino delle tribù delle *First Nations* che vivono lì. Avevo letto i resoconti sulle pratiche di espropriazione umilianti e crudeli dei conquistatori, che avevano derubato le tribù indiane dei loro rituali, della loro religione, delle loro abitudini e infine del loro habitat, e avevo dedicato del tempo a studiare la loro cultura. Ricordavo che ciò che mi aveva più colpito era la mia incapacità di sviluppare un senso di connessione con questa cultura durante questo mio tentativo di avvicinamento. Invece, provavo un senso di freddo davanti a qualcosa che mi sembrava inquietante quando osservavo sculture, totem, maschere: sentivo il potere di un Nume minaccioso con cui non volevo entrare in un contatto troppo ravvicinato. C'era quindi un chiaro confine che mi separava da questo mondo; evidentemente era stato tracciato dentro di me per sfuggire all'incontro con questo sconosciuto. E poi sono emersi dentro di me i quadri di Emily Carr, una pittrice e scrittrice di Vancouver Island, la cui opera risale alla prima metà del XX secolo e che è diventata famosa non da ultimo a causa del suo particolare soggetto, le *First Nations*, di cui cominciò a documentare gli spazi e i mondi vitali. Già nel 1905, Emily Carr si trasferì nel mondo selvaggio per vivere tra gli indiani per un certo periodo di tempo. Andava a cavallo per i boschi, accompagnata da uno o più dei suoi cani. Viveva in una tenda e dipingeva in remoti insediamenti indiani (cfr. Tippett, 1979; sul lavoro pittorico di Carr, cfr. informazioni corrispondenti nella bibliografia). Essenziale per lei era l'esperienza di quello che chiamava lo "spirito della natura", che le si rivelò nella sua vita libera di pittrice nella natura selvaggia. Questo spirito è espresso vividamente nei suoi enormi, impressionanti dipinti di alberi pieni di forza e di movimento, che mi hanno dato le vertigini quando li ho visti nella Galleria d'Arte

di Vancouver. Sono stati i suoi dipinti di alberi, in particolare, che sono emersi in me, perché questi alberi sono animati in modo straordinario, sono in un certo senso delle personalità indipendenti, sulle cui cime la luce e il colore si rifrangono mentre sembrano roteare in una danza da dervisci. Anche i diari di Carr testimoniano la sua intima connessione con gli alberi.

A questo punto vorrei ritornare a Kristeva e alle sue riflessioni sul legame tra abietto e sublimazione, nella misura in cui lei li colloca entrambi su una linea di confine fra civiltà e mondo selvaggio (Kristeva, 1982, pp. 11 e seg.). Il motivo per cui trovo le sue considerazioni così interessanti è perché l'immagine dell'indiano, la mia reazione alle testimonianze culturali indiane, e infine l'opera di Carr sono stati accompagnati ciascuno da forti sintomi corporei (disgusto, senso di freddo, brividi, vertigini). Il legame tra abietto e sublimazione, secondo Kristeva, avviene attraverso la capacità di linguaggio: ciò che pervade l'uomo nel sintomo (qualcosa di "indicibile") si rivela nella sublimazione come ciò di cui è pervaso, che egli cerca di cogliere nel linguaggio, in un linguaggio che si sforza di descrivere qualcosa di non oggettivabile, un qualcosa che appartiene a una sfera fluida che non può essere determinata con precisione. Il sintomo, secondo Kristeva, è qualcosa come un linguaggio che collassa, una struttura all'interno del corpo, una specie di "alieno" che non può essere assimilato:

Nel sintomo, l'abietto mi penetra; io divento l'abietto [...]. La sublimazione, d'altra parte, non significa altro che la possibilità di nominare il pre nominale, che è in realtà qualcosa di transnominale, trans-oggettivo [...]. La sublimazione ci permette di tenere sotto controllo l'abietto (Kristeva, 1982, p. 11).

I nostri desideri vanno in un ambito che si trova al di là del mondo degli oggetti determinabili. Senza l'impulso a fuggire dal mondo degli oggetti, non ci sarebbe la sfera dell'immaginazione e della fantasia. La materia con cui si tessono le immaginazioni non è né tangibile né visibile, ma è trasferibile in parole e stati d'animo (poetici). Così, non da ultimo, la nostra capacità di immaginazione è il presupposto per la creazione di un oggetto transizionale.

Vorrei illustrare attraverso un esempio poetico mitologico questa interfaccia tra l'abietto, la fascinazione rabbrividente di fronte al mostruoso, e la capacità di sublimazione. Mi sembra molto adatto a questo scopo un passo del quarto libro delle *Metamorfosi* di Ovidio, chiamato "Corallium", (Ovidio, 1964, vv. 740-752, p. 148 e seg., vedi testo latino e traduzione in appendice). L'essenza di questa scena, in cui Ovidio racconta una storia dell'origine del corallo da lui inventata, è un gesto fatto da Perseo dopo aver tagliato la testa di Medusa: prima di lavarsi le mani dopo il suo lavoro sanguinoso, mette accuratamente la testa di Medusa su un letto di rami per proteggerla e

conservarla. In questo gesto è contenuto un chiaro cambio di prospettiva che annuncia la sublimazione: in esso si rivela la trasformazione del disgusto davanti al mostruoso-sanguinario nel rendere possibile la grazia e la giocosità delle formazioni coralline. Il terribile è visto da Perseo in questo momento dal suo lato fragile (cfr. l'interpretazione di Calvino di questo passaggio, che parla di "leggerezza", Calvino, 2016, p. 5). Il sangue che cola dalla testa di Medusa forma un legame con il fogliame sparso da Perseo e lo trasforma in coralli. Le ninfe che osservano, figlie dei poteri sublimatori, riprendono il meraviglioso gioco delle forme e ne creano delle variazioni con i rami nell'acqua. La capacità della Medusa di pietrificare gli altri o di paralizzarli dal terrore non si ferma neanche davanti al fogliame, ma viene reinterpretata dal poeta come la creazione dei coralli e in questo modo elevata a un nuovo "livello di creazione", cioè sublimata. Il corallo qui diventa un simbolo di trasformazione e di poesia.

Tornando al Canada: ho vissuto il mondo delle immagini di Emily Carr, che lentamente si è impossessato di me, retrospettivamente come una trasformazione sublimatoria di un mondo che riusciva ad attrarmi e non mi respingeva più. Si trattava di qualcosa di arcaico in Laura e in me, a cui mi è riuscito un po' meglio di avvicinarmi grazie all'aiuto di Emily Carr. La vicinanza che ho sentito a Emily Carr e alla sua opera mi sembra rappresentativa dell'efficacia della *chora* in noi, e mi ha permesso di incontrare elementi grezzi e inguardabili che hanno popolato lo spazio con una sorta di immaginazione ritmica. Questa ritmizzazione era come un movimento interiore di onde o di culla in cui il mondo poteva emergere e sprofondare di nuovo, e aiutava a creare un legame invisibile tra neonato e madre o tra analista e analizzanda.

Due sedute

Per mostrare come ha preso forma il nostro parlare insieme in questo spazio della *chora* e si è trasformato progressivamente in un dialogo intimo, vorrei fare riferimento a due sedute che ebbero luogo nel quarto anno dopo l'inizio della terapia. Durante queste due sedute, il nostro modo di condurre il dialogo ha cominciato a prendere una forma di intimità di cui prima non c'era traccia.

Prima seduta

Laura inizia la seduta lamentandosi della sua insonnia, della sua incapacità di mangiare in modo ragionevole, della sua passività e della sua rabbia

eccessiva. Mentre racconta, piange, offrendo un quadro di grande spossatezza e mancanza di forze. Il suo lamento è seguito bruscamente da una riflessione che mi ha sorpreso: Laura dice di non sapere chi è, di essere solo una giocatrice di ruolo, ma di non sapere che effetto faccia sugli altri. Questa domanda “Chi sono io?” era in realtà qualcosa di completamente nuovo. Ed era straordinariamente complessa, perché conteneva la distinzione tra “io” e “me”, cioè presupponeva una «trasformazione dell’esperienza di sé in un oggetto che può essere *visto*» (Ogden, 2004, p. 37). Questa riflessione rappresentava un desiderio implicito che io le fungessi da specchio in cui lei potesse guardarsi. In un certo senso, la madre cercata nel sogno sembrava già essere a portata di mano: perché è attraverso lo sguardo antecedente della madre che il bambino è in grado di avere questa prospettiva su sé stesso dall’esterno. La domanda di Laura su chi lei fosse al di là dei ruoli rimandava alla riflessione sulla sua vita ridotta, che gli stereotipi linguistici avevano testimoniato all’inizio dell’analisi. Che Laura supponesse come propria possibile identità qualcosa di più che solo dei ruoli, lo interpreto come l’inizio della percezione della mia persona come qualcuno con sentimenti e pensieri propri; sembra essere l’insorgere di un’accettazione di una controparte che pensa autonomamente che le consente di rivendicare per sé una vita propria.

Eppure, in questa situazione, si sono fatti sentire la stanchezza e un certo calo di concentrazione da parte mia, e questo nonostante l’inizio dell’auto-riflessione e il nascente interesse verso di me e i miei pensieri. Nella mia stanchezza irrompe una strana sensazione fisica: sono *fuori*. Sento con grande intensità di essere separata da Laura. È come se qualcosa fosse stato tagliato con un coltello. Un taglio netto e freddo. Tutto questo dura al massimo qualche secondo. Mentre mi soffermo su questa sensazione inaspettata che è sorta durante un silenzio prolungato, Laura ricomincia a parlare, questa volta con una voce diversa in cui le sonorità del lamento e dell’aggressività passiva sono completamente scomparse: la sua voce ha invece assunto un tono comunicativo e narrativo che non avevo mai sentito prima. Comincia a parlare del quadro appeso al muro, che stiamo guardando entrambe, lei dal lettino, io dalla poltrona dietro di lei.



Lei dice: *Nel quadro vedo un bambino, un bambino con una palla, ancora nel grembo materno, la palla ha qualcosa di così irreali, il bambino non ha mani, quindi non può tenere la palla, se si alzasse cadrebbe a pancia in giù. È un bambino affamato, magro come uno stecco.*

Erano gli ultimi minuti della seduta quando Laura ha condiviso questa contemplazione spontanea del quadro. Le sue parole risuonavano dentro di me; ho sentito la presenza di una madre assente che non aveva nutrimento spirituale da offrire al bambino affamato, cosa che, in un primo momento, mi faceva sentire inerme. Ma mentre lasciavo che mi scorressero davanti allo sguardo tutti gli elementi emersi in quella seduta, ho sentito un appello molteplice rivolto a me da parte di Laura. Conteneva le sfaccettature di una grande carenza, e dovevo essere io ad occuparmene. Quello che all'inizio del nostro lavoro insieme avevo percepito come il rifiuto della mia persona, si era trasformato ora nel suo opposto: c'era bisogno di me.

Ma torniamo alla mia sensazione corporea di essere *fuori*. Il nodo di sensazioni contraddittorie che avevo descritto dopo il primo sogno di Laura aveva forse cominciato a sciogliersi? La sua capacità di sognare

l'abbandono presupponeva un senso di separazione e quindi una distinzione tra Dentro e Fuori.

Questo *io sono fuori* potrebbe essere una presa di coscienza da parte mia che Laura potrebbe essersi trasferita in un Fuori. Ma anch'io potrei essere arrivata all'aperto, in un senso di attenuazione della minaccia e della corrispondente linea di difesa, pieno di incipiente speranza di incontro in un campo duale. In quel caso saremmo entrambe in un Fuori come un luogo di libertà che inizia, che d'ora in poi ci confronterà inevitabilmente con il destino umano dell'abbandono.

E allora io, come oggetto abbandonante, sarei allo stesso tempo colei che sa come si sente l'altro abbandonato e quindi un oggetto di abbandono che permette all'abbandonato di imparare lentamente a sopportare l'abbandono. L'abbandono in quell'interfaccia di cui Green dice che è «un'interfaccia nel soggetto tra il grembo materno e lui» (Green, 2000, p. 109). Il rendersi visibile di questo interfaccia può aprire lo spazio per l'imposizione psicologica di imparare a sopportare l'abbandono come un *fatum* umano inevitabile. Potrebbe quindi essere un possibile indicatore dell'inizio di un processo di distacco e di elaborazione del lutto.

Questo bambino sta molto male, ho detto. In quel momento di grande vicinanza che ho sentito, ho tratto la speranza che Laura potesse creare qualcosa, e così le ho chiesto: *Potrebbe disegnare qualcosa che dia espressione ai sentimenti che sono sorti ora?* E lei ha detto di sì. Era la prima volta che una domanda del genere rivolta a Laura non mi sembrava stonata.

Seconda seduta

Questa volta Laura, bambina e narratrice allo stesso tempo, comincia a fantasticare già all'inizio della seduta con l'aiuto del quadro alla parete:

Al bambino manca qualcosa. Allunga le mani e dice: Sostienimi! Dammi qualcosa!

Entro nel dialogo e chiedo: *cosa vuole il bambino e come bisogna sostenerlo?*

Lei dice: *essere preso in considerazione!*

Io dico: *oggi lei ha una pettinatura del tutto nuova!*

Infatti, era venuta alla seduta con i capelli raccolti in una treccia, qualcosa di assolutamente nuovo per lei. La motociclista che è l'aspetto che le piace avere si è trasformata esteriormente in una ragazzina. Scherziamo per un po' sulle trecce, che non si è fatta lei, ma che si è fatta fare da una collega dell'ufficio. Per me, le trecce sono un'ulteriore indicazione di come vuole essere percepita: come una ragazza alla quale la madre fa una bella pettinatura ogni

mattina. È un desiderio di un'attenzione fisica intima che, quando va bene, stabilisce un'intimità profonda tra madre e figlia. Mi sono ricordata di mia madre che mi faceva le trecce e poi le legava sopra l'orecchio aggiungendovi dei fiocchi. Non erano bei ricordi, perché la procedura era fastidiosa, avveniva in fretta, prima che io corressi a scuola. Cominciavo ora a sentire il desiderio di Laura di un'interazione amorevole con lei, unita all'elemento del contatto fisico.

Laura porta un'altra immagine nella seduta sotto forma di un resoconto su una sequenza video. È anche una reazione alla mia frase alla fine dell'ultima seduta: *Il bambino sta molto male!* Mi racconta di un video su Facebook che non riusciva a togliersi dalla mente: parlava di un'assistente sociale danese in Africa che aveva accolto presso di sé un bambino malato terminale. Nel video, tre anni dopo, si vedeva un bambino allegro e paffuto, che ora aveva quattro anni. Ma secondo Laura gli occhi del bambino avevano un aspetto terribile: *potrà mai dimenticare il suo passato?* mi chiede. Comprendo la profondità di questa affermazione nel modo seguente: Laura ha assunto ora il ruolo del bambino, un tempo malato terminale, che era stato preso in cura da un'assistente sociale. Tra le righe si percepisce che il bambino è probabilmente un orfano e che la donna ha ora adottato il bambino. Il bambino è di pelle nera, la donna è bianca. La donna si trova in un continente che le è estraneo, in cui si è recata per motivi di personale impegno sociale. Il bambino proviene da un continente o da una regione in cui è necessario un aiuto esterno a causa di epidemie o malattie. Il bilancio intermedio del nostro lavoro è: il pericolo di morte è stato scongiurato, ma ora, al quarto anno di terapia, sento la voce di Laura che mi dice: *«Leggi nei miei occhi! Guarda il mio sguardo! Che cosa vedi? E adesso che facciamo?»*. Mi viene in mente il sogno di Laura del neonato abbandonato: il suo resoconto del video clip sembra essere un seguito. Nel frattempo, il nostro viaggio ci ha portato in Africa, i servizi sociali devono aver inviato un'assistente sociale danese, che ora è la madre del bambino.

È come se Laura, da parte sua, risponda ora alle mie fantasticherie e allo stesso tempo ponga le domande appropriate che ne derivano. Alla fine della seduta, Laura mi mostra un piccolo disegno che ha fatto: c'è una ragazza, disegnata come una figura a bastoncino, come se fosse stata disegnata da un bambino di cinque anni. La ragazza ha occhi enormi pieni di paura e una bocca aperta per urlare. Indossa una gonna da ballo rosa e allunga le braccia verso il cielo. Un'espressione che mescola un tentativo di posa da balletto con un grido di aiuto. Ecco che appaiono gli occhi di cui Laura aveva parlato prima, mostrando un passato che è ancora presente, e che ora viene visto da me e che ora ho il permesso di vedere.

Un anno dopo: *cordone sanitario*

Laura è arrivata alla seduta – era piena estate – e non si è sdraiata come al solito sul lettino, ma si è seduta sulla poltrona esclamando: *Non lo ce la faccio più!* Aveva un'eruzione cutanea allergica sulle gambe, che le faceva male soprattutto nell'interno delle cosce. Ha sollevato il vestito estivo molto più sopra delle cosce e ha allargate le gambe. Ho vissuto la scena in modo ambivalente: da un lato come l'agire di un impulso sessuale – ma cosa esattamente? E che ruolo avevo in tutto questo? – Dall'altro era una richiesta d'aiuto di una ragazza che mi stava raccontando senza remore quello che le stava accadendo. Effettivamente si trattava di sessualità. Laura aveva da poco ripreso una relazione con un uomo col quale aveva iniziato un promettente rapporto un anno prima – più o meno nello stesso periodo delle conversazioni intime appena descritte in quel luogo che era stato caratterizzato dalla mia sensazione *di essere fuori* – rapporto che aveva poi interrotto nuovamente dopo un breve periodo. Avevo motivato la nuova interruzione dicendo che tutto era diventato troppo per lei. La reale vita relazionale, i sentimenti reali in cui i suoi desideri e le sue fantasie avevano cominciato a trasformarsi, l'avevano sopraffatta. Non riusciva a tenere sotto controllo la marea di emozioni che si era messa in movimento. La separazione allora era stata una capitolazione di fronte alla propria incapacità, in parte anche percepita da lei, di sopportare la realtà di un'altra persona che la desiderava e il cui desiderio era seriamente diretto solo verso di lei, e di offrirgli in cambio il proprio desiderio. Laura era arrivata a un problema centrale, cioè la sua paura e l'incapacità che l'accompagnava di entrare in una relazione intima, significativa e personale con un'altra persona (cfr. Bovensiepen, 2019, p. 99). Civitarese collega molto chiaramente questo conflitto interiore con il pericolo rappresentato dall'Altro per persone come Laura:

Il soggetto è afflitto dalla disperazione di fronte al desiderio dell'altro di esistere e, di conseguenza, di essere riconosciuto e di diventare vivo. Per questo motivo, anche se le relazioni sono indispensabili per la sopravvivenza, il soggetto rifiuta tutte le offerte. La sofferenza interiore è estremamente intensa, tuttavia ben nascosta (Civitarese, 2013).

Era stato un vero e proprio crollo, allora, un anno fa, e Peter, l'uomo che lei aveva lasciato, aveva dovuto consolarla perché lei era inconsolabile per il fatto di essere riuscita a ritrovare il suo fragile equilibrio mentale solo separandosi da lui. Ora Laura aveva fatto rientrare Peter nella sua vita e lui lei nella sua. Come mi aveva detto qualche ora fa, si erano tenuti in contatto tramite i social media durante tutto l'anno. E ora lei sedeva sulla poltrona

davanti a me, lamentandosi dei punti arrossati e pruriginosi all'interno delle cosce. Ho cominciato a preoccuparmi che potesse rompere di nuovo la relazione, questa volta per "motivi allergici".

