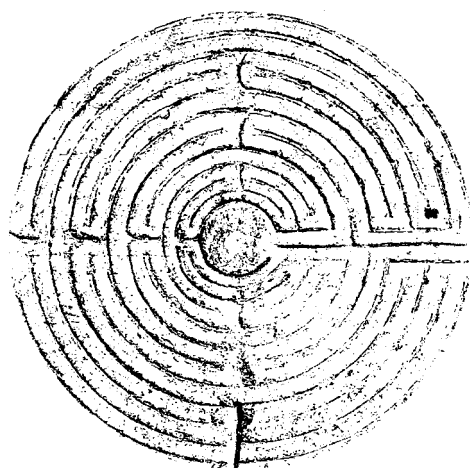


# STUDI JUNGHIANI



**FrancoAngeli**

*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.

*Editing:* Paola Cascino Koch

*E-mail redazionale:* [studijunghiani@gmail.com](mailto:studijunghiani@gmail.com) - [info@aipa.info](mailto:info@aipa.info)

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

Autorizzazione n. 545 dell'11-9-1998 del Tribunale di Milano – Direttore responsabile 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 © 2022 by Franco Angeli s.r.l. – Stampa: GECA SRL, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese MI

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

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

Il semestre 2021 – Finito di stampare nel mese di febbraio 2022

## *Sommario, vol. 27, n. 2, 2021*

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

### **Articoli**

---

- Self-disclosure*, trauma e pressioni sull'analista, di *Marcus West* » 9  
La chiusura anoressica e i "restauri" nel campo:  
un'esperienza clinica, di *Mariella Battipaglia* » 28  
L'Archetipo di Cristo nella serie *Dune* di Frank Herbert, di  
*Riccardo Gramantieri* » 44  
Jung e Winnicott: segrete risonanze, di *Anna Michelini Tocci* » 67  
Maschere e volti nel setting ai tempi della pandemia, di *Silvia*  
*Presciuttini* » 85

### **Interviste ai Pionieri**

---

- A cura di Mariella Battipaglia e Anna Mendicini*
- Conversazione con Andreina Navone, di *Paola Rocco* » 101

### **Recensioni**

---

- A cura di Valentino Franchitti, Giuseppe Pizzolante e Maria*  
*Rita Porfiri* » 117



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

Le cautele imposte dalla pandemia ci hanno privato della incalcolabile ricchezza delle conversazioni che nascevano per caso con colleghe e colleghi, quando ci capitava di passare nella sede della nostra associazione culturale di riferimento. Questo genere di chiacchierate, frutto spontaneo della apparentemente futile attività dell'andare a zonzo, innescavano affetti, idee e progetti lavorativi che nel loro insieme rappresentavano bene il clima culturale della nostra comunità.

Sappiamo che l'espressione andare a zonzo, deriva dal greco *agorazein*, che letteralmente significa comprare, contrattare, ma che in senso lato indica l'attività di andare ad ascoltare cosa si dice nell'agorà. Nella lingua greca moderna sopravvive un altro termine, *agorazo* (*αγοραζω*) che indica l'azione di seguire una conversazione in modo attento, partecipato. Queste voci linguistiche si ancorano sulla solida immagine architettonica dell'agorà, cuore delle attività pubbliche della *pólis* e ne mostrano gli effetti impliciti più fecondi: l'incontro con l'Altro e la serendipità dei processi conoscitivi. L'agorà, infatti, era il luogo in cui ci si doveva necessariamente recare per fare acquisti, ma nel fare ciò era quasi impossibile non imbattersi in vecchi conoscenti, ascoltare discorsi di filosofi improvvisati e ritrovarsi impegnati in dialoghi a cui non si sarebbe mai pensato di partecipare. L'agorà era il luogo dell'incontro con l'Altro, un genere di incontro che ha un'origine cara ad Hermes: l'altro ci dona idee, ostacola nella nostra routine, ci ruba tempo prezioso, ci accompagna lungo la via. Recarsi all'agorà implicava spesso trovarvi ciò che non si stava cercando. Oggi, a causa delle cautele imposte dalla pandemia stiamo riscoprendo il valore inestimabile di tutto ciò.

Come detto più volte, *Studi Junghiani* rappresenta un agorà, un luogo aperto a tutti che accoglie, senza discriminazioni, i lavori di coloro che si in-

teressano agli sviluppi della psicologia analitica. La rivista non ha una linea editoriale da perseguire, se non quella di favorire l'incontro delle diverse anime che legittimamente albergano nella cultura junghiana. Per questo si continua a preferire la selezione in cieco degli articoli, perché è la sola modalità che ci permette, sia come redattori che come lettori, di leggere articoli in cui non avremmo pensato di imbatterci. Incontri cari ad Hermes, con quell'Altro da noi di cui, mai come in questi tempi segnati dalla pandemia, abbiamo riscoperto di avere bisogno, per non ristagnare nell'omogeneità di ciò che ci assomiglia e che conferma i nostri pensieri. Naturalmente questa apertura indiscriminata non è l'unica caratteristica distintiva di *Studi Jungiani* che, esattamente come l'agorà ateniese, ha alcuni spazi ben delineati dove si espongono determinate idee. È importante che sia chiaro che la selezione dei contributi presenti nelle *Rubriche*, così come la scelta di pubblicare o ripubblicare articoli su richiesta diretta, rappresenta una indicazione delle preferenze del Comitato di Redazione, che comunque opera nel costante tentativo di presentare materiale di interesse comune. L'importante è fornire sempre al lettore una cornice chiara, che permetta di capire il criterio con cui è stato selezionato uno specifico contenuto.

Per l'appunto, questo numero si apre con la prima pubblicazione in lingua italiana di uno scritto già apparso nel 2017 nel *Journal of Analytical Psychology*, si tratta di *Self-disclosure, trauma e pressioni sull'analista* di Marcus West. L'articolo è stato selezionato dal Comitato di Redazione, perché a nostro avviso tocca con grande sensibilità clinica una questione importante: il valore, il significato nascosto e i possibili effetti clinici di quegli interventi di auto-rivelazione (*self-disclosure*) che l'analista può essere portato a effettuare nel corso di terapie in cui il paziente indugia in comportamenti e giudizi distruttivi. La questione è particolarmente viva, dal momento che molti contributi ispirati all'orientamento relazionale dell'analisi segnalano l'importanza del disconfermare le credenze patologiche interne del paziente, cosa che può invogliare l'analista a rendere manifeste le proprie convinzioni in seduta. L'articolo è ricchissimo di riflessioni ed esperienze cliniche riportate con grande efficacia, ma dovendo coglierne il nucleo centrale, possiamo dire che Marcus West suggerisce che la *self-disclosure* possa essere usata nel tentativo di indurre nel paziente una percezione più positiva di se stesso, ma che tali interventi possano in effetti rivelarsi dannosi per il prosieguo della terapia, perché tendono a far sentire il paziente consolato, ma non autenticamente compreso.

Il numero della rivista prosegue poi con altri quattro articoli selezionati in cieco e che abbiamo deciso di pubblicare seguendo l'ordine alfabetico del cognome degli autori. Accogliamo quindi *La chiusura anoressica e i "restauri" del campo: un'esperienza clinica*, di Mariella Battipaglia che articola

con grande sapienza clinica e teorica un discorso che ci porta a rivivere le sue esperienze con una paziente anoressica e a comprendere le primissime articolazioni attraverso il transfert corporeo nel campo relazionale. L'articolo ci sembra molto chiaro nel mostrare cosa si intenda operativamente quando si dice che nell'analisi degli stati emotivi precoci occorre mettersi a disposizione del paziente per favorire nuovi processi integrativi. L'autrice mostra infatti cosa accade quando il processo integrativo è sostituito da un processo di astrazione e di dissociazione corpo/mente, con il contemporaneo sovrainvestimento delle singole percezioni della corporeità rispetto alla loro sensazione e funzione e quindi alla pensabilità dell'esperienza.

Riccardo Gramantieri è l'autore del successivo contributo, dal titolo *L'archetipo di Cristo nella serie Dune di Frank Herbert*, che ci porta in un altro *topos* della cultura junghiana. Il rapporto tra psicologia archetipica e letteratura. Gramantieri articola un approfondito parallelismo tra l'operare di Leto II, uno dei personaggi della saga di *Dune*, e le varie manifestazioni dell'archetipo di Cristo, che in quanto uomo-dio, psicologicamente designa il Sé. Abbiamo trovato apprezzabile il modo in cui l'autore non si limiti all'illustrazione dei diversi aspetti delle immagini archetipiche rappresentate nel ciclo di romanzi di Frank Herbert, ma abbia costantemente inteso individuare le dinamiche relazionali che legano tali immagini al processo individuativo. Questo ci sembra coerente con l'osservazione di Carl Gustav Jung contenuta in *Simboli della Trasformazione* (1912/1952) secondo cui l'elemento essenziale del dramma mitico non è nella concretezza delle figure, ma nell'atto sacrificale che permette la trasformazione.

Segue l'articolo *Jung e Winnicott: segrete risonanze*, scritto da Anna Michellini Tocchi. Si tratta di un contributo di rara profondità, percorso da molti livelli di significato e che può, in un certo senso, essere letto a strati. L'autrice, che ha dedicato la propria vita professionale a una pratica clinica dedicata all'integrazione di elementi junghiani e winnicottiani, ipotizza con efficacia l'esistenza di una serie di risonanze interiori tra Jung e Winnicott. La constatazione che entrambi abbiano avuto madri depresse viene argomentata con precisione storiografica, mettendo a confronto scritti, poesie e lettere dei due autori. La riflessione dell'articolo, tuttavia, non fa che prendere le mosse da queste (pur esaustive) argomentazioni, per dirigersi verso questioni quali il rapporto tra bisogni comunicativi con la madre e unicità del Sé del bambino, stati primitivi di unione e differenziazione e la relazione tra conoscenza intuitiva di se stessi e conoscenza del mondo. Si tratta di un contributo unico, tradotto dal silenzio di una lunghissima esperienza clinica e umana, a cui vale certamente la pena dedicare più di una lettura.

Con uno stile di scrittura particolarmente ispirato, *Maschere e volti nel setting ai tempi della pandemia*, l'ultimo contributo di questo numero, a

firma di Silvia Presciuttini, ci permette di accostarci a una serie di riflessioni di estrema attualità relative ai cambiamenti nel *setting* analitico indotti dalla emergenza pandemica. L'autrice, con grande coraggio e immediatezza, riesce a coinvolgerci in una serie di riflessioni sul rapporto tra elementi pensati ed elementi subiti e/o agiti nella strutturazione delle terapie analitiche che sono iniziate dopo l'insorgere della pandemia. In particolare la vignetta clinica che fa da sfondo alle riflessioni, si sofferma sulla criticità dell'uso della mascherina nelle terapie svolte in presenza. L'articolo, oltre che per lo stile e la sincerità con cui è scritto, ha il grande pregio di non apparire mai costruito a partire da una tesi preconcepita, ma di aprire una riflessione necessaria e attuale a partire da una esperienza clinica. Siamo certi della fecondità di un contributo come questo che si presenta come necessariamente insaturo, non fosse altro che perché siamo ancora nel mezzo della pandemia. Crediamo che molti clinici riusciranno a formulare pensieri e domande a partire dalla lettura di questo scritto.

A completare questo numero di *Studi Junghiani*, due rubriche che si presentano in veste rinnovata. La prima, a cura di Mariella Battipaglia e Anna Mendicini, si chiama *Interviste ai Pionieri* e cercherà di rendere omaggio ai decani della psicologia analitica in Italia, con la convinzione che questo possa servire a un duplice scopo: onorare parti importanti della nostra storia e ispirare le nuove generazioni alla ricerca di ulteriori ambiti in cui impegnare la propria creatività. L'intervista pubblicata in questo numero, con il titolo *Conversazione con Andreina Navone* è a cura di Paola Rocco. Infine la rubrica *Recensioni*, a cura di Valentino Franchitti, Giuseppe Pizzolante e Maria Rita Porfiri, che ha il compito culturalmente fondamentale di stimolare la lettura di testi e contributi culturali di vario genere che a nostro avviso meritano di non passare inosservati.



### Self-disclosure, *trauma e pressioni sull'analista\** Marcus West\*\*

Ricevuto dal Journal of Analytical Psychology il 18 dicembre 2021

#### Riassunto

L'articolo sostiene che la *self-disclosure* dell'analista in seduta sia intimamente legata all'esperienza traumatica e alle pressioni che l'analista sente su di sé e che lo spingono a non ri-traumatizzare il paziente o ripetere con lui dinamiche traumatiche. Fornisce una serie di esempi di tali pressioni e delinea le difficoltà che l'analista può sperimentare nell'adottare un atteggiamento analitico, definito come il cercare di stare quanto più vicino possibile a ciò che il paziente porta in seduta. Ipotizza che la *self-disclosure* possa essere usata per disconfermare la percezione negativa che il paziente ha di se stesso o dell'analista, o per cercare di indurre il paziente ad acquisire una percezione positiva di se stesso o dell'analista, e che sebbene animati da buone intenzioni, tali interventi possano rivelarsi fallimentari e prolungare l'angoscia del paziente. Vengono forniti esempi in cui l'analista resta aderente alla co-costruzione delle prime dinamiche relazionali traumatiche e lavora attraverso il complesso traumatico; questo atteggiamento viene confrontato e contrapposto ad alcuni atteggiamenti psicoanalitici relazionali.

\* Per gentile concessione degli editori e dell'autore, traduzione dell'articolo "Self-disclosure, trauma and the pressures on the analyst". *Journal of Analytical Psychology*, 62, 4: 585-601, 2017.

\*\* Analista didatta e supervisore della SAP (Società di Psicologia Analitica) e co-editor in chief del *Journal of Analytical Psychology*. È autore di numerosi capitoli di libri e articoli, uno dei quali insignito del Premio Fordham nel 2004. È autore di tre libri: *Feeling, Being and the Sense of Self* (2007), *Understanding Dreams in Clinical Practice* (2011) e *Into the Darkest Places. Early Relational Trauma and Borderline States of Mind* (2016). Ha la qualifica di terapeuta EMDR e lavora privatamente in Inghilterra, nel West Sussex. Email: marcuswest@aol.com

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 27, n. 2, 2021  
DOI: 10.3280/jun54-2021oa13278

**Parole chiave:** *Co-costruzione, trauma relazionale precoce, idealizzazione, dinamica sado-masochista, difesa morale, psicoanalisi relazionale, self-disclosure, caccia alle ombre*

**Abstract.** *Self-disclosure, Trauma and the Pressures on the Analyst*

This paper argues that self-disclosure is intimately related to traumatic experience and the pressures on the analyst not to re-traumatize the patient or repeat traumatic dynamics. The paper gives a number of examples of such pressures and outlines the difficulties the analyst may experience in adopting an analytic attitude – attempting to stay as closely as possible with what the patient brings. It suggests that self-disclosure may be used to try to disconfirm the patient's negative sense of themselves or the analyst, or to try to induce a positive sense of self or of the analyst which, whilst well-meaning, may be missing the point and may be prolonging the patient's distress. Examples are given of staying with the co-construction of the traumatic early relational dynamics and thus working through the traumatic complex; this attitude is compared and contrasted with some relational psychoanalytic attitudes.

**Key words:** *Co-construction, Early Relational Trauma, Idealization, Masochist-sadistic Dynamic, Moral Defence, Relational Psychoanalysis, Self-disclosure, Shadow Hunting*

Credo che il trauma, e in particolare il trauma relazionale precoce, non rappresenti solo una delle questioni centrali del nostro lavoro analitico, ma che esso giochi un ruolo significativo in ogni seduta: aiuteremo direttamente e compassionevolmente i nostri pazienti ad affrontare i loro complessi che incarnano un'esperienza insopportabile e rimangono in modo significativo insopportabili? Oppure eviteremo involontariamente quei complessi, preferendo soluzioni idealizzate e diremo ai pazienti che “non sono così male come pensano di essere”, o che “non sarà così qui”?

Credo che la *self-disclosure* dell'analista sia intimamente connessa al trauma e che dipenda quasi sempre da queste esperienze insopportabili, collegate al complesso traumatico, se gli analisti si trovano spinti a rivelare parti di se stessi, cosa che a mio parere non aiuta, spesso travisa, e nei casi peggiori può portare alla rottura dell'analisi, avendo co-costruito e ri-messo in atto le esperienze traumatiche precoci del paziente, o forse dell'analista.

È per questo che credo che mantenere un atteggiamento analitico sia più utile, atteggiamento che definisco come il cercare di restare quanto più vicino possibile a ciò che porta il paziente. Mi preoccupa il fatto che la *self-disclosure* sia spesso usata per cercare di disconfermare la percezione negativa che il paziente ha di se stesso o dell'analista, oppure per cercare di indurre il paziente

ad adottare un atteggiamento più positivo nei confronti di se stesso o dell'analista, cosa che, nonostante la buona intenzione, serve solo a prolungare l'angoscia del paziente. Come dice Jung, «solo ciò che uno realmente è, ha forza salutare» (Jung, 1928, p. 166). Darò degli esempi di ciò qui di seguito.

A tal proposito, esplorerò alcune specifiche pressioni sull'analista, tutte legate al trauma, e delinearò quelle che a mio parere sono alcune “ricostruzioni insopportabili” che possono rivelarsi particolarmente impegnative per la coppia analitica. Descriverò anche delle situazioni in cui ho trovato utili alcune forme di *self-disclosure*, in particolare quando si esplora in dettaglio, con il paziente, le dinamiche che sono state co-costruite nella relazione analitica.

Come dicono Gabbard e Lester nel loro libro sulle violazioni del setting (1995, p. 59), un certo grado di *self-disclosure* è inevitabile, poiché ogni analista comunica costantemente gran parte di ciò che pensa e sente attraverso la sua presenza nella stanza, le domande che pone o non pone, il modo a cui reagisce a ciò che il paziente porta, e così via. Molti di noi ora lavorano all'interno di un nuovo paradigma che riconosce che l'atteggiamento analitico non consiste nel mantenere dei confini un po' arbitrari, ma piuttosto nel riconoscere le pressioni e le dinamiche che vanno a ricostruire e co-costruire certe dinamiche relazionali precoci, spesso di natura traumatica. Attraverso il riconoscimento di queste dinamiche, infatti, si mantiene più facilmente l'atteggiamento analitico fondamentale, che permette di riflettere su ciò che sta accadendo.

La *self-disclosure* è venuta alla ribalta di recente, in parte promossa dal movimento relazionale. Aron (1991) ha gettato una sfida contro la concezione dell'analista come colui che possiede una posizione privilegiata e “oggettiva” da cui riflettere sulla “soggettività” del paziente, o come colui che è in grado di avere delle reazioni che possono essere semplicemente “contro” o rispondenti al transfert del paziente, piuttosto che “provenire dal centro psichico del sé dell'analista”. Questo è molto coerente con la posizione di Jung (1921-1928) e il suo riconoscimento che «l'analisi è un dialogo che richiede due interlocutori» (Jung, 1963, p. 171). Mentre sono completamente d'accordo con Jung che «in ogni analisi vera e propria sia il paziente sia il medico sono chiamati in causa con la loro intera personalità» (ivi, p. 172), suggerirò che questo può comportare un buon grado di difficoltà, sofferenza e “viaggio” per l'analista così come per il paziente. Tornerò sulla posizione di Aron più avanti, e ora esaminerò ulteriormente la questione in relazione alla *self-disclosure*.

## **Difese del Sé**

Nel suo articolo sulle difese del sé, Michael Fordham (1974) descrive alcuni pazienti che reagiscono contro le parti dell'analista che percepiscono "tecniche e meccanicistiche" (di solito i commenti e le interpretazioni dell'analista) e cercano di "smascherare e tenere" per loro stessi la "parte buona e nascosta" dell'analista. È questo il tipo di scenario che sono più interessato ad esplorare e formulerò l'ipotesi che in queste situazioni sono costellate, e devono essere elaborate nella relazione analitica quelle esperienze relazionali precoci di insensibilità, mancanza di cura, rifiuto o danneggiamento, che sono state vissute come "inumane".

Queste "inumane" esperienze di mancanza di reciprocità hanno fatto sì che, nel tentativo di raggiungere l'altro, il bambino abbia vissuto la vergogna e l'annientamento, e ciò spiega perché sia un'impresa così difficile rivisitare e ricostruire tali esperienze. Come descrive Bromberg (2011), il trauma si verifica quando, nella relazione con l'altro, la disconferma di sé o l'autoannichilimento siano ineluttabili e il normale senso di sé dell'individuo venga interrotto da affetti molto potenti. Egli sostiene che il processo psicoanalitico riguardi l'aiutare i pazienti a recuperare i loro stati dissociati di sé. Anche Jung (1921-1928) sosteneva che l'integrazione delle parti dissociate della personalità fosse la chiave del processo di analisi.

Circa l'esperire l'analista come inumano, Fordham descrive come il paziente può angosciarsi profondamente e arrivare a sentire che il suo dolore, il suo terrore, la paura e la confusione siano causati in modo diretto da ciò che vede come il "sadismo, la crudeltà e la distruttività" dell'analista. Egli dice che il paziente può chiedere al terapeuta «di smettere di essere un analista e di diventare se stesso», al che l'analista può talvolta rispondere cercando di «essere se stesso [...] facendo confessioni o dando informazioni su se stesso» (Fordham, 1974, p. 196). Fordham descrive come ciò possa portare alla rottura dell'analisi. Anche se forse Fordham si riferisce a casi estremi, io ritengo che queste tendenze di fondo sono presenti in molte analisi.

## **Il trauma relazionale precoce e l'oggetto cattivo**

Le esperienze che in una determinata fase dello sviluppo sono troppo intense per essere sopportate dalla psiche sono, per definizione, traumatiche. Questo potrebbe valere, per esempio, per l'assenza della madre che si protrae per troppo tempo, come suggerito da Winnicott (1967), oppure dall'atteggiamento del padre costantemente teso a criticare e sminuire, o ancora alla violenza o l'abuso perpetrati da un genitore. Queste esperienze portano alla

vergogna e all'annichilimento. Questi vissuti vanno a formare un complesso a tonalità affettiva dissociato, non integrato con l'Io, come descritto da Jung (1934). Non è integrato con l'Io perché l'affetto, o la "veemente emozione", come la chiamava Janet, interrompe il funzionamento dell'Io in modo che non si formi una narrazione coerente (van der Kolk, 1996). Una potente reazione affettivo-somatica costituisce il cuore del complesso dissociato.

Queste potenti reazioni formano spesso elementi chiave del transfert, poiché il paziente reagisce, per esempio, al silenzio dell'analista, o a qualcosa che viene sentito come una critica o qualcosa che opprime. In sostanza queste reazioni segnalano un'attivazione del complesso traumatico, una ritraumatizzazione. Tali ritraumatizzazioni sono inevitabili e, come suggerisce Bromberg, «la relazione analitica diventa un luogo che sostiene, simultaneamente, rischio e sicurezza – una relazione che consenta il rivivere doloroso del trauma precoce, senza che questo diventi solo una cieca ripetizione del passato» (Bromberg, 2011, p. 17).

### **La difesa morale**

Può essere molto difficile per l'analista sentire di stare esponendo il paziente a quella che continua ad essere una sofferenza insopportabile – il "dolore, il terrore e la paura" descritte da Fordham; e può essere fin troppo facile per l'analista ben intenzionato tirarsi indietro, e citando nuovamente Fordham, «allentare i confini, nel tentativo di essere "più umano", più "se stesso", esprimendo in modo più diretto le emozioni, facendo rivelazioni, elargendo rinforzi positivi, o forse consentendo che vi siano contatti fisici» (1974, p. 143). Un livello di sofferenza così intenso provoca spesso nel paziente un senso di indignazione morale ed egli dice all'analista che ciò che sta facendo è moralmente sbagliato. Ho sperimentato questo in diverse occasioni, sentirsi dire che stai causando una tale sofferenza ha un impatto molto potente e angosciante. Considero questa la "difesa morale" del paziente, che può essere compresa, in modo costruttivo, come un segnale che allerta l'analista della riattivazione del complesso traumatico del paziente (West, 2007, 2016). In tal modo, l'esperienza traumatica può essere affrontata con compassione.

Come ho descritto in precedenza (West, 2013), una paziente reagì con furia, definendo il mio comportamento meschino, disumano e indifferente, quando le chiesi di aspettare in sala d'attesa, poiché era arrivata con qualche minuto di anticipo a una seduta. Sarebbe stato facile permetterle di iniziare direttamente la seduta a causa della sua "particolare sensibilità", ma in tal modo forse non saremmo mai riusciti a esplorare la natura di quella ipersensibilità e le sue reazioni omicide ad essa. La situazione si rivelò essere una

ricostruzione dell'esperienza di attesa, della terrificante attesa, di quei momenti in cui sapeva che suo padre stava per abusare di lei e, quasi altrettanto grave, mentre sua madre che sapeva tutto, non la proteggeva da questo (proprio come io sapevo della sua attesa e angoscia). Anche se in questa situazione la pressione sull'analista riguardava il possibile allentamento di un confine temporale, avrebbe potuto altrettanto facilmente trattarsi di una spinta a un atto di self-disclosure.

### **La dinamica sado-masochista**

Questa difesa morale può continuare a far parte di una dinamica sado-masochista dove, a causa del dolore che sta provando, il paziente si sente legittimato ad attaccare rabbiosamente l'analista, spesso infliggendogli esattamente il tipo di dolore che ha sperimentato. Tali pazienti passano così dalla posizione di vittima a quella di aggressore<sup>1</sup>. L'analista potrebbe allora essere indotto a una resa passiva e masochistica, come descritto da Racker (1958). Tuttavia, se l'analista resta in contatto con le sue reazioni primitive al paziente, ad esempio con i propri sentimenti di rabbia, stanchezza o dolore (reazioni che possono essere sopportate, o ignorate, se si aderisce a un "atteggiamento professionale"), queste possono allertarlo sulle dinamiche implicite in atto e permettergli di iniziare a formulare una risposta costruttiva, per esempio, uscendo dalla posizione masochista, diventando consapevole della dissociazione, o della ferita – come illustrano i seguenti esempi.

Davies e Frawley, nel loro brillante articolo sulla terapia con persone che hanno subito abusi sessuali, descrivono una situazione simile:

È in ultima istanza dall'analista, che sembra così pronto ad aiutare, che ci si aspetta questa [completa] compensazione. La bambina, che all'inizio della terapia ha bisogno di certe modifiche nella tecnica per iniziare il processo di guarigione e di lutto e per tollerare la disorganizzazione regressiva che ne consegue, alla fine arriva ad aspettarsi e a richiedere questi interventi come prova del reale coinvolgimento e devozione dell'analista nei suoi confronti. I parametri della terapia perdono così la loro originaria funzione di sostegno dell'Io e diventano espressioni simboliche dell'amore dell'analista. Diventano "la materia di cui è fatta la compensazione". A questo punto ci si trova in un paradigma di transfert completamente diverso. Le richieste che all'inizio erano ragionevoli e pronunciate con tranquilla urgenza vengono poste in modo più energico e legittimato. Lentamente si richiedono da parte

1. Non ho ancora trovato un comprovato esempio di scissione che non sia basato su una tale dinamica, per cui la persona si blocca in una posizione masochista e, dalla sua sofferenza, viene legittimata e incaricata di attaccare l'oggetto cattivo, esprimendo l'odio e rabbia omicida che forse non aveva potuto esprimere nell'infanzia per paura delle conseguenze.

dell'analista maggiori sacrifici che diventano sempre più difficili da soddisfare (Davies, Frawley, 1992, p. 27).

Questo richiama alla mente ciò che Balint chiama regressione maligna (1968). La sofferenza e la crescente vulnerabilità del paziente generano un senso di disperazione e di aver diritto a un risarcimento, e questo può essere percepito particolarmente dall'analista che esprime o dimostra la sua umanità o volontà di prendersi cura. Quando ci troviamo a cercare di *dimostrare* che siamo buoni, gentili o premurosi nei confronti di un paziente, suggerisco che ci troviamo all'inizio di quello che Gabbard e Lester (1995) chiamano un "pendio scivoloso".

Questa situazione è problematica non solo per le conseguenze che comporta, ma anche perché in quel momento stiamo "perdendo di vista il punto centrale" che è, a mio avviso, affrontare l'esperienza traumatica di *non* essere amati, protetti o curati (o odiati e abusati), piuttosto che evitarla. Questo tipo di interazioni ed *enactment* sono inevitabili e fanno parte delle dinamiche analitiche importanti, ma è fondamentale rendersene conto.

### **L'umanità dell'analista**

Una citazione da uno scritto di Lewis Aron:

I pazienti fanno dei sondaggi, in modo più o meno sottile, nel tentativo di penetrare la calma e la riservatezza professionale dell'analista. Fanno questi sondaggi non solo perché vogliono ribaltare la loro situazione sull'analista in modo difensivo o rabbioso, ma anche, come tutte le persone, perché vogliono e hanno bisogno di entrare in contatto con gli altri e vogliono connettersi con gli altri dove questi sono emotivamente vivi, dove sono autentici e pienamente presenti, e così cercano informazioni sul mondo interno dell'altro (Aron, 1991, p. 37).

Sono d'accordo con questa affermazione, e in molte situazioni questo contatto si ottiene semplicemente attraverso la sensibilità e l'attenzione che si esprimono attraverso il modo in cui un analista sta il paziente. Come sottolinea Jean Knox (2013, p. 502), l'analista che aderisce in modo rigido ai propri confini analitici al cospetto di un paziente che li sperimenta come un abuso rischia con ogni probabilità di rimettere inconsciamente in scena l'originaria situazione di abuso. Per quanto riguarda la citazione di Aron, vorrei citare la descrizione che Jon Mills fa della pratica contemporanea, che condivido:

Attualmente, gli analisti si comportano in modo più personale, autentico, umano e dotato di reciprocità, piuttosto che comportarsi in modo riservato, clinicamente distaccato, socialmente artificiale e stoicamente trattenuto [...]. [Dice che è difficile fare generalizzazioni ma] c'è generalmente più dialogo piuttosto che monologo, meno interpretazione e più attiva sintonizzazione al processo all'interno della diade, più enfasi sull'esperienza affettiva rispetto all'insight concettuale, e più calore interpersonale trasmesso dall'analista, cosa che crea un clima emotivamente più soddisfacente per entrambe le parti coinvolte (Mills, 2012, p. 97).

Tuttavia, le dinamiche relazionali precoci relative alle esperienze traumatiche si ripropongono all'interno della relazione analitica attraverso, nonostante e spesso a causa del calore interpersonale e della personalità dell'analista. I pazienti che hanno sofferto di mancanza d'attenzione, odio o subito atteggiamenti sadici nel corso della loro infanzia saranno inevitabilmente attenti alla presenza di quegli stessi aspetti nell'analista. E c'è anche un altro livello: questi pazienti sono anche alla ricerca dell'odio, del sadismo e della mancanza d'attenzione che si aspettano di trovare nell'analista *in risposta a ciò che stanno inconsciamente rimettendo in scena, per una sorta di legge del taglione, nei confronti dell'analista*; in altre parole, in risposta all'ostilità, sospettosità e distanza che proviene direttamente dalla loro esperienza precoce.

Anche se l'analista è in grado di comprendere la ferita che alimenta il comportamento del paziente, a livello primitivo è probabile che risponda in base alla legge del taglione, reazione che alla fine avrà bisogno, come minimo, di essere riconosciuta. Più a lungo l'analista rimane l'oggetto buono, più l'ostilità e l'allontanamento del paziente cominciano a farsi sentire, e la co-costruzione prende così ad assumere un accento più oscuro, arrivando lentamente a costellare la dinamica originale. La cosa triste è che essere l'oggetto buono, tentare di esserlo o indurre un'esperienza buona nel paziente, non è sufficiente. Non solo l'esperienza traumatica ha bisogno di essere riconosciuta e affrontata ma, nella mia esperienza, quanto più precoce e profonda è la ferita, tanto più l'esperienza, per esempio, di essere cattivo o odiato, farà parte del nucleo centrale dell'identità dell'individuo. Di conseguenza, tanto più ci sarà bisogno di costellare pienamente, co-creare e vivere nella relazione analitica questa esperienza – nonostante nessuna delle due parti voglia andare in quelli che sono i “luoghi più oscuri”. Mentre i pazienti “nevrotici” sono in grado di aggirare i loro complessi traumatici e una cura basata sul transfert potrebbe funzionare temporaneamente, prima o poi bisognerà affrontare il complesso traumatico. Per tornare ad Aron, affinché la “connessione” tra paziente e analista sia la più autentica possibile, l'analista ha bisogno di connettersi in questi luoghi di sofferenza. Come disse Jung riguardo al trauma: «l'efficacia terapeutica nasce dagli sforzi del medico di penetrare nella psiche del paziente, stabilendo così un rapporto psicologica-



mente adeguato. È proprio della mancanza di un tale rapporto che soffre il paziente» (1921-1928, p. 143).

Questa connessione è importante perché produce ciò che Ed Tronick e i suoi colleghi (1998, p. 409) hanno chiamato “espansione diadica degli stati di coscienza”, che contrastano l’isolamento del soggetto ferito. Proprio come il figlio della madre depressa sperimenterà stati di coscienza più complessi, coerenti ed espansi, assorbendo degli elementi dello stato di coscienza della madre, così il paziente e l’analista sperimentano stati di coscienza di questo genere quando si connettono in questo modo.

Rivivendo questa dinamica all’interno della relazione analitica, si rende il complesso meno potente, lo si disintossica e integra con il funzionamento dell’Io; o, in altre parole, il paziente e l’analista diventano capaci di pensare e sopportare l’esperienza di essere odiati, essere oggetto di sadismo e mancanza di attenzione, così come l’esperienza di odiare, sentirsi sadici e indifferenti al prossimo. Nella relazione analitica può essere particolarmente difficile permettersi e sopportare vissuti di questo genere, esperienze che sembrano disumane, ma che purtroppo sono fin troppo umane. Sebbene il discorso sviluppato fin qui abbia riguardato il lavoro analitico con l’oggetto cattivo, questo si applica anche all’oggetto cattivo interno del paziente. Per esempio, un paziente disse a Jody Messler Davies che non poteva immaginare di poter essere “l’oggetto del desiderio di una donna”. In risposta lei gli raccontò le fantasie sessuali che aveva avuto su di lui perché, disse, «non poteva pensare ad un modo più diretto di fargli sapere che questo non era vero» (1994, p. 166). A parte il fatto che il paziente reagì con rabbia ed estrema angoscia all’intervento dell’analista, accusandola di essere malata e perversa e dicendo che l’avrebbe denunciata al suo ordine professionale, la mia principale preoccupazione in questo contesto è che lei non era rimasta fedele a ciò che lui stava portando in seduta.

### **La ricostruzione insostenibile/impossibile**

Vorrei fare un altro esempio (West, 2016) di quella che considero una ricostruzione impossibile: N. è stata pesantemente maltrattata da un padre violento, controllante e narcisista e da una madre timida e distante. Nell’analisi mi raccontava spesso di impulsi suicidi, creando una situazione di sfida continua in cui per dimostrare che mi importava di lei dovevo rispondere alle sue numerose e disperate telefonate (in modo da diventare un soccorritore idealizzato); oppure lamentandosi che non mi importava abbastanza da fare qualcosa per proteggerla (come sua madre); o accusandomi di volerla morta (come riteneva avesse fatto suo padre).

Abbiamo attraversato ed esplorato questi vari scenari all'interno dell'analisi fino a quando è diventato chiaro, da ciò che veniva co-costruito, che ciò che l'aveva ferita di più era l'irritazione e il rifiuto manifestato dai suoi genitori nei confronti del suo essere fragile, bisognosa, si sentiva sconvolta, angosciata, arrabbiata e ferita dal loro comportamento, quando per tutto il tempo lei si era ostinata a cercare di compiacerli. Si era vergognata a morte e ferita non solo dalla loro mancanza di comprensione per la sua sofferenza, ma anche dalla loro ostilità nei suoi confronti; come disse lei: "Era come se volessero sparare sulla Croce Rossa".

Ci sono state diverse occasioni, soprattutto all'inizio dell'analisi, in cui l'ho rassicurata sul fatto che non la odiavo e che non la volevo morta, ma queste rassicurazioni avevano poco effetto e, dopo un po', non mi aspettavo più che ne avessero alcuno. Le rassicurazioni non hanno colto il punto, perché il punto era che lei aveva bisogno di vivere con me (qualcuno di cui si fidava molto) l'esperienza di come le sue richieste e i suoi bisogni potessero diventare irritanti. Stava così trasportando questa insopportabile/impossibile dinamica all'interno della sua sfera di onnipotenza. La chiamo impossibile per due motivi. Primo, perché è impossibile per il bambino conciliare il fatto che i genitori abbiano un atteggiamento respingente nei confronti dei suoi bisogni fondamentali di attaccamento e protezione e, allo stesso tempo, mantenere una buona relazione con i genitori. Secondo, perché l'atteggiamento benevolo dell'analista sarà insufficiente e sarà necessariamente messo in discussione dato che la dinamica deve essere ricostruita e rivissuta all'interno della relazione analitica.

Davies (2004) fa l'esempio della sua paziente Karen, che aveva chiesto una seduta sostitutiva, sapendo implicitamente che questo avrebbe indotto senso di colpa e conflitto nella sua analista, mettendo Davies in difficoltà e inducendo in lei sentimenti di impotenza e odio. Tanto che le aveva detto: "Sei proprio una stronza... Sei fredda, insensibile e distaccata. Non ci sei mai stata per me – mai. Voglio dire, a volte fingi, ma è solo una cosa superficiale", aggiungendo, poco dopo, "tu mi odi". Davies ha gestito questa situazione confessando il suo odio verso la paziente, dicendole che probabilmente entrambe a volte si odiavano.

Ho rispetto per la coerenza mostrata in questo caso, e riconosco che Davies sentiva che la sua paziente sarebbe stata in grado di reggere l'intervento in quel momento; tuttavia, la mia paziente N. aveva vissuto manifestazioni così potenti di odio e violenza da parte del padre, che sentivo che non sarebbe stata in grado, in quel momento, di affrontare una rivelazione non digerita dei miei sentimenti. Sarebbe stato troppo traumatizzante e percepivo che avrebbe potuto "semplicemente" sentire che io la odiavo. Inoltre, la sua esperienza di vergogna era così intensa e annichilente, che temevo che per lei

sentire che io non ero dalla sua parte sarebbe stato troppo in quel momento.

Aron (1996, pp. 223-224) prende in esame proprio le questioni relative al tempismo dell'auto-rivelazione, distinguendo quando potrebbe essere utile e con quali pazienti, per quale scopo, ed a che punto dell'analisi, quali condizioni potrebbero aver bisogno di essere soddisfatte prima, quanta della propria affettività sia appropriato che l'analista riveli e così via, e raccomanda all'analista di valutare l'impatto della self disclosure. Come dice Benjamin, «La disclosure non è una panacea» (2004, p. 40).

Per inciso, non mi sento in colpa nel provare odio in situazioni come questa, né lo vedo come una cosa negativa, ma piuttosto lo considero una conseguenza inevitabile del tipo di esperienze che N. ha avuto nella sua infanzia. Così, invece di confessare “colpevolmente” il mio odio, in questa circostanza, ho parlato con N. delle sue peggiori esperienze che si erano riattualizzate tra noi, sottolineando come questo per lei avesse un senso, poiché aveva bisogno di sperimentare questo con me, una delle persone di cui si fidava maggiormente.

La cosa più importante è stata constatare la crudeltà del fatto che i suoi bisogni naturali di attaccamento potessero causare sentimenti di avversione. Sono arrivato a vedere questa avversione ai bisogni di attaccamento di base del bambino non solo come caratteristica degli individui con un'organizzazione di personalità borderline, ma come intrinseca allo sviluppo di tale organizzazione.

Ho scoperto che lavorare come analista avendo come cornice di riferimento il trauma ha per me una funzione contenitiva, poiché le esperienze di collera, irritazione, odio, rabbia omicida e così via tendono ad essere più fugaci, assumendo la funzione di indicatori di dinamiche finora sconosciute/non riconosciute che stanno lottando per essere rese manifeste e quindi per essere riconosciute, contenute e integrate.

### **Caccia all'ombra**

Un'altra situazione in cui ho avvertito un'intensa pressione verso una self-disclosure che ho incontrato in un certo numero di occasioni è quella che io chiamo “caccia all'ombra”. Mi sono trovato in questo tipo di situazione in particolare con pazienti che hanno avuto un genitore con un aspetto pubblico (persona) significativamente dissonante da quello privato. Per esempio, padri violenti tenuti spesso in grande considerazione – tipicamente pilastri della comunità – ma con una vita privata e familiare spaventosamente diversa, da individui abusanti. Il paziente, quindi, è naturalmente portato a essere estremamente sospettoso della figura professionale dell'analista (persona), ed è intenzionato a scavare sotto la superficie per scoprire come questi sia

“realmente”, o cosa possa nascondere. Inizialmente questo atteggiamento serve a rassicurare il paziente sulla possibilità di fidarsi davvero dell’analista, e che questi non è come loro padre violento. Tuttavia l’analista non sarà mai in grado di dimostrare la propria bontà e gli verrà continuamente chiesto di smantellare aspetti della propria persona e del proprio funzionamento egoico, elementi odiati e che nel padre si sono rivelati indegni di fiducia.

Come sottolineano Gabbard e Lester, la cornice analitica può essere considerata come un’estensione dei confini dell’Io dell’analista, e questi confini «definiscono i parametri della relazione analitica cosicché sia il paziente che l’analista possono essere al sicuro ma anche spontanei» (1995, p. 50).

La condizione di mancanza di fiducia del paziente e il suo continuo tentativo di scavare sotto la superficie, assieme alle reazioni di rabbia e indignazione per qualche, purtroppo inevitabile, dolorosa incomprensione, probabilmente finiranno per generare quel dolore e quella rabbia nell’analista (che si è fatto in quattro per dimostrare la propria umanità) che il paziente si aspettava di trovare, pur con timore, come risultato della dinamica masochista-sadica. Più l’analista ha abbassato i suoi confini personali – si tratta della pressione che induce impotenza e regressione descritta da Fordham (1974) – più emergeranno i primi segni di rabbia e sdegno dell’analista, ripetendo in tal modo l’esperienza originaria del paziente con il padre.

La ricostruzione della situazione di inganno è ora completa, con il paziente che sperava di trovare un oggetto buono che si è mostrato in realtà cattivo, e con l’analista che inizialmente era tanto desideroso di fornire una buona esperienza riparatrice, a questo punto entrambi sentono di essere stati attirati in una situazione ingannevole in cui sono poi stati abusati, proprio come è accaduto al paziente da bambino. Tutto ciò può, naturalmente, rappresentare anche una ripetizione dell’esperienza infantile dell’analista stesso. Adrienne Harris (2009) descrive come gli analisti spesso cerchino di riparare il genitore/paziente che non hanno potuto riparare nell’infanzia e, aggiungerei, finendo forse per essere sfruttati o abusati nella dinamica conseguente.

### **Idealizzazione ed il rimanere buoni**

Passiamo adesso all’altra estremità dello spettro: l’analista ideale, buono. Nella mia esperienza, a seguito di esperienze traumatiche l’idealizzazione è un fenomeno naturale, inevitabile e universale. È comprensibile che il paziente cerchi un mondo idealizzato, privo di conflitti, dove la sua esperienza traumatica non si ripeterà, dove non ci sarà ri-traumatizzazione. Come descrivono Davies e Frawley:

Sembrirebbe [...] che una fantasia universale presente in tutti gli adulti sopravvissuti all'abuso sessuale infantile sia che una volta rese note le orribili vicende relative all'abuso, il mondo sarà portato a fornire, come compensazione, una nuova infanzia idealizzata [...]. Spesso rinunciare a questo desiderio si rivela per la bambina ancora più inimmaginabile rispetto ad accettare la realtà dell'abuso. Riconoscere l'impossibilità di realizzare questa fantasia costituisce un tradimento della sua più sacra interiorità (Davies, Frawley, 1992, p. 25).

Naturalmente l'analista vuole promuovere le esperienze positive e consolidare l'esperienza che il paziente fa dell'oggetto buono, che è stata deficitaria in passato. A tal proposito, Jessica Benjamin (2004, p. 37?) descrive il suo lavoro con una delle sue pazienti, Aliza, che le aveva detto che stava «letteralmente morendo», che ciò a Benjamin «non importava», e che lei «non sarebbe più stata capace di fidarsi». In risposta Benjamin le disse che «indipendentemente dalle sue azioni, lei avrebbe sempre avuto un posto nel [suo] cuore, e che non avrebbe potuto spezzare il [loro] legame o distruggere i [suoi] sentimenti amorevoli».

Dopo di che, la paziente andò via, rimettendo in scena il ruolo della madre che la aveva abbandonata con dei parenti che non parlavano la sua lingua, lasciando Benjamin nel ruolo della bambina affettuosa e abbandonata. Tali co-costruzioni sono inevitabili, e sono grato a Benjamin per il suo esempio che ritengo illustri la ri-attualizzazione della dinamica traumatica.

Benjamin fornisce poi ulteriori dettagli sulla madre abbandonica della paziente, che «rispondeva a qualsiasi crisi o bisogno con caos e impassibilità» e più avanti aggiunge che «era questa madre che nessuno di noi poteva tollerare di dover essere» (p. 37); per riuscire a incarnare l'oggetto cattivo, indifferente o sadico, l'analista può dover affrontare un lungo viaggio.

Benjamin descrisse poi come, quando la sua paziente poté riconoscere di essersi identificata sua madre dal modo di rivolgersi a sua figlia, «raccontò di come si sentiva trasformata, ed ancor più dopo quella seduta, al punto che spesso si meravigliava di se stessa e si chiedeva se fosse ancora la stessa persona» (p. 40). A mio parere, in questo caso, la chiave di volta è stata il riconoscimento della rievocazione della dinamica traumatica.

### **L'inflazione in seguito al funzionamento interrotto dell'Ego**

Vorrei descrivere un altro fenomeno estremamente potente. Come descrive Fordham, il paziente a volte dirà all'analista che deve “curarsi” della sua malattia e che «l'analista [si sta] difendendo dalla verità su se stesso e [sta] cercando di forzare le proprie ansie nel paziente» (1974, p. 193). Questo può essere estremamente sconcertante e sta al cuore di ciò che Fordham

descrive come il transfert psicotico. Quando c'è stata un'esperienza traumatica, il funzionamento dell'ego è interrotto (van der Kolk, 1996) e le reazioni affettivo-somatiche della persona sono convincenti e potenti. Si sentono più reali e più vere: c'è un'immediatezza, spontaneità, vitalità, potere e intimità in queste interazioni, e il paziente parla con convinzione (West, 2007). In questi momenti accade spesso che il paziente pretenda che l'analista "si mostri", parli con la stessa apertura emotiva, intimità, spontaneità, vitalità e potere che sta facendo, e si "curi" delle limitazioni imposte dal funzionamento cognitivo dell'Io, che il paziente sperimenta come difensivo.

In un quadro junghiano classico possiamo intendere l'interruzione del funzionamento dell'Io come una sconfitta dell'Io che porta il paziente a un'identificazione gonfiata con questi contenuti archetipici non digeriti dell'inconscio. O da un'altra prospettiva, potremmo intendere questo come una reazione onnipotente, che richiede la conformità dell'analista, rappresentando una difesa del fragile nucleo del sé contro troppe differenze.

Se riusciamo a comprendere questa dinamica in termini delle sue origini traumatiche, tuttavia, può essere più facilmente contenuta e affrontata, piuttosto che l'analista che si atteggia al ruolo del soccorritore slegato, condannato ed eroico, attirato dalle sue stesse tendenze di negazione della realtà.

## **Il transfert amoroso/erotico**

Passando al transfert amoroso/erotico: quando un soggetto ha visto i suoi primi tentativi di attaccamento continuamente frustrati o rifiutati, o le prime espressioni del suo sé calpestate, allora l'esperienza di incontro con un analista benevolo, accogliente e accettante può costituire una scoperta inebriante. In analisi questi soggetti sono finalmente in grado di essere se stessi, ma il loro sé è ancora ferito, ha conosciuto molte esperienze di annientamento ed è disabituato ai sussulti della vita quotidiana.