La seduta era stata l'ultima della giornata, e mentre camminavo verso casa, una chiara irritazione della pelle cominciò a diffondersi lungo le mie cosce. Era sopportabile, ma ciò nonostante chiaramente percettibile e spiacevole. La mattina dopo, il "contagio pelle a pelle" che era stato così doloroso quella sera, si era attenuato del tutto e ricordavo chiaramente di aver sentito la parola "cordone sanitario" nel sogno con cui mi ero svegliata. Ho cercato il termine per avere maggiori dettagli. Ho trovato: "Creazione di una zona di isolamento per contenere le epidemie". Si è aperto un ampio campo di interpretazione: mi ero infettata, e l'indizio del sogno indicava un desiderio di isolamento. Ma di quale epidemia si trattava? Mentre mi svegliavo lentamente, ho lasciato correre la mia immaginazione. Cordone sanitario – a che cosa lo associavo? A *La morte a Venezia* di Thomas Mann. Questa è stata la mia prima associazione. Mi sono ricordata: a Venezia era scoppiato il colera, e il protagonista della novella alla fine ne è morto. In questo testo, Thomas Mann racconta il desiderio omosessuale inappagato di un uomo anziano, Aschenbach, per un adolescente. Aschenbach è in uno stato di lacerazione interiore, oscillando continuamente tra un'ascesi autoimposta e un improvvisamente risvegliatosi desiderio sessuale ebbro ed eccessivo. Ambientata al Lido di Venezia, la novella ci mostra un uomo prigioniero in una nostalgia d'amore spinta fino ad essere dolorosa, il cui desiderio rimane inappagato fino alla tragica fine, la sua morte. Il ragazzo, di fronte allo scoppio di un'epidemia ormai nota, se ne parte e Aschenbach, intrappolato in un affetto unilaterale, muore di colera, pervaso fino all'ultimo dalla più profonda nostalgia.

Per tornare alla coppia analitica: Il cordone sanitario teneva a bada la mia paura dei sentimenti di transfert omosessuale; per quanto riguarda Laura, l'allergia teneva a bada il desiderio sessuale verso Peter, le dava una rinnovata opportunità di fuga. Allo stesso tempo, con Laura, sperimentavo un "risveglio" del suo essere donna e la seduta come una scena molto intima a livello madre-figlia. E infine, come un prendere coscienza dell'essere strappato dal grembo materno, come un brivido di libertà che scatena sentimenti di paura e di fuga. Si potrebbe dire molto su tutto questo, ma le mie associazioni mi hanno portato in un altro campo.

Mi sono ricordata che avevo letto la novella di Mann durante gli anni della scuola, verso i 15 anni. Dovevo scrivere un'interpretazione. Mi vedo a rovistare nella biblioteca comunale, alla ricerca di interpretazioni, perché mi sentivo incapace di trovare le mie parole sulla rappresentazione poetica di Thomas Mann del desiderio inappagato, ma avevo un forte interesse a capire il testo. Mi sentivo completamente inadeguata per questo testo. Il personag-

gio dell'amante invecchiato mi risultava completamente estraneo (e con questo, in un modo non molto diverso dall'indiano). Il testo di Mann, il cui protagonista, estremamente controllato e ascetico, si lascia andare sempre più in pensieri deliranti e alla fine muore, in qualche modo mi incuteva paura e allo stesso tempo scatenava un certo fascino. Aschenbach ha perso ogni contorno e confine attraverso la sua passione e questo ha avuto un effetto spaventoso.

In realtà, avrei dovuto scrivere esattamente quello che sentivo in quel momento. Ma mi sono sottomessa all'autorità dell'insegnante di tedesco e ho montato frasi intelligenti nel mio testo, che sentivo non centrare il punto, ma in qualche modo sembrava intelligente. Per me, questa è una scena di auto-inganno che ricordo con precisione: stavo usando conchiglie di linguaggio per coprire qualcosa da cui mi sentivo esclusa a causa della mia età e della mia mancanza di esperienza. Ho usato le virgolette per evitare di dover mostrare che non avevo capito qualcosa. In questo mi sono sentita molto legata a Laura, sono stata in grado di accedere ai suoi sentimenti di impotenza e inadeguatezza. L'immagine della posa del balletto, il ritratto di Laura all'età di cinque anni circa, è risorto in me: ho visto il suo tentativo di mantenere il portamento. Nei miei tentativi di scrivere da quindicenne, credo che si possa chiamare balletto di parole: citazioni intelligenti senza vita o esperienza alle spalle.

Così il cordone sanitario in campo analitico rappresenta una cintura linguistica che separa il dicibile dal non dicibile secondo un ordine che determina ciò che conta come dicibile. Finché tutto rimaneva in superficie – la superficie linguistica – Laura poteva tenere il passo, facendo come se. Ma non appena si arrivava ai suoi veri sentimenti, pieni di dubbi e desideri, e al confronto con i sentimenti di un'altra persona, non trovava altra via d'uscita che quella della fuga e della dissimulazione. Non aveva bisogno di tutto questo, disse allora, era tutto troppo faticoso per lei. Questa frattura – l'incapacità profonda nella sensazione di non poter stare al passo con ciò che gli altri sembravano dare per scontato o che osavano vivere, a cui non si trovava accesso, da cui si era esclusi – era il dolore permanente che doveva essere trattato e coperto, e ora era scoppiato di nuovo, questa volta sotto forma di un'allergia dolorosa.

Cordone sanitario: confine al desiderio, una barra che viene spinta in avanti: *perché è tutto troppo*. E il desiderio, che era stato tagliato fuori per così tanto tempo, rischiava di essere tagliato di nuovo questa volta.

“Coda”: due anni dopo

Laura è riuscita a restare insieme a Peter. Non mette più in dubbio la sua vicinanza e la propria appartenenza a lui. Ciò che si accennava metaforica-

mente nelle mie fantasticherie, a sorpresa, ha assunto una forma concreta: Laura ha (ri)conquistato una parte di poesia e di mondo selvaggio, insieme agli animali in una vita ai margini della foresta. Racconta di aver trovato “una grotta calda e morbida” in cui si sente protetta.

Riflessioni conclusive

Vorrei collegare la mia revisione del processo analitico, che ho presentato qui in forma concisa, ad alcune riflessioni sulla *rêverie* nel senso di Ogden (1999).

Tutte le immagini che erano emerse in me, oltre a tutte le sensazioni corporee che si erano manifestate, così come tutti i contributi di Laura, le sue fantasticherie ad occhi aperti e i racconti sul quadro nel mio studio, dei quali ne ho presentato solo uno, tutto quello che sempre più spesso le veniva in mente in modo spontaneo, testimoniano ciò che Ogden chiama una «forma di sovrapposizione di *rêverie*» (Ogden, 1999, p. 163). Questa espressione dà un nome a ciò che è avvenuto tra me e Laura come coppia analitica, all’inizio in modo accidentato, poi in un modo sempre più coordinato nello sforzo di creare qualcosa in comune. Trovo che la nozione complessiva di *rêverie* di Ogden, che si riferisce a tutto il processo inconscio della coppia nel campo intersoggettivo, si adatti bene a coprire l’arco che va dai primi segni di una comunicazione di coppia in ambito pre-simbolico fino al dialogo riuscito. Ciò che caratterizza questo processo è che le rispettive immagini, sintomi, sogni ad occhi aperti sono componenti personali di entrambe le persone e allo stesso tempo sono create come un costrutto intersoggettivo da parte di entrambe. Una caratteristica particolare è la repentinità con cui appare un elemento di *rêverie*. Si presenta inaspettatamente e sembra un disturbo violento, come qualcosa che ci fa perdere l’equilibrio. Di solito queste esperienze ci lasciano perplessi o imbarazzati: non le capiamo subito. Pertanto, le riflessioni che emergono in un secondo momento sono altrettanto importanti quanto il disturbo originale.

Con il mio testo voglio mostrare che proprio questi disturbi – anche se ci fanno vergognare, ci imbarazzano o ci fanno dubitare delle nostre capacità – costituiscono il motore decisivo che porta avanti il processo analitico e offre una speranza di cambiamento. Come l’espressione più chiara del “non sapere” nel senso di Bion, il disturbo indica qualcosa di nuovo, qualcosa in cui si rivela il nucleo vivo di un’analisi.

Appendice. Ovidio, Le Metamorfosi, IV libro “Corallium”, vv. 740-752

*Ipse manus hausta victrices abluit unda,
anguiferumque caput dura ne laedat harena,
mollit humum foliis natasque sub aequore virgas
sternit et inponit Phorcynidos ora Medusae.
Virga recens bibulaque etiannunc viva medulla
Vim rapuit monstri tactuque induruit huius
Percepitque novum ramis et fronde rigorem.
At pelagi nymphae factum mirabile temptant
Pluribus in virgis et idem contingere gaudent
Seminaque ex illis iterant iactata per undas.
Nunc quoque curaliis eadem natura remansit,
duritiam tacto capiant ut ab aere, quodque
vimen in aequore erat, fiat super aequora saxum.*

L'eroe si deterge con l'acqua le mani vittoriose e per evitare che la ruvidezza della sabbia rovini il capo anguicrinato di Medusa, figlia di Forco, appresta uno strato di morbide foglie e di giunchi nati sott'acqua e ve lo deposita sopra. Le canne fresche, col midollo ancora vivo e permeabile all'interno, subiscono l'effetto del contatto col mostro e si induriscono, trasmettendo l'inconsueta rigidità alle ramificazioni e alle fronde. Le ninfe del mare cercano di ripetere l'esperimento con altre canne e, vedendolo verificarsi, ne godono e ne favoriscono la riproduzione, gettando i semi nelle onde. Anche adesso la natura dei coralli conserva questa caratteristica, cioè di acquistare rigidità al contatto dell'aria, cosicché quello che era giunco sott'acqua, sopra diventa pietra (*Le Metamorfosi*, BUR, Milano 1994, p. 273).

(traduzione dal tedesco di Silvia Palermo)¹

Bibliografia

- Alvarez A. (1992/2001). *Zum Leben wiederfinden. Psychoanalytische Psychotherapie mit autistischen, Borderline, vernachlässigten und mißbrauchten Kindern*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Baranger W., Baranger M. (1961-62). Die analytische Situation als dynamisches Feld. *Psyche*, 72, 9/10, 734-784.
- Bollas C. (1987). *Der Schatten des Objekts. Das ungedachte Bekannte*. Stuttgart: Klett Cotta (trad. it. *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*. Roma: Borla, 1989).

1. Professore associato presso l'Orientale, Università degli Studi di Napoli. Email: spalermo@unior.it

- Botella C., Botella S. (2005). *The Work of Psychic Figurability. Mental States without Representation*. New York: Routledge.
- Bovensiepen G. (2019). *Die Komplextheorie. Ihre Weiterentwicklungen und Anwendungen in der Psychotherapie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Calvino I. (1988). *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*. Milano: Garzanti.
- Carr E. Bilder: www.arthistoryarchive.com; www.vanartgallery.bc.ca
- Civitarese G. (2013). "The inaccessible unconscious and reverie as a path of figurability". In: Levine H., Reed G., Scarfone D., eds. *Unrepresented States and the Construction of Meaning. Clinical and Theoretical contributions*. London: Karnac Books.
- Civitarese G. (2018). Halluzinationen, Traum und Spiel. *Psyche*, 72, 9/10, 785-810.
- Ferro A. (2014). Unrepräsentierte psychische Zustände und das Generieren von Bedeutung. *Psyche*, 68, 9/10, 820-839.
- Green A. (1988-1999). *Le travail du négatif*. Paris: Les éditions de Minuit (trad. it. *Il lavoro del negativo*. Roma: Borla, 1996).
- Green A. (2000). *The primordial mind and the work of the negative*. In: Talamo P., Borgogno F., Merciai S.H., eds., *W.R. Bion: Between Past and Future: Selected Contributions from the International Centennial Conference on the Work of W.R. Bion, Turin, July 1997*. London: Karnac Books.
- Jung C. G. (1940). Zur Psychologie des Kindarchetypus (trad. it. Psicologia dell'archetipo del fanciullo. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1916). Die transzendente Funktion (trad. it. La funzione trascendente. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1982).
- Kristeva J. (1978). *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kristeva J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil (trad. it. *Poteri dell'orrore. Saggi sull'abiezione*. Milano: Spirali, 2006).
- Levine H.B. (2012-2014). Die nichtfarbige Leinwand: Repräsentation, therapeutisches Handeln und die Bildung der Psyche. *Psyche*, 56/9/10, 787-819.
- Mann T. (1911). *Der Tod in Venedig und andere Erzählungen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch (trad. it. *Morte a Venezia*. Milano: Fabbri, 1994).
- Meltzer D. (1992/2005). *Das Claustrium. Eine Untersuchung klaustrophobischer Zustände*. Tübingen: edition diskord (trad. it. *Claustrium. Uno studio sui fenomeni claustrofobici*. Milano: Raffaello Cortina, 1993).
- Neumann E. (1946). *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Frankfurt a. M.: Fischer (trad. it. *Storia delle origini della coscienza*. Roma: Astrolabio, 1978).
- Neumann E. (1950). *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*. Freiburg: Walter (trad. it. *La grande madre*. Roma: Astrolabio, 1980).
- Ogden T. (1994). The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts. *International Journal of Psychoanalysis*, 75, 3-19.
- Ogden T. (1999). *Reverie and Interpretation: Sensing Something Human*. New York: Routledge (trad. it. *Reverie e interpretazione*. Roma: Astrolabio, 1999).
- Ogden T. (2001). *Gespräche im Zwischenreich des Träumens. Der analytische Dritte in Träumen, Dichtung und analytischer Literatur*. Gießen: Psychosozial (trad. it. *Conversazioni al confine del sogno*. Roma: Astrolabio, 2003).
- Ogden T. (2017). Dreaming the Analytic Session. *The Analytic Quarterly*, 86, 1-20. DOI: [10.1002/psaq.12124](https://doi.org/10.1002/psaq.12124).
- Ovidio (1964). *Metamorphosen*. Leipzig: Reclam (trad. it. *Le metamorfosi*. Milano: BUR, 1994).
- Platon (1991). *Timaios, Sämtliche Werke VIII*. Berlin: Insel Taschenbuch.

- Segal H. (1991). *Traum, Phantasie, Kunst*. Stuttgart: Klett-Cotta (trad. it. *Sogno, fantasia e arte*. Milano: Raffaello Cortina, 1991).
- Stern D. (1977/1994). *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tippett M. (1979). *Emily Carr: a Biography*. Toronto: Oxford University Press.
- Warsitz R.P. (2014). Zeichen indirekter Symbolisierung in poetischer Sprache. Variationen der psychoanalytischen Grundregel nach Wilfred Bion und Julia Kristeva. *Psyche*, 68, 9/10, 840-865.

*Il male in Dio. Il processo di individuazione del divino
nella Risposta a Giobbe di Carl Gustav Jung*
Shady Dell'Amico*

*Varrebbe forse la pena far comprendere, una buona volta,
ai contemporanei istruiti cosa sia il cristianesimo,
senza lasciare questo compito urgente allo psichiatra.*
(Lettera di C.G Jung del 28 maggio 1952 a Dorothea Hoch)

*Ricevuto il 5 ottobre 2020
Accettato il 19 gennaio 2021*

Riassunto

Nel presente articolo mi propongo di studiare la *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung. Com'è noto, il padre della psicologia analitica concepiva l'immaginario religioso come espressione delle dinamiche psicologiche di un uomo in continua evoluzione. La lettura qui adottata, in linea con questa posizione, vede nella *Risposta a Giobbe* la rappresentazione della divinità come soggetta a un processo di individuazione analogo a quello che il paziente compie durante il trattamento analitico.

Parole chiave: *psicologia, religione, simboli, archetipi, individuazione, inconscio*

Abstract. *Evil in God. The Individuation Process of Divine in Carl Gustav Jung's Answer to Job*

In this article I propose to study Carl Gustav Jung's *Answer to Job*. The father of Analytical Psychology conceived the religious imagination as an expression of the unconscious dynamics of man. The reading adopted here sees representation of divinity, in the *Answer to Job*, as subjected to a process of individuation similar to what the patient performs during analytical treatment.

Key words: *Psychology, religion, symbols, archetypes, individuation, unconscious*

* Laureato alla magistrale di Filosofia all'Università di Pisa. Email: shadiron@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 27, n. 1, 2021
DOI: 10.3280/jun1-2021oa10483

Introduzione

Nel presente articolo intendo presentare alcune riflessioni sulle implicazioni psicologiche e filosofiche della *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung. Com'è noto, il padre della psicologia analitica concepiva l'immaginario religioso come espressione delle dinamiche psicologiche di un uomo in continua evoluzione. La lettura qui adottata – in linea con questa posizione – vede nella *Risposta a Giobbe* la rappresentazione della divinità come soggetta a un processo di individuazione analogo a quello che il paziente compie durante il trattamento analitico. Jung pare esaminare la narrazione biblica come una metafora psicologica: Yahwèh, figura dell'Io nevrotico e sofferente, viene progressivamente a integrarsi con i contenuti archetipici dell'inconscio collettivo, espressi attraverso le rappresentazioni che costellano lo scenario religioso ebraico-cristiano. Dopo un esame dell'indirizzo di questo singolare testo, presenterò le diverse fasi dell'*individuazione del divino* descritte da Jung.

La *Risposta a Giobbe* come risposta di senso

«Questo non è un libro scientifico»: così esordisce Jung nella prima edizione di *Risposta a Giobbe*, edita da Rascher a Zurigo nel 1952. Quelle che presenta, infatti:

[...] sono considerazioni di un medico e di un profano in teologia che, avendo dovuto rispondere a molte domande in materia religiosa, si è visto costretto a riproporre il significato delle idee religiose dal suo punto di vista extraconfessionale. Erano domande suggerite dagli eventi contemporanei: menzogna, ingiustizia, schiavismo e genocidio hanno non soltanto sommerso gran parte dell'Europa, ma regnano ancora su vaste zone del globo. Che ne dice un Dio benevolo e onnipotente? (Jung, 1952, p. 185).

Dunque non un libro scientifico e neanche un'opera teologica in senso stretto. È piuttosto un libro filosofico – un «confronto personale con le concezioni del cristianesimo tradizionale», come lo definisce (*Ibidem*) – nel quale il padre della psicologia analitica intende chiarire il valore della letteratura biblica alla luce dell'esperienza psicologica. In questa sede non serve senz'altro evidenziare l'interesse di Jung per la religione, intesa anzitutto come accostamento all'esperienza del numinoso, «uno dei punti di appoggio [...] per la teorizzazione degli archetipi» (Màdera, 2016, p. 96). Né, tanto meno, occorre specificare l'importanza da Jung attribuita, per la psiche dell'uomo occidentale, all'immaginario simbolico-religioso cristiano (cfr.

Jung, 1934-54, pp. 28-31) e alle stesse Scritture. Così, ad esempio, affermava nel 1931: «È necessario leggere la Bibbia, altrimenti non capiremo mai la psicologia. La nostra psicologia, tutte le nostre vite, il nostro linguaggio e il nostro corredo d'immagini sono costruiti sulla Bibbia» (cit. in Dorella, 2013, p. 40).

Rispetto alle altre opere di psicologia della religione, l'approccio metodologico utilizzato nella *Risposta a Giobbe* è però del tutto particolare. Jung, che scrive sulla scia della Seconda Guerra Mondiale, non adotta in queste pagine lo sguardo di un osservatore distaccato. Come molti suoi contemporanei, egli si rivolge alla critica filosofica e religiosa per fecondare di senso le lacerazioni subite dalla cultura contemporanea, assumendo dunque una prospettiva esplicitamente *sogettiva* (cfr. Bishop, 2002, p. 2). Nel *Giobbe* che reclama giustizia, Jung vede la figura dell'umanità delle due Guerre Mondiali chiedere a Dio una risposta all'insensato della violenza e della morte. Lo suggerisce chiaramente già l'esergo alla prefazione dell'opera, in cui lo psichiatra svizzero, rivolgendosi al *lector benevolo*, cita 2Sam 1,26: *Doleo super te frater mi* ("L'angoscia mi stringe per te, fratello mio")¹.

In virtù di questo carattere personale e poco rigoroso del testo – che tuttavia «pur non facendovi esplicito riferimento, riporta alla dimensione della terapia [...] come luogo che accoglie e ricomponi il dramma psichico» (Pintus, 1987, p. 115) – in *Risposta a Giobbe* l'esame della questione religiosa procede narrativamente, nel tentativo di cogliere l'orizzonte di senso nel quale essa si colloca. Il punto è recuperare, sviluppandola, l'esperienza di significazione che un tempo soddisfaceva le esigenze più profonde della psiche: «Soltanto ciò che ha significato redime», scrive Romano Màdera (2016, p. 98). La vicenda biblica, in particolare, è interpretata come la drammatizzazione di un processo endopsichico di Dio che, *per mezzo della relazione con l'uomo*, si apre a una metamorfosi sempre più radicale, conducendo «a una divinizzazione del mondo, della terra e di ciò che manca al simbolo trinitario: il male e il femminile» (ivi, p. 87).