Dal punto di vista dell'analista, essere con qualcuno il cui sé si sta dispiegando, che sta sperimentando la propria libertà e che si esprime così apertamente, forse per la prima volta, è una cosa meravigliosa, e l'ultima cosa che l'analista vuole fare è calpestare questi teneri germogli – causando nuovo trauma e annichilimento. Tuttavia queste persone spesso vogliono fare esperienza di un'accettazione totale, sentirsi accettati e rispecchiati in modo sicuro; come mi disse una volta una paziente: «Se non puoi esprimere i tuoi desideri sessuali verso di me, ucciderai la mia sessualità» (West, 2007, p. 4).

Il mio obiettivo qui è ancora una volta suggerire che la questione essenziale riguarda la distruzione delle prime esperienze del soggetto e l'ulteriore annichilimento a cui è stata sottoposta la sua sensibilità. Il processo analitico

consiste nell'aiutare le persone a vivere in un mondo imperfetto, in cui a volte ci sono discrepanze e rispecchiamenti imperfetti. Ancora una volta, una questione di trauma relazionale precoce, di ferite narcisistiche e del riconoscimento del narcisismo che si nasconde dietro lo stato di "essere innamorati", che è cosa diversa dall'amare.

### ***Self-disclosure. Esplorare la co-costruzione***

Un ultimo esempio: anche se con N., come ho descritto sopra, non ho fatto uso di una piena *self-disclosure*, ci sono stati momenti in cui ho esplorato in grande dettaglio le dinamiche co-costruite che si stavano sviluppando in seduta.

B. si lamentava del fatto che non le rispondeva e diceva che mi sentiva come un blocco di legno e che voleva piantarmi un coltello addosso. Mi ero reso conto che, anche se in superficie ero stato attento a relazionarmi con lei, ero diventato sempre più cupo e non reattivo e ho pensato che questo era dovuto al fatto che raramente lei riprendeva ed esplorava i miei commenti o interpretazioni, e che anche quando dicevo qualcosa che le era "entrata dentro", lei semplicemente passava oltre e presentava un nuovo problema e che, a causa di quella che sembrava essere invidia, mi aveva trattato come se fossi ovviamente sempre a posto così, e non nutrissi alcun bisogno né interesse nei suoi confronti, né avessi desiderio di relazionarmi con lei.

Nonostante le cose andassero avanti in questo modo da un po' di tempo e io potessi lavorare malgrado questi sentimenti, riuscendo a restare nel mio sé analitico professionale, riconobbi che questa situazione mi aveva ferito sempre più, sia nel mio bisogno narcisistico di ricevere risposte e apprezzamento, sia nei miei bisogni fondamentali di relazione e di essere trattato come un essere umano, piuttosto che come qualcuno che svolge una funzione per lei. Era come se fossi stato ucciso.

Aver riconosciuto questa dinamica, mi permise di decongestionare il livello di emotività così che fui in grado di esplorarla con lei in un modo in cui era chiaro che non le stavo semplicemente ingiungendo di smetterla di espormi a qualcosa di insopportabile (il paziente percepisce quando l'analista sta semplicemente evacuando ciò che non può sopportare). Le descrissi la dinamica, suggerendo che avevamo co-costruito lo stesso tipo di interazione che c'era stata tra lei e sua madre depressa, dove lei in alcuni momenti sentiva che io non le rispondeva sufficientemente perché ero disinteressato, saturo dei miei pensieri e concentrato su me stesso, e quindi la uccidevo, e, in altri momenti, lei si trovava nel ruolo della madre depressa, che ignorava i miei bisogni narcisistici e umani, uccidendomi.

Questo tipo di *disclosure* permette un'esplorazione molto più completa

della dinamica che viene co-costruita, e in tali occasioni ho trovato utile essere diretto, reale, e riconoscere sia i contributi dell'analista che quelli del paziente<sup>2</sup>. Faccio notare che mi concentro sulle reazioni primitive che vivo in seduta e che raramente ne menziono gli elementi affettivi, poiché sono questi, credo, gli elementi che il paziente potrebbe trovare persecutori, pesanti o che potrebbero eccitare il suo sadismo. Forse più di ogni altra cosa, tali risposte affettive rappresentano attribuzioni di valore – “questo è cattivo e inaccettabile per me” o “questo è buono e mi piace”. Sebbene tali risposte affettive giochino un ruolo fondamentale nella vita quotidiana, in particolare nella valorizzazione (in gran parte inconscia) che ognuno fa delle esperienze, in definitiva suggerisco che il processo di analisi consista nel muoversi al di là di ciò che è buono e cattivo, per essere in grado di accettare la realtà più profonda di ciò che sta avvenendo adesso, ciò che è accaduto nel passato della persona, e ciò che questo significa per il modo di essere di quella persona.

### **Il viaggio interiore dell'analista**

Mi rendo conto che tutti gli esempi fin qui descritti possono probabilmente richiedere a ogni analista una notevole disponibilità ad apprendere dall'esperienza, allo sviluppo emotivo e una propensione al viaggio interiore, poiché si viene sfidati a sopportare e riconoscere esperienze e reazioni primitive, dolorose e spesso ego-distoniche. Il processo analitico farà quindi appello a tutta la personalità dell'analista, e richiederà un allargamento della sua personalità. Che si tratti dell'esperienza, per esempio, di essere visto come cattivo, crudele o distruttivo e riconoscere che le proprie azioni o inazioni stanno causando una reale angoscia e a volte esperienze di annichilimento per il paziente; essere visti come moralmente cattivi, sbagliati, fallaci o disumani e, allo stesso tempo, sentirsi indifferenti, odiosi o sadici; essere preparati a resistere emotivamente a comportamenti di bullismo o sadici, o a comportamenti che in modo pervasivo disconfermano o annichiliscono (senza, si spera, ricorrere troppo alla ritorsione); essere in grado di patire il lutto per la compensatoria risposta di un mondo idealizzato e amorevole dove non c'è conflitto né opposizione e dove ogni persona è in grado di esprimersi pienamente e in sicurezza; o essere in grado di sperimentare, mantenere e contenere la speranza, l'amore, l'ispirazione, l'eccitazione e l'estasi, o la

2. Aron (2006, p. 366) descrive un altro tipo di *self-disclosure* in cui l'analista rivela la sua “duplice riflessione” quando per esempio descrive il suo conflitto interiore tra il volere che il paziente faccia la scelta giusta e la sua voglia di tutelare il bisogno di autonomia del paziente.



disperazione, l'impotenza, la frustrazione, il fallimento o la sconfitta del proprio funzionamento cognitivo o dell'ego.

Queste sono esperienze importanti che possono, a volte, sfidare i limiti stessi dell'analista, a volte alterando profondamente il suo senso di sé, e che quasi inevitabilmente portano l'analista in nuove aree di esperienza, e di se stesso. Il processo di analisi richiede quindi del tempo, sia per il paziente che per l'analista, affinché possano muoversi verso la capacità di sopportare, riconoscere, e poi comprendere e discutere esperienze che erano, e rimangono, significativamente dolorose, intollerabili e talvolta al limite dell'insopportabile (sia per il paziente che per l'analista).

Un'analisi procede a un ritmo che possa permettere che ciò accada e dipende dalle personalità e dalle particolarità dei due individui coinvolti (e questo include le matrici di supervisione, professionali, personali, culturali e sociali in cui ciascuno dei due è inserito). Gli interventi/interpretazioni cognitive avranno successo solo se rispetteranno quel ritmo, e se lavoreranno al limite di ciò che si sta manifestando a partire da, tra e in risposta ai rispettivi sé del paziente e dell'analista nel contesto della relazione che sta emergendo tra loro.

## **Conclusioni**

Suggerisco che questo atteggiamento sia relazionale, ma anche analitico, nel senso che accompagna l'individuo nei luoghi più oscuri della sua esperienza, in modo da aiutarlo a disintossicarsi ed elaborare i suoi complessi traumatici. Ciò valorizza il crogiolo trasformativo della relazione analitica. Questo atteggiamento è in contrasto con alcune posizioni psicoanalitiche relazionali in cui l'auto-rivelazione è usata per cercare di disconfermare la percezione negativa che il paziente ha di se stesso o dell'oggetto, o per promuovere l'approvazione di forme di relazione che, come dice Meredith-Owen, «possono precludere il riconoscimento di una relazione venata da una intrinseca ambivalenza, che spesso si trova al di sotto del livello di consapevolezza, ed il cui unico mezzo di espressione può essere il transfert negativo» (2013, p. 595).

*Traduzione dall'inglese di Antonio de Rienzo*

## Bibliografia

- Aron L. (1991). The patient's experience of the analyst's subjectivity. *Psychoanalytic Dialogues*, 1, 29-51. DOI: 0.1080/10481889109538884.
- Aron L. (1996). *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*. Hillsdale NJ, London: The Analytic Press.
- Aron L. (2006). Analytic impasse and the third. Clinical implications of intersubjectivity theory. *International Journal of Psycho-Analysis*, 87, 2: 349-68. DOI: 10.1516/15EL-284Y-7Y26-DHRK.
- Benjamin J. (2004). Beyond doer and done to: an intersubjective view of thirdness. *Psychoanalytic Quarterly*, 73, 1: 5-46. DOI: 10.1002/j.2167-4086.2004.tb00151.x.
- Bromberg P. (2011). *The Shadow of the Tsunami: and the Growth of the Relational Mind*. New York, Hove: Routledge (trad. it. *L'ombra dello tsunami. La crescita della mente relazionale*. Milano: Raffaello Cortina, 2012).
- Davies J.M. (1994). Love in the afternoon: a relational reconsideration of desire and dread. *Psychoanalytic Dialogues*, 4, 1: 153-70. DOI: 10.1080/10481889409539011.
- Davies J.M. (2004). Whose bad objects are we anyway?. *Psychoanalytic Dialogues*, 14, 6: 711-32. DOI: 10.1080/10481881409348802.
- Davies J.M., Frawley M.G. (1992). Dissociative processes and transference-countertransference paradigms in the psychoanalytically oriented treatment of adult survivors of childhood sexual abuse. *Psychoanalytic Dialogues*, 2, 1: 5-36. DOI: 0.1080/10481889209538920.
- Fordham M. (1974). Defences of the self. *Journal of Analytical Psychology*, 19, 2: 192-99. (trad. it. Difese del Sé. In: *Esplorazioni del Sé*. Roma: Edizioni Ma.Gi., 2004).
- Gabbard G., Lester E. (1995). *Boundaries and Boundary Violations in Psychoanalysis*. Arlington, VA: American Psychiatric Publishing (trad. it. *Violazioni del setting*. Milano: Raffaello Cortina, 1999).
- Harris A. (2009). You must remember this. *Psychoanalytic Dialogues*, 19, 1: 2-21. DOI: 10.1080/10481880802634537.
- Jung C.G. (1921-1928). The therapeutic value of abreaction (trad. it. Il valore terapeutico dell'abreazione. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981. Edizione "Gli archi", 1993).
- Jung C.G. (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (trad. it. L'Io e l'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1983. Edizione "Gli archi", 1993).
- Jung C.G. (1934). Allgemeines zur Komplextheorie (trad. it. Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1963). *Erinnerungen, Trauma, Gedanken von C.G. Jung*. Zurich: Rascher (trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*. Raccolti ed editi da Aniela Jaffé. Milano: Rizzoli, 1978).
- Knox J. (2013). "Feeling for" and "feeling with": developmental and neuroscientific perspectives on intersubjectivity and empathy. *Journal of Analytical Psychology*, 58, 4: 491-509. DOI: 10.1111/1468-5922.12029.
- Meredith-Owen W. (2013). Are waves of relational assumptions eroding traditional analysis? *Journal of Analytical Psychology*, 58, 5: 593-614. DOI: 10.1111/1468-5922.12040.
- Mills J. (2012). *Conundrums. A Critique of Contemporary Psychoanalysis*. New York, Hove: Routledge.
- Racker H. (1958). Psychoanalytic technique and the analyst's unconscious masochism. *Psychoanalytic Quarterly*, 27: 555-62 (trad. it. Tecnica psicoanalitica e masochismo inconscio dell'analista. In: *Studi sulla tecnica psicoanalitica. Transfert e controtransfert*. Roma: Armando, 1970).
- Tronick E.Z., Bruschiweiler-Stern N., Harrison A.M., Lyons-Ruth K., Morgan A.C., Nahum

- J.P., Sander L., Stern N.D. (1998). Dyadically expanded states of consciousness and the process of therapeutic change. *Infant Mental Health Journal*, 19: 290-99. DOI: 0.1002/(SICI)1097-0355(199823)19:3<290::AID-IMHJ4>3.0.CO;2-Q
- van der Kolk B. (1996). Trauma and memory. In: McFarlane A.C., Weisaeth L., Van der Kolk B., eds., *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*. New York: Guilford Press.
- West M. (2007). *Feeling, Being and the Sense of Self: A New Perspective on Identity, Affect and Narcissistic Disorders*. London, New York: Karnac.
- West M. (2013). Trauma and the transference-countertransference: working with the bad object and the wounded self. *Journal of Analytical Psychology*, 58, 1: 73-98. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2013.02018.x.
- West M. (2016). *Into the Darkest Places: Early Relational Trauma and Borderline States of Mind*. London, New York: Karnac.
- Winnicott D.W. (1967). The location of cultural experience. *International Journal of Psychoanalysis*, 48: 368-72 (trad. it. La sede dell'esperienza culturale. In: *Gioco e realtà*. Roma. Armando, prima ristampa 2006).

*La chiusura anoressica e i “restauri” nel campo:  
un’esperienza clinica*  
**Mariella Battipaglia\***

*Ricevuto il 31 ottobre 2021  
Accettato il 27 dicembre 2021*

**Riassunto**

L’autrice, nel riportare un’esperienza clinica, ripercorre il processo terapeutico riflettendo su alcuni accadimenti legati alla matrice somatica della coppia analitica a lavoro. Le risonanze diadiche attivate nel campo rimandano alle dinamiche implicite psicofisiche della diade madre/bambino, potendo considerare alcuni “fenomeni corporei” come la base corporea dei fenomeni transizionali. In quest’area terza la madre deve concedersi di farsi “usare” come strumento facilitatore del contatto tra realtà esterna e realtà interna. La coppia analitica si è ritrovata nuovamente a lavoro dopo sedici anni: alla luce dell’esperienza clinica odierna e delle recenti teorizzazioni sul contro-transfert corporeo, ha guardato al campo analitico e al suo dinamismo connesso alla tessitura temporale come una dimensione nuova, uno spazio terzo intersoggettivo in cui l’arrendevolezza ad esso trasforma e alchimizza i temi e il tempo della vita.

**Parole chiave:** *anoressia, rêverie corporea, controtransfert corporeo, tempo morto, arrendevolezza, tessitura relazionale*

\* Laureata in medicina, specialista in psichiatria, analista con funzioni di training presso l’AIPA, membro IAAP; Specialista in Psicosomatica Relazionale, docente e cofondatrice dell’Istituto di Terapia Relazionale Integrata, ITRI. Lavora come docente, analista junghiana e come coordinatrice e supervisore di gruppi multidisciplinari medico-psicoterapeutici. Svolge la propria attività professionale come psicanalista e supervisore, presso il proprio studio in Via Lima 28, Roma. Email: dott.battipagliamariella@gmail.com

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 27, n. 2, 2021*  
DOI: 10.3280/jun54-2021oa12783

**Abstract.** *Anorexic closure and “restorations” in the field:  
a clinical experience*

The author, in reporting a clinical experience, retraces the therapeutic process reflecting on some events related to the somatic matrix of the analytical couple at work. The dyadic resonances activated in the field refer back to the implicit psychophysical dynamics of the mother/child dyad, being able to consider some “corporeal phenomena” as the corporeal basis of the transitional phenomena. In this third area the mother must allow herself to be “used” as a facilitating instrument of contact between external and internal reality. The analytical couple found themselves back at work after sixteen years: in the light of today’s clinical experience and recent theorizations on bodily counter-transference, they looked at the analytical field and its dynamism connected to the temporal texture as a new dimension, an intersubjective third space in which surrender to it transforms and alchemies the themes and time of life.

**Key words:** *Anorexia, Body Reverie, Body Countertransference, Dead Time, Surrender, Relational Texture*

Un’antica radice etimologica<sup>1</sup> indoeuropea fa risalire il termine anoressia (*an-orègein*) a “chiusura delle braccia... non cercare”.

Come analisti sappiamo per esperienza che al termine del viaggio analitico, paziente e analista hanno partecipato insieme alla co-costruzione di un processo che ha trasformato entrambi. In quest’ottica relazionale del processo analitico, possiamo cogliere fasi analoghe a una fase iniziale della coppia madre-bambino in cui parti infantili esistenti della psiche-corpo, primitive esperienze emotive, sistemi difensivi e il loro immaginario correlato vengono riesperiti e rielaborati nella relazione paziente-analista, creando l’occasione sia di recuperare parti di sé che di “restaurare” aree danneggiate del Sé e del funzionamento mentale e relazionale.

Fordham (1996), ipotizza la nascita e la crescita dell’Io come conseguenza di continui processi di deintegrazione e reintegrazione di una primaria unità psicosomatica; in quest’ottica il Sé è una sorta di contenitore di tutte le potenzialità del bambino, dal quale alcune emergono attraverso un continuo processo dinamico che coinvolge corpo e mente. Tale dinamismo può accadere solo se il contenitore “sé”<sup>2</sup> è a sua volta contenuto all’interno del campo della relazione Io/Sé madre-Io/Sé bambino. Tale spazio di relazione

1. Il termine latino *an-orexia* deriva dal greco *òrexis* (appetito) che, a sua volta, deriva dalla voce indoeuropea *orègein* che significa cercare, tendere le braccia, desiderare (Dizionario Etimologico, Cortellazzo e Zolli, 1999).

2. “Sé” inteso come l’insieme delle esperienze psichiche, basato su stabilità, continuità, identità e coscienza preriﬂessiva (Gordon, 1985).

che Winnicott definisce *in between space*, è il luogo dove la madre umanizza le fantasie primitive (archetipiche) del bambino<sup>3</sup>, a patto che lo spazio relazionale sia sufficientemente libero dalle fantasie archetipiche materne (sul proprio essere madre ed essere stata bambina). Tale spazio risulta inoltre essere il luogo dove la madre accoglie il linguaggio corporeo del bambino per tradurlo e significarlo rispetto allo stato mentale ed emotivo.

Per Bollas (1987), in accordo con gli studi recenti dell'*Infant Research* sulla regolazione affettiva, la madre-ambiente, più che un oggetto è un processo che determina esperienze trasformative interne ed esterne, e sono i ritmi di sintonizzazione di questo processo di accudimento fisico e psichico che informano sulla natura di questo rapporto oggettuale, piuttosto che la qualità dell'oggetto come tale. Da questo punto di vista l'oggetto-madre trasformatore ambientale-somatico del soggetto viene identificato come apportatore di metamorfosi esperienziali del sé, per cui il fallimento di questo rapporto con la madre-processo trasformatore è un fallimento nella possibilità di fare esperienza di sé.

Mi viene in mente che per far questo la madre deve mettersi a disposizione, concedersi di farsi usare come strumento facilitatore affinché il bambino possa mettersi in contatto con la realtà esterna ma soprattutto con se stesso; un processo che, inevitabilmente, richiede alla madre delle continue oscillazioni interiori tra il suo essere madre ed essere stata figlia, in un continuo rapporto dialettico con il Materno, al fine di poter rifocillare il sé del bambino attraverso nuove esperienze trasformative, concedendo a se stessa nuove esperienze e contatti con aree di sé che ancora non conosceva, in una circolarità esperienziale madre-bambino.

Questa funzione processuale della madre permette di connotare l'esperienza emotiva nella sua dimensione temporo-spaziale, poiché nel medesimo tempo i componenti della diade sono contenuti a loro volta all'interno di un contenitore spazio-tempo: una dimensione in cui, se si è sufficientemente liberi dalle immagini archetipiche psichiche e somatiche, madre e bambino hanno la possibilità di guardarsi specularmente ma nello stesso tempo la madre fa da osservatore di questo spazio e permette al bambino di fare l'esperienza di avere uno spazio nella mente di un altro e quindi sviluppare una propria capacità di pensare e di strutturare uno spazio mentale proprio. All'inizio queste esperienze trasformative del bambino passano inevitabilmente attraverso la propria corporeità, significante e incarnante degli stati

3. A mio avviso anche il bambino svolge una funzione di "oggetto trasformatore" per le fantasie archetipiche genitoriali.

psichici: nello spazio di relazione-gioco col bambino, la madre, a sua volta attraverso il proprio corpo, congiunge insieme, inconsapevolmente, polarità altrimenti inconciliabili, quali ad esempio eros e aggressività, odio e amore (vedi per esempio i giochi “fatti dare un bacio così ti mangio tutto!”, “scappa, scappa che ti acchiappo...”).

L’investimento materno sul bambino ha dunque una funzione unificatrice e legante le differenti percezioni scisse del bambino (il latte che riempie lo stomaco, il sapore dolce, il caldo, il contatto muscolare e dermico dell’abbraccio, il suono e il tono della voce, lo sguardo attento, etc.); se questa funzione di integrazione è svolta adeguatamente, il bambino dovrebbe essere capace di “autoriprodursela” attraverso l’autogrificazione nei momenti di frustrazione.

Quando all’interno del campo della relazione non si verifica il legame percezione-emozione-stato affettivo, il processo integrativo è sostituito da un processo di astrazione e di dissociazione corpo/mente, con il contemporaneo sovrainvestimento delle singole percezioni della corporeità rispetto alla loro sensazione e funzione e quindi alla pensabilità dell’esperienza (bocca invece che gusto, occhio invece che sguardo, percezione muscolare al posto della motilità). Il corpo e i suoi organi diventano contenitori di pensieri ed emozioni non altrimenti pensabili, laddove viene a mancare una funzione integrante che permette di esperire gli affetti e di pensare i pensieri. Tale astrazione viene spesso mantenuta nell’anoressia nel rapporto col cibo: una mela non è più una mela, dolce/aspra/rinfrescante/dissetante, diventa una struttura numerica di carboidrati, calorie, fibre, etc.; ugualmente la dissociabilità sensoriale e ideo-affettiva la si evince nel rapporto col proprio corpo e con l’Altro.

Il nutrimento psichico derivante dalla relazione con l’Altro è legato dunque, al reciproco (sia della madre che del bambino) riconoscimento del bisogno dell’Altro (componente libidica) e della spinta ad appropriarsene (componente aggressiva) trasformando l’incorporazione<sup>4</sup> (con le sue componenti cannibaliche) in internalizzazione di legami più maturi. Nei disturbi alimentari spesso in luogo dell’introiezione, avviene l’incorporazione, un processo in sé non rappresentativo, lasciando il bambino nell’incapacità di riunificazione senso motoria e quindi di riprodurre ciò che sente quando la madre lo guarda, lo nutre, o gioca con lui.

4. Per Laplanche e Pontalis (1967) l’incorporazione è il processo con cui il soggetto fa penetrare e conserva un oggetto dentro di sé; essa costituisce il prototipo somatico dell’introiezione e dell’identificazione e consta di tre significati: procurarsi un piacere facendo penetrare un oggetto in sé; distruggere questo oggetto; assimilare le qualità di tale oggetto conservandolo dentro di sé.

Jung (1964) quando afferma l'inconoscibilità degli eventi psichici e l'impossibilità della psiche di conoscere se stessa, fonda dunque la tensione fra gli opposti e la capacità di tenere insieme l'essenza conoscitiva della psiche e della psiche in relazione. In quest'ottica la psicopatologia viene compresa nell'ambito di un'incapacità di integrare l'ambiguità e il paradosso, di fronteggiare punti di vista contraddittori, di "stare negli spazi" o di costruire "ponti".

Alcuni autori dell'intersoggettività parlano di una "proposizione ontologica bi-personale della mente" dove la presenza di due menti è una caratteristica necessaria per la coscienza e per lo sviluppo dell'auto riflessività.

Aron (2000) infatti ritiene che possiamo conoscere le nostre vite emotive solo nella misura in cui i nostri affetti siano stati riconosciuti da altri che li hanno potuti tollerare all'interno di sé, pensandoli e sentendoli, per poi poterli comunicare qualcosa che noi possiamo utilizzare psicologicamente.

Si potrebbe ipotizzare che è proprio ciò che non è stato tollerato riguardo a pensieri e affetti del bambino da parte del genitore, che viene dissociato dal bambino in un "non me" e che resta cristallizzato, interrompendo quel processo dinamico tra corpo-mente, conscio e inconscio, tra sé come soggetto e sé come oggetto, tra il verbale e il corporeo, impedendo la nascita della capacità simbolica, intesa come apparato con cui la coscienza attua la propria trasmutazione (Trevi, 1993), essendo il simbolo l'unico meccanismo capace di trascendere tesi e antitesi.