1. Jung sa bene che le risposte teologiche del passato non possono più spiegare la complessità del reale. La particolare "crisi delle certezze" che ha investito l'Europa con le due Guerre Mondiali, e in generale la maturazione della psiche collettiva, ha reso lo scenario mitico cristiano – pur sempre costituito dalla proiezione di contenuti archetipici – incapace di favorire un'ulteriore integrazione fra coscienza e inconscio (v. Stein, 2006, pp. 115-129). Come si legge in *Aion*, «difficilmente potremmo oggi definire, se non per scherno, le cose che sono successe e che ancora succedono nei campi di concentramento degli Stati totalitari come "accidentale mancanza di perfezione"», in linea con la dottrina tradizionale del cristianesimo (Jung, 1951, p. 50). Tutto ciò equivale a una domanda di senso: questa è adesso responsabilità della psicoterapia, «che così si estende molto al di là dei limiti della medicina somatica e della psichiatria, sconfinando in ambiti un tempo riservati ai sacerdoti e ai filosofi» (Jung, 1935, pp. 134-135).

Il processo di individuazione di Dio

Ovviamente a essere preso in esame come soggetto in trasformazione non è Dio *stricto sensu*, che – come Jung ripete spesso – resta sempre al di fuori delle indagini della psicologia, incapace di offrirsi a una qualche tendenza metafisica. Secondo James Wallace Heisig «gran parte della confusione provocata da questo libro viene da un fraintendimento delle intenzioni dell'autore. Jung parlò delle nozioni che l'uomo ha di Dio e del loro sviluppo, non di Dio stesso» (Heisig, 1971, pp. 793-794)².

A subire una progressiva trasfigurazione è infatti l'*immagine* di Dio, la rappresentazione simbolica che rinvia alle «realità trascendenti della coscienza» (Jung, 1952, p. 7). L'incontro con l'*imago Dei* è pertanto l'incontro dell'io con l'inconscio, dove l'insondabile si manifesta, privo di una qualche trascendenza ontologica, nell'alterità tutta immanente delle regioni più ignote della psiche umana (cfr. Palmer, 1997).

Le prime, preziosissime, pagine della *Risposta* vogliono proprio evitare che si confonda il terreno psicologico-fenomenologico con quello metafisico, inerente alla *realità extracognitiva* di questi archetipi³. Dato che la *Risposta* include anche uno sviluppo mitopoietico del modello cristiano, con l'ingresso dell'Ombra-Satana in Dio e la realizzazione di una “quaternità” divina alla fine della storia, ecco che l'intenzione di Jung si definisce – usando un'espressione di Murray Stein – come un «aiutare la tradizione a individuarsi», aiuto a sua volta finalizzato a favorire l'individuazione dell'uomo contemporaneo che in essa si rispecchia (Stein, 2006, p. 115). Si tratta di una precisazione importante: una volta chiarita, Jung sviluppa l'intera opera in un linguaggio interamente simbolico-religioso.

Il testo si apre con alcune considerazioni. Lo psichiatra svizzero afferma, in primo luogo, di considerare il *Libro di Giobbe* «un libro particolare sulla lunga via dell'evoluzione del dramma divino» (Jung, 1952, p. 10). Il complesso rappresentativo di Yahwèh è quello di un «Dio smodato nelle sue emozioni e che appunto soffriva di questa smodatezza»: un Dio ambivalente, in

2. La *Risposta a Giobbe* sarebbe il libro più controverso di Jung, in cui l'autore «cerca di rintracciare la storia dell'archetipo di Dio. Più specificatamente Jung intraprese una psicoanalisi di Jahvè e del “trauma” che provò nella sua scommessa con Satana e nel suo incontro con Giobbe» (Heisig 1971, pp. 793-794). Sull'immagine di Dio in Jung si veda anche Antonelli (1991, pp. 27-40).

3. In un'intervista di Mircea Eliade del 1952, a proposito della *Risposta a Giobbe*, ebbe a dire: «Io parlo da psicologo, e soprattutto mi riferisco all'immagine antropomorfa di Yahwèh e non alla sua realtà teologica. E come psicologo affermo che Yahwèh è contraddittorio e inoltre che questa contraddizione può essere interpretata psicologicamente» (cfr. McGuire, Hull, 1995 p. 244). Per un esame più vicino all'ottica della filosofia della religione si veda Ciampa (2005, pp. 63-65).

cui coesistono «contemporaneamente ponderatezza e sconsideratezza, bontà e crudeltà, energia creatrice e volontà di distruzione» (*Ibidem*). È questo lo statuto *patologico* della rappresentazione del Dio veterotestamentario che convoglia, senza alcuna mediazione razionale, attributi psichici contrastanti e fra loro in conflitto, creando una scissione interiore alla stessa divinità⁴.

Questo riassumere aspetti e inclinazioni antitetiche determina una frammentarietà caratteriale che, scrive Jung, spinge il Dio della narrazione biblica a una condotta fortemente contraddittoria. Sopraffatto dalle sue emozioni, dai suoi istinti autoaffermativi e dalle pulsioni di possesso, Yahwèh si rivela come una personalità *sofferente* capace di operare energici progetti di creazione come violenti moti distruttivi. Yahwèh non può riflettere perché non possiede coscienza di sé, perché è aggredito dall'interno da forze che lo feriscono e che lo costringono a sua volta ad aggredire: «Uno stato del genere – sentenza Jung – può venire descritto soltanto come *amorale*» (*Ibidem*). In una lettera a Eric Neumann del 5 gennaio 1952 esprimerà ancora più laconicamente: «Dio è una sofferenza che l'uomo dovrebbe curare» (cit. in Procesi, 2000).

Il Pentateuco, ossia la totale incoscienza di Dio

Cerco dunque di ricapitolare in modo sintetico, e il più possibile connesso alle categorie della psicologia junghiana, quanto è possibile leggere nelle pagine della *Risposta*.

Il presupposto è noto: per Jung la storia evolutiva di Dio si pone come un processo di integrazione di una personalità dissociata. Questo fenomeno, che può essere anche proprio delle cosiddette personalità normali, assume tratti patologici laddove vi è una totale *identificazione dell'Io con la Persona*, la *maschera* usata nelle interazioni con l'oggetto (cfr. Jung, 1928, pp. 109-110). È in questo senso che Jung legge la psicologia divina dell'Antico Testamento: l'Io di Yahwèh si pone identificandosi in modo completo con il suo atteggiamento esteriore, cosa che comporta la repressione degli altri contenuti psichici a livello inconscio. Pur essendo un Dio di potere e non di giustizia, Yahwèh: «si atteggiava a geloso custode della morale; in particolare era molto sensibile per quanto concerneva la giustizia. Egli doveva perciò venire sempre magnificato come “il Giusto”, cosa alla quale, a quanto sembra, teneva non poco» (Jung, 1952, p. 16)

Yahwèh desidera essere riconosciuto come soccorritore nonostante sia il

4. «Yahwèh è un concetto di Dio che contiene contraddizioni ancora indiscriminate», si legge ne *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (Jung, 1934-54, p. 26).

primo fra i persecutori del suo popolo. «Le sue diverse proprietà sono insufficientemente connesse le une con le altre, in maniera da disintegrarsi in atti reciprocamente contraddittori» (ivi, pp. 20-21). Dio vive una «totale opposizione interna» (ivi, p. 16). Per tutto il *Pentateuco*, l'ira di Yahwèh – scrive Jung – si scontra con la sua misericordia, e il suo desiderio di vita per l'uomo contende il primato con l'istinto a sterminarlo. Egli vuole essere adorato come la fonte della giustizia nonostante eserciti un potere teocratico e violento.

«La dualità dell'atteggiamento – si legge in *Tipi psicologici* – è particolarmente manifesta nelle nevrosi» (Jung, 1921, p. 35). Da ciò si origina anche il “complesso di potenza” di Yahwèh e la sua volontà di schiacciare tutto quanto non riconosca la supremazia dell'Io e la sua identificazione con la Persona⁵.

Il ruolo di Giobbe

Questa situazione procede fino ad un “punto di rottura”: il *Libro di Giobbe*. Yahwèh, che nel suo Io ipertrofico si è voluto identificare con la propria Persona di Dio amorevole e giusto, di fronte alla correttezza e all'integrità di Giobbe intuisce il proprio negativo interiore, la propria Ombra e, per non accoglierla, la trasferisce sull'uomo.

La percezione dei contenuti inconsci latenti, incompatibili con la propria immagine rivelata, lo spingono pertanto a reagire di fronte alla superiorità morale della sua creatura, proiettando in lei un suo elemento soggettivo: il *dubbio*⁶. Giobbe diviene così la personificazione dell'insicurezza che Yahwèh avverte in realtà verso di sé.

È a questo punto che scatta la terribile aggressione di Dio. Permettendo che a Giobbe vengano rubate le sue greggi, facendo trucidare i suoi servi, i suoi figli e le sue figlie, e portando lo stesso innocente al limite delle sue forze per una malattia tormentosa che gli divora il corpo, «Yahwèh viola in maniera flagrante perlomeno tre delle leggi che egli stesso aveva dettato sul

5. Jung definisce *complesso di potenza* «l'insieme di tutte quelle rappresentazioni e quelle aspirazioni che tendono a collocare l'Io al di sopra di altre influenze e a subordinare queste all'Io, sia che tali influenze provengano da uomini o situazioni, sia che esse provengano da impulsi, sentimenti e pensieri propri, soggettivi» (Jung, 1921, pp. 467-468).

6. Particolare è il ruolo rivestito dal *satàn* nel “prologo in cielo” del *Libro di Giobbe*. Dio si lascia tentare dalla scommessa della creatura soprannaturale che si fa presente alla sua corte dopo aver compiuto un giro di perlustrazione sulla terra (Gb 1,7). Questa figura, da Jung, è letta come la simbolizzazione di alcune delle proprietà cognitive di una psiche divina ancora internamente scissa e contraddittoria: «È infatti con una facilità sconcertante e senza alcun valido motivo che Yahwèh si è lasciato influenzare da uno dei suoi figli, da un *Pensiero di dubbio*, e indurre così a dubitare della fedeltà di Giobbe» (Jung, 1952, p. 25).

monte Sinai» (Jung, 1952, p. 27). Non solo; Dio si rivela «con un grande sfoggio di lampi e di tuoni» (ivi, p. 32), sprigionando le forze cosmiche e dando vita a uno scenario grande e terribile, a tutti gli effetti inutile per persuadere il suo interlocutore.

Perché, dunque, Dio aggredisce Giobbe? Perché Giobbe ha una moralità autentica, laddove Dio desidera solo mantenere la maschera con cui si è identificato. Tutto questo si sviluppa in modo inconscio e serve ad allontanare il più possibile la consapevolezza della propria dissonanza, del proprio *non* essere all'altezza del suo Decalogo. Yahwèh, che domanda di essere celebrato come fonte di ogni giustizia, si trova così a constatare di avere sotto di sé esempi molto più forti di cosa essa sia. Solo «una gelosia di questo tipo – sostiene Jung – potrebbe forse spiegare la condotta di Yahwèh» (*Ibidem*).

Avvertendo in Giobbe quell'integrità da lui non posseduta, il Dio biblico (spinto dal proprio dubbio, dal *satàn*) decide di travolgere Giobbe di sventure con l'obiettivo di costringerlo alla bestemmia e dimostrare la fondatezza dei suoi sospetti. Il rischio infatti è che il suo interlocutore possa metterlo davanti a se stesso. Ma Giobbe non pecca, anzi, è allora che chiede a Yahwèh di elevarsi allo stato di coscienza: la condotta che sta avendo non è degna di lui. Comportandosi come un tiranno, egli non si mostra per quel Dio di giustizia e di pietà che dice di essere. Dio lo mette a tacere, scatenando un trionfo di forze cosmiche finalizzato a convincere «in primo luogo Yahwèh stesso della sua inattaccabile potenza» (ivi, p. 33). Ma ormai qualcosa è cambiato. Il Dio biblico prende coscienza che Giobbe ha ragione e ritira la proiezione della sua Ombra dall'uomo⁷. Come scrive Antonio Vitolo, «Giobbe, con la sua coscienza, ha creato un ostacolo rendendo necessaria l'autoriflessione di Dio. È questa la modificazione più profonda che si produce nella divinità dall'incontro con Giobbe» (Vitolo, 2001, p. 36). Grazie a questo rapporto, Yahwèh capisce di non essere così unilaterale come credeva e che pertanto – se desidera essere compatibile con la sua Persona – deve fare i conti con la propria Ombra. È l'inizio dell'emersione della coscienza divina, cioè del progressivo costituirsi di rapporti fra i contenuti inconsci e l'Io.

7. È un processo di *assimilazione*, cioè di «adeguamento di un nuovo contenuto di coscienza al materiale soggettivo pronto a riceverlo, ragion per cui vien dato particolare rilievo alla somiglianza del nuovo contenuto con il materiale soggettivo preesistente». Il contrario dell'assimilazione è la *dissimilazione*, cioè «lo straniarsi del soggetto da sé, a favore dell'oggetto, sia che si tratti di un oggetto esterno, sia che si tratti di un oggetto "psicologico", ad esempio un'idea» (Jung, 1921, pp. 458-459).

Anamnesi della Sophia

L'emersione avverrà in due modi, esposti nei paragrafi successivi. Il primo è l'incontro con l'Anima, la controparte femminile della psiche maschile, personificata nel testo come Sophia⁸. Il punto di partenza di Yahwèh è di una totale non consapevolezza della propria Anima. Al modo di tutti coloro il cui Io non è differenziato dalla loro Persona, anche Yahwèh non ha un rapporto cosciente con i processi inconsci connessi alla sua controparte femminile, che possiede tratti antitetici rispetto a quelli propri dell'atteggiamento esteriore (cfr. Jung, 1921, p. 457). Come succede in casi del genere, essa è allora proiettata su un oggetto esterno verso cui si realizza un rapporto di dipendenza assoluta, di amore e di odio, dovuto al fatto che «un vero adattamento cosciente all'oggetto che rappresenta l'immagine dell'Anima è impossibile» (ivi, p. 496).

L'incoscienza della propria Anima porta infatti Yahwèh a proiettarla sul popolo eletto, «che viene così costretto a un ruolo femminile» (Jung, 1952, p. 57)⁹. Gli scoppi d'ira, di gelosia, le minacce e poi i più grandi gesti di sentimento che si leggono nel testo biblico, sono dovuti – dice Jung – al fatto che Yahwèh non può operare un adattamento cosciente all'oggetto: egli riveste in modo inconsapevole Israele dell'immagine dell'Anima e le chiede una perfezione incompatibile con la sua natura, avendo per lei un attaccamento morboso fatto di promesse e punizioni¹⁰.

È pertanto nei libri sapienziali successivi a Giobbe che si attua un'evoluzione della coscienza in questo senso. La proiezione dell'immagine dell'Anima è un fenomeno di dissimilazione che svincola il soggetto dalle proprie dinamiche interiori, dinamiche che possono farsi coscienti soltanto se rein-

8. È interessante vedere come Jung *non nomini neanche una volta l'archetipo dell'Anima*, ma esso sia del tutto assorbito in motivi gnostici, cristiani o cabalistici. Il tono dell'argomentazione procede infatti interamente a livello "pleromatico". Poiché – dice Jung – la Sophia è personificata in un ruolo femminile (femminile è infatti il termine greco *sophia*, sapienza, ma anche quello ebraico *ruah*, spirito/soffio) e Yahwèh in un ruolo maschile, ciò che desidera fare Dio è «*rinnovarsi nel mistero del matrimonio celeste*», realizzare cioè quello «*hierogamos pleromatico*» capace di restituire l'unità all'interno del divino, di garantire, in altre parole, il processo di individuazione (v. Jung, 1952, p. 60).

9. Spiega Jung: «In tutti quei casi nei quali sussiste un'identità con la Persona, e quindi l'anima è inconscia, l'immagine dell'anima è trasferita in una persona reale. Questa persona è oggetto di un amore intenso, oppure di un odio altrettanto intenso [...]» (Jung, 1921, 496). Per Jung, l'identificazione con la Persona fa sì che l'uomo non abbia alcun rapporto cosciente con i propri processi interni, tanto da doverli proiettare su una donna per riuscire a sperimentarli.

10. Dio non può vedere il popolo eletto per quello che realmente è a causa della "trappola" della sua proiezione. Ciò che lega Yahwèh e Israele è un vincolo perfezionistico, dovuto al fatto che Israele si scopre sistematicamente inadeguata alle pretese di Dio: è espressione, per Jung, di una logica di coppia nemmeno troppo infrequente (cfr. Jung, 1952, p. 59).

tegrate¹¹. Questa fase di integrazione è ciò che viene espresso, per Jung, nel rapporto biblico fra Yahwèh e Sophia: l'Io si decentra e accoglie l'archetipo numinoso indice del suo atteggiamento inconscio. È un processo di assimilazione che Jung, qui, definisce *anamnesi* (evidentemente intesa nel senso platonico di "reminiscenza"). Tanto più Yahwèh si è identificato nell'immagine virile della pura potenza, quanto più la Sophia è caratterizzata come emozionale e relazionale. Giobbe si era reso conto di questo lato "affettivo" di Dio e lo aveva reclamato a gran voce; ma l'Io di Yahwèh non sapeva allora di avere un'Anima, non era conscio ancora della sua Sophia.

Scoperta questa componente dentro di sé, Dio non ha più bisogno di reclamarla da Israele: qui – scrive Jung – comincia ad affermarsi una tendenza universalistica dove il ruolo del popolo eletto perde sempre più di centralità (Jung, 1952, p. 59).

La "buona novella" come rimozione dell'Ombra divina

L'altro modo messo in atto da Yahwèh per emergere come coscienza consiste nel tentativo di rimozione consapevole dell'Ombra dalla propria personalità. Con ciò l'Ombra di Yahwèh non smette di sussistere, anzi, acquisisce di potere, sebbene venga rappresentata come estranea alla divinità: è il Satana del Nuovo Testamento. Per Jung, infatti, «il diavolo è una variante dell'archetipo dell'Ombra, cioè dell'aspetto pericoloso del lato oscuro dell'uomo, il lato che non vuole essere riconosciuto e accettato» (Jung, 1917-43, p. 155).

L'Io divino procede a identificarsi in modo unilaterale con soltanto uno dei suoi poli psichici, quello positivo, cosa che comporta un totale rifiuto dell'altro. In questo modo Yahwèh:

[...] identificandosi con il suo aspetto luminoso, diviene un Dio buono e un Padre amoroso. Egli non ha certamente perso la sua natura collerica e può ancora infliggere delle punizioni, ma da ora in avanti solo secondo giustizia. Sembra che non si debbano più temere casi sul genere della tragedia di Giobbe (Jung, 1952, p. 83).

Si tratta di una nevrosi difensiva che origina l'idea di un Dio come *sum-mum bonum*: «L'uomo fu vincolato al regno dei cieli: e un abisso lo separò dal male» (Jung, 1951, p. 242).

Disconosciuta la propria Ombra e accolti i processi inconsci connessi all'Anima-Sophia, l'Io di Yahwèh è allora oggetto di una *enantiodromia*, di

11. A suo parere, «la proiezione dell'immagine dell'anima svincola il soggetto dall'interesse per i propri processi interiori», che dunque devono essere assimilati sulla via dell'individuazione (Jung, 1921, pp. 497).

una “corsa nell’opposto” che interviene laddove una direttiva eccessivamente unilaterale domina la vita cosciente (cfr. Jung, 1921, pp. 473-475). Da carnefice Yahwèh si rende vittima e decide di incarnarsi per espiare i peccati commessi verso l’uomo. «Come l’uomo ha sofferto da Dio, così Dio deve soffrire dall’uomo» (Jung, 1952, p. 89). Il Dio non-umano che aveva schiacciato Giobbe, ora si rende umano incarnandosi nella nuova figura giobica del Cristo:

La vita di Cristo è precisamente come deve essere, per essere contemporaneamente la vita di un dio e quella di un uomo. Si tratta di un *symbolum*, della sintesi di due nature eterogenee, all’incirca come se si fossero uniti Giobbe e Yahwèh in una sola personalità (*Ibidem*).