Guardando alla relazione analitica con questa lente che osserva le dinamiche che coinvolgono corpo e mente, sia dell'analista che del paziente, si possono evidenziare alcune matrici relazionali (visibili nel sogno, ma anche e soprattutto nel setting), qualora l'analista è interessato e disposto a farsi usare dal suo paziente e a usare il proprio controtransfert per comprendere come il paziente si relaziona con il proprio sé (ma soprattutto come il paziente sia stato usato dai propri genitori e come usa l'analista), essendo alcune modalità di cura, espressione e percezione del sé, espressione delle modalità genitoriali interiorizzate e ancora attive nella gestione di se stessi.

## **Riflessioni su un'esperienza clinica**

E. è una giovane di 22 aa, con una grave anoressia che sta compromettendo anche il suo funzionamento fisico e metabolico. Al nostro primo incontro si definiva molto desiderosa di comprendere che cosa le stava succedendo. Il suo desiderio di conoscenza contagiava anche me; questa ragazza riusciva a incuriosirmi. Tale curiosità di quel primo incontro andava a soste-



nera delle profonde angosce depressive e dei sentimenti di dubbio e impotenza, che riguardavano una profonda angoscia di morte che suscitava la vista del corpo magro e scarno di E., la cui magrezza era soprattutto ben visibile in viso, giacché il corpo era nascosto sotto una tuta da ginnastica nera... un corpo che se non più nutrito, sarebbe andato incontro da lì a poco, inevitabilmente alla morte, un corpo che però era impossibilitato ad alimentarsi.

E. riportava una terribile sensazione di soffocamento e rabbia quando si trovava in casa, mi dava la sensazione che fosse come “contaminata” da un “qualcosa di estraneo, un qualcosa di malato” che continuamente la danneggiava. Il “danno” per E. proveniva soprattutto dalla relazione col padre, verso cui E. nutriva un profondo risentimento rabbioso; E. pensava quasi che il padre facesse apposta a indurle un comportamento alimentare restrittivo, attraverso l’interesse (che ella si viveva come un controllo) che aveva sulla sua alimentazione, e su come questo le “rovinasse” sia la possibilità di alimentarsi adeguatamente che di gioire di tutti altri aspetti della vita che venivano costantemente “inquinati” dal controllo e dall’intrusione del padre. Gli episodi che descriveva avevano una tinteggiatura paranoica ed esemplificavano la proiezione sul padre di fantasmi di invidia, controllo e intrusione.

La rappresentazione di questo padre rigido, impositore di regole, estremamente suscettibile all’ira, era stata fin dall’infanzia sostenuta dalla madre di E.: molte delle attività quotidiane che accadevano in casa, come invitare amichetti, frequentare corsi e sport, la madre si raccomandava di mantenerle segrete al padre che “altrimenti non capiva” e di farle concludere prima che il padre rincasasse dal lavoro, come se la madre dovesse “filtrare” la relazione tra E. e il padre.

Per un lungo periodo il “filtro interno” di E. nella relazione col padre è stata una sua parte che si viveva questo padre (un maschile archetipico e disincarnato, forte, potente ma distante ed estromesso) in maniera persecutoria e sadica, al cui cospetto vi era sempre un femminile/bambina inefficiente, che E. voleva affamare e far morire a tutti i costi.

Questi vissuti persecutori erano costantemente accompagnati da fantasie di “danneggiamento” nei confronti della madre, a cui E. poneva riparo occupandosi lei stessa della casa, della spesa, delle pulizie.

Mentre la rabbia per il padre era chiaramente espressa, quella per la madre per averlo lasciato totalmente nelle mani di E. nel momento del pensionamento di costui, era velata e in un certo senso impensabile e inesprimibile, perché la madre stessa era “succube” di questo padre, che peraltro, nel racconto di E., era stato anche la causa di una “probabile depressione” della madre. Nel suo immaginario il rapporto tra i genitori era concepito come dannoso e distruttivo. Questa idea della coppia da lei percepita come scissa e danneggiata, la perseguitava e la teneva prigioniera.

Sembrava che in E., fusa e identificata simbioticamente (e pre-edipicamente<sup>5</sup>) con la depressione materna, il conflitto edipico fosse “intra-visto” e non accettato perché percepito come una catastrofe, indicando l'impossibilità di raggiungere una “terza posizione”, poiché implicante il dover rinunciare all'idea di un unico possesso della madre; questa ipotesi di perdita si trasformava in un senso di persecuzione; la “terza posizione” era anche quel luogo mentale irraggiungibile, all'esterno della coppia parentale, in cui si potevano dispiegare le proprie capacità di osservazione e di pensiero. In seduta a volte mi osservava, con aria incuriosita mentre pensavo, poi mi interrompeva (e si interrompevano i miei tentativi interni di attivazione di un pensiero immaginario) chiedendomi cosa pensassi; a volte mi dava la sensazione di sentirmi spiata e poi bloccata nel pensiero. Mi chiedevo poi se quello che accadeva tra noi non fosse un equivalente dell'intravedere la scena primaria, dove mi osservava nelle mie “conversazioni con il mio partner interno” e lei diventava l'osservatore escluso e perseguitato, per poi divenire persecutore. Questa dinamica che si realizzava in seduta, che portava poi al blocco del mio pensiero, sembrava l'esemplificazione psichica del tentativo di distruggere i frutti di una mia relazione interna, stesso tentativo di distruzione e blocco del suo “fare pensiero” e della tessitura interna tra emozioni e pensiero che si verificava nei momenti in cui E. “si sentiva anoressica”. Contemporaneamente, in E. c'era sempre la rappresentazione di due stati d'animo o sensazioni opposte, segno di una coniunctio<sup>6</sup> impossibile, di una mortifera possibilità di adattamento reciproco, una scena primaria che non può realizzarsi senza che gli opposti parentali si danneggino vicendevolmente. Sembra che ciò possa verificarsi quando la scena primaria sia stata incontrata, nella fantasia o nella realtà, senza prima aver avuto un oggetto materno

5. M. Klein (1928) sottolinea come la bambina faccia inizialmente coppia con la propria madre; le frustrazioni legate allo svezzamento la spingeranno alla posizione depressiva e al suo superamento, con una processualità dalla posizione orale, a quella anale e poi genitale, divenendo il padre un oggetto d'amore, attraverso un contemporaneo disporsi nella bambina della funzione del “ricevere”. Qualora nell'iniziale “coppia con l'oggetto materno” stati fisici mentali e dolorosi non abbiano avuto sufficiente comprensione e contenimento, questi impediscono alla bambina di integrare le sensazioni che provengono dal proprio corpo e dal componente della madre, non potendo realizzare il “sentirsi in coppia” prima con la propria madre e poi col padre, condizione necessaria per poi concepire la coppia genitoriale come sessuata ed effettuare una prima integrazione della struttura edipica.

6. Ricordando Jung: «Ogni progressivo sviluppo o differenziazione della coscienza porta alla conoscenza sempre più minacciosa della contraddizione e implica nientemeno che una crocefissione dell'Io, la sua tormentosa sospensione tra due inconciliabili opposti» (Jung, 1951, p. 43).

solido e contenitivo. La credenza di un buon oggetto materno in E. era stata mantenuta solo scindendo l'esperienza di un materno negativo, attribuendolo al padre; in altre parole la funzione materna e quella paterna non potevano essere unite... bensì erano separate da uno spazio/vuoto.

Il vuoto "fisico" ritornava nei racconti di E. quando ripercorrevamo insieme la sua anoressia: «Dimagrisci perché ad un certo punto il tuo unico obiettivo è quello di toccarti le ossa, ma non perché vuoi essere magra, ma perché man mano che elimini lo spazio tra la pelle e le ossa, così elimini quello spazio dentro di te... e allora non ti spaventa più il vuoto, perché lo elimini». Questa descrizione di E. di trarre forza dal toccare la durezza delle ossa, espressione dell'eliminazione di ciò che sta "tra", esprimeva molto bene il paradosso mortifero in cui era incastrata, il tentativo anoressico di allontanamento dalla simbiosi. La dimensione del tra è un aspetto fondamentale, un tra inteso come spazio transizionale tra corpo e psiche, ma anche come spazio intersoggettivo incarnato tra analista e paziente, e prima ancora tra madre e figlia.

A questo spazio vuoto, A. Green (2006) fa equivalere il *tempo morto*, una sorta di "non tempo", un tempo e uno spazio in cui predomina il disinvestimento, l'inibizione e il ritiro della libido, dove il bambino non ha a che fare più con l'oggetto perduto, bensì con "la presenza del vuoto lasciato dall'assenza dell'oggetto"; è qui all'opera un lavoro del lutto particolare, un lutto senza dolore, che non fa più temere la morte, giacché essa è intrappolata nelle maglie della vita.

## **Il rapporto con il cibo-madre**

Raccontava che le piaceva la sensazione della fame, perché finalmente era riuscita a trovare qualcosa che la faceva sentire forte. Ma nello stesso tempo sembrava che descrivesse una situazione onirica: *"Ero come sotto una campana di vetro, dove nulla mi toccava più, né dall'esterno, né dall'interno"*. Spiegò anche che: *"Era come un incubo... tutte le mattine mi svegliavo e speravo fosse stato un brutto sogno, e invece l'incubo ricominciava"*.

In quei momenti la madre era lì, la implorava piangendo di mangiare, e nello stesso tempo aggiungeva: *"Perché mi stai facendo tutto questo?"*; quando E. sentiva l'emergere di questa componente narcisistica della madre, diventava furiosa: *"Mia madre non mi guardava più ma si preoccupava solo di se stessa e del dolore che io le causavo non mangiando, e allora mi arrabbiavo ancora di più e per un attimo desideravo di tornare a mangiare, perché temevo che l'anoressia non fosse più una cosa mia, ma stesse diventando una cosa di mia madre"*.

Questo racconto permeato di sofferenza, rabbia e sadismo, generava in

me una profonda sensazione di disperazione accompagnata da una profonda rabbia *“Per chi non interviene a mettere un limite, bensì si preoccupa del danno che riceve”*. In quei momenti dovevo trattenermi per non intervenire in maniera decisiva sul comportamento alimentare trascurato di E. e sulla sua non curanza rispetto a ciò che mangiava o non mangiava, e il suo non mangiare faceva sentire anche me danneggiata: si attivava in me una preoccupazione narcisistica col prevalere di pesanti istanze sadiche e masochistiche, piuttosto che lo stare di una “madre attenta” a ciò che sta succedendo al figlio. Commentai che non fosse chiaro in quel momento *“chi stava danneggiando chi”* nel rapporto con la madre, ma vi era chiaramente qualcosa che spaventava entrambe e aveva compromesso il suo rapporto col cibo.

Nello stesso tempo, tenendo a bada quella componente di me che voleva intervenire sul cibo per gestire le angosce mortifere che si toccavano in quel momento, le rimandai l'assoluta sua “area privata di corpo-emozioni-cibo” e di quanto non privatizzando quest'area e la sua funzione di alimentarsi, la continuasse a esporre, ad abusarne nel senso di farne un uso altro e a metterla in mezzo. Sembrava ripetersi in questo meccanismo, l'esperienza traumatica dell'“essere ceduta”: E. si era sentita più volte dalla madre ceduta alla nonna paterna, perché sola, perché vedova e depressa, usata dai propri genitori per occuparsi “delle perdite” della nonna; nel momento del pensionamento del padre è come se fosse avvenuta una riedizione dell'esperienza traumatica: lei “ri-ceduta” al padre per occuparsi dello stato di deprivazione di costui (probabilmente collegato alla perdita del lavoro con cui questo padre era molto identificato). Con l'anoressia E., non occupandosi del suo corpo, lo “cedeva” alla denutrizione, quasi a prevenire un'esperienza di perdita che questa madre avrebbe inevitabilmente esperito, al cospetto di una figlia che cresce e che diventa donna.

## **Il rapporto con il nutrimento-terapia**

I nostri incontri, che E. all'inizio sembrava aver desiderato così tanto, dopo qualche mese evocavano un senso di pesantezza, sia fisica che emotiva, facendo sentire me confusa, inutile, che non le bastava quanto le dessi nonostante il mio sentirmi esausta. Le sedute erano accompagnate dalla sensazione profonda che avevo e che lei a volte verbalizzava, di non voler aver bisogno di me (sembrava io diventassi l'oggetto su cui proiettare le sue emozioni intollerabili), raccontava l'odio nei confronti dell'anoressia che aveva tolto tempo e spazio alla sua vita e, quanto stare in terapia la obbligava a pensare all'anoressia. Per poter lavorare con lei dovevo fare continuamente attenzione alle mie ansie sul trovare la giusta misura, come se per poterla

avvicinare, visto il suo “divieto di accesso alla relazione”, dovevo stare attenta a metterla in grado di ricevere pensieri già pre-metabolizzati, una sorta di cibo già pre-digerito. A volte mi faceva da guida l’osservazione del suo corpo emaciato, delicato e fragile, che poteva essere nutrito e toccato solo un poco alla volta. In seduta con E. avevo bisogno di un’attenzione costante al “qui ed ora” della seduta, una costante sintonizzazione sia sulla mia parte emotiva che fisica, accompagnata a volte da una mia pre-narrazione interna del mio stato fisico e psichico, realizzando la necessità di un bisogno di mia rêverie anche corporea<sup>7</sup>.

«Il corpo parla sempre», scrive A. Lemma, «il compito dell’analista è quello di ascoltare cosa esprima o nasconda con la sua relativa rumorosità o con la sua tranquillità»; ma inevitabilmente l’ascolto del corpo è filtrato dalla soggettività psicofisica dell’analista, dalle sue matrici teoriche e di riferimento, dal suo implicito, da quel modo peculiare di avvicinarsi alla sensorialità per tentare di trasformare l’affettività. È difficile mettere in parole come i due corpi nella stanza di analisi si impattino e si influenzino reciprocamente; giacché la presenza fisica dell’altro e le reciproche interazioni, modulano la nostra esperienza soggettiva del nostro corpo (Fotopoulou e Tsakiris, 2017), potendo trarre informazioni in quel momento attraverso il modo in cui l’essere umano abita il corpo e il suo spazio fisico, di qualcosa che riguarda l’assetto mentale interno.

Gran parte della terapia con E. è stata permeata da una profonda ambivalenza verso la cura: E. oscillava tra idealizzazioni irrealistiche e sensazioni di catastrofi incombenti, poiché a volte E. era consapevole degli attacchi che rivolgeva alla terapia e alle sue parti più bisognose. La mia offerta di aiuto andava a discapito della sua indipendenza. L’aiuto che le offrivo era vissuto come un’intrusione, un modo per privarla della sua anoressia/autonomia. Voleva crescere rimanendo bambina, ma con la saggezza di una vecchia, bypassando e rimanendo immune dal confronto di un “donna a donna”, ossia di donna con un corpo fisicamente maturo. Questa polarità bambina-vecchia rimandava in me delle immagini terribili e nello specifico l’immagine di un corpo in anoressia terminale: un corpo scarno, così debole che devi portarlo in braccio, ricoperto da pelle invecchiata pelosa e rugosa, una testa grande sbilanciata rispetto al corpo, due occhi da neonato.

Per poter crescere doveva accettare l’aiuto che le offrivo, contemplare

7. «Nella relazione controtransferale con pazienti affette da disturbi alimentari, le esperienze affettive non simbolizzate interessano sia il corporeo che gli organi percettivi dell’analista, a dimostrazione della primitività e indifferenziazione di tali esperienze e di come l’Io sia incapace di sperimentare un’autonomia nella realtà, al di fuori della primitività della corporeità e del conflitto con essa» (Battipaglia, 2005, p. 72).

l'avidità, gli aspetti estremi e vitali della voracità espressa da una sorta di "attaccarsi al seno" all'infinito, un desiderio di vita senza il timore di togliere la vita all'altro... ed io dovevo rimanere presente, nonostante in alcuni momenti mi sentissi svuotata e devitalizzata, superando il timore che crescendo lei, sarei morta io.

Solo che nell'attesa e nella frustrazione di stare con una terapeuta che non le desse prontamente il manuale per guarire dall'anoressia, E. sperimentava momenti di depressione che la gettavano nell'impotenza totale e cominciava a sentirsi estremamente dipendente dalla terapia. Sensazione questa che per E. rappresentava l'essere nel bisogno estremo, in una condizione persecutoria di rischio di vita... era allora che l'anoressia con l'illusione che fermasse il tempo, rappresentava una soluzione al *mors tua, vita mea* che sembrava essere l'assioma di questa relazione col materno che E. aveva sperimentato e che non contemplava un "due", bensì o una madre calda e fusionale che dà tutto o una figlia ingorda che prende tutto. Questi erano i momenti in cui per non colludere con le sue richieste transferali ("sei una madre fredda che non mi dà abbastanza"), dovevo sintonizzarmi sul mio controtransfert ("ma come, ti ho dato cibo e cibo buono!"), i momenti in cui dovevo fidarmi di quello che le davo, sospendere questa polarità di lotta di opposti<sup>8</sup>, sapendo che era il meglio che potevo, pur avendo un limite, pur non essendo sempre il meglio per E. Proprio queste fasi della terapia in cui non coincidevo (e colludevo) con il suo transfert, risulteranno poi essere i momenti più fecondi di trasformazione e possibilità di individuazione.

## **Lo spazio della terapia**

Per lungo tempo, entrare in questo spazio, così come nel proprio spazio interno, risultava pericoloso. Il modo di prendere contatto con la terapia in questa fase era quella dell'identificazione adesiva, una modalità tranquillizzante di relazione che non deve sopportare la fatica di perdere l'oggetto. L'alternativa a questo spazio sia in senso fisico che psichico era quella di un "corpo tubo" atto al passaggio veloce del cibo, senza contenimento; oppure di un "cibo-pietra che tappa i buchi della fame" senza digestione, così come di una terapia che doveva riempire ma non nutrire.

Questa difficoltà della paziente di ricevere si accompagnava a una diffi-

8. Ricordando ancora Jung (1958, p. 105): «la funzione trascendente si manifesta come una caratteristica di opposti che si sono reciprocamente avvicinati. Fin quando questi opposti sono mantenuti estranei l'uno all'altro – allo scopo naturalmente di evitare conflitti – non funzionano, e ne consegue un morto ristagno».

coltà a raggiungerla, di sentire accolte le mie parole e dall'ostacolo di qualsiasi scambio emotivo. Ci trovavamo in una condizione in cui la bocca e la verbalizzazione era iperinvestita, mentre era ostacolata l'attivazione di altre funzioni come quella dell'ascolto. Nella percezione del sé corporeo della paziente veniva ignorata l'esistenza di altri organi con funzione recettiva (pancia o vagina).

Lo spazio intermedio (*in between space* di Bion) tra E. e me, durante le sedute, non era mai adeguato: o troppo vicino o troppo distante, troppe parole o troppi silenzi. Se eravamo troppo vicine emotivamente, E. lo viveva come un attacco alla sua integrità fisica e psichica, ne era spaventata quanto l'isolamento e il vuoto, a volte se ne difendeva idealizzando il suo stare bene e non aver bisogno di terapia, oppure perseguitandosi su quanto non sapeva usare bene la terapia.

Come con un bambino, dovevo ascoltare la comunicazione non verbale. Era importante fossi in sintonia con lei per coglier i più lievi segnali provenienti dal suo corpo, quali atteggiamenti posturali, mimica facciale, a volte anche abiti che indossava, per poter tentare di trovare degli indizi su quale fosse il suo stato psichico; così come mi resi conto che la mia presenza, il mio esserci emotivamente, era molto più importante di ciò che dicevo. A volte dovevo stare attenta al tono della mia voce oppure dovevo accorgermi di dettagli insignificanti quali il grado di illuminazione della stanza o la temperatura, giacché potevano avere su E. un effetto di apertura o meno a me.

Altre volte, nei momenti di solitudine profonda che sperimentava nei suoi accessi rabbiosi in casa e che riportava in seduta, E. si immobilizzava, rimanendo pietrificata (una statua marmorea era a volte l'immagine che mi rimandava lei in alcuni momenti sul lettino) ed io mi sentivo pietrificata con lei in uno stato di profonda contrattura muscolare e dolore fisico.

Ogden (2008) riflette su come alcune esperienze controtransferali con pazienti che presentano dei nuclei autistici, pur non essendo psicotici, comportano per l'analista sensazioni di dolore fisico, noia, morte interiore e spesso il desiderio nell'analista che tutto questo dolore giunga alla fine.

In quei momenti dovevo attivare una funzione di ricezione, dovevo consentire alle sue/mie emozioni di circolare dentro di me e poi dar loro un nome e provare a raccontarle ciò che sentivo in quel momento in seduta, ciò che si stava costituendo come qualità dell'esperienza affettiva tra noi. Dovevo come trasformare dentro di me e umanizzare la mostruosità di alcuni stati emotivi e sensoriali che la facevano sprofondare in uno spazio ristretto e angusto, in cui non vuoi vedere e non vuoi essere visto, ma nello stesso tempo resti solo con i tuoi mostri. La pietrificazione e l'angoscia a essa correlata faceva riaffiorare in me il ricordo di alcuni racconti che E. aveva fatto di lei

bambina che assisteva ai litigi dei genitori: *“I miei litigavano, non ce la facevo più a sentirli, li odiavo e avevo paura che si facessero del male, ma non riuscivo ad andare via. Allora mi nascondevo e mi tappavo le orecchie, rimanevo immobile per non far rumore, una paura terribile mi rimaneva dentro per giorni... nascondendomi e tappandomi le orecchie non vedevo e non sentivo mai come era andata a finire”*.

Questo spazio angusto in cui E. rimaneva pietrificata era il luogo dove incontrava le sue fantasie terribili, il luogo dell'impotenza infinita, dell'attesa di qualcosa di mortifero che sai che metterà fine a tutto ciò ma che nello stesso tempo non vuoi che accada proprio perché mortifero.

*“C'è una scena nel film Apollo 13 dove la navicella deve assolutamente incastrarsi in un congegno meccanico, affinché si possa evitare l'irrimediabile; lì l'irrimediabile non è la morte, ma il vagare in eterno nell'infinità dello spazio...”*.

Sospesa nel suo desiderio di voler sparire, invocava lo sguardo dell'Altro per “darsi un corpo”, ma lo sguardo assente dell'Altro le aveva rimandato un senso di estraneità sia a se stessa che all'Altro, restando in uno spazio sospeso e intrappolato. Erano quelli i momenti in cui dovevo stare attenta al corpo mio e della paziente, attenta alle immagini corporee che mi sovvenivano... una di queste era una scena di infinita sofferenza, di uno stare al capezzale di un convalescente che ami, che sai che è destinato alla morte... e più vorresti rimandare quel momento, più il tempo si sospende diventando un'eternità.

Momenti in cui sentivo che dovevo essere viva, dovevo dar voce a questa sensazione di morte-non morte che provavo in seduta; ci chiedevamo insieme da dove potesse arrivare, davamo un nome ai fantasmi per poterli poi finalmente riconoscere e così differenziare ciò che era vivo da ciò che era morto e già accaduto, per poter piangere e dare un senso a quel tempo che E. voleva invece sospendere e fermare.

La negazione del tempo e delle differenze fa ricordare la cosiddetta “morte psichica” di Bion, una sorta di arresa quiescente che segue alla disperazione, laddove la difesa da ciò aveva portato al formarsi di un meccanismo perverso che non permetteva l'accettazione del limite e quindi la formazione di uno spazio mentale in cui potesse dispiegarsi il pensiero.

Berry Proner (2003) distingue tra analizzare il transfert e lavorare nel transfert. Il primo è un metodo in cui, insieme con il dare enfasi a un certo numero di diverse aree come parte del processo analitico, la traslazione viene riconosciuta e probabilmente interpretata o vi si allude, oppure se ne prende nota. Invece lavorare nel transfert si riferisce all'uso della traslazione come orientamento centrale del metodo analitico, una pratica che è basata sulla convinzione che tutto il materiale portato nella seduta analitica, sia verbale



che non verbale, sia sogni che associazioni, comunichi qualcosa circa la relazione interna che si sta sviluppando tra il paziente e l'analista.

Nella mia esperienza il lavorare nel transfert nell'incontro della coppia paziente-analista all'interno del contenitore terapia, come vaso alchemico, genera nuovi significati dell'esperienza, tanto nell'uno quanto nell'altro; a volte il vaso alchemico è la relazione psichica tra i due, come spazio-luogo tra, altre volte è proprio la corporeità di entrambi che diviene il principale recipiens di trasformazioni, altre volte ancora, come si vedrà in seguito, è la dimensione tempo.

Nella stanza di analisi, luogo dove avvengono la ripetizione e il rinnovamento dell'esperienza, lavoriamo continuamente in quell'area che ha la potenzialità di far sorgere una rappresentazione che è dicibile in parola per divenire esperienza, sollecitando la potenzialità relazionale esperienziale sia intra che inter-psichica. Corporeità e psichicità vissute nella loro unicità e circolarità, possono essere reciproci ausili di canali di ascolto della totalità dell'esperienza psicobiologica che permea l'individuo e l'individuo in relazione.

Si tratta di quel particolarissimo tipo di rapporto che si realizza nella stanza dell'analisi, nell'hic et nunc, tempo-luogo dove il paziente e l'analista sono entrambi co-creatori di quel campo psicofisico: i contenuti non solo sono proiezioni di qualcuno su qualcun altro, ma è il campo stesso che in quel momento ha una determinata qualità dell'esperienza psicosensoriale, condizione affinché due persone possano "sognare" la propria esperienza, soprattutto quella più disturbante.

### **...16 anni dopo**

*Finche' vivi, continua ad imparare a vivere*  
Seneca.

Ciò che ho descritto finora dell'esperienza clinica con E. riguarda alcune sequenze accadute 16 anni fa, nei tre anni di terapia trascorsi insieme. Oggi, riguardandole, mi viene in mente l'arrendevolezza, di come io mi sia dovuta arrendere in molti momenti, non solo verso l'anoressia di E., ma anche al mio corpo e alle esperienze sensoriali che mi accadevano. Negli anni trascorsi, diversi sono stati gli studi e le pubblicazioni sul controtransfert corporeo nella letteratura psicanalitica internazionale (Lemma, 2015; Martini, 2016; Lombardi, 2016; Wright, 2020; Battipaglia e Curatola, 2021).

Possiamo guardare alla resa non solo come a un sacrificio dell'Io, ma anche come a un riconoscere dell'Io del proprio ruolo subordinato al Sé, la

propria funzione di organo di coscienza e non di padrone del corpo. In accordo con Lowen (1994), quando dice che è proprio la parte oscura, la parte inconscia del nostro corpo, quella che fa fluire la nostra vita.

Confesso che la mia giovane età al tempo, mi obbligava a una postura analitica difensiva e rigida, i miei “fenomeni corporei” mi sembravano strani, estranei, selvaggi e disturbanti, a tratti essi stessi persecutori rispetto al mio assetto mentale che immaginavo un’analista dovesse possedere.

Dopo 16 anni, E. è ritornata in terapia, nel frattempo ha lavorato, si è sposata, ha avuto due figli e oggi richiede aiuto perché si sta separando e ha paura di “spegnersi”. Oggi anche E. ha dovuto arrendersi al fatto che ha un corpo vivo e libidico, desideroso di ulteriori esperienze di vita.

Al tempo non sapevo ancora quanto l’analista partecipi con tutta la sua totalità psicofisica agli accadimenti del mistero del vivente in seduta.

Accenno solo brevemente al lavoro che sta accadendo nell’attualità tra noi, riservandomi di approfondirlo in un ulteriore scritto: esso a volte ha una qualità particolare, dove ricordi/sogni/rêverie/realità della nostra terapia passata si congiungono per accostamenti e differenziazioni ad esperienze del presente, spesso in un continuo sia mio che suo “*Si ricorda quando...?*”; diveniamo entrambe co-costruttrici e tessitrici dell’esperienza passata e presente, immaginando a volte il futuro. Una qualità del tempo viva e trasformativa pregnante le maglie del tessuto dell’evolvere dell’esperienza. Quasi una sorta di *quarta dimensione*<sup>9</sup> (Möbius, 1827), che permette “di esplorare il cambiamento di forma dei corpi” poiché più vertici di osservazioni e rappresentazioni possono essere contemplate in uno spazio complesso che include la coordinata tempo. Una nuova esperienza a volte, con particolari caratteristiche di fluidità, quella che sta accadendo tra E. e me. In queste prospettive che si delineano, il campo della relazione ha la potenzialità di assumere una natura quadrimensionale, in cui paziente e analista sono oggetti e soggetti del campo, e quindi influenzati dalle dinamiche proprie del campo, ma anche soggetti che alternativamente osservano le dinamiche che si attivano nel campo e le reciproche trasformazioni a cui essi stessi sono sottoposti.

## Bibliografia

- Aron L. (2000). *L’auto riflessività e l’azione terapeutica della psicanalisi*. Relazione letta presso l’ISIPSe, 26/2/ 2000.
- Battipaglia M. (2005). Transgenerazionale, identità femminile e DCA. *Studi Junghiani*, 11, 1: 65-76.

9. Per la rappresentazione grafica della quarta dimensione vedi “geometria euclidea in uno spazio quadridimensionale” al link: [https://it.wikipedia.org/wiki/Quarta\\_dimensione](https://it.wikipedia.org/wiki/Quarta_dimensione)

- Battipaglia M., Curatola G. (2021). *The Body-Mind Dialogues from Affects to Representations*. Relazione presentata alla V European Conference dell'International Association for Analytical Psychology, Berlino, 20 agosto 2021.
- Bion W.R. (1963). *Elements of Psychoanalysis*. London: Heinemann (trad. it. *Gli elementi della psicoanalisi*. Roma: Armando, 1973).
- Bollas C. (1987). *The Shadow of the Object*. New York: Columbia University Press. (trad. it. *L'ombra dell'oggetto*. Roma: Borla, 2001).
- Fordham M. (1969). *Children as Individuals*. London: Hodder & Stoughton (trad. it. *Il bambino come individuo*. Milano: Vivarium 1996).
- Fotopoulou A., Tsakiris M. (2017). Mentalizing homeostasis: The social origins of interoceptive inference. *Neuropsychoanalysis*, 19, 1: 3-28. DOI: 10.1080/15294145.2017.1294031
- Gordon R.M. (1985). Big self and little self: some reflections. *Journal of Analytical Psychology*, 30, 261-271.
- Green A. (2000). *La Diachronie en psychanalyse*. Paris: Les éditions de Minuit (trad. it. *La diacronia in psicanalisi*. Roma: Borla, 2006).
- Jung C.G. (1921). Psychologische Typen (trad. it. Tipi Psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1987).
- Jung C.G. (1958). Die transzendente Funktion (trad. it. La funzione trascendente. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1987).
- Jung C.G. (1964) *Der Mensch und seine Symbole* (trad. it. *L'uomo e i suoi simboli*, a cura di John Freeman. Roma: Casini, 1967).
- Jung C.G. (1976). Die Archetypen und das kollektive Unbewußte (trad. it. Gli archetipi e l'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Boringhieri, 1987).
- Klein M. (1975). Early Stages of the Oedipus Conflict. In: *Love, Guilt and Reparation and Other Works*. London: Hogarth Press (trad. it. I primi stadi del conflitto edipico. In: *Scritti 1921-1958*. Torino: Boringhieri, 1978).
- Laplanche J., Pontalis J. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF (trad. it. *Enciclopedia della psicanalisi*. Bari: Laterza, 1995).
- Lemma A. (2015). *Minding the body: the body in psychoanalysis and beyond*. East Sussex, New York: Routledge.
- Lombardi R. (2016). *Metà prigioniero, metà alato: la dissociazione corpo-mente in psicanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lowen A. (1994). *Joy: The Surrender to the Body and to Life*. East Rutherford: Penguin (trad. it. *Arrendersi al corpo. Il processo dell'analisi bioenergetica*. Roma: Astrolabio, 1994).
- 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.
- Ogden TH. (2005). *This art of psychoanalysis*. Taylor & Francis e-Library. (trad. it. *L'arte della psicanalisi. Sognare sogni non sognati*. Milano: Raffaello Cortina, 2008).
- Proner B. (2003). Obiettivi e metodi dell'uso contemporaneo del transfert rispetto all'atteggiamento analitico. Un contributo clinico. *Studi Junghiani*, 9, 1: 37-52.
- Trevi M. (1993). *Saggi di critica neojunghiana*. Milano: Feltrinelli.
- Winnicott D.W. (1975). Mind and its Relation to the Psyche-Soma. In: *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*. London: Tavistock (trad. it. L'intelletto e il suo rapporto con lo psiche-soma. In: *Dalla pediatria alla psicanalisi*. Firenze: Martinelli, 1975).
- Wright S. (2020). Analytic Attitude, Focus or Embodiment? Subtle Communications in the Transference/Countertransference Relationship. *Journal of Analytical Psychology*, 65, 3: 538-557. Doi: 10.1111/14 65.68-5922.12599.

*L'Archetipo di Cristo nella serie Dune di Frank Herbert*  
**Riccardo Gramantieri\***

Ricevuto il 29 novembre 2021  
Accettato l'11 gennaio 2022

**Riassunto**

Nel romanzo *L'imperatore-dio di Dune* di Frank Herbert il tiranno Leto II lega con un voto di obbedienza la fedele Nayla alla ribelle Siona. Nel finale del romanzo, Nayla contribuirà involontariamente all'uccisione del suo amato imperatore permettendo l'azione della ribelle Siona, e dunque del volere di Leto. C'è in questo legame fra Leto II, Nayla e Siona una predestinazione che ricorda il legame fra Cristo e Giuda. Facendo riferimento ai modelli della psicologia analitica, scopo di questo lavoro è quello di dimostrare come nell'operare di Leto II agisca l'archetipo junghiano di Cristo. Leto rappresenta, con la sua mostruosa fisicità e con le sue capacità psichiche e divinatorie, tutti i principali archetipi junghiani che si avvicinano nel processo di individuazione: è Ombra (è contemporaneamente il diavolo Shaitan e il dio creatore Shai-Hulud); è Anima (possiede i ricordi della madre Chani, della nonna Jessica, e può parlare con la loro voce); è Sizigia (sposa la sorella Ghanima); è rappresentazione del Sé attraverso l'archetipo di Cristo che, come dice Jung, in quanto eroe e uomo-dio, psicologicamente designa il Sé.

**Parole chiave:** *Archetipi, Cristo, Dune, fantascienza, Frank P. Herbert*

\* Laureato in Ingegneria e in Psicologia Clinica, ha pubblicato, fra le altre cose, *Sogno Mito Pensiero. Freud Jung Bion* (con Fiorella Monti, 2014), *Post-11 settembre. Letteratura e trauma* (2016), *Fenomeno ufo* (2018). Suoi articoli sono apparsi su *Studi Junghiani, Psicoterapia e scienze umane; Il Minotauro-problemi e ricerche di psicologia del profondo; Psychoanalysis & History*. Email: grama@racine.ra.it

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 27, n. 2, 2021  
DOI: 10.3280/jun54-2021oa12552

**Abstract.** *The Archetype of Christ in the novel series of Frank Herbert Dune*

In the novel *God Emperor of Dune* by Frank P. Herbert, tyrant Leto II binds his faithful guard Nayla to rebel Siona by a vow of obedience. At the end of the novel, Nayla will inadvertently take part in the killing of her most loved emperor by allowing Siona to act, and thereby fulfilling the will of the god. In this bond between Leto II, Nayla and Siona there is a predestination that recalls the bond between Christ and Judas. By referring to analytical psychology, the aim of this work is to demonstrate how the Jungian archetype of Christ lies underneath Leto II's way of acting. Leto, with his monstrous physicality and with his psychic and divinatory skills, represents all the main Jungian archetypes that take turns in the *individuation process*: he is Shadow (he is at the same time the devil and the god creator); he is Anima (he has the memories of his mother Chani, his grandmother Jessica, and can speak with their voice); he is Syzygia (he marries his sister Ghanima); he is a representation of the Self through the archetype of Christ.

**Keywords:** *Archetypes, Christ, Dune, Frank P. Herbert, Science fiction.*

## Introduzione

Nel romanzo *L'imperatore-dio di Dune (God Emperor of Dune, 1981)* di Frank Herbert il tiranno Leto II lega con un voto d'ubbidienza la sua fedele guardia Nayla alla ribelle Siona. Questo legame viene ripetutamente rimarcato, tanto che l'imperatore-dio arriva a dire alla donna: «Anche se Siona ti manda a uccidermi, tu devi ubbidire. Non dovrà mai sapere che servi me» (Herbert, 1981, p. 73). Nel finale del romanzo, Nayla contribuirà involontariamente all'uccisione del suo amato imperatore permettendo l'azione della ribelle Siona, e dunque del volere di Leto. C'è in questo legame fra Leto II, Nayla e Siona una predestinazione che ricorda il legame fra Cristo e Giuda, la cui «opera del tradimento» (Brellich, 1975) era necessaria alla salvezza del genere umano secondo la religione cristiana. Questo e altri aspetti che contraddistinguono l'operato dell'imperatore-dio possono dimostrare che l'archetipo junghiano di Cristo sottende il modo di agire di Leto II.

Alcuni aspetti archetipici sono già stati evidenziati dai critici, che hanno già riconosciuto «i libri di Dune, e in particolare *L'imperatore-dio di Dune*, come una concretizzazione dell'idea junghiana di inconscio collettivo» (Touponce, 1988, p. 10). L'interesse per la psicologia psicoanalitica fu acceso in Herbert attraverso l'incontro con Irene Slattery. Herbert cominciò ad interessarsi di psicologia analitica fra la fine degli anni Quaranta e

l'inizio dei Cinquanta, dopo aver assistito a Santa Rosa a una conferenza tenuta dalla Slattery, che era stata allieva di Jung a Zurigo nel 1930 (Herbert B., 2003, pp. 71-72), e dal marito che era psicologo clinico al Sonoma State Hospital. Entrambi divennero amici della famiglia Herbert e Irene passò a Frank i propri appunti della frequentazione zurighese e il materiale distribuito da Jung all'epoca. L'idea che la figura dell'eroe possa essere pericolosa per chi la segue ciecamente, trasformandola in divinità, impressionò molto Harnert (Irene Slattery si riferiva all'aspetto messianico che assunse il Nazismo a Berlino negli anni '30 ove viveva all'epoca). Fu sempre grazie a lei che lo scrittore conobbe i concetti di linguaggio non verbale, che poi inserì nei suoi romanzi inventando le pratiche delle Bene Geserit. La successiva lettura di *The Hero* (1936) di Fitzroy Richard Raglan gli diede ulteriore ispirazione per il personaggio di Paul Atreides, figlio di duca, divenuto poi Muad'Dib il messia, marito di principessa, imperatore e tiranno. Una figura pienamente archetipica. Come ha scritto Brian Herbert nella biografia del padre *Dreamer of Dune*, nel romanzo *Dune* compaiono molti altri archetipi: «un pazzo (Rabban), una madre strega (la Reverenda Madre Gaius Helen Mohiam), una strega vergine (Alia) e il vecchio saggio della mitologia di Dune (Pardot Kynes e il figlio Liet)» (Herbert B., 2003, pp. 178-179).

Il romanzo *Dune* è stato ampiamente commentato secondo molteplici punti di vista, anche per il fatto di esser stato oggetto di diverse trasposizioni filmiche; una minore analisi hanno invece avuto gli altri libri della serie. Di particolare interesse è il personaggio di Leto II, figlio di Paul e tiranno semi-immortale. La figura di Leto II è centrale nella serie di Dune non solo per la posizione che occupa il libro che ne racconta la vita come imperatore-dio, ma anche per la dimensione archetipica del personaggio. Il libro *L'imperatore-dio di Dune* è al centro fra due grandi macro-narrazioni. Esso fa da cerniera fra la prima trilogia (*Dune, Messia di Dune, I figli di Dune*) e la seconda (*Gli eretici di Dune, La rifondazione di Dune, e "Dune 7"* solo abbozzato da Frank Herbert e scritto in due volumi vent'anni dopo dal figlio Brian Herbert con Kevin J. Anderson). Leto II incarna un processo individuativo junghiano che parte dalle figure familiari della prima trilogia (il nonno Leto che porta la famiglia Atreides su Dune dando inizio al processo individuativo di Paul e quindi, indirettamente di Leto II; il messia, che è il padre Paul; i figli, cioè lo stesso Leto II e la sorella Ghanima) e che prepara la politica del Sentiero Dorato sviluppata nella seconda trilogia che porta a un complesso disegno di apparente caos e indeterminatezza, in realtà di lungimirante determinazione); nel suo comportamento sono riscontrabili i diversi archetipi, in particolare quello che Jung in *Aion* (1951) descrive come "l'uomo totale", colui che riunisce in sé i tratti dell'archetipo del Sé, cioè Cristo.

## Teoria junghiana dell'inconscio collettivo

La teoria junghiana dell'inconscio collettivo è vasta e complessa e trattare in un breve articolo della natura e del funzionamento degli archetipi implica necessariamente una scelta su alcuni aspetti a discapito di altri e una schematizzazione dei simboli degli archetipi principali che trovano corrispondenza nell'opera di Herbert e ne *L'imperatore-dio di Dune* in particolare.

Sappiamo che, per usare le parole di Shamdasani, le condizioni psicologiche dell'ambiente lasciano dietro di sé "tracce mitologiche" (2003, p. 284) individuabili attraverso "idee" i cui contenuti si tramanderebbero da epoche preistoriche fino all'uomo moderno attraverso l'ereditarietà. Queste "idee" innate che Jung chiamò archetipi, formano l'inconscio collettivo, la cui esistenza è verificabile per via indiretta mediante l'analisi dei miti.

Jung scoprì la presenza di queste "idee" già nei primi anni del Novecento con i suoi esperimenti sulle associazioni verbali compiute dai pazienti e con l'analisi dei sogni e pervenne alla definizione di complesso come un tema personale costituito da varie idee tenute assieme da un tono emotivo che poi chiamò archetipo (Jung, 1911). L'archetipo, «parafrasi esplicativa dell'*éidos* platonico» (Jung, 1934-54, p. 4) è dunque il nucleo al centro del complesso. Esso è l'idea centrale collegata a tutte le varie rappresentazioni mentali che producono il pensiero e il comportamento della persona. Nel loro insieme gli archetipi sono universali, latenti e inconsci; prescindono dalla storia della persona e quando si presenta durante la vita di una persona una situazione che corrisponde a un dato archetipo, allora essi vengono attivati e si manifestano come una imposizione. La loro origine deriva da tracce mnestiche latenti provenienti dal passato ancestrale dell'uomo e accumulate a causa delle continue ripetizioni di esperienze di infinite generazioni ed ereditate con la struttura cerebrale. Jung, il 29 marzo 1949 scrisse a Henri Flournoy, figlio di Theodore, mentore di Jung dopo il conflitto con Freud:

Vi è una molteplicità di situazioni tipiche che si esprimono in determinate forme strutturali innate; le quali inducono l'individuo a comportamenti specificatamente umani. Particolari forme strutturali inducono, per esempio, gli uccelli a costruire il loro nido in un certo modo. L'istinto ha una sua forma specifica, persino nell'uomo. Tale forma costituisce il cosiddetto archetipo, perché il pensiero inconscio si esprime in termini mitologici [...] (Jung, 1975, p. 88).

Durante la sua vita di lavoro sui sogni dei pazienti e sull'analisi delle mitologie dei popoli e degli scritti alchemici, Jung individuò, personificandoli, alcuni complessi principali che si rendono visibili (cioè emergono al livello della coscienza) in determinate situazioni della vita. Il loro apparire

coincide con la maturazione dell'individuo, e il progressivo superamento di tutte le difficoltà create dall'emersione degli archetipi dall'inconscio collettivo alla coscienza durante la vita delle persone viene denominato da Jung processo di individuazione. Questa maturazione psicologica parte dalla adolescenza e arriva alla vecchiaia quando si perviene alla totalità della personalità simbolizzata dal Sé, che rappresenta il punto finale di una vita ideale, quando si ha dato senso alla vita, formato pienamente il carattere e acquisita una piena visione del mondo (ma nella vita reale non avviene quasi mai una completa realizzazione). Gli archetipi sono molteplici e variabili nella propria simbolizzazione e i principali sono i seguenti, in ordine di emersione durante il processo individuativo.

L'archetipo dell'Ombra corrisponde agli aspetti primitivi della personalità. La presa di coscienza dell'atteggiamento cui fa riferimento l'Ombra avviene nella prima metà della vita, quando si affrontano le rimozioni infantili. Essa «è parte viva della personalità, e con questa vuol vivere sotto qualche forma» (Jung, 1934-54, p. 19) e si contrappone all'Io cosciente; «l'ombra rappresenta solo qualcosa di inferiore, primitivo, inadatto e goffo e non è male in senso assoluto. Essa comprende fra l'altro delle qualità inferiori, infantili e primitive, che in un certo senso renderebbero l'esistenza umana più vivace e più bella; ma urtano contro regole consacrate dalla tradizione» (Jung, 1938-40, p. 84). È la prima tappa verso le profondità dell'inconscio e dunque dell'individuazione.

Successivamente l'uomo deve confrontarsi con la propria Anima e la donna con il proprio Animus. Questi archetipi rafforzano, mitigano e alterano i rapporti emotivi in quanto, semplificando, l'Anima è l'aspetto femminile dell'uomo e l'Animus è il lato maschile della donna. Essi rappresentano l'atteggiamento interno dell'individuo e si contrappongono a quello esterno definito *Persona*; infatti l'anima «suole contenere tutte le qualità genericamente umane che fanno difetto all'atteggiamento cosciente» (Jung, 1921, p. 420). L'Anima e l'Animus sono l'immagine dell'altro sesso che l'individuo porta in sé e dunque il prendere coscienza dell'Anima e dell'Animus comporta l'accettazione di caratteri nascosti molto in profondità nel proprio essere sedimentato nell'inconscio dalla notte dei tempi: «All'uomo antico l'Anima apparve come dea o strega; l'uomo medievale, invece, ha sostituito alla dea la Regina del cielo e la Madre Chiesa» (Jung, 1934-54, p. 27). Jung negli anni della maturità integrò i due archetipi in quello della Sizigia, un termine che deriva dallo gnosticismo. Jung intendeva con questo termine la coppia che riunisce gli *aion*, gli eoni, le potenze del tempo, maschili e femminili e indicava con esso l'opposizione e la composizione fra maschile e femminile «che viene rappresentata psichicamente nella forma rovesciata di Anima e Animus» (Pieri, 1998-2005, p. 426). La Sizigia per-



ciò comprende «tre elementi e cioè: della parte di femminilità che compete all'uomo e di quella di virilità che compete alla donna, dell'esperienza che l'uomo ha della donna e viceversa, e infine dell'immagine archetipica femminile e maschile. Il primo elemento può essere integrato nella personalità mediante la presa di coscienza; l'ultimo no» (Jung, 1951, p. 21n).

Con la maturità, durante l'individuazione emergono gli archetipi del Vecchio saggio (nell'uomo) e della Grande madre (nella donna), che costituiscono il vero e proprio essere, e per questo sono situati anch'essi negli strati profondi dell'inconscio collettivo. L'origine di questi archetipi viene spiegata da Jung col fatto che, quando l'uomo primitivo si trovava in situazioni particolari che non era in grado di risolvere, andava a consultare il consiglio degli anziani:

Perciò, in qualsiasi situazione fitta di dubbi e di rischi, di fronte alla quale l'intelligenza media non sa come comportarsi, la reazione immediata è quella di rivolgersi alla figura archetipica del Vecchio Saggio. Ciò si verifica perché si ritiene che le persone che hanno molti anni sulle spalle e una grande esperienza di vita sappiano più dei giovani. Dal momento che sono sopravvissute a determinate situazioni insidiose, devono sapere come affrontarle (Jung, 1934-35, p. 425).

La figura della Grande madre è analoga, e deriva dalla protettiva donna del villaggio delle società primitive matriarcali. I due archetipi sono evidenti nelle strutture delle società preistoriche, ma soprattutto nelle mitologie rispettivamente come figure di profeta, mago, traghettatore dei morti, e di fecondità, sibilla, strega, sacerdotessa. Sono quelle che Jung chiama *personalità mana*, cioè personalità capaci di liberarsi delle figure paterne e materne, e di riconoscere pienamente la propria individualità.