Jung raffigura questa “unità” come l’esito del matrimonio ierogamico fra Yahwèh e la Sophia, come il risultato di un incontro fra la coscienza e l’inconscio. Cristo è immagine della totalità psichica che ne risulta, anche se ancora *imperfetta*, perché priva del principio negativo che gli si contrappone nella figura di Satana. Egli rappresenta l’archetipo del Sé che, per realizzarsi, deve crocifiggere l’Io e negare se stesso (cfr. Jung, 1942-48, pp. 151-152). Il processo di individuazione del divino passa pertanto attraverso una *via crucis* che vede l’Io di Yahwèh, che tanto aveva fatto patire l’uomo, ora inchiodato come uomo al fine di garantire l’integrazione completa della psiche del divino¹².

Ecco dunque la novità della *buona novella*: l’aver introdotto un’immagine di Dio come quintessenza della bontà (Jung, 1952, p. 151). Eppure, scrive Jung, «è purtroppo esperienza generale che le affermazioni particolarmente positive e categoriche si presentano specialmente dove è avvertibile un leggero dubbio che si vorrebbe eliminare» (ivi, p. 84).

Si vedrà come questa constatazione porterà, nell’esegesi psicologica del testo biblico, a conseguenze inaspettate.

L’Apocalisse e l’esigenza di una *coincidentia oppositorum*

Così si apre l’ultima parte della rivelazione, quella apocalittica. Qui è di nuovo il fenomeno dell’enantiodromia che mette fine all’alienazione (o dis-

12. Si legge ne *Il simbolismo della messa*: «Sappiamo dall’Antico Testamento che Yahwèh era sì un custode della legge, ma non era giusto egli stesso, e andava soggetto ad accessi d’ira di cui poi doveva pentirsi [...]. La colpa di Dio consisteva nel fatto che egli non aveva dato soddisfazione come creatore del mondo e come re delle sue creature, e perciò dovette essere sottoposto [con la crocifissione] a uccisione rituale» (Jung, 1942-54, pp. 102-203). Come si vede, Jung rovescia la dottrina tradizionale della Chiesa: Cristo è punito non per i peccati degli uomini, ma per quelli di Dio. In questo modo dà alla sua interpretazione un’esplicita connotazione gnostica (cfr. *ibidem*).

similazione) di Satana. Il Dio assolutamente buono compie un “passaggio all’opposto” nell’*Apocalisse* di Giovanni, dove recupera la sua natura distruttiva e caotica. Il Cristo mite e umile di cuore dei Vangeli si rende un giudice implacabile che sommerge nella vendetta gli infedeli. È la vittoria dell’Ombra, che fa di nuovo il suo accesso nella psiche cosciente, creando inizialmente uno scompensò:

Una vera orgia, di collera, di vendetta e di cieca frenesia di distruzione, che non si appaga di immagini terrificanti e fantastiche, ma esplode e inonda con sangue e fuoco un mondo per la redenzione del quale si stavano proprio allora compiendo i maggiori sforzi nella speranza di riportarlo allo stato originale d’innocenza e comunione d’amore con Dio (*Ibidem*).

Tutto ciò si sarebbe già realizzato *storicamente*. In *Aion* questo sommovimento psichico è espresso attraverso riferimenti astrologici con un chiaro riferimento storico. L’*eone* cristiano coinciderebbe con l’era astrologica dei Pesci, dove il primo pesce ha un significato “cristico” e il secondo, che nuota in senso opposto, “anticristico”. Se il primo millennio dell’era cristiana ha visto l’affermarsi della Chiesa e dei valori dello spirito, il secondo è stato contraddistinto dall’avvento dell’Anticristo. E cioè dal rovesciamento dei valori cristiani, che ha condotto prima all’alchimia e alla scienza sperimentale, poi al materialismo e alle ideologie politiche novecentesche (cfr. Dell’Amico, 2020, pp. 66-67)¹³. L’inflazione del negativo in tutta la sua portata distruttiva si è infine realizzata con la scoperta della bomba atomica e il suo uso su Hiroshima e Nagasaki nella Seconda Guerra Mondiale.

L’*Apocalisse* non è dunque un evento del futuro, ma del presente. Noi uomini di metà Novecento, dice Jung, viviamo alla fine del regno dell’Anticristo, ed è pertanto nostra responsabilità integrare l’Ombra e favorire un rapporto armonico fra gli elementi della natura umana. È in noi, in cui Dio si è incarnato per sempre per mezzo della Pentecoste, che deve avvenire l’*integrazione dell’Ombra* che il cristianesimo ha voluto estromettere: «Ora, tutto dipende dall’uomo; nelle sue mani è posta una mostruosa potenza di distruzione e il problema è sapere se sarà capace di resistere al desiderio di usarla e sarà capace di domarla valendosi dello spirito dell’amore e della saggezza» (ivi, p. 163).

Serve una *coincidentia oppositorum*. Solo così, dice Jung, sarà possibile

13. In modo, fra l’altro, piuttosto subdolo. «Il diavolo – sostiene Jung – è infatti tanto più pericoloso quanto meno lo si riconosce. Ma chi potrebbe sospettarne la presenza sotto il manto dei suoi nomi melodiosi; benessere universale, sicurezza esistenziale, pace tra i popoli, ecc.? Il diavolo si nasconde sotto il velo degli idealismi, sotto gli “-ismi” in generale [...]. L’era attuale deve confrontarsi drasticamente con il sic et non, con l’antagonismo assoluto che non solo dilacera politicamente il mondo, ma spezza anche il cuore del singolo» (Jung, 1951, p. 81).

incarnare definitivamente Dio, cioè attuare quel centro psichico fondamentale, il Sé, dove bene e male non sono affatto pacificati, ma vivono al contrario una tensione dialettica irriducibile¹⁴. Non a caso Jung definisce il Sé come «l'archetipo più importante per la visione e la comprensione dell'uomo moderno» (1951, p. 251) Realizzare il Sé vuol dire anche riconoscere che l'Io cosciente non è che uno dei molti elementi della psiche, i quali ruotano tutti nell'orbita del Dio *che è in noi*.

In altre parole: il passaggio finale dell'individuazione di Yahwèh, ossia l'integrazione dell'Ombra-Satana così da evitare l'inflazione del negativo "rimosso" nell'era cristiana, coincide con la chiamata dell'uomo contemporaneo alla *totalità*. Egli deve accettare le sue dimensioni aggressive e distruttive per evitare che queste continuino a esercitare un potere irriflesso e inconsapevole. L'individuazione divina e quella del singolo finiscono così per coincidere: Dio e uomo si fondono, e questo dà luogo – come si legge nella *Risposta* – a «una cristificazione di molti» (Jung, 1952, p. 178). Così Jung scrive al pastore Hans Schär, professore di teologia e di psicologia della religione all'Università di Berna, a proposito della *Risposta a Giobbe*:

Ho dovuto, per così dire, staccarmi da Dio per trovare in me quell'unità che Dio cerca attraverso l'uomo [...]. Dove altro potrebbe la divina antinomia raggiungere l'unità, se non in colui che Dio ha preparato per se stesso per questo fine? Mi sembra che faccia la volontà di Dio soltanto colui che cerca di realizzare la sua natura umana e non colui che fugge davanti a questo fatto scandaloso che è l'"uomo", ritornando al Padre anzitempo, o addirittura non lasciando mai la casa del Padre. Mi sembra che l'Incarnazione sia quanto desidera Dio in noi [...]. Finché rimango vicino al Padre, gli rifiuto l'uomo nel quale egli potrebbe integrarsi; e in quale miglior maniera posso aiutarlo se non integrando me stesso? (Jung, 1952, pp. 182-183).

La fine della dissociazione dell'Ombra, nel ritratto mitico della *Risposta*, è espressa dall'ingresso di Satana nella vita trinitaria e nella nascita di una "quaternità" di Persone divine. Questo momento culminante del dramma divino è però responsabilità dell'uomo, nel quale Dio si è definitivamente incarnato con la Pentecoste (ivi, 161-163). L'uomo deve realizzare nella sua

14. L'integrazione, come Jung chiarisce alla fine della *Risposta* (1952, pp. 164-172), non riguarda soltanto l'Ombra, ma anche l'Anima. La stessa Chiesa cattolica, con la proclamazione del dogma dell'Assunzione del 1950 da parte di Pio XII, ha – secondo Jung – favorito uno sviluppo mitopoietico dell'immaginario cristiano, che ora contempla la presenza del femminile nella trascendenza. Questa ierogamia fra Padre e Madre celeste è, per lo psichiatra, prefigurazione alla nascita del *filius soli et lunae*, ossia dell'uomo completo, dell'uomo del domani (ivi, pp. 173-174). Una trattazione su questi temi, perfettamente inseriti nella "escatologia" junghiana, tanto da riprendere ed elaborare motivi apocalittici, meriterebbe una discussione a parte e non è possibile inserirla qui. Rimando, comunque, all'articolo di Guerrisi sull'immagine junghiana di Maria (Guerrisi, 2015, pp. 47-89).

individualità quella che è la totalità di Dio, il quale è bene e male, è giorno e notte, è Cristo e il Diavolo.

Con ciò l'alienazione è finita, il teismo è morto. L'escatologia gnostica di Jung, come ha colto Martin Buber con grande efficacia, non è che un'edizione aggiornata del superomismo nietzschiano: l'avvento di un "oltreuomo" dove bene e male sono finalmente riuniti. Jung, dice Buber:

[...] innalza sul trono del mondo il Sé, l'unione nuziale fra il bene e il male, quale nuova "incarnazione" [...]. Questa figura che accoglie in sé Cristo e Satana, realizzazione della "identità di Dio con l'uomo" è l'ultima forma discesa sulla terra di quel Dio gnostico nel quale Jung, fin dall'inizio, si riconosceva e al quale è sempre rimasto fedele, alludendo alla sua imminente comparsa. La psicologia religiosa di Jung va intesa come l'annuncio di questo Dio che viene (Buber, 1952, pp. 88-89).

Sta qui tutta la responsabilità dell'Era dell'Acquario, in fase nascente. L'uomo-Dio, che ora ha assunto tutta la forza apocalittica prima relegata nelle pagine di un qualche testo antico, è in grado di tuonare con il potere della nuova scienza: «Sono venuto a gettare il fuoco sulla terra» (*Lc* 12,49).

Questa non è più semplicemente psicologia. La *Risposta a Giobbe*, come constata Henri Corbin, arriva molto più lontano, dal momento che fa propria una prospettiva escatologica in grado di condurre «a una filosofia profetica» (Corbin, 1953, p. 20).

Interpretazioni

Tutto ciò contribuisce a chiarire dubbi sul senso generale dell'opera junghiana. Dubbi senz'altro leciti, che rimandano alla sincera perplessità di Martin Buber quando sosteneva di non essere «in grado di scorgere qualcosa di anche lontanamente comprensibile nell'espressione "una funzione psicologica di Dio" – con la quale si attribuisce in tutta serietà a Dio una psiche e una psicologia» (Buber, 1952, p. 77). Si tratta delle stesse complessità che portano Ellenberger a parlare della *Risposta a Giobbe* come del «libro più controverso di Jung» (Ellenberger, 1970, p. 136).

La lettura che qui ho intenzione di offrire è senz'altro una delle molte possibili, ma parte dall'idea – più volte ribadita dallo psichiatra svizzero – che la discussione intorno al processo di individuazione del divino abbia una valenza psicologica, non metafisica¹⁵. Come si è visto, infatti, il percorso di progressiva integrazione degli elementi dissonanti della psiche, descritto nella lettura junghiana della parabola biblica, riflette anzitutto la dinamica

15. Per un differente esame sulla *Risposta* si veda ad esempio Biasci (2000, pp. 90-101).

dell'individuazione del singolo: la psicogenesi di Dio altro non è che espressione di un processo di ontogenesi.

La psicogenesi di Dio è pertanto esposta da Jung come un processo di differenziazione della psiche che, dall'inconscia mescolanza in un'unica pulsione volitiva, viene progressivamente a costituirsi come un organismo relazionale e poli-funzionale con un solo centro di gravità, il Sé.

In tal senso, l'utilizzo del linguaggio mitico, nella *Risposta*, sarebbe finalizzato alla costruzione di un ordine immaginativo capace di riflettere quanto accade sotto il profilo psicologico. A parere di Jung questo riveste una primaria importanza terapeutica: il bisogno di mitopoiesi risponde alla perdita di contatto con le vecchie immagini religiose, perdita capace di comportare una malattia nevrotica se non adeguatamente compensata da nuovi simboli. Si legge in *Aion*: «Si fa bene perciò a verificare con cura gli aspetti psicologici del processo di individuazione alla luce della tradizione cristiana, perché la descrizione che essa ci offre supera di gran lunga per esattezza e forza di persuasione i nostri deboli tentativi individuali» (Jung, 1951, p. 44).

Del resto è forse possibile affiancare a questa interpretazione una proposta più complessa e generale, che vede la psicogenesi divina nei termini di una rappresentazione del processo di sviluppo dell'inconscio collettivo nella storia. Questa speciale “filosofia della storia” di Jung, come la definisce Ellenberger (1970, p. 132), è trattata soprattutto in *Aion*, ma se ne trovano espliciti riferimenti anche in *Risposta a Giobbe*, laddove – ad esempio – ci si riferisce all'*Apocalisse* come ricettacolo dell'azione «di un'evoluzione collettiva archetipica» (Jung, 1952, p. 136)¹⁶. Del resto, è proprio lo studio che Jung fa della letteratura apocalittica a evidenziare come la *Risposta*, più che esporre il processo di individuazione del singolo con immagini mitiche, applichi le dinamiche del processo di individuazione alla dimensione impersonale dell'inconscio, arrivando a una tesi esplicitamente radicale: «Tutta la natura inconscia aspira ardentemente alla luce della coscienza» (ivi, p. 162).

Letta da un simile punto di vista, che dunque deve tenere conto del carattere *autonomo* degli archetipi rispetto alla coscienza (cfr. ivi, p. 8), la *Risposta* appare come una “drammatizzazione” della storia evolutiva dell'inconscio collettivo, da Jung simbolicamente indicata in immagini religiose. Una interpretazione di questo tipo aiuta a definire certi passaggi – soprattutto negli scritti privati o non inclusi nell'opera scientifica – dove si parla dell'emersione della coscienza come determinata da un “oscuro impulso” interno ai labirinti dell'evoluzione (Jung, 1961, pp. 409-410). Questo “senso latente”, il quale avrebbe agito implicitamente per favorire l'emersione della coscienza, è spesso associato al bisogno di Dio di *diventare cosciente* attra-

16. Per la nozione di “individuazione universale” cfr. Dell'Amico (2020, pp. 64-68).

verso la relazione con l'uomo. Si legge ad esempio in una lettera a un anonimo collega del 1959:

Se si attribuisce al creatore il senso latente come programma creativo cosciente, allora sorge la questione: perché il creatore metterebbe in atto questo fenomeno universale quand'Egli sa già in che cosa potrebbe specchiarsi, e perché dovrebbe specchiarsi quando è già conscio di se stesso? [...] Dopo tutte queste riflessioni sono giunto alla conclusione che la specularità dell'immagine vale non solo per l'uomo, ma anche per il creatore: Egli è simile o uguale all'uomo, ossia Egli è altrettanto privo di coscienza quanto l'uomo o ancora di più, poiché, conformemente al mito dell'*incarnatio*, si sente addirittura spinto a divenire uomo e a offrirsi all'uomo come vittima (ivi, p. 453).

Come si vede sono le stesse considerazioni poste nella *Risposta a Giobbe*. Una simile posizione può destare perplessità, eppure non è raro trovarla in Jung, il quale compie un esercizio mitopoietico sullo scenario cristiano proprio innestando sull'immagine tradizionale di Dio l'intuizione di un'evoluzione archetipica. Ne risulta un "mito" riassumibile nei termini seguenti: Dio in origine era incosciente, e ha dovuto acquisire faticosamente consapevolezza direzionando l'evoluzione dei viventi verso l'emersione di una «coscienza minore», quella umana (*Ibidem*). Non solo: Dio ha scelto di *incarnarsi* in questa coscienza minore, giacché solo così può prendere consapevolezza di sé. L'uomo è dunque in grado di raggiungere il pieno significato dell'esistenza solo aiutando Dio nella sua psicogenesi. L'assimilazione dell'inconscio alla coscienza è infatti:

Un "servizio divino", servizio che l'uomo può rendere a Dio, affinché la luce possa emergere dalle tenebre, e il Creatore possa divenire conscio della sua creazione, e l'uomo di se stesso. Questa è la meta, o una meta, che inquadra significativamente l'uomo nella creazione e, allo stesso tempo, dà a questa un significato. È un mito chiarificatore che lentamente ha preso forma in me nel corso dei decenni (ivi, p. 409).

È quello che Jung definisce come il suo *mito personale*. Si tratta di un modello "mitobiografico" in grado di orientare la narrazione della vita in una prospettiva di senso (cfr. Bernhard, 1969)¹⁷. De-mitizzare questo mito, così da trasporlo in concetti chiari e distinti, è possibile solo in parte. Certamente, come si è detto, esso contempla una filosofia della storia e, dalla prospettiva

17. Questa originale posizione si afferma dopo che la rottura con Freud e il successivo periodo depressivo lo avevano costretto a un radicale ripensamento delle proprie idee e della propria vita, in ambito anche religioso. Jung aveva allora ammesso di non riconoscersi nel mito cristiano tradizionale, senza però poterlo sostituire con niente di più adeguato alle sue esigenze spirituali (cfr. Jung, 1961, p. 154).

di questa filosofia, si può dire qualcosa, indicando ad esempio in “Dio” l’immagine di quella *volontà nella natura* già riconosciuta da Schopenhauer. Una volta emersa la coscienza, questa “volontà inconscia collettiva” continuerebbe – secondo Jung – ad agire in due modi: nella storia filogenetica umana, promuovendo un’evoluzione psichica transpersonale, e nell’ontogenesi dei singoli individui, come impulso inestinguibile alla realizzazione di se stessi. I due movimenti sono in realtà correlati, giacché solo per mezzo del secondo si verifica anche il primo. Da ciò si ritorna all’importanza dell’individuazione, quanto simbolicamente è possibile definire come «il servizio che l’uomo può rendere a Dio»¹⁸.

Conclusioni

In questo articolo si è partiti constatando come, per Jung, l’immaginario cristiano tradizionale sia del tutto incapace di rispondere alle domande di senso dell’uomo contemporaneo. Alla luce delle interpretazioni che si sono date, la *Risposta a Giobbe* potrebbe pertanto definirsi come un’esegesi moderna delle Scritture finalizzata alla formulazione di una narrazione compatibile con le esigenze psicologiche del mondo contemporaneo. Così Murray Stein definisce il complesso rapporto fra Jung e il cristianesimo:

La posizione che [Jung] assunse da adulto nei confronti del cristianesimo era quella del terapeuta nei confronti del paziente, e come il terapeuta che, profondamente colpito dalla sofferenza del suo paziente, la prende su di sé per produrre la guarigione, così Jung prese su di sé i conflitti del cristianesimo e cercò soluzioni nelle risposte che la psiche gli rimandava. Le sue riflessioni e le sue esperienze potrebbero essere utili ad altri che cercano un modo per portare avanti l’evoluzione del cristianesimo nel nuovo secolo (Stein, 2006, pp. 116-117).