Infine vi è il Sé, l'archetipo principale, l'invisibile e inconscio centro della personalità risultante dall'unione fra conscio e inconscio; «il Sé non è soltanto il punto centrale, ma anche l'estensione che comprende la coscienza e l'inconscio; è il centro di questa totalità, come l'Io è il centro della coscienza» (Jung, 1944, p. 45).

Fra gli archetipi più profondi, fra quello del Vecchio saggio e quello del Sé vi è l'archetipo di Cristo. Che un personaggio storico e non un'idea platonica (quali sono gli altri archetipi), costituisca un archetipo esso stesso è anticipato da Jung in *Psicologia e alchimia* (1944) quando scrive che «Cristo è un fatto psichico esistente in sé e per sé» (p. 194). Successivamente in *Aion* (1951) egli scrive che Cristo appare «come figura dell'uomo totale» (p. 64). Quindi «Cristo unisce in sé le caratteristiche di un archetipo, l'archetipo del Sé» (p. 65). Perciò «Cristo rappresenta l'analogia a noi più vicina per valutare il Sé e il suo significato» (p. 43). La scoperta dell'archetipo di Cristo la si deve al fatto che gli archetipi, oltre a personificazioni, so-

no anche archetipi di trasformazione, cioè non individualità ma situazioni e modi tipici. In questo caso l'azione del tradimento, come già indica Brelich, è strettamente connessa alla figura di Gesù<sup>1</sup> e, come si può evincere dalla lettura dei Vangeli «si può ritenere probabile una disponibilità interiore di Gesù per la possibile morte da martire» (Schürmann, 1983, p. 87). A questa condizione di predestinazione della morte, aggiungiamo il disfacimento del corpo fisico e la successiva resurrezione, che costituisce il punto di arrivo della vita di Gesù. Jung scrive che «quando predomina l'archetipo del Sé, l'inevitabile conseguenza psicologica è quello stato di conflitto chiaramente illustrato dal simbolo cristiano della crocifissione, cioè da quello stato acuto di non redenzione che trova la sua fine solo con il *consummatum est*» (Jung, 1951, p. 66). Cristo infatti "scompare" dalla tomba: la resurrezione consuma il suo corpo. Analogamente, quando subentra il sacrificio dell'individuo per uno scopo superiore che coinvolge l'esistenza del mondo intero allora l'archetipo di Cristo emerge. Nel romanzo *L'imperatore-dio di Dune* il mancato evitamento della morte e il sacrificio finale da parte di Leto II durante il quale il suo corpo si disfa, costituiscono una rappresentazione fantascientifica dell'azione dell'archetipo di Cristo.

## **Il mondo di *Dune***

Nel suo libro *L'eroe dai mille volti* (*The Hero with a Thousand Faces*, 1949) Joseph Campbell ha dimostrato come le grandi narrazioni mitologiche ripresentino in diversa forma alcune figure e tematiche archetipiche. La serie di *Dune*, un'opera di fantascienza, non fa eccezione.

Nel primo volume della serie, *Dune* (1965), si assiste alla crescita morale e spirituale di Paul Atreides. Egli è il figlio del feudatario Leto che governa il pianeta Arrakis, detto Dune perché completamente desertico ma al centro dell'economia galattica perché i grandi vermi che ne solcano le sab-

1. È interessante notare che Jung parla di archetipo di Cristo già per Saulo/Paolo di Tarso. Egli era coevo di Gesù, quindi Cristo come archetipo non aveva potuto avere tempo di sedimentarsi nell'inconscio ed emergere; eppure, come scrive Jung, l'archetipo di Cristo si manifesta a San Paolo: «Saulo era già da tempo un cristiano, ma lo era inconsciamente: così si spiega il suo odio fanatico per i cristiani; perché il fanatismo è sempre presente in coloro che devono soffocare un dubbio interiore. È questa la ragione per cui i convertiti sono sempre i peggiori fanatici. La visione di Cristo sulla via di Damasco indica semplicemente il momento in cui il complesso inconscio di Cristo si è associato con l'Io di Paolo. Il fatto che Cristo gli si sia fatto incontro quasi obiettivamente, in forma di visione, si spiega con la circostanza che il cristianesimo di Saulo era un complesso di cui egli non aveva coscienza» (Jung, 1919, p. 329). Cristo era dunque già una figura pubblica all'epoca; egli incarnava in sé comportamenti e modi già stabiliti dalle scritture. Era già memoria personificata.

bie producono la spezia, una sostanza psicotropa che i nativi Fremen usano nelle loro cerimonie religiose e che i navigatori delle grandi compagnie commerciali usano per tracciare le rotte interplanetarie. Un gioco di potere fra l'imperatore e il feudatario avversario, la famiglia Harkonnen, porta all'uccisione di Leto e alla fuga del figlio Paul e della moglie Jessica, incinta, fra i Fremen, la popolazione ribelle del pianeta. Dalla madre, Paul apprende di essere sfuggito al programma genetico imperiale delle Bene Gesserit (Jessica doveva procreare una femmina), e dai Fremen scopre di essere il predestinato, il messia Muad'Dib che essi aspettano. Dopo aver partecipato alla cerimonia della spezia ed essere sopravvissuto, lui estraneo al popolo nativo di Dune, li guiderà a ribellarsi ai nuovi feudatari Harkonnen e alla fine conquisterà il trono imperiale.

La storia di Leto II inizia ne *I figli di Dune (Children of Dune, 1976)*, terzo volume della serie. Dopo che Paul, sconcertato da come il proprio governo sia divenuto una teocrazia e lui stesso un tiranno, ha lasciato il trono ed è scomparso nel deserto, la reggenza è ora tenuta da Alia, sorella di Paul e zia dei due figli gemelli di Paul, Leto II e Ghanima. Nel romanzo i due gemelli sono adolescenti e la loro educazione è affidata ai collaboratori del padre. Leto II è pronto per affrontare una serie di prove che ricordano quelle che dovette affrontare il padre. Paul adolescente dovette resistere al dolore psichico sotto la minaccia di un *gom jabbar*, un ago avvelenato; similmente Leto II viene condotto nel deserto da Gurney Halleck, fedele a Paul, affinché si batta fino alla morte con guerriero, «un gom jabbard umano» (Touponce, 1988, p. 56). Anche l'esperienza della cerimonia con la spezia del padre Paul trova un analogo nell'iniziazione di Leto II: Halleck inietta una dose di spezia a Leto affinché egli possa fronteggiare le visioni delle proprie vite passate e prevedere quelle future. In questo modo l'adolescente scopre cosa gli riserva il destino e inizierà a mettere a punto il Sentiero Dorato, il progetto politico-religioso di togliere il potere economico a coloro che attualmente lo detengono (la Sorellanza Bene Gesserit e le grandi compagnie commerciali) attraverso la trasformazione del desertico Dune in un pianeta lussureggiante e dunque incapace di produrre la quantità di spezia richiesta dalle compagnie commerciali. Eliminare i grandi poteri economici e religiosi che guidano le sorti dell'universo e influire sul commercio della spezia riducendone drasticamente la vendita in modo da aumentare l'inflazione, significa per Leto eliminare la causa che, secondo le sue visioni, porteranno in un prossimo futuro a devastanti guerre interplanetarie e alla conseguente distruzione dell'umanità. Alla fine del terzo romanzo Leto ricopre il proprio corpo con le trote delle sabbie, vermi allo stato larvale che assorbono l'umidità dalla sabbia e creano quel deserto che permette ai vermi di sopravvivere e quindi di produrre la spezia. È questo il

primo passo di colui che si proclamerà imperatore e che la popolazione divinizzerà.

Ne *L'imperatore-dio di Dune*, quarto romanzo della serie e ambientato tremilacinquecento anni dopo l'assunzione della pelle della trota del deserto, Leto II ha trasformato l'economia dell'impero basandola sul denaro contante e ha eliminato progressivamente la vendita di spezia, incrementandone vertiginosamente il valore. Fisicamente Leto ha l'aspetto di un verme: la pelle della trota delle sabbie ha mutato il suo corpo trasformandolo. Come un piccolo verme delle sabbie, è lungo sette metri, ha un diametro di due e il suo busto umano è come incastonato nel corpo vermiforme, mentre i piedi sono ormai due piccole appendici inservibili. Nell'arco di altrettanti anni la trasformazione in verme sarà completata. Questa mutazione gli impedisce di generare figli e ha lo scopo di evitare che la sua persona sia al centro dei programmi genetici delle Bene Gesserit, e quindi dalle case imperiali che si servono delle predittrici, come si cercò di fare con Paul. Questa incontrollabilità da parte del potere religioso permetterà all'umanità di non essere assoggettata alle grandi famiglie feudatarie che potranno emergere dopo la sua morte. Per portare a compimento il suo disegno politico egli però deve morire, ponendo fine alla tirannia che egli stesso ha instaurato e disperdere la propria coscienza nel deserto: in questo modo i vermi delle sabbie che nasceranno dopo l'evento conterranno una parte della sua coscienza. Per farlo si serve di Siona Atreides, una ribelle che egli fa sua protetta. La morte avverrà il giorno dello sposalizio con l'ambasciatrice Hwi Noree. Il matrimonio è ovviamente casto visto il corpo vermiforme di Leto. Hwi è attratta dalla personalità di Leto e lo ama sinceramente. Leto, che prevede tutti i possibili futuri, programma il luogo del matrimonio in modo che Siona, attraverso la guardia Nayla, demolisca i sostegni del ponte che il suo corteo dovrà attraversare. Nayla crede Leto veramente un dio e non un imperatore divinizzato, e pensa che l'ordine sia una prova della sua obbedienza; immagina dunque che Leto opererà un miracolo e pertanto, al momento stabilito, spara. Il carro che trasporta l'imperatore e la sua sposa precipita nel fiume sottostante e Leto, che come verme del deserto non può sopportare il contatto con l'acqua, muore. Il suo corpo si disfa e in questo modo produrrà una nuova razza di trote delle sabbie in ognuna delle quali sarà presente una parte della sua coscienza e i vermi delle sabbie che si svilupperanno da esse, avranno dunque in sé parte di quella coscienza.

### **L'archetipo di Cristo nella serie *Dune***

Lo studio delle opere mitologiche, religiose e letterarie servì a Jung co-

me testimonianza dell'esistenza di simboli che egli individuava prima di tutto nei sogni dei suoi pazienti. Ci sono idee, comportamenti e immagini che sono sedimentati da millenni nella memoria filogenetica degli esseri umani, che "emergono" nelle attività della vita psichica. L'autore di fantascienza come ogni persona, recupera queste idee, immagini e comportamenti, dall'inconscio collettivo per raggiungere una diversa comprensione del tema di cui sta scrivendo e per produrre un'opera originale. Jung era conscio della portata archetipica della letteratura contemporanea, e della *science fiction*<sup>2</sup>. Carotenuto ci dice che «la stretta relazione che la fantascienza ha instaurato tra immaginario collettivo ed evoluzione sociale, culturale e scientifica degli ultimi due secoli costituisce, al pari della mitologia nell'antica Grecia e delle grandi religioni, una sorta di mappa archetipica» (2001, p. 79). Dune in particolare nasce dagli studi che il giornalista Herbert fece sui luoghi desertici. Non può stupire che molti nomi dei luoghi e dei personaggi che si trovano nel libro, abbiano un suono riconducibile alla lingua araba, se non una diretta discendenza etimologica. Quasi a dire che il

2. Jung cita esplicitamente alcuni romanzi a lui contemporanei di carattere fantastico nei quali egli ha individuato una perfetta rappresentazione degli archetipi: *La donna eterna* (*She*, 1886) e *Il ritorno di Ayesha* (*The Return of Ayesha*, 1905) di H. Rider Haggard, *L'Atlantide* (id, 1919) di Pierre Benoît e *Selena* (*To Walk the Night*, 1937) di William Sloane. I primi tre sono romanzi di narrativa popolare e avventurosa; l'ultimo è ascrivibile alla fantascienza. Nella parte finale di *Un mito moderno*, oltre al romanzo catastrofico *La nuvola nera* (*The Black Cloud*, 1957) dell'astronomo e scrittore Fred Hoyle, Jung vide rappresentazioni archetipiche anche nei bambini di alieni della piccola comunità rurale di Midwich descritta da John Wyndham nel celebre *I figli dell'invasione* (*The Midwich Cuckoos*, 1957). I bambini, che hanno gli occhi d'oro, dimostrerebbero una parentela con il sole, sarebbero cioè una progenie divina, anche perché erano stati concepiti in un modo che aveva del miracoloso (Jung, 1958). L'interpretazione della fantascienza dal punto di vista archetipico in generale è un tema ancora poco esplorato. In merito si può far riferimento a *L'ultima medusa* di Aldo Carotenuto (Milano, Bompiani, 2001). In lingua inglese se ne è trattato in: *Science Fiction, Myth, and Jungian Psychology* di Kenneth L. Golden (Lewiston, NY, Edwin Mellen Press, 1995); e parzialmente in *Science Fiction and Psychology* di Gavin Miller (Liverpool, Liverpool University Press, 2020, in particolare pp. 89-133). L'analisi archetipica di singole opere è invece più diffusa: a commento dell'interpretazione che Jung ha svolto dei testi moderni aventi carattere fantastico o fantascientifico si può leggere "Il tempo dell'Anima" di Riccardo Gramantieri (*Il Minotauro-problemi e ricerche di psicologia del profondo*, XLV, 1, 7-23). Per interpretazioni junghiane di singole tematiche fantascientifiche si può far riferimento a: "Jung's concept of the Anima in Fantasy and science fiction pulp" di R. Gramantieri (*The British Fantasy Society Journal*, 21 [2020], 21-38); "The Anima Archetype in Science Fiction" di Fritz Leiber ([1967] in *Exploring Fantasy Worlds: Essays on Fantastic Literature*, a cura di Darrell Schweitzer, San Bernardino, CA: Borgo Press, 1985); *Alien Theory: The Alien as Archetype in the Science Fiction Story* di Patricia Monk (Scarecrow Press, 2006): "Motifs in Science Fiction as Archetypes of Science" di C. W. Spinks (*Extrapolation*, 27, 2 [1986], 93-108); "Science Fiction, Archetypes, and the Future" di R. Glenn Wright (*Clarion III* [1973], 174-181).

deserto, in qualsiasi luogo della galassia sia, non può prescindere dalla lingua cui tali luoghi, per antonomasia, rimandano, e cioè al nord Africa e alla penisola Araba. Herbert attinse a quelle fonti linguistiche e, per i personaggi, ai miti dell'eroe, del messia e della resurrezione per fare quella che oggi può dirsi un mito moderno che unisce i topoi della fantascienza, da sempre un tipo di letteratura legato al futuro e alla tecnologia (i viaggi spaziali), a figure e scenari che rimandano al passato (il messia, il deserto). Infatti, riportando sempre da Carotenuto, «la fantascienza è una mappa dell'inconscio, attraverso la quale emergono gli archetipi della psiche moderna, la mitologia del terzo millennio. Essa apparentemente si rivolge agli scenari futuri del presente e affonda le proprie radici in motivi simbolici millenari» (Carotenuto, 2001, p. 21).

Il deserto è un ambiente che Jung descrisse nel *Libro rosso*, e dunque prima della formulazione del concetto di Anima. In quel diario visionario iniziato a partire dalla metà degli anni Dieci, egli ammise di sentirsi trasportato di forza in un territorio desolato e arso dal sole. «Com'è tremenda questa landa desolata! Mi pare che la strada porti così lontano dagli uomini. Percorro la mia via, passo dopo passo, e non so quanto lungo sarà il mio viaggio» (Jung, 2009, p. 25). Ugualmente i personaggi della serie di Dune scalano le dune del pianeta Arrakis e in quelle sterminate desolazioni cavalcano i vermi divini. Paul Atreides, ben prima di giungere su Dune in qualità di figlio del padre feudatario, come «Jung sognò di inoltrarsi in un luogo vuoto e arido da cui si sentiva però irresistibilmente attratto» (Gramantieri, 2018, p. 49). Il deserto, è il luogo del Sé ove il messia Paul si perderà per rinunciare al trono e ritrovare se stesso; è il luogo ove il giovane Leto II supererà la prova di iniziazione e dove, divenuto imperatore-verme, dopo aver radicalmente trasformato l'ecologia del pianeta in un luogo fertile, non rinuncia a mantenere una porzione di territorio desertica per ritornarvi in diversi momenti della propria vita.

La serie fantascientifica di Dune è dunque nel suo insieme una storia archetipica, e *L'imperatore-dio di Dune* lo è al suo massimo grado. Numerosi sono infatti gli aspetti simbolici che sono riconoscibili nella figura di Leto II. Al pari della sorella gemella Ghanima, egli ha assorbito nel grembo materno la spezia, e grazie ad essa ha accesso ai ricordi di tutta la propria stirpe. Leto dice di se stesso:

Mio padre era Paul Muad'Dib. Mia madre era la sua consorte Chani, dei fremen. La mia nonna materna era Faroula, famosa erborista dei fremen. La mia nonna paterna era Jessica: era un prodotto del piano di riproduzione delle Bene Gesserit, nella ricerca di un maschio in grado di condividere i poteri delle Reverende Madri della Sorellanza. Il mio nonno materno era Liet-Kynes, il planetologo che organizzò la trasformazione ecologica di Arrakis. Il mio nonno paterno era l'Atrei-

des per antonomasia, discendente della Casa di Atreus, che faceva risalire la sua origine direttamente all'antica stirpe greca (Herbert, 1981, p. 10).

In questo modo il suo inconscio personale coincide con l'inconscio collettivo e la sua personalità riunisce in sé varie identità/archetipi: quella del padre Paul, condottiero dei ribelli (archetipo dell'Eroe) profeta e imperatore (Vecchio saggio); quella della madre, una sacerdotessa Bene Gesserit (Anima e Grande madre); quella del nonno materno, il planetologo Liet-Kynes, e quella del nonno paterno Leto Atreides (ancora archetipo del Vecchio saggio); quella della sorella Ghanima, sua gemella e anche sua prima sposa (archetipo dell'Anima e della Sizigia, la coppia divina). Oltre a questa riunione in uno stesso personaggio di gran parte degli archetipi dell'inconscio collettivo, in Leto si incarna l'archetipo di Cristo, una particolare rappresentazione del Sé.

Ovviamente ogni interpretazione di un'opera letteraria può essere più o meno aderente al modello di riferimento e non si può pretendere che una figura romanzesca ricalchi perfettamente un modello mitico-religioso come quello di Gesù Cristo. Leto è un tiranno che, per quanto illuminato e dedito alla realizzazione che porterà nei secoli all'evitamento dell'estinzione dell'umanità, non può essere paragonato a Cristo, uomo di pace che non era né imperatore né tantomeno tiranno. Entrambi però si pongono come obiettivo quello della salvezza dell'Uomo; inoltre nessuno dei due è morto per diventare un dio, ma entrambi erano già aspetti realizzati o del Padre (Dio) o di un grande disegno socio-religioso anche mentre vivevano: Gesù come Cristo e Leto II come Verme sacro (Shai-Hulud). Posto questo, è innegabile che Frank Herbert, creando il proprio personaggio, ha ripreso alcune situazioni e immagini cristologiche e archetipiche.

### *Il simbolo del verme*

Dal punto di vista della rappresentazione dell'archetipo, Leto II è un piccolo verme, l'animale sacro di Dune. Sono i giganteschi vermi delle sabbie che producono la spezia, la droga che consente il viaggio spaziale e dunque gli scambi commerciali interplanetari. Senza la spezia, Dune sarebbe un pianeta desertico di nessuna importanza. La spezia è però anche la sostanza delle cerimonie religiose della popolazione autoctona. Per questo motivo i Fremen venerano i vermi come espressione di Dio.

Il verme per la sua forma è simile al serpente, un simbolo teriomorfo del Sé (Jung, 1941, p. 182), cioè una delle forme animali che il Sé (e dunque Cristo) prende quando emerge dall'inconscio. Questa sacralità deriva dalla

somiglianza del verme col serpente: «secondo Filone il serpente è fra tutti gli animali il più spirituale» (Jung, 1912-52, p. 365); e «Cristo ha ragione di paragonarsi al serpente risanatore di Mosè» (p. 373). In *Aion* scopriamo che il serpente è un'allegoria dal duplice significato, di Cristo e al contempo del diavolo (Jung, 1951, p. 232); e nel romanzo *Leto II* è sì l'imperatore-dio espressione di Shai-Hulud, il verme creatore, ma è anche Shaitan, nome con cui il popolo del deserto chiama il diavolo sotto forma di verme. Come il verme delle sabbie dà la vita, perché crea la spezia, e dà anche la morte perché distrugge interi villaggi al suo passaggio, così *Leto II* è il sovrano illuminato e divinizzato figlio del messia Paul Atreides, ma è al tempo stesso il tiranno. Come nota Jung:

Il drago e l'uomo possono essere una coppia di fratelli, così anche Cristo si identificò con il serpente che – *similia similibus* – combatté nel deserto il flagello dei serpenti (Gv 3,14, e Numeri 21,6 sgg.). In quanto serpente egli dovrà essere “innalzato” alla croce, vale a dire che in quanto uomo con pensieri e desideri prettamente umani, e che non cessa di volgersi indietro col cuore pieno di nostalgia dell'infanzia e della madre, deve morire lo sguardo fisso al passato (Jung, 1912-52, p. 358).

Ne *I figli di Dune* l'associazione fra verme e serpente ricorre diverse volte: una volta quando Farad'n, scriba imperiale, sogna «del serpente che si trasformava in un verme delle sabbie per poi esplodere in una nuvola di polvere. Scopri, con sua viva sorpresa, che parlare del serpente gli costava uno sforzo quasi insopportabile» (Herbert, 1976, p. 86); un'altra quando *Leto II* vede nel futuro «il grande verme-serpente grigio di Dune» (p. 281).

Una rappresentazione alternativa al verme-serpente è quella del pesce. Già O'Reilly aveva sottolineato che «il verme rappresenta anche l'inconscio, il mistero della vita, tradizionalmente considerato femminile. I protagonisti maschili sono quelli che devono confrontarsi con il creatore e mettere alla prova la propria forza contro di lui» (O'Reilly, 1981, p. 79). La prova di forza nelle società tribali avviene quando un giovane deve affrontare un portento della natura. I Fremeni di *Dune*, malgrado con la vittoria di Paul sui feudatari Harkonnen siano stati elevati a ruolo di classe dominante, rimangono un gruppo di tribù abituate alle zone aride e la prova di coraggio, dopo l'assunzione della spezia psicotropa, consiste nel cavalcare un verme, il mostro del deserto. La simbologia della psicologia analitica ci suggerisce che «Cristo come Pesce assumerebbe il posto del Leviatano, e i mostruosi animali della tradizione si ridurrebbero a meri attributi della morte e del diavolo» (Jung, 1951, p. 112). In aggiunta, «l'immagine del pesce uscì dalle profondità dell'inconscio per venire incontro all'annunciata figura di Cristo, e allorché Cristo era invocato con il nome di Ichthys, questa designazione si riferiva a ciò ch'era stato richiamato dalle profondità dello in-



conscio» (Ivi, p. 171). Avendo scelto di farsi ricoprire dai pesci, cioè dalle trote delle sabbie, la figura del pesce è alla base della rinascita di Leto II come verme, e dunque come Dio.

La figura del pesce ritorna anche nel simbolo associato alle Ittiointerpreti (letteralmente coloro che interpretano le parole del pesce, cioè del verme imperatore Leto II), il nome che designa le sue guardie imperiali, tutte donne, necessarie alla sua gestione della teocrazia. Come spiega Leto: quello del pesce (ittio) è un simbolo antico: «Le prime sacerdotesse parlavano con i pesci, nei loro sogni. In questo modo apprendevano cose preziose» (Herbert, 1981, p. 79). Allo stesso modo, come quelle prime sacerdotesse, le guardie ora dialogano con il pesce-verme imperatore, lo servono e ne divulgano gli insegnamenti.

### *Il simbolo di Cristo*

La vita di Leto II, già dalla sua infanzia, non può non riportare a quanto di Cristo è raccontato nei Vangeli, e non solo per la predestinazione della morte e del tradimento. La sua discendenza dal messia Paul lo rende una figura sacra suo malgrado e per questo archetipica.