“La Scrittura cresce con chi legge”, secondo le parole di Gregorio Magno; anche se questo dilatarsi, nel caso di Jung, porta alla constatazione che Dio è incosciente e vuole, incarnandosi nell’uomo, realizzare in lui tanto i suoi aspetti luminosi quanto i suoi attributi distruttivi. Forse non per tutti vale questo mito, questa particolare *risposta* alla domanda di Giobbe, e tuttavia

18. Del resto questo “servizio” è possibile solo una volta assodata la grande distanza fra la considerazione dell’inconscio della psicoanalisi e quella della psicologia analitica. Se per Freud, infatti, l’inconscio sorge dalla coscienza, come area psichica in cui sono raccolte idee e memorie censurate dal Super-io, per Jung è la coscienza a nascere dall’inconscio. La mente conscia emerge da processi inconsapevoli che la precedono di migliaia di anni, che sono estranei all’esperienza personale e vengono trasmessi in modo meramente ereditario. È da questa fondamentale differenza che si costruisce il “mito” junghiano.

ciò non fa che ribadire l'urgenza della domanda che ne costituisce la base: «Ma allora qual è il tuo mito? Il mito nel quale vivi?» (Jung, 1961, p. 214).

Bibliografia

- Antonelli G. (1991). Jung e l'immagine di Dio, *Rivista di Psicologia Analitica*, 44, 27-40.
- Bernhard E. (1969). *Mitobiografia*. Milano: Adelphi.
- Biasci L. (2000). *La risposta a Giobbe* di Jung: "esercizio" di spiritualità laica e culmine "tragico" del pensiero psicoanalitico, *Rivista di Psicologia Analitica*, 61, 90-101.
- Corbin H. (1953). La Sophia éternelle (à propos du livre de C.G. Jung: *Antwort auf Hiob*). *Revue de culture européenne* 5, 44 (trad. it. *La Sophia eterna*. Milano-Udine: Mimesis, 2014).
- Bishop P. (2002). *Jung's Answer to Job*. New York: Brunner-Routledge.
- Buber M. (1952). *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (trad. it. *L'eclissi di Dio*. Firenze: Passigli, 2000).
- Ciampa M. (2005). *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*. Roma: Mondadori. (La prima parte del testo era stata pubblicata in Roma: Città Nuova, 1989).
- Dell'Amico S. (2020). Miti che curano. Il ruolo del simbolismo religioso nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung, *Studi Jungiani*, 1, 54-75.
- Dorella A. (2013). Jung e l'interpretazione simbolica dei testi sacri. Come Jung ha modificato il modo di leggere la Bibbia. *Quaderni di Cultura Jungiana*, 2, 40-49.
- Ellenberger H.F. (1970). Carl Gustav Jung and Analytical Psychology. In: *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books (trad. it. *Introduzione a Jung*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017. Tratto da H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1976, cap. 9).
- Guerrisi L. (2015). Dall'archetipo materno al Vas Sapientiae del Logos. La visione jungiana di Maria. *Illuminazioni*, 34, 47-89.
- Heisig J.W. (1971). La nozione di Dio secondo Jung, *Humanitas*, 1, 777-802.
- Jung C.G. (1917-43). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it. Psicologia dell'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (trad. it. L'Io e l'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2019).
- Jung C.G. (1934-54). Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (trad. it. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Boringhieri, 1977).
- Jung C.G. (1935). Allgemeine Probleme der Psychotherapie (trad. it. Che cos'è la psicoterapia?. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 2016).
- Jung C.G. (1942-48). Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (trad. it. Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità. In: *Opere*, vol. 10. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1942-54). Das Wandlungssymbol in der Messe (trad. it. Il simbolo della trasformazione nella messa. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1951). Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte (trad. it. Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé. In: *Opere*, vol. 9/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (1952). Antwort auf Hiob (trad. it. Risposta a Giobbe. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Jung C.G. (1961). *Erinnerungen, Traume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*. Milano: BUR, 1992).

- Màdera R. (2016). *Carl Gustav Jung*. Milano: Feltrinelli.
- McGuire W., Hull R.F.C., eds. (1995). *Jung's speaking*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Jung parla. Interviste e incontri*. Milano: Adelphi, 1999).
- Palmer M. (1997). *Freud and Jung on Religion*. New York: Psychology Press (trad. it. *Freud, Jung e la religione*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2000).
- Pintus A. (1987). Crudeltà di Giobbe. *Rivista di Psicologia Analitica*, 36, 113-122.
- Stein M. (2006). *The Principle of Individuation. Toward the Development of Human Consciousness*. Asheville: Chiron Publications (trad. it. *Il principio di individuazione. Verso lo sviluppo della scienza umana*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2010).
- Vitolo A. (2001). *Jung e l'ebraismo*. Firenze: La Giuntina.

La Psicologia Analitica ai tempi del Covid-19.

Un dialogo a tre

Greta Melli*, Anna Lascari, Michela Adele Pozzi*****

Guarda, c'è solo un mezzo per uccidere i mostri: accettarli.
(J. Cortázar, 1949, p. 35)

*Ricevuto il 28 aprile 2020
Accettato il 29 settembre 2020*

Riassunto

Lo scritto nasce da una serie di videochiamate tra amiche, colleghe, analiste. Le Autrici hanno sentito l'esigenza di lasciare traccia dei sentimenti che in questo momento di emergenza da Covid-19 abitano le stanze d'analisi. Attraverso lo scambio e il dialogo si intrecciano emozioni di paura, tristezza, ansia, incredulità, confusione che pongono analista e paziente in una condizione condivisa e intima, quasi a voler colmare la distanza fisica che è invece imposta. Quali le responsabilità degli analisti? Fare da contenitore alle angosce dilaganti e senza nome del momento; permettere ai pazienti di esplorare il proprio mondo interno in un contesto sicuro, accogliente e nuovo quale quello della terapia online. Muovendosi tra i tre diversi punti di vista e i modelli teorici di riferimento, nell'articolo vengono posti alcuni interrogativi rispetto alle terapie online in risposta all'emergenza sanitaria corrente e a come questo periodo potrebbe diventare un motore di riflessione e di cambiamento; infine, apre

* Psicologa, psicoterapeuta, psicologo analista, socio ordinario AIPA e IAAP. Lavora privatamente a Cremona e a Milano. Inoltre lavora in servizi socio assistenziali e socio sanitari per minori, famiglie e immigrazione a Cremona presso la Cooperativa Sentiero. È anche CTU per il tribunale di Cremona. Email: melligreta@gmail.com.

** Psicologa, psicoterapeuta, psicologo analista, socio ordinario AIPA e IAAP. Lavora privatamente a Milano. Email: annalascari@gmail.com.

*** Psicologa, psicoterapeuta, psicologo analista, socio ordinario AIPA e IAAP. Lavora privatamente a Milano. Email: studio@michelapozzi.com.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 27, n. 1, 2021
DOI: 10.3280/jun1-2021oa9684

a una riflessione più ampia rispetto a come la Psicologia Analitica si possa porre al servizio della comunità.

Parole chiave: *Covid-19, Psicologia Analitica, Skype, contagio, dialogo, immaginare*

Abstract. *Analytical Psychology at the time of Covid-19: A threesome chat*

The paper is the outcome of a series of video-calls between friends, colleagues, analysts. The authors felt the need to leave a mark of the feelings that in this emergency situation (i.e Covid-19) inhabits the analysis' rooms. Emotions of fear, sadness, anxiety, disbelief, confusion are weaved through exchange and dialogue; to the extent that places analyst and patient in a shared and intimate status, almost as if they wanted to fill the physical distance that is instead imposed. What are the analysts' responsibilities? Act as a container for the pervasive and nameless anxieties of the situation; allow patients to explore their internal world in a safe, warming and new context such as the online therapy. Moving around the three different points of view and the theoretical reference models, the article raises questions about online therapies in response to the current health emergency and about how this period could become an engine for reflection and change; finally, it opens up to a wider reflection on how Analytical Psychology can serve the community.

Key words: *Covid-19, Analytical Psychology, Skype, infection, dialogue, envisage*

Quella che vogliamo proporre è una riflessione, nata ai tempi del lockdown per Covid-19, fra amiche e colleghe analiste e continuata, poi, con la riapertura. Ci troviamo ora in una fase successiva, quella della cosiddetta convivenza con il virus, tante cose sono cambiate ma permane l'incertezza relativa ad altre possibili chiusure e restrizioni, già attive in altri Paesi Europei.

Già prima del diffondersi della pandemia, la domenica mattina era ormai diventata una consuetudine fare una videochiamata Skype tra noi: viviamo distanti, ma la tecnologia ci ha permesso di non sentirci tali. Quella domenica di inizio marzo, però, era differente: anche se lo schermo in cui ci vedevamo era il solito, anche se cercavamo di sorridere come siamo solite fare, abbiamo percepito immediatamente l'una nell'altra incertezza, paura, tristezza, ansia, incredulità, confusione, solo in qualche raro momento si tornava a una certa spensieratezza. Si trattava di sensazioni ed emozioni che, nelle stesse ore e, per quanto attenuate, ancora oggi attraversano la popolazione del nostro Paese, ma non solo: tutto il mondo si stava apprestando a vivere una realtà surreale, la quotidianità consueta fino a qualche settimana prima stava per essere spazzata via da un quasi impercettibile ma potente nemico, il Covid-19.

Abbiamo dovuto confrontarci con l'esigenza di organizzare e conciliare

il lavoro analitico, svolto da remoto utilizzando videochiamate o telefonate con i pazienti, la gestione dei figli, la permanenza in casa dei mariti impegnati con lo *smart working*, tutto questo in assenza dei consueti aiuti sui quali contare.

Ma ecco che, quella domenica, la più coraggiosa di noi ha lanciato una sfida alla quale abbiamo sentito di non poterci sottrarre: scrivere un articolo su ciò che stavamo vivendo, perché si trattava di un momento storico unico e avevamo il dovere, nel nostro piccolo, di testimoniare. E così abbiamo deciso di mettere per iscritto le riflessioni che abbiamo continuato a condividere di domenica in domenica, sapendo di non poter trarre conclusioni su un processo che è ancora lungi dal potersi dire concluso, ma che avrà senz'altro l'effetto di cambiare il concetto che fin qui abbiamo mantenuto di normalità.

Ad alcuni mesi di distanza, dopo aver ripreso almeno in parte i colloqui in presenza ma con mascherine, igienizzanti, finestre aperte, distanze, le nostre riflessioni continuano: per esempio sul tema della corporeità, su cosa voglia dire entrare in contatto col paziente nonostante le norme restrittive vigenti.

G. Quella domenica di marzo, dopo aver chiuso il collegamento Skype, ho continuato a pensare alle riflessioni condivise sul cambiamento delle nostre vite personali e professionali, della pratica clinica, a cominciare dal trovare soluzioni concrete e spazi domestici in cui svolgere le sedute online.

M. Il dialogo che si è attivato tra noi mi ha consentito di mettere a fuoco quanto, almeno inizialmente, l'urgenza di far fronte alle difficoltà organizzative e pratiche che la situazione comportava mi sia servita per non riflettere effettivamente su di essa, mantenendomi sulla più rassicurante dimensione del fare. Contemporaneamente, mi scopro sempre più a paragonare la situazione che stavamo vivendo a quella di uno stato di guerra, nonostante per mia fortuna io non ne abbia fatto diretta esperienza. A quel punto mi sono imbattuta in un articolo di Paolo Giordano e queste sue parole mi hanno profondamente colpita:

Parlare di guerra è una scorciatoia lessicale, un modo in più per eludere la novità assoluta, almeno per noi, di quanto sta accadendo, riconducendola a qualcosa che ci sembra di conoscere meglio. Ma questo è stato il nostro errore fin dall'inizio, ripetuto ancora e ancora: rifiutare l'impensabile, costringerlo a forza dentro categorie abituali e meno spaventose [...]. Muoversi nel dominio dell'impensabile è stato il vantaggio del virus fin dall'inizio. A forza di "figurati se" ci siamo trovati confinati in casa a stampare un modulo da esibire alle autorità per fare la spesa (Giordano, 20 marzo 2020).

Ho smesso di dire “è come essere in guerra” e ho dovuto accettare il fatto che anch’io, come tutti, stessi cercando di difendermi di fronte a ciò che stava accadendo, rifiutando di soffermarmi a pensare qualcosa di così spaventoso. Come il dialogo a tre è stato in questo di grande aiuto, così anche la necessità di accompagnare i miei pazienti nella stessa situazione che stavo vivendo ha costituito un punto di svolta tra il subire una situazione imprevista e imprevedibile e, invece, scegliere di viverla e raccontarla. Tuttora è fondamentale mantenere alta l’attenzione a fronte del desiderio di voltarsi dall’altra parte e non vedere (testimoniato ad esempio dai famigerati aperitivi sui Navigli o dalle serate estive in discoteca), ma illudersi che sia tutto passato comporterebbe dei costi altissimi.

A. Sono ormai quasi due anni che vivo in Belgio ma tanti dei miei affetti e parte della mia attività professionale sono rimasti in Italia. L’epoca che viviamo ci permette di abitare a chilometri di distanza senza sentire il distacco, una divisione che non è tale grazie alla tecnologia, al modernizzarsi dei mezzi di trasporto, agli aerei sempre più frequenti e accessibili. All’improvviso il Covid-19 ha fermato il nostro continuo movimento; la pandemia ha isolato persone, svuotato luoghi, interrotto manifestazioni, cancellato concerti e spettacoli, mettendo il mondo in *stand by*.

L’Italia è stata colpita duramente da questa pandemia, ma anche nel resto dell’Europa e del mondo il virus si è diffuso velocemente. E purtroppo questa diffusione sembra non arrestarsi, viviamo ancora in una dimensione di “quasi” normalità. La quotidianità che conoscevamo sembra ancora essere distante.

G. C’è chi scrive che questa è la più grande prova per l’uomo moderno dopo la Seconda Guerra Mondiale e che nulla dopo sarà più come prima.

Un elemento che, da un lato, sprona all’unione (il genere umano unito sotto lo stesso destino di caducità, limitatezza e fragilità), dall’altro lato però crea spaccature (ad esempio, tra le Nazioni ci si contendono farmaci, presidi, sperimentazioni farmacologiche, cure).

Jung scrive, parlando del senso comunitario del popolo nei momenti comuni di difficoltà: «Ogni circostanza straordinaria fa emergere tanto la bontà quanto la malvagità dell’uomo» (1941, pp. 6-7). Continua però argomentando il modo migliore, a suo parere, per rafforzare un senso collettivo di responsabilità e, a mio avviso, queste sue parole appaiono molto attuali nel momento in cui il nostro Governo ha richiamato tutti noi a un senso quasi patriottico di sacrificio in nome di un’Italia forte, solidale, di valore:

Invece di parlare troppo di senso comunitario è molto più importate appellarsi alla maturità e alla responsabilità del singolo. Chi è capace di assumere la responsabilità di se stesso, sarà anche consapevole dei suoi obblighi verso la comunità [...]. E dove il singolo venga incitato a un altruismo soprannaturale, l'interesse personale ed egoistico ricompare in forme disumane nella collettività, perché gli istinti non si possono scacciare o reprimere una volta per tutte (Jung, 1941, pp. 7-8).

Anna Ferruta, in un articolo recente sul Coronavirus, ha messo in evidenza proprio il piacere della responsabilità personale, il prendersi cura della propria condizione come antidoto sulla paura, sull'indifferenza, perché permette di usare nuove e sconosciute scoperte per sé e per gli altri. Freud invece nel saggio *Il disagio delle civiltà* parla della limitazione individuale come di qualcosa di necessario nella costruzione delle civiltà, ponendo le basi per una etica della solidarietà, in cui il collettivo deve essere anteposto all'individuale (ecco che i Governi ci chiedono di rivedere alcune nostre libertà per un bene comune).

Qualche Paese, forse, ha già iniziato a convivere con la paura; qualcuno è stato toccato da vicino (amici, parenti, colleghi, chi in prima persona) e chi ancora non lo è stato prova la terribile sensazione che prima o poi toccherà anche a lui/lei.

Non vi è certezza, non ci sono parametri definiti a cui attaccarsi per sentirsi al sicuro, si oscilla fra il panico e l'indifferenza, fra la catastrofe e lo scetticismo. Addirittura si vedono dei video in cui lo stesso Coronavirus si presenta dicendo che è arrivato perché noi umani stavamo rovinando il pianeta e la Natura; fino a che punto abbiamo veramente bisogno di ancorarci a delle spiegazioni per eventi così improvvisi che generano effetti così catastrofici? Forse è ancora quel *perturbante* di Freud che tanto ci spaventa, o forse riusciamo a esprimere l'Ombra in questo, a farle assumere le sembianze del Covid-19? Si mettono in atto meccanismi di difesa disparati (intellettualizzazione, diniego, scissione, rimozione, svalutazione), tutti tesi ad arginare quell'angoscia del confronto con un pericolo non tempestivamente arginabile. Melanie Klein direbbe che è una regressione a una posizione schizoparanoide con la conseguente perdita di quella depressiva riparativa.

Cosa avrebbe detto Jung di un periodo come questo e dei suoi fenomeni? Possiamo provare a rispondere con le sue stesse parole: «Proprio in quanto psicologi abbiamo innanzitutto il compito e il dovere di comprendere la situazione psichica del nostro tempo e scorgere chiaramente quali problemi e sfide ci sottopone il presente» (Jung, 1945, p. 119).

Forse il compito principale che noi come analisti abbiamo nei confronti dei nostri pazienti, della società e, prima di tutto, di noi stessi, è provare a *pensare l'impensabile*, incarnato dalla pandemia, ma anche da tutta una serie di altri fenomeni a essa connessi che rimarcano il nostro senso umano di

impotenza di fronte a un essere minuscolo, ma letale: la malattia, la morte, la sofferenza, la disperazione, la solitudine, l'immobilismo, la chiusura forzata, la vicinanza e la distanza, le difficoltà lavorative ed economiche e anche la ricostruzione. Ecco che la Psicologia Analitica e un pensiero analitico diventano importanti occhiali di lettura della realtà che ci circonda in tutte le sue forme, da quelle sociali a quelle intrapsichiche dei singoli pazienti con cui veniamo in contatto e, ovviamente, anche di noi stessi.

A noi analisti cosa rimane da fare?

G. Intanto forse, come ha sottolineato Lingiardi in un'intervista, non dobbiamo solamente rimarcare "il bicchiere mezzo pieno" della convivenza forzata e dell'isolamento domestico (come la riscoperta dei legami familiari e degli hobby), ma anche accogliere quello "mezzo vuoto" (ad esempio, lo sviluppo di dinamiche familiari disfunzionali prima tamponate dalle uscite da casa per la giornata intera).

Per gli anziani quel bicchiere mezzo vuoto si può chiamare isolamento, abbandono, senso di condanna a morte, visto che i primi slogan sul Covid-19 davano questa fascia d'età come il paziente designato; per i ragazzi e per i giovani adulti si chiama frustrazione di ogni sorta di naturale spinta alla scoperta dell'esterno, delle relazioni, dei viaggi, tutti aspetti da elaborare. Le persone devono arrivare a maturare attenzione e rispetto verso gli spazi fisici e psichici di coloro con cui vivono.

Durante il lockdown la sfida vera per noi analisti, abituati al lettino e al comodo e sicuro *vis à vis* nei nostri studi, è stata fornire un dialogo terapeutico senza la presenza fisica concreta, dimostrando di fatto ciò che predichiamo, ovvero che la posizione terapeutica e l'ascolto analitico sono stati della mente, *formae mentis*.

Dobbiamo entrare in dialogo, ascoltare le convivenze al plurale, che iniziano al nostro interno, fra le diverse parti di noi, fra i nostri sé (isolato, quello che cerca la relazione, spaventato): una negoziazione interna.

A. Quando i nostri studi erano chiusi, la terapia online o telefonica è stata l'unica soluzione per non lasciare "soli" i pazienti. L'isolamento relazionale e affettivo incrementa angosce che si legano a pensieri distruttivi quali il timore di perdere tutto, sia in termini materiali (legati alla situazione lavorativa ed economica) sia in termini emotivi (legati all'azzeramento quasi totale della vita sociale). Abbiamo dovuto creare un setting che preveda la condivisione di quanto stanno (e stiamo) vivendo, che

possa ricreare il calore e l'accoglimento dello studio ma che, nello stesso tempo, possa garantire il rispetto delle norme per preservare se stessi e il paziente; dobbiamo provare a «“vedere con gli occhi del paziente”, cioè “cambiare il vertice dell'osservazione quando non si riesce a vedere molto dal luogo dove si sta osservando il paziente”» (Nissim Momigliano, 2001, p. 119).

G. Anche con la fine del lockdown e la ripresa, almeno parziale, dei colloqui in presenza, lo studio non è lo stesso: si usano sedie igienizzabili, spesso scomode, il volto è quasi totalmente coperto dalla mascherina, non ci si porge la mano, si misura la temperatura e l'odore della soluzione igienizzante aleggia nell'aria. La dimensione del corpo, anche se coperta o posta a distanza, viene osservata: colpi di tosse, starnuti, sguardi vigili, a tratti diffidenti. C'è chi preferisce continuare online per una maggiore tranquillità. Anche il corpo dell'analista può essere portatore di virus, così come lo studio. Lo stesso vale per il corpo del paziente nei nostri confronti (pazienti medici, infermieri, sanitari, insegnanti, potenzialmente molto esposti al contagio; e poi i bambini, “untori sani” per eccellenza). Mi chiedo quanto di queste ansie passi nei nostri colloqui, nella rigidezza o meno delle misure di sicurezza.

M. Credo che tutti i dispositivi che utilizziamo e le norme che applichiamo, esattamente come gli altri elementi del setting, si prestino a essere utilizzati dal paziente per comunicare parti di sé: l'aggressività (chi ad esempio racconta di essersi trovato in una situazione rischiosa il giorno prima della seduta), la disponibilità a fidarsi, le reciproche proiezioni di aspetti persecutori, il tentativo di forzare il limite frustrante posto dall'altro (ad esempio chi chiede “Dottoressa ma è proprio necessario tenere la mascherina?”), o chi arriva in anticipo anche quando è stata espressamente comunicata l'importanza di non farlo). Tutti agiti che sta alla coppia analitica ricondurre a una parola che dia loro significato.

A. I comportamenti oggi sono segnati da una nuova quotidianità, nuove abitudini, nuove gestualità. Questi nuovi gesti accomunano tutti, tutto il mondo è alle prese con nuovi rituali che non possiamo evitare, anche nella stanza d'analisi ci sono nuovi riti di ingresso. Credo che ciò influenzi il nostro lavoro, la ripresa “in sicurezza” (come spesso si dice sui giornali) forse ci rende meno sicuri, ci irrigidisce.

M. Davvero noi analisti abbiamo avuto e continuiamo ad avere una grande responsabilità, in questa fase storica. Le misure di contenimento che i Governi hanno attuato in questo drammatico periodo richiamano la

fondamentale funzione di *contenitore* che la mente dell'analista esercita nei confronti delle angosce dilaganti e senza nome di noi tutti. Laddove le misure imposte dal Governo ai cittadini hanno un carattere restrittivo, la funzione di contenitore dell'analista serve a permettere al paziente di esplorare liberamente il proprio mondo interno, sapendo di muoversi in un contesto sicuro e protetto nel quale portare i propri "sogni non sognati", nella terminologia di Ogden.

Nelle sedute che si sono svolte durante il lockdown da remoto, spesso dilagava l'urgenza dei pazienti di scaricare nello spazio condiviso le angosce e le preoccupazioni che da soli non riuscivano a contenere, veri e propri elementi beta indigeribili. Penso in particolare a una mia paziente, medico anestesista di un ospedale lombardo, la quale mi ha più volte portato dettagli relativi alla manovra della pronazione, soffermandosi sugli effetti che questa ha sui corpi dei malati. Anche nei suoi sogni sono più volte comparsi corpi intubati, gonfi, deformi e raccapriccianti. L'esposizione quotidiana a queste immagini altamente disturbanti la costringeva a tentare di evacuarle, non riuscendo a integrarle come contenuti pensabili nel proprio mondo interno. L'ascolto analitico, accogliendo e contenendo tali elementi, ci consentirà di inserirli in un tessuto narrativo nel quale possano divenire simbolo di parti di sé, dando loro un senso che li renda digeribili e trasformabili in nutrimento psichico ed emotivo.

Contagio vs trasformazione

A. I miei pazienti sono quasi tutti italiani che vivono all'estero; persone, come accennato prima, che hanno vissuto e che vivono l'emergenza da Covid-19 con una doppia emozione, una verso il loro Paese Italia e l'altra verso il Paese dove vivono. Condizione che ci accomuna. Ma cosa vuole dire vivere fuori dall'Italia e leggere, sentire, vivere quanto sta succedendo nel "tuo" Paese, aspettando che il virus arrivi anche dove vivi, quando dentro di te provi già un senso di contagio, legato a quello dei tuoi amici, familiari, colleghi italiani? Possiamo parlare di un *doppio contagio*? Così lo ha definito una paziente durante una nostra seduta Skype, intendendo l'essere stati invasi dalle emozioni che accompagnano il Coronavirus, ovvero l'ansia e la paura in modo principale, due volte. «Dottoressa, qui da me (lei vive negli USA) non hanno fatto nulla, lasciano al senso di responsabilità dei cittadini, e qui ne hanno poco. Io sono a casa in *smart working* da una settimana perché ho deciso io e mi hanno pure guardato male perché l'ho chiesto. Nessuno legge cosa sta succedendo in Italia, ma io sì! Io sento i miei genitori tutti giorni». La preoccupazione e

il tono della mia paziente sono abbastanza eloquenti, l'isolamento in un Paese dove vivi ma al quale non senti di appartenere, del quale non condividi la cultura, rischia di farti sprofondare in un isolamento ancora più buio. La paura è un'emozione che di solito ha a che fare con un oggetto definito, pericoloso, mentre qui rischia di diventare più facilmente angoscia, ovvero senza oggetto, priva di controllo. Anche in Belgio (per quanto in misura differente che negli USA) il Governo ha lasciato al senso di responsabilità dei cittadini determinate scelte sul contenimento del virus, e anch'io proprio come la mia paziente sento i miei genitori che vivono in Italia tutti giorni. Condivido questi suoi sentimenti, vivo la stessa condizione, anch'io sono vittima di quello che lei chiama "doppio contagio". Vivere con la sensazione di provare una doppia emozione, di dover sostenere un ascolto multiplo, la lettura dei giornali locali per tenersi aggiornati su quanto succede attorno a te ma, allo stesso modo, la ricerca di quanto succede nel tuo Paese d'origine. Via libera dunque a videochiamate, chat e quant'altro aiuti a ridurre il senso di isolamento e a tenere a bada preoccupazioni per gli amici e i parenti lontani. Il senso di smarrimento, legato principalmente al sentimento di lontananza, è ciò che popola le stanze d'analisi.

G. In alcuni casi, poi, utilizzando analiticamente questa situazione e queste emozioni portate dai pazienti, possiamo rifondare la relazione analitica e vederne dei nuovi risvolti. Diverse situazioni in carico mi hanno consentito di riflettere nuovamente sulla *centralità del controtransfert* e della psiche dell'analista, come ben ricorda Jung:

[...] il terapeuta si trova non di rado nella posizione dell'alchimista, il quale spesso non sa più se è egli colui che fonde nel crogiolo la sostanza arcana metallica, oppure se è lui stesso ad ardere nel fuoco come la salamandra. L'inevitabile induzione psichica fa sì che medico e paziente siano coinvolti e trasformati entrambi dalla trasmutazione del terzo, e che solo il sapere del terapeuta illumini, sia pure con luce fioca e tremante, l'oscura profondità del processo (Jung, 1946, pp. 208-209).

Secondo Jung, quindi, l'analista e il paziente sono sommersi nel bagno alchemico e il risultato del trattamento è una reciproca trasformazione: Jung parla di infezione psichica, «di quel mercuriale e subitaneo avanzare e retrocedere dei contenuti psichici, che coinvolge pariteticamente i due partecipanti» (Sedgwick, 2001, p. 35).

Proprio in questa contingenza di vita personale e professionale mi sono sentita vivere nel profondo le riflessioni di Jung circa l'archetipo del *guaritore ferito* in *Mysterium Coniunctionis* (1955-56) e quelle tardive frasi scritte in *Ricordi, Sogni, Riflessioni*: «Cosa significa [il paziente] per me? [...] Solo quando il medico è interessato, la sua azione è efficace» (Jung, 1961, p.173).

È importante che paziente e analista «diventino un problema l'uno per l'altro» (*Ibidem*, p. 184).

Le ansie con cui mi confronto nelle prime battute dei colloqui certo hanno risvolti fantasmatici, ma sono reali, travolgenti e riguardano anche me in un modo o nell'altro. Spesso ai pazienti, come operatori sanitari, forniamo anche informazioni e indicazioni che possano rassicurarli, ma la realtà è che sono misure *in primis* autoprotettive.

Forse l'ammettere con i pazienti che le cose sono emotivamente difficili per tutti, che non esistono Altri perfetti che, in modo magico, possano intervenire salvandoci all'istante, ci può salvaguardare dall'illusione di fantasie salvifiche onnipotenti e valorizzare l'aiuto che, invece, realisticamente possiamo dare.

Ecco che anche nella possibilità di rivedersi di persona, con i pazienti possono emergere interessanti confronti e condivisioni rispetto a una situazione d'incertezza in continuo divenire. Il rimarcare la continuità emotiva della relazione pur in contesti diversi può aiutare. L'ascolto analitico di tutte le parti in gioco, di paziente e analista, diventa cruciale per la terapia. Alcune di queste hanno a che fare con l'hic et nunc della situazione sanitaria globale e non possiamo negarle né estrometterle.

M. Come ci ricorda Jung (1935, p.12), dobbiamo rimanere al livello in cui si trova il paziente, attivando quel procedimento dialettico grazie al quale «il terapeuta entra in relazione con un altro sistema psichico come interrogante e come interrogato. Non è più colui che sa, giudica, consiglia; bensì partecipa al processo dialettico quanto colui che d'ora innanzi chiameremo il paziente».

In questo frangente, è richiesto a noi analisti di fare ampio ricorso a quella particolare qualità che John Keats ha denominato *capacità negativa*, ossia la capacità di restare nelle incertezze, nei dubbi, tollerandoli. Recuperando questo concetto, Bion ha ribadito quanto sia importante per un analista rimanere a contatto con ciò che appare incomprensibile, sospendendo il giudizio, accogliendo contenuti grezzi (elementi beta) senza difendersene tentando di fornire spiegazioni premature. Nel tempo della emergenza, se il compito dei nostri operatori sanitari è quello di entrare in contatto con i corpi dei pazienti infettati dal virus, compito di noi analisti è quello di accogliere i contenuti emotivi e cognitivi che affliggono la popolazione. In entrambi i casi vi è un alto rischio di contagio: per quanto riguarda la nostra categoria professionale, il rischio è che proprio lo stare allo stesso livello del paziente faccia sì che i contenuti grezzi e angosciosi attacchino e inficino l'attività del nostro "apparato per pensare" i pensieri disturbanti che il paziente (potremmo dire anche la socie-

tà) non è in grado di pensare. Riecheggiano inevitabilmente le note e perentorie parole di Jung (1935, p. 22):

Alla chirurgia e all'ostetricia è noto da tempo che non basta lavare il paziente; anche il medico deve avere le mani pulite [...]. Come il medico corre il pericolo di infettarsi, così lo psicoterapeuta è esposto al rischio di infezioni psichiche, non meno pericolose di quelle fisiche: egli rischia cioè da un lato di esser coinvolto nelle nevrosi dei suoi pazienti; dall'altro, se cerca di proteggersi troppo dalla loro influenza, rischia di privarsi egli stesso della propria efficacia terapeutica.

Due persone in due stanze

A. Nel periodo così difficile e così nuovo che abbiamo vissuto nei mesi scorsi, che ha comportato lo star fermi e allo stesso tempo far dei movimenti di adattamento a una nuova quotidianità, l'utilizzo della tecnologia è stato fondamentale, vitale per la prosecuzione del lavoro e per non perdere i contatti sociali. E così Skype, Zoom, FaceTime, strumenti fino ad oggi poco utilizzati e a volte demonizzati da molti colleghi come non adeguati e non idonei alla psicoterapia, ancora di più per la terapia analitica, diventano adesso la quotidianità di lavoro, anche perché l'unica permessa.

G. Per anni la comunità degli analisti si è interrogata sull'opportunità di una terapia in rete e le resistenze sono sempre state molte. Un tempo tutto dipendeva, si diceva, dal lettino, dalla frequenza delle sedute, dai silenzi. Oggi, grazie anche a questa situazione emergenziale, possiamo dare ancora più atto alla conclusione scritta già nel 2013 da Migone in un articolo, ovvero che l'importante è l'assetto mentale del terapeuta e che la coppia al lavoro mentalizzi l'uso che fa degli strumenti. In effetti qui non si è «due persone che parlano in una stanza» per citare Nissim Momigliano (2001, p. 111), ma *due persone in due stanze*.

Nelle finestre online, paziente e terapeuta entrano nei reciproci spazi domestici scorgendo a volte dettagli più intimi, cosa che nelle abituali condizioni non avverrebbe.

Per molti pazienti trovare la privacy per le sedute in casa non è semplice ma anche per i terapeuti non lo è. I pazienti trovano soluzioni e spazi alternativi (quali garage, auto, cantine) che si legano a nuovi vissuti.

Jung descriveva lo spazio condiviso fra paziente e analista come “un corpo sottile” che favorisce la comunicazione inconscia; Ogden lo chiama “terzo analitico”, una dimensione intersoggettiva che esiste in ogni cosa. Si manifesta anche a distanza? La condivisione di alcune emozioni legate al

momento è indubbia: l'esperienza dell'isolamento e, in alcuni casi, anche della malattia e della morte è reale e spesso riguarda pazienti e analisti. Il presente, la realtà entrano e assaltano gli spazi analitici.

Sono convinta che questo sia valevole anche oggi nelle sedute in presenza. Nessun paziente mi ha rimandato che tutto sembra tornato all'epoca pre-Covid: in studio i corpi ballano danze nuove, i rituali d'accoglienza e di saluto sono diversi, gli odori nuovi, la prossemica e la mimica totalmente modificate, il suono della voce attutito dalla mascherina, il volto non del tutto visibile.

A. Nella mia esperienza Skype è stato, ed è tutt'oggi, un buon compagno di lavoro, mi ha permesso di continuare le analisi che in altro modo avrei dovuto interrompere. Nelle sedute Skype una delle prime cose da imparare è il significato di comunicare con la mediazione della tecnologia, ci sono delle barriere che sono state abbattute ma altre difficoltà personali rischiano di inficiare il processo.

Il luogo dal quale ci si connette, lo sfondo, la luce e la qualità del video, la postura, sono tutti elementi che fanno parte dello spazio di analisi, ed è in questo luogo "virtuale" che dobbiamo essere capaci di far sentire a proprio agio il paziente.

L'elemento che trovo fondamentale nella terapia online è lo sguardo e la vicinanza di esso. Questo diventa il mezzo attraverso il quale mostrare le emozioni non verbalizzate e ricreare quella vicinanza fisica cui siamo impossibilitati. Come dice Strumia (2014, p. 53) a proposito della terapia online: «La terapia online è un'ottima possibilità di distinguere quanto [...], nel nostro modo di operare, propenda verso il mistero dell'individuazione e del rapporto umano e quanto sia attaccamento ai rituali, abitudine, utilizzo di metafore morte idealizzate».

M. Anche nel mio caso, durante il lockdown, la quasi totalità dei pazienti ha accettato di proseguire il lavoro online. Le persone che hanno rifiutato hanno ritenuto di non riuscire a sentirsi a proprio agio utilizzando questi strumenti, per lo più a causa delle difficoltà concrete nel ritagliarsi spazi opportuni in casa. Con loro, comunque, è rimasto un contatto tramite mail, messaggi e brevi telefonate, riguardanti aggiornamenti o anche solo saluti, a testimonianza di un dialogo che rimane vivo. Alcuni hanno accettato l'invito a inviarmi i loro sogni, in modo che li potessi raccogliere e conservare in attesa di ritrovarci. Alla ripresa del lavoro in presenza, molti mi hanno ringraziato per quei contatti estemporanei, che hanno fatto sentire loro l'interesse sincero, umano, che nutro nei loro confronti.

All'inizio del lavoro tramite Skype, devo dire che sia io sia i miei "compagni di analisi" abbiamo avuto la percezione di qualcosa di strano: vedersi solo a mezzo busto, con una maggiore vicinanza rispetto a quella mantenuta in studio tra le poltrone, vedendo anche se stessi nella finestrella di Skype o WhatsApp, come avendo di fronte uno specchio.

Una delle differenze che ho maggiormente percepito riguarda il fatto che, quando lavoriamo in studio, la responsabilità di offrire un adeguato contenitore spazio-temporale è a nostro carico, mentre nelle sedute che avvengono da remoto questa responsabilità viene condivisa dai membri della coppia analitica, i quali devono entrambi farsi garanti, per sé e per l'altro, di avere *una stanza tutta per sé* (con le parole di Virginia Woolf) protetta da interferenze esterne. Anche a me è capitato di parlare con pazienti chiusi in macchina o in bagno, non avendo a disposizione in quel momento altri luoghi più consoni; è significativa anche la situazione di chi non riusciva a mettere dei confini sicuri alla stanza nella quale si collocava per le sedute, che dunque venivano regolarmente "invase" dagli altri familiari.

Nella maggior parte dei casi ho potuto constatare che vivere la relazione terapeutica da remoto nulla toglie alla profondità dei temi trattati e del coinvolgimento emotivo. Ho potuto sperimentare che, come scrive in un articolo Julia Kristeva (2020), proprio durante queste sedute che avvengono a distanza «cose di cui prima non riuscivano a parlare vengono affrontate con impegno, come se il pericolo spingesse a buttare fuori i dolori più profondi. In questi giorni, attraverso il telefono, arriviamo a toccare qualcosa di "nucleare": certe difese cadono, ci si mette a nudo con una sincerità nuova». Secondo l'Autrice, ciò accade proprio in quanto la pandemia ci sta obbligando a confrontarci con il senso del limite e la mortalità, dimensioni che costantemente tendiamo a escludere a livello individuale e collettivo: ora che sono così incombenti e inevitabili, attivano in noi una spinta vitale che, in analisi, si traduce nell'osare andare dritti al cuore della nostra esperienza.

G. Anch'io ho fatto esperienza di emozioni che tornano, immagini, ricordi, spaccati che il qui ed ora ha aperto, ma che trovano le loro radici in altri momenti della vita o toccano l'Ombra, l'impensabile. In alcuni casi, poi, *l'hic et nunc* ha consentito di riprendere riflessioni che in terapia si erano arenate o di trovare nuovi punti di contatto.

Una mia paziente, con cui ho un legame terapeutico ben consolidato da otto anni, durante una seduta mi ha detto: «Lei è l'unica persona che in questo momento sento vicina, da cui mi sento capita, che mi fa sentire ancora un essere umano e non un automa rinchiuso. In tanti anni credo sia la prima occasione in cui veramente sento che siamo sulla stessa barca, che anche lei sperimenta quello che sperimento io».

In effetti è la realtà, non c'è scampo, non possiamo sottrarcene con lettino, poltrone, scrivanie, silenzi. Siamo esposti, il lavoro sembra più intimo ma questo non necessariamente va letto come un tentativo intrusivo da parte dei pazienti. Come sottolinea anche Nancy McWilliams (8 aprile 2020):

Ogni seduta comincia con domande sulla mia salute e resoconti sul loro stato fisico e le condizioni dei loro cari. Mentre in precedenza avrei potuto rispondere alle domande sulla mia salute con interventi rispetto alla curiosità del paziente, sento adesso che si tratta di una questione di cortesia di base quella di riferire al paziente come sto. Senza la sicurezza del fatto che sto bene, loro non riescono a passare agli altri argomenti. Il coronavirus ha reso il mio lavoro più informale, più intimo, più rivelatore della reale interdipendenza tra me e i miei pazienti.

M. Sono d'accordo: la domanda con cui molti iniziavano le sedute nelle settimane di lockdown, "come sta dottoressa?" assume un significato diverso dall'essere, come spesso è, un semplice rito di ingresso in seduta. Rivolgendo questa domanda, i pazienti si rivolgono alla persona dell'analista, al di là del suo ruolo, e l'analista non deve perdere l'occasione di farsi trovare là dove il paziente lo cerca.