Leto II Atreides è un imperatore divinizzato da suoi sudditi. Egli non è solo un capo politico; egli è colui che dà la vita mediante la gestione del commercio della spezia nella galassia. La sua esistenza è oggetto di adorazione pur con lui in vita; come si ebbe a dire di Gesù, che fu subito «una figura collettiva» (Abadie, Cousin, Lemonon, 2004, p. 49) durante i tre anni di predicazione e venerata subito dopo la morte. Più che al padre e messia Paul Atreides, Herbert affida alla figura di Leto II la parte del dio in terra e lo fa inserendo determinati episodi biografici nella storia.

Jung ci dice che «la vita del Cristo è archetipica in alta misura» (Jung, 1940, p. 94), e questo già a partire dalla sua nascita. Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca viene presentato come l'ultimo di una genealogia simbolica<sup>3</sup>; in maniera simile Leto viene presentato non solo come l'ultimo della

3. Scrive Matteo: «Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli, Giuda generò Fares e Zara da Tamar, Fares generò Esrom, Esrom generò Aram, Aram generò Aminadàb, Aminadàb generò Naassòn, Naassòn generò Salmon, Salmon generò Booz da Racab, Booz generò Obed da Rut, Obed generò Iesse, Iesse generò il re Davide. Davide generò Salomone da quella che era stata la moglie di Uria, Salomone generò Roboamo, Roboamo generò Abia, Abia generò Asaf, Asaf generò Giòsafat, Giòsafat generò Ioram, Ioram generò Ozia, Ozia generò Ioatàm, Ioatàm generò Acaz, Acaz generò Ezechia, Ezechia generò Manasse, Manasse generò Amos, Amos generò Giosia, Giosia generò Ieconia e i suoi fratelli, al tempo della deportazione in Babilonia. Dopo la deportazione in Babilonia, Ieconia generò Salatièl, Salatièl generò Zorobabele, Zorobabele generò

catena archetipica del verme-pesce-serpente più sopra descritta, ma anche come parte di una genealogia sacra. Di lui viene detto: «*Muad'dib generò il Tiranno / Il tiranno generò Shaitan*» (Herbert, 1984, p. 158), sentenza che può essere meglio compresa ricordando la seguente catena archetipica: Paul Atreides divenne eroe e si fece messia come Muad'dib; divenne imperatore, si fece tiranno e generò Leto II; Leto II si fece pesce (assunzione delle trote delle sabbie) e verme, tiranno e dio, e come verme-dio, morendo, disperse la propria essenza, generò altri vermi delle sabbie, facendosi Shaitan distruttore ma anche Shai-Hulud creatore di vita e salvatore dell'umanità.

Herbert qui non esaurisce la parabola di Leto II e altre somiglianze simboliche con la vita di Gesù sono evidenti nella vita dell'imperatore, fin dall'infanzia. Sappiamo dal Vangelo di Matteo (Mt 2, 16) che Erode tenta di far uccidere Gesù perché gli viene annunciato che è nato il nuovo re dei Giudei: sentendo minacciato il proprio potere, egli ordina la strage degli innocenti. Analogamente i gemelli Leto e Ghanima sono oggetto di un tentativo di uccisione nel deserto in *I figli di Dune*: i Corrino, la famiglia nobile che Paul spodestò dal trono imperiale, ora cerca di riprendere la propria posizione regale e tenta di eliminare i piccoli Leto e Ghanima. Per preparare il piano, gli animali esercitati per l'uccisione vengono addestrati con diversi bambini:

I due felini spiccarono grandi balzi, poi si precipitarono giù di corsa lungo il pendio. I bambini intenti ad arrampicarsi tra le rocce non avevano ancora visto il pericolo. Uno dei due scoppiò a ridere un suono acuto e penetrante nell'aria limpida. L'altro bambino incespì e, riprendendo l'equilibrio, girò la testa e vide i felini

Abiùd, Abiùd generò Eliachim, Eliachim generò Azor, Azor generò Sadoc, Sadoc generò Achim, Achim generò Eliùd, Eliùd generò Eleazar, Eleazar generò Mattan, Mattan generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, chiamato Cristo » (Mt 2-16). Scrive Luca: «Gesù, quando cominciò il suo ministero, aveva circa trent'anni ed era figlio, come si riteneva, di Giuseppe, figlio di Eli, figlio di Mattat, figlio di Levi, figlio di Melchi, figlio di Innai, figlio di Giuseppe, figlio di Mattatia, figlio di Amos, figlio di Naum, figlio di Esli, figlio di Naggai, figlio di Maat, figlio di Mattatia, figlio di Semein, figlio di Iosec, figlio di Ioda, figlio di Ioanàn, figlio di Resa, figlio di Zorobabele, figlio di Salatièl, figlio di Neri, figlio di Melchi, figlio di Addi, figlio di Cosam, figlio di Elmadàm, figlio di Er, figlio di Gesù, figlio di Elièzer, figlio di Iorim, figlio di Mattat, figlio di Levi, figlio di Simeone, figlio di Giuda, figlio di Giuseppe, figlio di Ionam, figlio di Eliachim, figlio di Melea, figlio di Menna, figlio di Mattatà, figlio di Natam, figlio di Davide, figlio di Iesse, figlio di Obed, figlio di Booz, figlio di Sala, figlio di Naassòn, figlio di Aminadàb, figlio di Admin, figlio di Arni, figlio di Esrom, figlio di Fares, figlio di Giuda, figlio di Giacobbe, figlio di Isacco, figlio di Abramo, figlio di Tare, figlio di Nacor, figlio di Seruc, figlio di Ragàu, figlio di Falek, figlio di Eber, figlio di Sala, figlio di Cainam, figlio di Arfacsàd, figlio di Sem, figlio di Noè, figlio di Lamec, figlio di Matusalemme, figlio di Enoc, figlio di Iaret, figlio di Maleleèl, figlio di Cainam, figlio di Enos, figlio di Set, figlio di Adamo, figlio di Dio» (Lc 23-38).

ni [...]. Stavano ancora guardando, quando le tigri Laza balzarono loro addosso, una per bambino. Un attimo, e tutti e due erano morti, i colli spezzati con irrisoria, offensiva facilità. Subito, i felini cominciarono a nutrirsi (Herbert, 1976, p. 20).

La catena di uccisioni prima del vero attentato, che fallisce, costituisce una vera e propria strage degli innocenti.

Anche nella giovinezza di Leto si possono evidenziare analogie con la vita di Cristo. Benché non si conosca la vita di Gesù prima della predicazione, sappiamo che quando cominciò ad annunciare il Regno di Dio, abbandonò la famiglia separandosi da essa per raggiungere il Battista nel Giordano; in maniera simbolicamente simile, Leto decide di separarsi dal genere umano quando va nel deserto, si confronta con il profeta cieco, suo padre creduto morto ma che ha scelto il deserto per rifiutare il ruolo di tiranno che l'ascesa al trono lo aveva spinto a interpretare, e sceglie di farsi verme.

Anche la semplicità della vita predicata da Gesù, che avverte i propri discepoli che «In verità io vi dico: se non vi convertirate e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 18, 3), simbolicamente si ritrova quando Leto gioca come i bambini del deserto ricoprendosi della pelle della trota:

Il guantotrota. Era il gioco dei bambini. Se si teneva in mano una trota, schiacciandola sopra la propria pelle, essa finiva per formare un guanto vivente. La trota, infatti, percepiva il sangue dei capillari nella pelle; ma qualcosa mescolato in quell'acqua le respingeva. Presto o tardi il guanto sarebbe nuovamente scivolato giù nella sabbia, per essere subito raccolto e messo in un panierino di fibra di spezia (Herbert, 1976, p. 332).

L'infanzia e la giovinezza di Gesù trascorrono per preparare l'evento fondante e finale della vita di Cristo, l'evento archetipale centrale, quello del tradimento. Come ci ricorda Mario Brelich ne *L'opera del tradimento* «Gesù non solo prevede in Giuda il suo traditore, e non solo non fece niente per allontanarlo, ma lo scelse suo collaboratore in piena coscienza» (Brelich, 1975, p. 59). Allo stesso modo Leto compie una serie di mosse affinché la linea degli Atrides non sia geneticamente controllabile dalle Bene Gesserit e dunque dalle grandi case imperiali; in questo modo, con la sua morte non prevedibile, genera quel caos che eviterà le guerre che porteranno all'estinzione del genere umano, eventualità di cui ha avuto la visione. Per salvare l'umanità dunque, egli deve morire e deve essere Siona a ucciderlo. Dalla psicologia analitica sappiamo che quando si presenta una situazione che corrisponde a un dato archetipo, allora l'archetipo viene attivato e si manifesta come una imposizione. In Leto II, che è divenuto dio si impo-

ne, per il suo seguito quasi inspiegabilmente, il tradimento. Leto lega Nayla, il braccio inconsapevolmente armato di Siona, con un «voto di obbedienza a Siona» (Herbert, 1981, p. 73). Nel romanzo viene ripetutamente detto da Leto a Nayla che «Anche se Siona ti manda a uccidermi, tu devi ubbidire. Non dovrà mai sapere che servi me» (p. 371). Siona è una discendente della sorella di Leto, Ghanima, quindi è una Atreides. Questo legame “familiare” ripete quello che Gesù ha con Giuda che, come discepolo, appartiene alla sua “famiglia”. Anche il momento in cui si attua l’uccisione è simbolicamente simile, avvenendo durante un grande evento della “famiglia”: Giuda tradisce Gesù in corrispondenza dell’Ultima cena, l’ultimo momento in cui i discepoli sono tutti riuniti; Siona fa uccidere Leto in corrispondenza del matrimonio, altro momento in cui gli Atreides sono riuniti.

Un’ulteriore somiglianza simbolica fra Leto e Cristo è ravvisabile nel momento della morte. Gesù quando muore si fa completamente uomo, terreno. Egli soffre e si sente abbandonato dal Padre: «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Mc 15, 34); cioè si sente come se avesse perso la sua natura divina. Morto in croce, viene deposto nella tomba, che simbolizza la profondità della terra. Poi dalla tomba (dalla terra) risorge. Similmente, quando il carro precipita nel fiume, Leto, ferito, viene a contatto con l’acqua e si riduce a una «massa disgregata» (Herbert, 1981, p. 420). In quel momento viene assorbito dalla sabbia del deserto (dalla terra) e il suo corpo si divide in molteplici parti che nei secoli a venire formeranno le trote e i vermi semi-senzienti delle sabbie descritti ne *Gli eretici di Dune*. Morte e nuova vita; dalla notte della morte alla luce della resurrezione. Scrive Jung in merito: «All’ascesa dell’anima, che ha abbandonato il corpo nelle tenebre della morte, subentra ora un’enantiodromia: alla *nigredo* segue l’albedo. La nerezza, ovvero lo stato inconscio conseguente all’unione dei contrari, tocca il punto più basso ma giunge contemporaneamente a una svolta» (Jung, 1946, p. 284). La resurrezione è una ri-nascita, ma Gesù era già simbolicamente ri-nato: quando venne battezzato nel Giordano. Anche Leto era già nato una seconda volta, quando aveva ricoperto il suo corpo con le trote delle sabbie ed iniziata la trasformazione di ibrido-divino. Jung ci ricorda che «Cristo è egli stesso il tipo del dio che muore e si muta» (Jung, 1940, p. 94). Il corpo di Cristo non venne più trovato ove era stato deposto; è “mutato” in spirito. Ugualmente il corpo di Leto, nell’adolescenza si muta per creare nuova vita, cambiando letteralmente pelle, cioè sostituendo la propria con quelle delle trote delle sabbie, e al momento della morte si disfa e si divide nel deserto.

Un’ultima interpretazione archetipica riguarda la futura sposa di Leto, Hwi Noree, la cui figura non può non rimandare a quella di Maria Maddalena, che Jung cita in riferimento alla *Pistis Sophia* della tradizione gnosti-

ca. Secondo questo tipo di interpretazione, Maria Maddalena è assimilabile simbolicamente alla Sapienza e alla Conoscenza. Già George R.S. Mead commentava ampiamente la figura della Maddalena come interprete di Gesù (Mead, 1896-1921). Scrive Jung: «In realtà ogni confessione ha la sua origine da una parte nell'esperienza del numinoso e dall'altra nella *pistis*, nella fiducia, nella lealtà, nella fede in una determinata esperienza che ha azione numinosa e nel cambiamento di coscienza che ne deriva» (Jung, 1940, p. 18). Nel romanzo di Herbert Hwi Noree è totalmente presa dalla religione del dio e da Leto come sovrano, ha fiducia e fede ed è a lui leale. Si è detto che *Sophia* è la Sapienza e la Saggezza. Hwi è l'ambasciatrice di Ix presso la corte di Leto II, e Ix è il pianeta che fornisce l'alta tecnologia informatica alla galassia, anche quella proibita dai dettami religiosi. Su *Dune* è proibito l'uso di computer e i calcoli vengono effettuati da uomini addestrati mentre la navigazione è facilitata dalla preveggenza data dalla spezia. La tecnologia di Ix, vietata ma in realtà tollerata e diffusa, permette la registrazione della storia, dunque del sapere. Hwi è dunque emissaria del pianeta simbolo della conoscenza. Quando ella giunge alla corte di Leto: «Hwi Noree irradiava una pace interiore, e Leto ne percepiva l'influsso che si diffondeva tutt'intorno mentre lei si avvicinava. La giovane donna si fermò a dieci passi di distanza, sotto di lui. Aveva una compostezza classica, non certo casuale» (Herbert, 1981, p. 132). In Hwi è anche riscontrabile la figura dell'Anima. Leto commenta: «Che creatura meravigliosa, questa Hwi Noree, pensò. Appariva come l'epitome del bene, evidentemente prodotta e condizionata apposta dai suoi padroni ixiani, che avevano meticolosamente calcolato l'effetto sull'imperatore-dio. In base alla folla dei suoi ricordi ancestrali, Leto la vedeva come una monaca idealizzata, mite e pronta a sacrificarsi, tutta sincerità» (p. 138). La decisione di sposare Hwi, porta Leto a comporre la coppia divina. Pur sapendo della sua prossima morte, egli non esita ad unire il proprio essere divino all'emissaria del pianeta della conoscenza. Come Gesù Cristo e la Sophia, essi formano il simbolo della Sizigia.

## Conclusioni

Scrive Jung nel *Libro rosso*:

La mia anima mi porta nel deserto, nel deserto del mio Sé. Non pensavo che il mio Sé fosse un deserto, un arido e torrido deserto, polveroso e senza ristoro. Attraverso la sabbia cocente, avanzando adagio e sprofondando a ogni passo, il viaggio mi conduce, senza una meta apparente, alla speranza. Com'è tremenda questa landa de-

solata! Mi pare che la strada porti così lontano dagli uomini. Percorro la mia via, passo dopo passo, e non so quanto lungo sarà il mio viaggio (Jung, 2009, p. 25).

I personaggi della serie di *Dune* (il giovane Paul come eroe dei Fremen e come profeta; Leto II come imperatore-dio che divide il proprio corpo nelle sabbie; Sheeana, la bambina che controlla i vermi nel quinto libro della serie *Gli eretici di Dune*<sup>4</sup>) affrontano tutti il deserto e in quel luogo cambiano. La crescita spirituale, il processo di individuazione avviene nel deserto. Il deserto è il luogo dell'inconscio. Questo vale per Paul Atreides, e vale al massimo grado per Leto II, che nel deserto non solo finisce per impersonare l'archetipo, ma in esso muore e si fonde con esso. Come a dire che diviene parte dell'inconscio collettivo, cioè del Sé, la parte più profonda dell'inconscio di cui egli era già parte attraverso l'assunzione della spezia nel grembo materno che gli ha permesso di possedere i ricordi di tutti i suoi antenati.

Jung scrive che «Le principali asserzioni simboliche su Cristo sono anzitutto gli *attributi della vita dell'eroe*: origine inverosimile, padre divino, nascita minacciata, pericolo a malapena evitato, maturazione precoce (crescita dell'eroe), vittoria sulla madre e sulla morte, miracoli, precoce fine tragica, modo della morte simbolicamente importante, efficacia dopo la morte (apparizione, prodigi ecc.)» (Jung, 1942-48, p. 154).

La vita di Leto ripete ciascuna di queste fasi. Inoltre come figura archetipica, Leto II è ancor più significativa di quella del padre Paul nella storia dell'universo fittizio creato da Herbert. Se Paul è un eroe che si fa liberatore di un popolo oppresso, poi imperatore e infine messia, Leto II è un eroe che si fa dio. Come pensa la Bene Gesserit Lucilla ne *Gli eretici di Dune* «Leto II non era stato una comune forza della natura. Era stato la più grande potenza della storia umana, passando sopra ogni cosa: sopra i sistemi sociali, sopra gli odii naturali e innaturali, sopra le forme di governo, sopra i rituali (sia quelli tabù che quelli obbligatori), sopra le religioni rigorose e quelle lassiste» (Herbert, 1984, p. 11). Proprio come Gesù Cristo il cui insegnamento, divenuto il Cristianesimo, ha sconfitto imperi e religioni secolari e modificato sistemi economici e sociali, Leto ha trasformato non solo la politica e l'economia di Dune ma quella dell'intero universo.

4. Si può far qui notare un'altra scena riferita a Cristo ne *Gli eretici di Dune*: Sheeana è una bambina e unica sopravvissuta del suo villaggio distrutto dal passaggio di un verme. La sua sopravvivenza è dovuta alla capacità della piccola di poter parlare con le grandi creature delle sabbie. Parla cioè con dio. I sacerdoti riconoscono in lei un sapere divino e la accolgono nel tempio. Similmente a quanto viene scritto nei Vangeli, la piccola Sheeana istruisce i ministri del Dio Diviso come Gesù nel tempio: «parlando con estrema pazienza, come se stesse raccontando una vecchia fiaba a un bambino, gli spiegava [a Stiros] che il dio o il diavolo o entrambi potevano albergare nel verme del deserto (Herbert, 1984, p. 115).

Equiparare la figura di Leto a quella di Cristo significa anche vedere Leto come la parte conclusiva di un processo di individuazione. Come abbiamo riportato, già Toupenca ha affermato che soprattutto *L'imperatore-dio di Dune* concretizza l'idea junghiana di inconscio collettivo. Gli archetipi formano un inconscio che prescinde dalla storia della persona. Nella finzione fantascientifica il comportamento di Leto II è influenzato dai ricordi dei suoi antenati che formano la sua personalità e ai quali ha pieno accesso: quelli del padre Paul Muad'Dib, della madre Chani, dei nonni paterni Jessica e Leto Atreides e del nonno materno ed ecologo Liet-Kynes; ma è anche legato a grandi figure femminili come la zia e sacerdotessa del culto di Paul Alia, e alla sorella gemella Ghanima. In questo modo egli è sia espressione simbolica di numerosi archetipi personalizzati (Eroe, Vecchio saggio, Grande madre, Anima, Sizigia), sia simbolo del più profondo degli archetipi, quello del Sé-Cristo. Secondo Jung, che «psicologicamente, in quanto eroe e uomo-dio, Cristo designa il Sé, rappresenta cioè la proiezione di questo archetipo quanto mai importante e basilare» (Jung, 1912-52, p. 359).

Numerosi episodi della vita e della morte di Leto II lo designano come rappresentazione dell'archetipo di Cristo. Per non parlare di quanto è avvenuto attorno a lui e alla sua famiglia reale. Gesù muore senza avere discendenti, ma i suoi figli sono tutti i suoi fedeli; ugualmente Leto muore senza discendenti: sposa simbolicamente la gemella Ghanima quando è ancora pienamente umano ma non ha figli da lei; successivamente vuole sposare Hwi Noree ma non può generare in quanto già verme, e ugualmente la sua discendenza sarà sparsa nel deserto sotto forma di vermi delle sabbie.

Tutte queste analogie simboliche fanno sì che Leto, con la sua mostruosa fisicità e con le sue capacità psichiche e divinatorie, rappresenti tutti i principali archetipi junghiani che si alternano nel processo di individuazione: è l'Ombra sia incarnando contemporaneamente la rappresentazione negativa e positiva dei vermi, come diavolo Shaitan e come dio creatore Shai-Hulud, sia facendosi tiranno dispotico e dio salvatore; è Anima, avendo i ricordi di sua madre Chani e di sua nonna Jessica, e può parlare con la loro voce; è Sizigia, sposando sua sorella gemella Ghanima; è una rappresentazione del Sé in un duplice modo: attraverso la simbologia del verme-pesce-serpente e quella dell'archetipo di Cristo che, come afferma Jung, essendo un eroe e Dio incarnato, rappresenta logicamente il Sé; e come creatore dalle finalità indeterminate e inconoscibili attraverso il misterioso Sentiero Dorato che porta il caos nella galassia ma, al contempo, salverà dall'estinzione il genere umano.

Leto dunque impersona l'intero inconscio collettivo, soprattutto quando trascende la materia. Quando diviene "massa disgregata" egli perviene alla fine del processo individuativo, cioè diviene il Sé. Con la sua morte egli

attua la sua politica chiamata Sentiero Dorato che è anche un modo per tenere controllato il proprio inconscio, cioè tutte le sue memorie, e non divenire un'abominazione, come è accaduto alla zia Alia, che è morta posseduta dalla personalità del perfido nonno materno barone Vladimir Harkonnen, nemico della famiglia Atreides. Ne *I figli di Dune* viene scritto:

Leto ben sapeva che avrebbe dovuto affrontare molti di questi rituali, per impedire alla sua personalità di frammentarsi nelle innumerevoli parti della sua memoria, per tenere perennemente in scacco i deliranti, avidi abitanti della sua anima. Immagini contraddittorie, che mai si sarebbero unificate, erano imprigionate in lui, creando una viva, pulsante tensione, una folla polarizzante che lo guidava dal di dentro (Herbert, 1976, p. 312).

La sua trasformazione fisica e spirituale è un modo per tenere controllato l'inconscio ed arrivare al Sé.

Si può aggiungere che nella serie dei romanzi dedicati a Dune, la sua figura riunisce anche altri archetipi non direttamente collegati alla famiglia Atreides. L'archetipo dell'Anima emerge quando, col suo potere di preveggenza, egli assume il potere millenario delle sacerdotesse "streghe" Bene Gesserit dedite al ruolo di consigliere imperiali e pianificatrici della genealogia delle grandi famiglie feudatarie, togliendo loro il ruolo di programmatrici genetiche imperiali. Leto, come le Bene Gesserit, ha accesso a tutte le personalità passate appartenenti alla sua linea genetica (anzi, di più: Leto ricorda tutti i progenitori, le Bene Gesserit solo le antenate della linea femminile) e come loro ha una «memoria collettiva» (Herbert B., 2003, p. 183).

Infine si deve rimarcare la caratteristica di dualità (Ombra) di Leto e del Sé. Scrive Jung che l'archetipo di Cristo è associato a «una natura superiore, comprensiva, perfetta o completa, che viene rappresentata o da un uomo con qualità eroiche, o da un animale con attributi magici [...]» (Jung, 1942-48, p. 154). Leto è sia eroe che animale magico, come trota (alla fine de *I figli di Dune*) e verme. Altrove Jung ha scritto anche che «considerati dal punto di vista della loro evoluzione storica e del loro significato cosmico, Cristo e il drago dell'Anticristo si toccano» (Jung, 1912-52, p. 359). Leto è imperatore e dio, uomo e verme, (cioè archetipicamente è serpente-drago). È dio protettore ma anche Shaitan, distruttore (Ombra). Dunque Leto è dio e diavolo (Shai-Hulud e Shaitan), proprio come Cristo e il diavolo sono «due diverse immagini del Sé che, secondo ogni apparenza, già nella loro forma originaria costituiscono una dualità» (Jung, 1943-1948, pp. 272-273).

Gesù è diventato Cristo per mostrare agli esseri umani che è possibile realizzare il Sé attraverso l'individuazione, cioè realizzare la coscienza di Dio. Quando il sé è realizzato, Dio diventa cosciente attraverso di loro. Leto II diventa verme, cioè Shai-Hulud e realizza con la sua morte la sua vi-



sione politico-religiosa del Sentiero Dorato ed evita, nei millenni a venire, la morte dell'umanità a seguito delle mortali guerre intestine fra le grandi case imperiali per l'inflazione indotta dalla diffusione incontrollata della spezia. Sia Gesù che Leto II uniscono i loro destini, versando il proprio sangue, per l'evoluzione di tutti gli esseri umani. Oltre a questi simbolismi storico-religiosi è possibile vedere in Leto la personificazione della trinità: è padre (è imperatore-dio), è figlio (ha in sé i ricordi di Paul il messia), è spirito (quando muore, si decompone e forma l'essenza di dio che si divide nei vermi del deserto, come lo Spirito Santo si sparse sugli uomini). Sempre Jung scrive che «la storia del dogma trinitario rappresenta il graduale emergere di un archetipo, che ordina le immagini antropomorfe di padre e figlio, di esser-vivo, di persone diverse ecc. in una figura a carattere di archetipo, cioè numinosa» (Jung, (1942-48), 151). Con la sua esistenza Leto II ha riordinato le passate esistenze degli Atreides e ha posto le basi del futuro dell'umanità seguendo un percorso individuativo che, passando per le profondità dell'inconscio ha realizzato il suo progetto di salvezza.