A. Aggiungerei che, oltre al rito d'ingresso, si è creato un rito di saluti: "Take care, stia attenta, non esca se non è necessario", trovando così anche un modo per poter lasciare andare il desiderio di prendersi cura dell'analista così come lei si sta prendendo cura del paziente in questo delicato periodo.

M. Un altro aspetto che ci trova pienamente accomunati ai nostri pazienti è il timore riguardante il ritorno alla cosiddetta normalità, consapevoli del fatto che ancora non riusciamo a immaginare in cosa consisterà. «Non sono sicura che avrò voglia di uscire e andare in giro per negozi, anche quando ci sarà permesso farlo», mi ha detto una paziente, e come lei altri hanno confessato questa preoccupazione. Cautela e senso di responsabilità sono le parole che più risuonano su questo argomento nelle sedute.

Riflessioni non conclusive

Il presente è incerto, impensabile per molti aspetti, e questo ci porta inevitabilmente a fuggirlo cercando rifugio in un passato "di potenza", di infinite possibilità e pensabilità, o in un futuro nebuloso, che risponde più alla logica del desiderio che di una realistica previsione.

Ed è qui che entra in gioco un elemento centrale, con il quale dobbiamo fare i conti, ovvero l'incertezza: il presente, infatti, pullula di ipotesi su come muterà il virus, su come evolveranno le nostre vite, su come avverrà la ricostruzione post-Covid, ma la vera certezza è l'assenza di certezze: «Perché il passato è tramontato e il mondo che abbiamo davanti è circondato da incertezze [...]. Per cui diventa molto importante, l'unico modo, immaginare possibilità. Anziché definire percorsi, immaginare possibilità» (Natoli, 2014, p. 5).

C'è chi dice che sicuramente ognuno di noi utilizzerà questa "occasione" per organizzare la propria vita personale e relazionale in modo differente, dando un diverso valore alle cose.

Certo questo periodo è stato e potrà essere motore di riflessione e di cambiamento; probabilmente, da un lato, ci renderà ancora più illusi di conoscere e controllare ciò che ci circonda con quella coscienza ipertrofica di cui parla Jung più volte, ma dall'altro lato potrà stimolarci a coltivare aspetti nuovi della nostra persona.

Come scrive Jung (1930, p. 423) a proposito degli stati della vita:

Colui che si tiene lontano da ciò che è nuovo e da ciò che gli è estraneo, per ritornare al passato, si trova nella medesima posizione nevrotica di colui che, identificandosi col nuovo, fugge dinnanzi al passato [...]. Entrambi fanno sostanzialmente la stessa cosa: essi mettono al sicuro la limitazione delle loro coscienze, invece di spezzarla con l'opposizione dei contrari e costruire così uno stato di coscienza più ampio e più elevato.

Questa sollecitazione non ci deve sfuggire come analisti nel nostro futuro modo di operare perché si possa far tesoro delle esperienze maturate in questo periodo così complesso: le riflessioni sul valore della persona dell'analista, del setting interno, l'eliminazione di preconcetti e pregiudizi rispetto ad alcune modalità di operare. Non stiamo, quindi, a perdere troppo tempo nel chiederci se ce la faremo e come, perché di risposte certe non ve ne sono, ma proprio per questo è un'occasione unica come analisti e come persone per allenarci ad immaginare, immaginare possibilità (anche nella forma del sogno, come diceva Jung). Il come faremo parte da un piano individuale: ognuno si è dovuto chiedere, dopo il lockdown, come ricominciare dopo una tale esperienza (peraltro non ancora conclusa).

Da monito è stato trasformare l'incertezza in curiosità: come diceva Jung, immaginare è il precursore del poter fare.

Crediamo che la situazione attuale abbia reso ancor più evidente la necessità per la nostra comunità professionale di proporsi e porsi al servizio della *polis*, uscendo dagli studi e riconquistando il territorio, rivendicando un ruolo di primo piano nell'affrontare le tante emergenze sociali e personali che affliggono la popolazione.

Tutti noi abbiamo ripreso la routine di vita e di lavoro con nuove prassi. Crediamo che con il lockdown la figura dell'analista, nella vita dei pazienti, specialmente di alcuni, abbia assunto una miriade di significati. Ci sono pazienti per cui la voce e la visione dell'analista sono stati l'unica presenza nei mesi di chiusura.

Anche i pazienti, forse, ci hanno spinto a dare nuove interpretazioni ad alcuni elementi considerati capisaldi delle terapie analitiche: ad esempio l'astinenza e la frustrazione. Ecco che abbiamo più volte mantenuto contatti anche con i pazienti che, durante il lockdown, non hanno svolto le sedute online. Forse è prevalso il nostro bisogno/desiderio di esserci comunque per i pazienti, o l'incapacità di tollerare di non averne notizie in un clima di così forte incertezza.

Sicuramente le riflessioni su questi temi devono continuare in uno scambio importante fra colleghi, come quello che abbiamo cercato di proporre in questo dialogo a tre.

Bibliografia

- Cortázar J. (1949). *Los reyes*. Barcelona: Gulab y Aldabahor (trad. it. *I re*. Torino: Einaudi, 1994).
- Ferruta A. (2020). *La quarantena e la sua eredità nelle nostre vite*. Testo disponibile al sito <http://www.huffingtonpost.it/blog/>, 3 aprile 2020.
- Freud S. (1929). *Das Unbehagen in der Kultur* (trad. it. *Il disagio della civiltà*). In: *Opere*, vol. 10. Torino: Boringhieri, 2012).
- Giordano P. (2020). *Quello che non voglio scordare, dopo il Coronavirus*. Testo disponibile al sito: <http://www.corriere.it/cronache>, 20 marzo 2020.
- Jung C.G. (1931). *Die Lebenswende* (trad. it. *Gli stadi della vita*). In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1935). *Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie* (trad. it. *Principi di psicoterapia pratica*). In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1941). *Rückkehr zum einfachen Leben* (trad. it. *Ritorno alla vita semplice*). In: *Opere*, vol. 10/2. Torino: Boringhieri, 1986).
- Jung C.G. (1945). *Die Psychotherapie in der Gegenwart* (trad. it. *La psicoterapia oggi*). In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1946). *Die Psychologie der Übertragung erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie* (trad. it. *La psicologia della traslazione*). In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1955-56). *Mysterium Coniunctionis* (trad. it. *Mysterium Coniunctionis*). In: *Opere*, vol. 14. Torino: Boringhieri, 1989-1990).
- Jung C.G. (1962). *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi, sogni e riflessioni*). Milano: Rizzoli, 1978).
- Kristeva J. (2020). *La nostra scommessa è la nuova tenerezza*. *La Lettura*, inserto del *Corriere della Sera*, 29 marzo 2020.
- Lingardi V. (2019). *Io, tu, noi. Vivere con se stessi, l'altro, gli altri*. Milano: UTET.

- McWilliams N. (2020). *Psicoterapia durante una Pandemia. Una lettera da Nancy McWilliams*. Testo disponibile al sito: <http://www.oprs.it>, 8 aprile.
- Migone P. (2013). Psychoanalysis on the Internet: a discussion of its theoretical implications for both on-line and off-line therapeutic technique. *Psychoanalytic Psychology*, 30, 2, 281-299. DOI: 10.1037/a0031507.
- Natoli S. (2014). È tempo di crisi. Analisi della contemporaneità. *La pratica analitica. Attualità della analisi*. CIPA. Milano.
- Nissim Momigliano L. (2001). *L'ascolto rispettoso*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sedgwick D. (1994). *The Wounded Healer*. London: Routledge (trad. it. *Il guaritore ferito*. Milano: Vivarium, 2001).
- Strumia F. (2014). Note sulla terapia online. *Psicobiattivo*, 34, 3, 53. DOI: 10.3280/PSOB-2014-003004.

FrancoAngeli

Riviste

SERVIZI ONLINE PER ATENEI

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

Tramite un'unica licenza è possibile accedere:

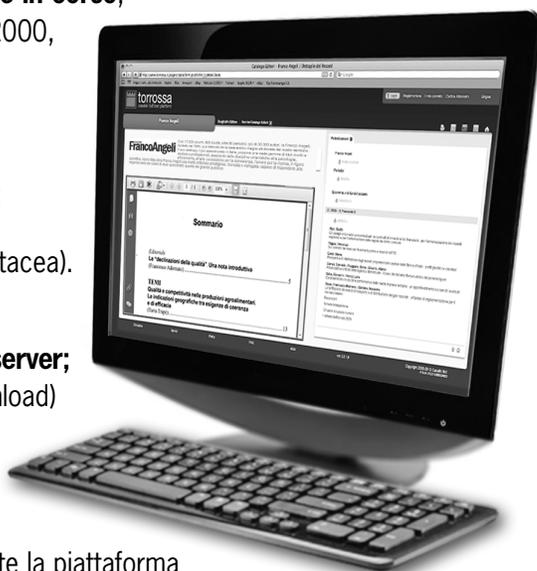
- alle versioni in formato digitale delle **annate in corso**;
- a tutte le annate arretrate (a partire dal 2000, se disponibili) in formato digitale;
- con **diritto d'accesso perpetuo**.

Le modalità di accesso consentono:

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

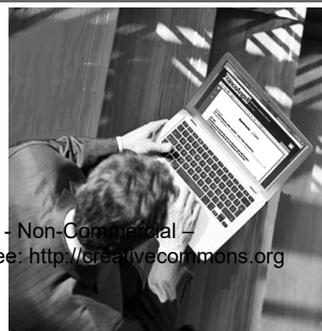
Come **facoltà opzionali** sono previsti:

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



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

Per informazioni: riviste@francoangeli.it



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

Recensioni

A cura di Giuseppe Pizzolante*

Devescovi Pier Claudio (2020). *Pro Bono Patris*. Torino: Bollati Boringhieri. Pagine 115. € 21,00

Il sottotitolo di questo libro è *Carl Gustav Jung e i suoi padri*: con grande sensibilità storiografica e paziente dedizione alla ricerca delle fonti, Pier Claudio Devescovi si addentra nelle vicende che hanno caratterizzato le ambivalenti relazioni di Jung con il padre Johann Paul Achilles Jung, con i suoi due maestri Eugen Bleuler e Sigmund Freud e infine – sul piano del simbolismo collettivo – con Dio, padre comune di tutti gli esseri umani. Si tratta dunque di un saggio storico (la psicoanalista Rita Corsa, esperta di storia della psicoanalisi, lo ha definito “il saggio storico forse più interessante comparso sulla scena nazionale negli ultimi anni”), ma si legge piacevolmente come un romanzo sulla vita di Carl Gustav Jung e propone originali spunti di riflessione per un approfondimento della comprensione di alcuni aspetti della sua teorizzazione, storicamente inquadrata nella formazione culturale dello psichiatra svizzero. L’Autore infatti non rinuncia alla funzione analitica nell’esplorare le radici familiari e lo sviluppo individuale del giovane Jung, senza tuttavia mai scivolare nell’interpretazione “selvaggia” delle posizioni teoriche dello psichiatra svizzero in termini di psicologia personale.

La tesi centrale dell’Autore riporta le difficoltà che Jung ha incontrato nelle sue relazioni con le figure paterne a un concetto proposto da Racamier nel suo saggio su *Incesto e incestuale* (1995), il concetto di “antedipo”, come esperienza narcisistica necessariamente complementare al conflitto edipico. Scrive Devescovi:

* Psicologo analista, membro ordinario AIPA. Email: giuseppepizzolante@tiscali.it

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 27, n. 1, 2021
DOI: 10.3280/jun1-2021oa12324

III

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>

Se la posta in gioco dell'edipo è la possibilità di trovare, per il giovane figlio maschio, un modo per accettare il terzo, il padre, e il suo rapporto con la madre e vedere nella loro unione il senso delle proprie origini, per l'antedipo, invece, la posta in gioco è la fantasia di autogenerazione. Il reciproco ritmarsi di questi due registri permette una maturità sufficientemente buona [...]. Appare quindi chiaro che se un antedipo ben temperato permette al figlio di non sentirsi schiacciato dalla potenza dei genitori ma di sentirsi co-creatore con loro della sua stessa identità, un antedipo non temperato espone all'orrore di una solitudine senza confini e dell'assenza di un altro che ci dica che esistiamo (p. 38).

In maniera discreta, eppure riccamente documentata attraverso le notizie biografiche sulla personalità di Paul Jung e sulla sua insoddisfacente situazione coniugale con la madre di Carl Gustav, nonché attraverso le diverse interpretazioni dei sogni infantili di Jung in letteratura, Devescovi suggerisce che Carl Gustav avrebbe ricevuto un mandato materno distruttivo e castrante nei confronti del padre, «ancor più inquietante essendo lui il figlio maschio, il delegato a rappresentare nel mondo l'Animus materno» (p. 43).

A questo “antedipo non ben temperato” l'Autore attribuisce le evidenti difficoltà che, in età più matura, Jung ha dimostrato nelle relazioni affettive e nella collaborazione con i suoi due maestri: sia Bleuler che Freud avevano investito il giovane Carl Gustav di una grande stima per la sua intelligenza vivace e per le sue capacità di relazioni accademiche; entrambi avevano riposto in lui le proprie aspettative di “successione”, proprio come in un figlio ideale. Bleuler, come primario del Burghölzli, lo aveva sostenuto nei suoi esordi nella professione psichiatrica, affidandogli fin dall'inizio rilevanti responsabilità terapeutiche e di ricerca. Freud, com'è noto, lo considerava l'allievo più brillante, colui che avrebbe saputo diffondere la psicoanalisi nel mondo accademico e portarne avanti le implicazioni cliniche e di ricerca. Jung, a sua volta, in entrambi i casi sembra rispondere inizialmente con un grande entusiasmo e con un movimento affiliativo. Il fervido entusiasmo di discepolo che si appassiona, con Bleuler, allo studio empirico dei deliri e della personalità nei pazienti schizofrenici, e con Freud all'interpretazione dei sogni e alla tecnica associativa della *talking cure*, sembra quasi implicare un processo di idealizzazione di colui che in quel momento riconosce come suo maestro. Successivamente, tuttavia, quando le idee già maturate nella propria esperienza e la sua acuta riflessione clinica lo inducono a osservare i limiti delle scoperte effettuate dai maestri e a rilevarne le asperità caratteriali, Jung appare sospinto non solo a desiderare legittimamente di procedere oltre quelle scoperte, ma anche a interrompere bruscamente e abbandonare del tutto la comunione spirituale ricercata e condivisa con i suoi “padri”, svalutandone anche la funzione maieutica che avevano avuto nel suo percorso formativo. Nel 1909 Jung infatti esce dal Burghölzli, dove era entrato nel 1900

appena laureato, e nello stesso anno, leggendo i carteggi riportati anche in questo libro, comincia la sua crisi nei confronti dell'auspicata "paternità" di Freud, crisi che si consumerà con una definitiva rottura da entrambe le parti tre anni dopo, com'è noto, in apparenza come indiscutibile conseguenza di una divergenza di opinioni a proposito del concetto di *libido*.

Particolarmente interessante, a mio parere, è la prospettiva con cui Devescovi discute il rapporto di Jung con Dio padre. L'Autore cita una lettera di Jung a Kurt Plachte (teologo tedesco di Kiel, che sosteneva come l'esperienza religiosa potesse essere espressa solo "simbolicamente" poiché trascendeva la comprensione intellettuale): in questa lettera del 1929 Jung scrive che «il simbolo ha bisogno dell'uomo per il suo sviluppo [...] quindi è chiamato Dio perché esprime una situazione psichica o fattore più forte dell'Io (io lo chiamo Sé)» (p. 84). Devescovi dunque si sofferma sulla lettura del saggio *Risposta a Giobbe*, interpretando «il libro di Giobbe come una metafora del rapporto figlio-padre» e al contempo come la relazione interiore fra l'Io e il Sé: «L'Io-Giobbe appare solido, di una solidità che si esplica nella capacità di reggere la tensione degli opposti, di mettersi cioè di fronte al Sé-Yahwèh e vederne gli aspetti protettivi assieme a quelli distruttivi [...]». La potenza dell'Io è proprio quella di mantenere una visione che non scinda gli opposti ma li tenga assieme» (p. 84). E in questo saggio l'Autore rinviene una sorta di soluzione simbolica del dilemma che ha segnato la difficile relazione di Carl Gustav con il padre, e di Jung con i suoi due principali maestri: «Mi pare degno di nota il fatto che mentre Jung utilizza il linguaggio mitico per comprendere e tenere insieme le contraddizioni e le antinomie della Sacra Scrittura e giunge in questo modo a definire Yahweh come coesistenza di bene e di male, non riesca a fare altrettanto con la figura del padre Paul Achilles Jung» (p. 85).

La *Risposta a Giobbe* (1952) è un'opera della maturità di Jung, e si può dunque considerare che offra una prospettiva conclusiva sia rispetto alla sua concettualizzazione della psicologia complessa, sia rispetto alla sua riflessione sulle vicende del proprio sviluppo psichico. Un duplice percorso, illustrato e discusso da James Hillman e Sonu Shamdasani nel *Lamento dei morti* (2013), che sembra prendere le mosse proprio dal tempo della sua drastica "separazione" da Bleuler e da Freud. L'immersione di Jung nel mondo infero, narrata dalle figure e dai racconti del suo *Liber novus*, comincia infatti nel 1913, sulla soglia dei suoi 40 anni, attraverso un'esperienza di attivazione delle immagini inconscie che lo condurrà ad esplorare per molti anni (fino al 1930) le radici della sua personale esperienza nelle lontane esperienze degli antenati, cioè appunto dei tanti morti che costituiscono i predecessori di ciascuna persona vivente e possono occuparne pesantemente l'anima, oppure possono nutrirla con nuove sorgenti di energia. Shamdasani scrive: «I morti

vogliono prendere il sopravvento su di noi. C'è il rischio di una possessione letterale. Al tempo stesso, però, è solo riconoscendo le loro pretese che possiamo separarci da loro e conquistare l'indipendenza» (op. cit., p. 35). La psicologia delle immagini archetipiche è intrinsecamente connessa, nell'opera di Jung, con l'elaborazione della sua esperienza individuale del contatto fra l'Io e l'inconscio collettivo: il suo tentativo di ampliamento della coscienza, pur se a livello personale pare non aver portato a un esplicito riconoscimento "pro bono patris", sembra tuttavia averlo condotto a una introspezione rivolta alla ricerca di quanto, nel bene e nel male, numerosi "padri" (e "madri") ci hanno lasciato in eredità.

Alessandra De Coro

Candellieri Stefano, Favero Davide (2019): *Hyde Park. Officina di psicoanalisi potenziale*. Bergamo: Moretti & Vitali. Pagine 240. € 18,00

Nell'introduzione di questo testo, gli Autori pongono a loro stessi e al lettore la seguente domanda: «Perché uno psicoanalista di (prima) formazione adleriana e uno psicoanalista di (prima) formazione junghiana decidono di scrivere un libro utilizzando un modello di riferimento sostanzialmente post-bioniano, intrecciato con la semiotica, senza fare mai riferimento alle rispettive metapsicologie originarie?» (p. 19).

Anche se, citando poco avanti Maurice Blanchot (p. 25), sono proprio loro a metterci in guardia dalla pericolosità delle risposte (la réponse est le malheur de la question), sono tentato di proporre almeno una: Candellieri e Favero, rispetto alla luce delle proprie metapsicologie originarie, metaforicamente individuabili nelle luci della Piccadilly Circus raccontata da Giacomo Noventa, preferiscono concentrarsi sulla penombra di un Hyde Park popolato da psicoanalisti confusi e pazienti dissenzienti.

Poco oltre, guidati dagli Autori, ci ritroviamo nell'ufficietto del tenebroso Hyde Park della clinica psicoanalitica, con la consapevolezza che «il nostro sapere è alquanto fragile e provvisorio, e che l'unico modo per provare a cogliere qualcosa, nella stanza d'analisi, è concentrare i nostri sensi e rimanere in paziente ascolto» (p. 26). Come già ci esortava il filosofo Joubert, siamo chiamati a chiudere gli occhi e ad «attendere con pazienza il manifestarsi, molto spesso fugace ed epifanico, di verità psicologiche profonde» (p. 28).

Verità che emergono ponendo attenzione al testo del paziente, la cui narrazione deve essere considerata sempre come poetica (pp. 46 e 52). In ragione di ciò, l'analista deve prendere confidenza con l'uso della ragione poe-

tica, come direbbe Maria Zambrano, e affinare le proprie capacità di custodire e accogliere quanto viene detto dal paziente, senza che questo significhi possederlo. Ciò vuol dire prestare particolare attenzione a quel dosaggio analitico fatto da movimenti misurati tra silenzi, avvicinamenti interpretativi e alleggerimenti. L'oggetto di "analisi" diventa così il testo complessivo della seduta nel suo insieme (p. 128). Nel considerare questo secondo livello, l'attenzione si sposta sull'analista e sulla sua capacità di calibrare il proprio intervento, costruendo e decostruendo, in modo rispettoso, la narrazione del paziente.

In questo processo di poiesis del testo analitico, alle dinamiche di transfert e controtransfert si accompagnano, sottolineano Candellieri e Favero, quelle di canto e contro canto, di embrayage e débrayage semiotico, di découpage e individuazione di isotopie semantiche. Ecco che l'officina di psicoanalisi potenziale si fa anche poetica e linguistica. Forse è proprio in questa complessa articolazione di diversi vertici disciplinari «che si colloca l'arte psicoterapeutica» (p. 54).

Entrando nella scena analitica, quali osservatori, assisteremmo dunque al «movimento respiratorio del dialogo» (p. 220), un movimento comune, un commuoversi. Jung nel suo saggio *Psicologia analitica e arte poetica*, dice che ciò che commuove «sprigiona in noi una voce più potente della nostra» (*Opere*, vol. 10, 1, p. 353). In questa particolare condizione potremo allora entrare in contatto con quelle verità profonde tanto attese, che avranno origine da una voce più potente della somma delle singole voci degli attori.

«Il lavoro analitico è dunque una continua poiesis semiotica» (p. 214), un percorso generativo di senso (p. 197), un dar voce alle cartografie psichiche nel hic et nunc del loro tracciamento. Come direbbe il filologo Albert Lord «il poema non è composto per l'esecuzione, ma nell'esecuzione», così l'intervento dell'analista non deve tanto cercare conferme delle proprie teorie di riferimento quanto aiutare il paziente a «significare se stesso» (p. 219).

Questo lavoro di significazione comporta un'esperienza dolorosa, a cui né al paziente né all'analista è concesso sottrarsi. È mio personale parere che, sotto traccia, Candellieri e Favero proponano una visione più ampia del mito di Chirone: il loro è un guaritore ferito che ri-taglia, con rispetto e attenzione, le ferite psichiche del paziente, tenendo forse a mente, o forse inscritte silenziosamente nelle proprie cicatrici, i versi dell'Ipazia di Mario Luzi: "Feriscimi in quella parte, ma con più amore".

Valentino Franchitti

Germani Massimo, Maulucci Marigia, a cura di (2020). *Frammenti di psiche. Processi traumatici complessi e psicologia analitica*. Milano: Franco Angeli. Pagine 284. € 35,00

Come spiegano i curatori nella loro *Introduzione*, questo corposo volume, che raccoglie ventitré contributi scientifici intorno al tema del trauma, tema antico e sempreverde nella psichiatria e nella psicoterapia dinamica, è il frutto di un triennale lavoro di ricerca e di confronto portato avanti da un ampio gruppo di colleghi dell'AIPA e del CIPA, con la collaborazione di altri psichiatri, psicoanalisti e docenti universitari che hanno presentato relazioni teoriche e dati empirici o clinici di ricerca con cadenza mensile. I trenta Autori che hanno poi materialmente scritto i saggi qui raccolti sono dunque in un certo senso rappresentativi di un'opera corale di studio e approfondimento, condotta con pazienza e spirito di condivisione da molte persone nell'arco del triennio 2017-2019. Questo è già a mio parere un gran merito di questo libro, poiché offre un pensiero, variamente differenziato in virtù delle diverse voci che lo esprimono, ma anche relativamente omogeneo, in quanto maturato attraverso una elaborazione collettiva.

Nella *Prefazione* Vittorio Lingiardi, evidenziando in particolare il valore del libro per una rigorosa impostazione diagnostica multifocale e per un approccio teorico-clinico interdisciplinare, ricorda che la teoria dei complessi di Carl Gustav Jung può essere considerata anticipatrice delle moderne visioni psicoanalitiche della psiche come naturalmente dissociabile e discontinua: cita a questo proposito la continua riorganizzazione della tessitura relazionale proposta da Mitchell e gli stati del Sé disconnessi descritti da Bromberg. Ricordo che quest'ultimo, nel suo famoso saggio sulla *Clinica del trauma e della dissociazione*, teorizzava peraltro che proprio la discontinuità del senso del Sé è garanzia delle possibilità di sviluppo e trasformazione di un individuo, mentre «il drastico mezzo con cui l'individuo difende il suo senso di stabilità, di continuità del Sé e di integrità psicologica compromette la sua successiva capacità di crescere e di relazionarsi pienamente con gli altri» (Bromberg, 1988, p. 8).

Tutti i saggi del volume praticamente concorrono a esplicitare e/o ad esemplificare questa tesi: la psicologia analitica, in quanto costruita da Carl Gustav Jung sulle evidenze cliniche dei fenomeni dissociativi, può offrire nei suoi risvolti attuali un solido fondamento alle teorie contemporanee dei traumi complessi e alla pratica clinica nelle situazioni post-traumatiche.

Nella prima parte (*Il paradigma del trauma complesso*) il contributo di Massimo Germani sui nuovi modelli teorici che definiscono il "Disturbo Post-traumatico Complesso" (C-PTSD) mette in evidenza come la letteratura specialistica negli ultimi decenni collochi il *Complex PTSD* «all'interno di

un continuum di esperienze dissociative che vedono a un'estremità fenomeni assolutamente non patologici e riscontrabili nella vita di ogni persona e dall'altra i Disturbi da Identità Multipla, passando per il Disturbo Borderline di Personalità, che come è noto, è legato nella maggior parte dei casi a traumi e abusi prolungati vissuti durante l'infanzia» (p. 36). Tale concezione della psicopatologia evolutiva risulta di fatto compatibile con la prospettiva della "psicologia complessa", nella misura in cui implica la descrizione del funzionamento mentale come di una «normale organizzazione complessa e funzionalmente differenziata [...], costituita da moduli affettivo-cognitivo-sensoriali caratterizzati da uno specifico grado di coscienza, tenuti insieme da legami deboli e instabili, così da rendere possibile una *normale scindibilità della psiche*» (p. 38).

Un accento, relativamente nuovo per gli studi junghiani, è messo da Maria Vittoria Bonanno, Rosa Maria Dragone, Stefania Fossi, Claudia Maggi, Anna Maria Marziano e Anna Maria Stella sull'importanza della trasmissione intergenerazionale dei vissuti traumatici, dei lutti e in generale delle sofferenze dell'anima. Le autrici, nel capitolo sul trauma complesso in età evolutiva, richiamano l'attenzione sulla specificità del fenomeno della «trasmissione della sofferenza psichica fra le generazioni, spesso alla base di quadri psicopatologici anche molto compromessi in età evolutiva» (p. 61), entrando nel vivo della dinamica affettiva inconscia, "arcaica e collettiva", che invade la permeabile coscienza del bambino. E citano la nota affermazione (pre-kleiniana?) di Jung che sottolineava come il bambino percepisca «non solo lo sfondo inconscio dei genitori, ma, in una dimensione più ampia, il bene e il male abissali dell'anima umana» (p. 65).

La seconda parte del volume è dedicata alle "Potenzialità del complesso a tonalità affettiva": questo concetto, oggi desueto ma chiaramente embricato nella teoria junghiana di un funzionamento mentale che ha radici biologiche e culturali nella pre-istoria dell'individuo e si sviluppa attraverso la differenziazione e l'integrazione di diversi livelli psico-biologici, conserva ancora, secondo gli Autori, potenzialità esplicative e soprattutto consente intuizioni cliniche illuminanti.

La stretta relazione fra gli affetti e i complessi a tonalità affettiva viene introdotta da una disamina "geneologica" nel saggio di Anna Gianni, Angiola Iapoce e Marigia Maulucci, e successivamente ripresa da Maulucci nello specifico studio dell'influenza di Eugen Bleuler sulla formazione della teoria junghiana. Il rapporto fra il concetto di complesso e l'interpretazione della patologia dissociativa è discusso in un gruppo di contributi che ne mettono in luce le radici e il contesto culturale più ampio: Franco Bellotti suggerisce le origini della visione fenomenologica di Jung, Binswanger e Minkowski nella psicologia francese degli affetti di Ribot, Binet e Janet, attraverso la

mediazione degli studi sulla schizofrenia di Bleuler; Antonella Di Leo recupera nella lettura di Minkowski alcune suggestioni junghiane sugli stretti rapporti fra patologia e stile di personalità, mentre Vincenzo Pinna rintraccia nella metodologia osservativa di Flourney una profonda influenza sull'attenzione del giovane Jung per i fenomeni dissociativi; Alessandra Corridore riconnette la ricerca di Jung sulla patologia dissociativa alle sue successive formulazioni teoriche sul concetto di archetipo come equivalente spirituale dell'istinto; Patrizia Michelis ricostruisce sinteticamente l'evoluzione della psicopatologia neurologica dalla concezione jacksoniana del processo di "dissoluzione del Sé" fino agli studi più recenti sulla neuroplasticità e sulla continuità dei processi di riorganizzazione della memoria e del Sé emotivo e corporeo; Maria Rita Porfiri e Mariella Cortese evidenziano il percorso teorico di Jung dalla formulazione freudiana del trauma alla visione della "psicologia complessa", che sottrae al riduzionismo pulsionale la vita psichica e inquadra il trauma come caso specifico di un più universale funzionamento della psiche. Questi contributi permettono di ricostruire un quadro storico – con maggiori o minori dettagli – del concetto di dissociazione negli Autori precedenti e contemporanei a Jung, chiarendo come tale concetto abbia assunto diverse sfumature in contesti culturali diversi e facendo emergere la specificità con cui nella psicologia analitica lo studio delle emozioni, delle motivazioni e dei complessi a tonalità affettiva siano connessi in una visione della "psiche complessa" che ne postula la naturale dissociabilità.

Nella terza parte (*Processi dissociativi e dissociabilità della psiche*), il concetto di dissociazione è preso in esame con approfondite disamine delle diverse articolazioni con cui viene utilizzato nella clinica recente e contemporanea in termini descrittivi e psicodinamici. Sono evidenziate le possibili confusioni e le necessarie distinzioni fra i processi di dissociazione, *detachment* e compartimentazione nel bel saggio di Fabrizio Alfani, così come il contributo di Lucia Tombolini esplora i confini concettuali fra dissociazione, scissione e rimozione. Cesare Tarquini Guetti dedica uno studio al concetto di "dissociazione strutturale" nelle implicazioni cliniche sviluppate dal ricercatore olandese Van der Hart. Marina Corradi sottolinea e discute attentamente le contiguità fra dissociazione ed *enactment* nella clinica psicoanalitica moderna, mentre Massimo Giannoni propone una ricostruzione puntuale dell'apporto della psicologia complessa junghiana alla diagnosi e alla cura del disturbo post-traumatico complesso.

Nella quarta e ultima parte del volume, infine, sono raccolti i contributi relativi alle più recenti acquisizioni delle neuroscienze sul tema degli effetti e della possibile elaborazione psicologica del trauma: *Emozioni, memoria, trauma tra neuroscienze e psicologia analitica*. La psicologia analitica, oggi,

come tutta la psicologia clinica, non può evitare un confronto fra le spiegazioni psicodinamiche e le documentazioni che derivano dallo studio empirico dei processi mentali.

Giovanna Curatola illustra come lo studio dei fondamenti neurobiologici delle emozioni permetta di fare maggiore chiarezza tra affetti e “fenomeni emozionali”. Mariella Battipaglia esplora le risposte allo stress fin dall’esperienza del feto in gravidanza e del neonato nel periodo di allattamento, mentre Chiara Rogora prosegue la disamina della letteratura sui traumi precoci nel corso dei primi anni del bambino, integrandola con le prospettive offerte dalla ricerca sullo sviluppo delle relazioni di attaccamento. L’incontro fra psicoanalisi, psicologia analitica e neuroscienze è problematizzato in termini epistemologici dai due saggi di Italo Gionangeli Sebesti e di Concetto Gullotta, dove quest’ultimo, rilevando le sostanziali differenze fra una “visione meccanicistica/sostanzialista” e una “visione energetica” del funzionamento psichico, ammonisce a non utilizzare il linguaggio delle neuroscienze per «spiegare lo stato psichico di un paziente» (p. 247).

Completa il volume un’appendice, curata da Angiola Iapoce, che presenta un’accurata esegesi dei testi junghiani per quanto riguarda i riferimenti al trauma nella teoria e nella clinica, utilissima per gli studiosi che intendano esplorare le opere di Jung relative a questo argomento.

Concludo questa sintetica recensione con un commento personale: forse mai un libro di psicologia è uscito alla luce nel momento più appropriato, quasi fosse stato concepito per offrire una possibile risposta ai tanti problemi clinici e sociali innescati dall’epidemia da Coronavirus.

Il 13 ottobre scorso, inaugurando la Fiera del Libro a Francoforte, lo scrittore israeliano David Grossman si chiedeva se scrittori, poeti, traduttori e giornalisti, ma anche gli editori e i lettori possano fare qualcosa per «creare una sorta di “anticorpo” o di “vaccino spirituale” al virus» e si rispondeva che sì, è possibile «contrapporre qualcosa di significativo al senso di restrizione e di annientamento generato dalla pandemia: Credo che questo qualcosa sia la nostra capacità di osservare. Il modo in cui guardiamo il mondo e descriviamo ciò che vediamo». Descrivere le osservazioni e co-costruire una narrazione che dia significato all’esperienza del passato e che tenti di ri-configurare il futuro è esattamente il compito della coppia analitica, ma è anche il compito che gli autori di questo libro si sono assunti (all’inizio senza saperlo!) per aiutare tutti noi, analisti, pazienti, donne e uomini della nostra società, a riflettere sulle possibili elaborazioni dei traumi e a ri-narrare i piccoli e grandi traumi che la pandemia scoppiata proprio nel 2020 ci ha costretto a vivere.

Alessandra De Coro

Finia Nadia, Mariotti Gabriella (2019). *Il disagio dell'inciviltà. La psicoanalisi di fronte ai nuovi scenari sociali*. Sesto San Giovanni (MI): Mimesis. Pagine 184. € 23,00

Quale contributo può dare la psicoanalisi di fronte alla complessità culturale, sociale e psicologica del mondo di oggi? Come affrontare un “nuovo” malessere che si manifesta attraverso quello che Nadia Finia e Gabriella Mariotti chiamano “disagio dell'inciviltà”?

Sono queste le domande alle quali le Autrici provano a dare una risposta. Per definire qualcosa “incivile”, bisogna avere ben chiaro cosa sia “civile”. Questo lavoro è molto prezioso perché prova a ridefinire i termini di un comportamento etico e di valori nel mondo occidentale contemporaneo.

Oggi in tutto il mondo imperversa la pandemia, che sembra colpirci proprio dove siamo più deboli, dove la ferita è già aperta, in quelle preoccupazioni verso un mondo dal futuro indeterminato. Un mondo in continuo mutamento ma dall'evoluzione incerta.

La forte angoscia causata dalla percezione di un avvenire instabile esplose dentro ciascuno di noi insieme a rabbia, paura, incapacità ad affrontare l'indeterminatezza. Tutto questo provoca un necessario rafforzamento identitario sostenuto dalla rigidità dei confini tra l'io e il mondo, tra me e l'altro. Lo schema paranoideo in cui l'altro è il cattivo, il nemico, che sia il terrorista, l'immigrato o il vicino di casa, è al servizio di un consolidamento rigido e illusorio delle nostre identità minacciate. Essere “civile” significa riprendere possesso della relazione con i nostri sentimenti, prendere contatto con l'angoscia che ci invade. Consapevolezza di ciò che è “altro in noi”, come struttura fondamentale nelle relazioni con l'altro da noi. A tal proposito entra in gioco l'importanza della psicoanalisi, da qui si dipana il suo compito “etico”. Con “etica della responsabilità” le Autrici intendono specificare l'atteggiamento strettamente ancorato alla realtà della relazione e al rispetto di sé e dell'altro. La relazione intersoggettiva diventa dunque necessaria e imprescindibile strumento del lavoro analitico. A tal proposito Jung (1946) osservava come «la realizzazione cosciente dell'unificazione interiore implica [...] come condizione irrinunciabile il rapporto umano, perché senza il consapevole riconoscimento e l'accettazione di ciò che ci lega al prossimo non si dà sintesi della personalità».

Nel mondo di oggi, però, sembra aver preso il sopravvento il bisogno di protezione rappresentato dal rapporto paranoideo che si instaura con l'altro da noi. È una pulsione securitaria (Recalcati, 2019) che ci costringe nelle nostre zone di comfort ad abbattere il ponte della relazione con gli altri, altrettanto chiusi nelle loro aree protette. L'individualismo, favorito e selezio-

nato dalla diffusione del sistema capitalistico, ha reso prioritaria la realizzazione dei propri scopi personali rispetto a un sentire collettivo e comunitario. Tutto questo lascia l'individuo solo, costretto a vivere nell'incertezza della crisi economica e a subirne gli effetti più drammatici; da ciò ne può conseguire la produzione di una sofferenza psichica in cui la personalità può essere danneggiata dallo stress del continuo adattamento a un ambiente sociale in costante e imprevedibile mutamento.

Con queste premesse, il paziente arriva nel nostro studio con la pressante richiesta di ottenere una guida, qualcosa che lo orienti a capire cosa è giusto e cosa è sbagliato, quali decisioni prendere nella propria vita. Lo psicoanalista, quindi, viene sollecitato a fornire un codice etico. Le Autrici suggeriscono di non rispondere incondizionatamente a tale domanda, perché il rischio di cadere in pericolosi -ismi è sempre dietro l'angolo. Noi terapeuti navighiamo nelle stesse acque, nella stessa società che ha generato il *mal'essere* di chi è davanti a noi nella stanza d'analisi, ma non siamo inermi, poiché abbiamo la possibilità, attraverso l'etica della responsabilità, di dare un senso a ciò che accade nelle vite dei nostri pazienti.

“Il disagio dell'inciviltà” è un lavoro che dimostra come la psicoanalisi non debba rimanere chiusa nelle proprie stanze, separata dal mondo esterno e ignara di ciò che vi accade. La psicoanalisi ha la responsabilità di comprendere un malessere che è prima di tutto culturale, sociale, specifico del contesto occidentale in cui siamo immersi al giorno d'oggi. Tale consapevolezza si traduce nell'acquisizione di un atteggiamento etico, il cui obiettivo è dare senso a quei valori che troppo spesso ultimamente si cristallizzano in principi universali di cui si è perduto il significato. Le grandi narrazioni che le Autrici definiscono come i garanti metapsichici e metasociali che per secoli hanno funzionato come sovrastrutture culturali per l'individuo (pensiamo alla religione, o alla politica) non esistono più, o si trasformano – come il sistema capitalistico attualmente in crisi – in sistemi portatori di valori astratti dai concetti vuoti. Questa sorta di anomia culturale non può non segnare profondamente sia chi entra nella stanza d'analisi, sia chi vi si trova ad accoglierlo.

Il libro di Fina e Mariotti ci aiuta dunque a trovare un senso al nostro essere e al nostro agire... E visti i tempi, è la cosa più preziosa.

Federico Granito



€ 7,00 Edizione fuori commercio
(R10045.2021.53)

FrancoAngeli srl, V.le Monza 106 - 20127 Milano
I semestre 2021

ISSN 1828-5147
ISSNe 1971-8411