## Bibliografia

- La sacra Bibbia*. CEI 2008.
- Abadie P., Cousin H., Lemonon J-P. (2004). *Le monde où vivait Jésus*. Paris: Cerf (trad. it. *Il mondo dove visse Gesù, Volume 5: Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*. Bologna: ESD, 2006).
- Brelich M. (1975). *L'opera del tradimento*. Milano: Adelphi, 1975.
- Carotenuto A. (2001). *L'ultima medusa*. Milano: Bompiani, 2001.
- Gramantieri R. (2018). Il deserto dell'Anima. *Il Minotauro-problemi e ricerche di psicologia del profondo*, 45, 2: 49-61.
- Herbert B. (2003). *Dreamer of Dune*. New York: Tor.
- Herbert F.P. (1976). *Children of Dune*. New York: Berkley (trad. it. *I figli di Dune*. Milano: Editrice Nord, 1977).
- Herbert F.P. (1981). *God Emperor of Dune*. New York: Putnam (trad. it. *L'imperatore-dio di Dune*. Milano: Editrice Nord, 1982).
- Herbert F.P. (1984). *Heretics of Dune*. New York: Putnam (trad. it. *Gli eretici di Dune*. Milano: Editrice Nord, 1984).
- Jung C.G. (1911). Ein kurzer Überblick über die Komplexlehre (trad. it. Sulla dottrina dei complessi. In: *Opere*, vol. 2/2. Torino: Boringhieri, 1987).
- Jung C.G. (1912-52). Wandlungen und Symbole der Libido (trad. it. Simboli della trasformazione. In: *Opere*, vol. 5. Torino: Boringhieri, 1970).
- Jung C.G. (1919-48). Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens (trad. it. I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 2011).
- 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. (1938-40). *Psychology and Religion* (trad. it. *Psicologia e religione*. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Boringhieri, 1979).
- Jung C.G. (1941). Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur (trad. it. *Aspetto psicologico della figura di Core*. In: *Opere*, vol. 9.1. Torino: Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1942-48). Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (trad. it. *Saggio d'interpretazione psicologica della Trinità*. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Boringhieri, 1979).
- Jung C.G. (1943-48). Der Geist Mercurius (trad. it. *Lo spirito Mercurio*. In: *Opere*, vol. 13. Torino: Boringhieri, 1988).
- Jung C.G. (1944). Psychologie und Alchemie (trad. it. *Psicologia e alchimia*. In: *Opere*, vol. 12. Torino: Boringhieri, 1992).
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung (trad. it. *Psicologia della traslazione*. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1951). Aion (trad. it. *Aion*. In: *Opere*, vol. 9/2. Torino: Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (1958). Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel geschehen werden (trad. it. *Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo*. In: *Opere*, vol. 10.2. Torino: Boringhieri, 1986).
- Jung C.G. (1975). *100 Briefe* (trad. it. *Esperienza e mistero: 100 lettere*, a cura di Aniela Jaffe. Torino: Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (2009). *Das rote Buch: Liber novus* (trad. it. *Il libro rosso. Liber novus. Edizione studio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Mead G.R.S. (1896-1921). *Pistis Sophia: The Gnostic Tradition of Mary Magdalene, Jesus, and His Disciples*. Mineola NY: Dover Publications, 2005.
- Pieri P. F. (1998-2005). *Dizionario junghiano. Edizione ridotta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Schürmann H. (1983). *Gottes Reich, Jesu Geschick*. Freiburg: Herder (trad. it. *Regno di Dio e destino di Gesù*. Milano: Jaca Book, 1996).
- Shamdasani S. (2003). *Jung and the making of modern psychology*. Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. *Jung e la creazione della psicologia moderna*. Roma: Edizioni Ma.Gi, 2007).
- Touponce W.F. (1988). *Frank Herbert*. Boston: Twayne Publishers.

*Jung e Winnicott: segrete risonanze*  
**Anna Michellini Tocci\***

*Ad Andreas Giannakoulas con affetto e gratitudine*

*Ricevuto e accettato il 12 gennaio 2022*

**Riassunto**

L'autrice, partendo da spunti personali, ipotizza segrete risonanze tra Jung e Winnicott, così diversi ma collegati da una ricerca profonda. Partendo dal primo sogno di Jung, riportato nel suo diario *Memorie, sogni, riflessioni*, e da una poesia di Winnicott, *l'albero*, l'autrice si avventura in domande aperte circa la posizione di Jung descritta nelle Memorie e quella di Winnicott nella sua recensione del diario di Jung. Viene preso in considerazione anche lo scambio di lettere tra Winnicott e Fordham. L'autrice propone una lettura approfondita ed emotiva di una comune partenza dei due maestri dal fatto di aver avuto madri depresse e l'iter di ognuno di loro a partire da questa situazione così significativa per entrambi. I due si diversificano immensamente, ma sembra all'autrice che Jung possa aver "aiutato" in qualche modo Winnicott ad affrontare e riconoscere la presenza di un continuum unitario dell'essere, sul quale Winnicott rifletteva negli ultimi lavori.

**Parole chiave:** *memorie, madri, depressione, vicolo cieco, falso Sé, vero Sé*

\* Psicologa analista con incarico didattico dell'AIPA e della IAAP. Ha avuto esperienze cliniche con bambini psicotici presso il Servizio di Neuropsichiatria Infantile dell'Università degli Studi La Sapienza con i professori Caratelli, Giannotti e Giannakoulas. Ha lavorato per molti anni nel Servizio per l'Età Evolutiva della ASL RM B come psicologo coordinatore e nella Terapia Infantile Neonatale del Policlinico Casilino, guidando gruppi di genitori e infermieri. Vive e lavora privatamente a Roma. Email: mito.anno@gmail.com

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 27, n. 2, 2021*  
DOI: 10.3280/jun54-2021oa13148

**Abstract.** *Jung and Winnicott: secret resonances*

The author, starting from personal cues, hypothesizes secret resonances between Jung and Winnicott, so different but linked by a deep search. Starting from Jung's first dream, recorded in his diary *Memoirs, Dreams, Reflections*, and from a poem by Winnicott, *The Tree*, the author ventures into open questions about Jung's position as described in the *Memoirs* and Winnicott's position in his review of Jung's diary. The exchanges of letters between Winnicott and Fordham are also considered. The author proposes a deeper and more emotional reading of a common departure of the two masters from the fact of having had depressed mothers and the process of each of them starting from this situation so significant for both. The two differ immensely, but it seems to the author that Jung may have somehow "helped" Winnicott to face and recognize the presence of a unitary continuum of being, on which Winnicott reflected in his last works.

**Key words:** *Memories, Mothers, Depression, Dead End, False Self, True Self*

Jung e Winnicott: due maestri che hanno ispirato il mio lavoro e la mia vita: Jung per la qualità profonda della sua ricerca spirituale che egli chiama individuazione, Winnicott per aver favorito il mio incontro con i bambini e il modo di amarli e curarli.

Queste mie riflessioni riguardano la possibilità che i due maestri abbiano condiviso alcune cose importanti e fondamentali, tanto da poter pensare che «Winnicott si sentisse come un gemello di Jung» (Rodman, 2003, p. 300)<sup>1</sup>.

### **Il sogno di Jung e la poesia di Winnicott**

Inizio dal sogno di Jung, che egli fece a quattro anni, riportato nel suo diario *Memorie, sogni, riflessioni*, scritto a 83 anni (Jung, 1961, p. 27).

Ecco il sogno:

Presso il castello di Laufen in posizione appartata, vi era la canonica; dietro, a partire dalla fattoria del sacrestano si stendeva un grande prato; nel sogno mi trovai in questo prato. Improvvisamente scoprii, nel terreno, una fossa scura, rettangolare, orlata di pietra mai vista prima; con curiosità mi avvicinai e mi sporsi a guardarvi dentro. Una scala di pietra conduceva giù; scesi esitando per la paura, e in fondo trovai una porta ad arco, chiusa da una cortina verde, pesante, enorme, che pareva di

1. «L'idea winnicottiana che la madre di Jung fosse depressa assimila la situazione infantile del fondatore della psicologia analitica a quella dello stesso Winnicott e accresce le implicazioni dell'idea di una gemellarità tra sé e Jung» (Rodman, 2003, p. 300).

broccato, molto sontuosa. Preso dalla curiosità di vedere che cosa potesse nascondere la sollevai da una parte: dinnanzi a me, nella luce incerta, vidi una stanza rettangolare, lunga circa dieci metri il soffitto era a volta, di pietra sbozzata; il pavimento era lastricato e al centro un tappeto rosso si stendeva dall'entrata fino a una bassa piattaforma, sulla quale si ergeva un meraviglioso trono d'oro, con sopra – ma non ne sono sicuro – un cuscino rosso. Era un trono splendido, un vero trono regale come in un racconto di fate! Sul trono c'era qualcosa e a tutta prima pensai che fosse un tronco d'albero, di circa quattro o cinque metri di altezza e cinquanta centimetri di diametro. Era una cosa immensa, che quasi toccava il soffitto, composta stranamente di carne nuda e di pelle e terminava in una specie di testa rotonda, ma senza faccia, senza capelli e con solo – proprio in cima – un unico occhio che guardava fisso verso l'alto. La stanza era sufficientemente illuminata sebbene non ci fossero finestre e non si vedesse alcuna sorgente di luce; comunque al di sopra della testa vi era un'aureola luminosa. Quello strano corpo non si muoveva, eppure io avevo la sensazione che da un momento all'altro potesse scendere dal trono e avanzare verso di me strisciando come un verme. Ero paralizzato dal terrore, quando sentii la voce di mia madre, proveniente dall'esterno, dall'alto della stanza, che diceva “Si guarda! Quello è il divoratore di uomini!”. Ciò mi spaventò ancora di più e mi svegliai in un bagno di sudore, con una paura da morire. Per molte notti poi ebbi paura di andare a dormire, temendo di poter avere un altro sogno simile.

Ciò che colpisce è il ricordo di quella visione così ricca e fastosa, come il racconto di una fiaba, poi l'irrompere della paura, del terrore che paralizza, nel timore che il fallo occhiuto invece di restare sul trono possa strisciare verso il sognatore e della voce materna che spaventa ancora di più e della paura di andare a dormire nel terrore che si possa ripetere quel sogno che fa paura da morire.

Questo sogno traumatico di Jung non viene riposto in una memoria implicita, ma viene ricordato con emozione violenta, riproposto e rivissuto nel momento in cui viene rinarrato.

Il rapporto con la sessualità è rappresentato come un regale e centrale “fallo” impegnativo, con un occhio luminoso e onnipotente, immobile ma potenzialmente strisciante e pericoloso, collegato al corpo nella sua totalità.

Accanto a questo sogno riporto una poesia scritta da Winnicott<sup>2</sup> dal titolo *L'albero* (Rodman, 2003, pp. 302-304), che illustra assai bene la sua condizione di figlio e il difficile rapporto con sua madre.

2. Rodman data questa poesia nel 1963, ma sembra più probabile che Winnicott la scrivesse nel 1928, come propone Phillis nella sua “Bibliografia intellettuale”.

*L'albero*

Qualcuno toccava l'orlo dei miei abiti  
Una persona, poi un'altra e un'altra ancora

Avevo molte virtù da donare  
Ero la fonte della virtù  
L'uva della vite del vino  
Avrei potuto amare una donna  
Maria, Maria, Maria  
Ma non c'era tempo per amare  
Dovevo sbrigare gli affari di mio padre  
C'erano i pubblicani e i peccatori  
I poveri sempre con noi  
C'erano i paralitici  
i ciechi e gli storpi  
e le vedove sole e afflitte  
donne che piangevano i figli perduti  
padri con prodighi figli  
prostitute che raccoglievano l'acqua  
da pozzi profondi al caldo del sole  
Mia madre è lì sotto che piange  
piange  
piange  
Così la conobbi  
Un tempo, mentre ero disteso sul suo grembo  
come ora su un albero morto  
Ho imparato a farla sorridere  
a fermare le sue lacrime  
ad annullare le sue colpe  
a curare la sua morte interiore

Darle vita era la mia vita

E così divenne moglie, madre, casa  
Il falegname si compiacque della sua opera  
I bambini vennero e amarono e furono amati  
Che i piccoli bimbi sofferenti vengano a me

Adesso mia madre sta piangendo  
Deve piangere

I peccati di tutto il mondo pesano meno  
Del peso di questa donna

O Glastonbury

Devo trasformare anche queste spine in fiori?  
e questo albero morto in una foglia?

Quanto, in agonia  
Tenuto dal legno morto che non ha bisogno di me,  
dalla crudeltà delle odiate unghie  
dall'inesorabile e insensibile gravità

lacerato,  
io anelo

Non ho nessun abito ora  
Nessun lembo da far toccare  
Sono io che ho bisogno di virtù  
Eloi, Eloi, lama sabachtani?

Sono io che muoio  
Io che muoio  
Io muoio  
Io

In questa poesia Winnicott descrive il vissuto fondante nella sua teoria radicata sulla centralità della Madre e sulla visione della spiritualità che punteggerà in modo discreto tutta la sua vita.

Solitamente le cose che si scrivono e sulle quali si riflette molto hanno una profonda risonanza personale, in realtà penso che scrivendo degli altri si scriva di sé. Così credo che quel Padre così potente che incute paura e soggezione, quella Madre per la quale “darle vita era la mia vita”, l’incontro con gli opposti Bene e Male, domandandosi dove si era prima di essere, sintonizzandosi con l’energia all’opera dentro di noi, abbia a che fare con la mia stessa vita e il desiderio di integrare in me l’esperienza dei due maestri: la potenza clinica di Winnicott e lo sfondo intenso e ricco di Jung, ambedue proiettati in una ricerca interiore durata tutta la vita.

Inizialmente mi sembra utile sottolineare l’esperienza del rapporto con la madre: in Jung rappresenta un avvertimento e una sollecitazione difensiva “guardalo è il divoratore di uomini”, rispetto a un paterno potente e gigantesco. Sono i due opposti che si fronteggiano.

In Winnicott la Madre è tutto, casa, amante, sposa e madre, in Jung si sviluppa l’esperienza degli opposti: da una separazione minacciosa può nascere la tensione verso l’unità. Ma mentre in Winnicott si sviluppa una visione incondizionata di presenza vitale collegata alla Madre, in Jung

sembra mancare la concretezza della realtà. La Madre è rappresentata dall'immagine archetipica, non collegata con la madre reale-oggettiva e la scissione divide e impedisce l'unione degli opposti nel processo di coniunctio.

Ma nell'individuo si può creare quel processo creativo, quello spazio che permette l'individuazione, attraverso l'integrazione del Sé, che si esprime nell'unione simbolica.

Winnicott in modo simile riconosce nello spazio transizionale, costruito tra il bambino e la madre, la ricerca della creatività e l'evoluzione creativa dell'individuo-bambino. Egli vede il bambino nel rapporto con la Madre nella sua missione di salvare, curare la Madre a prezzo del proprio Io, scarificato, "sono io che muoio, io che muoio, io muoio, io".

La teoria junghiana manifesta un rapporto intenso con la figura del Padre che si inserisce profondamente nelle radici dell'essere, e la teoria winnicottiana si mostra legata ai primi rapporti significativi dell'individuo, al rapporto fondante con colei che crea. La rottura e la separazione da Freud avevano gettato Jung in una dolorosa esperienza di separazione e scissione. Nasce in quel periodo il *Libro rosso* che testimonia il suo profondo e stupefacente confronto con l'inconscio (Jung, 2009).

## La recensione

Ciò che mi ha colpito e stimolato a riflettere sui rapporti anche inconsapevoli tra Jung e Winnicott è stata la recensione che Winnicott scrisse nel 1964 dell'autobiografia di Jung *Ricordi sogni riflessioni* (Winnicott, 1989).

Come già accennato, Jung aveva scritto questa sua autobiografia a 83 anni con l'aiuto della sua allieva Jaffé.

Winnicott scrive: «la pubblicazione di questo libro offre agli psicoanalisti un'occasione, forse l'ultima possibile, di venire a patti con Jung. Se non riusciremo a farlo, ci autoproclameremo partigiani e partigiani di una causa persa». E continua:

Jung fu un essere, una persona reale, cui capitò di vivere nell'epoca di Freud e che inevitabilmente incontrò Freud [...]. Gli psicoanalisti possono scegliere di allinearsi con Freud e giudicare severamente Jung, o possono guardare a Jung e a Freud e accettare il fatto che i due si sono incontrati, abbiano fatto una parte di strada insieme e poi si siano separati [...]. Questi due uomini, ciascuno posseduto da un demone, potevano solo incontrarsi, comunicare senza alcuna comprensione di fondo e poi separarsi (Winnicott, 1989, p. 509).



Potrebbe questo essere un riferimento anche al breve incontro legato alla lettura del diario di Jung, a quel venire forse a patti con lui e poi separarsi come impone il cammino maturativo?

Winnicott apprezza particolarmente il capitolo dal titolo “I primi anni”, scritti personalmente da Jung e dice: «Posso affermare con sicurezza che ogni psicoanalista dovrebbe leggere questi primi capitoli e conoscere Jung così com’era» (Ivi, p. 510).

La forte e sottolineata esortazione a leggere quel libro specie “I primi anni”, mi fa pensare che quei “primi anni” avessero colpito Winnicott nel profondo del suo essere e della sua elaborazione teorica e tecnica. L’ipotesi è che i due grandi maestri potessero avere qualcosa che li accomunava. Jung era interessato all’età evolutiva per la sua vicinanza alle origini dell’umanità, ma la sua formidabile cultura e la sua profonda e seria ricerca sul nucleo più vero e intimo dell’essere umano avrebbero potuto, a mio avviso, avere incuriosito, se non attratto, Winnicott, che percepiva l’importanza e la necessità di studiare, osservare, comprendere l’origine del processo di sviluppo dell’individuo, attraverso lo studio attento, profondo del bambino nascente nell’ambiente naturale.

Nei primi capitoli Jung secondo Winnicott elabora una «dettagliata teoria dello sviluppo emozionale del bambino» ed è in grado di descrivere con grande sincerità e partecipazione le prime esperienze della sua vita, i sogni, le emozioni paradisiache e orrende, le difese, la sua realtà psichica, il suo essere indifeso e in contatto con il Sé.

Ed è proprio da questa narrazione di ricordi e sogni che penso Winnicott sia stato colpito, cioè dalla capacità di Jung di essere così sincero, intimo e vicino alle sue voci interne, al suo nucleo più vero e, aggiunge, «naturalmente sono emozionato nello scoprire questa fonte eccezionalmente ricca» (*Ibidem*).

Anche Winnicott parlava di sé parlando dei bambini e dell’importanza della figura materna.

Nella autobiografia Jung parla di se stesso come un bambino solitario e sofferente, pieno di angosce e paure, come i bambini su cui riflette Winnicott, quei bambini che rappresentano, a mio avviso, una parte di lui stesso, e parlando di Jung sottolinea la sua autocura e scrive:

La sua personalità dispiega e mostra una forza tale da metterlo nelle condizioni di guarire se stesso. Fu alto il prezzo che pagò alla sua guarigione e una parte di esso sarà pagata a noi se sapremo utilizzare l’eccezionale intuizione che ci ha donato rispetto ai sentimenti di chi è scisso a livello mentale (Ivi, p. 509).

Winnicott teorizzava la scissione tra vero e falso Sé, ma non disponeva «di una comprensione della dissociazione che potesse contemplare l'esistenza di parti sommerse, di memorie arcaiche, di memorie del sottosuolo» (Manica, 2020, p. 157). Trovava in Jung qualcosa di sconosciuto e ammirevole.

E continua scrivendo «È strano dire ciò. È come se dicessi che Jung era matto e che poi era guarito, non farei nulla di peggio che dire di me stesso che ero sano e che attraverso l'analisi e l'autoanalisi ho conquistato un certo grado di follia» (Winnicott, 1989, p. 509).

Winnicott non vuole etichettare Jung solo come un caso di remissione di una psicosi infantile, e in questo sento la grandezza di Winnicott che non è mai superficiale e sbrigativo e che infatti aggiunge: «in tal caso mi sentirei come quei girini di cui parla Jung, amabilmente incoscienti, rispetto al proprio destino che nuotano in una pozzanghera senza sapere che il giorno seguente l'acqua sarà consumata [...]» (*Ibidem*). Con queste parole credo che accenni a una riflessione personale profonda, collegata alle straordinarie riflessioni di Jung e alla sua creatività che gli permise di uscire dalla follia e dalla paura di morire, restando profondamente fedele alla ricerca di Sé.

Fedeltà a se stesso anche nel rischio della follia.

Winnicott riconosceva in Jung qualcosa di molto peculiare e straordinariamente singolare, qualcosa che egli rispettava molto. Quell'uomo che Freud aveva molto amato, tanto da pensare di nominarlo suo successore, aveva avuto la libertà di sottrarsi alla dipendenza da quel padre così importante e ingombrante, se vogliamo, raccontandogli una bugia sulle associazioni di un sogno, bugia che gli aveva valso la libertà e la possibilità di essere unito e integro rispetto al suo modo di essere e di pensare (Giannakoulas, 2010, pp. 28-36).

Nella recensione Winnicott prende in considerazione prima di tutto le emozioni, non le parole e l'incontro possibile avviene sul prima delle parole, quando esiste una continua apertura al nuovo che attende di essere creato, pensato, metabolizzato.

Il bambino sperimenta un'esperienza dell'essere che riflette "l'essenza della vita prima dell'esistenza della parola".

Ho cercato di dimostrare l'esigenza di riconoscere questo aspetto della salute: il sé centrale non-comunicante, immune per sempre dal principio di realtà e silenzioso per sempre. Qui la comunicazione è non-verbale, è assolutamente personale, come la musica delle sfere, appartiene all'essere vivi. E, nello stato di salute è da questo che sorge naturalmente la comunicazione (Winnicott, 1965, pp. 244, 248).

Quali vibrazioni di voci interne vengono sollecitate e risvegliate in Winnicott dal racconto di Jung che mostra la sua "follia" come un importante

fattore creativo? E il legame che si crea è in contatto con le esperienze infantili che sia Jung che Winnicott vissero rispetto alle proprie madri e che Jung era in grado di condividere, al contrario di Winnicott che teorizzava la impossibilità di comunicarle.

Venire a patti significa trovare un accordo, riconoscere entrambe le parti che sorgono da una diversità, comunque da un pensiero diverso.

Ma su cosa venire a patti? Sulla sincera comunicazione di emozioni vissute da un Io che non collega, ma si mette da parte.

Ma se l'Io si mette da parte, si relativizza, c'è il rischio del crollo, dunque occorre recuperare l'integrità del Sé che Winnicott propone a Jung come una via di uscita dal vicolo cieco in cui si era trovato Jung secondo Winnicott.

Jung a mio avviso aveva vissuto nel suo colloquio con l'inconscio, espresso nel *Libro rosso* attraverso mirabili rappresentazioni disegnate nel libro, le fasi descritte da Winnicott:

Nell'integrazione dell'Io nello sviluppo del bambino bisogna considerare il bambino come un essere immaturo che è sempre sull'orlo di un'impensabile angoscia 1. Andare in pezzi. 2. Cadere per sempre. 3. Non avere nessuna relazione con il corpo. 4. Essere senza orientamento (Winnicott, 1965, p. 69).

Si noterà che questi tipi di angoscia impensabile costituiscono proprio la materia prima delle angosce psicotiche e Jung aveva vissuto uno stadio psicotico molto doloroso e pericoloso. E credo che Winnicott descrivendo in modo scarno e semplice queste esperienze le aveva, secondo me, sperimentate e già vissute lui stesso.

Winnicott parla nella poesia della sua "missione" di poter capire e aiutare gli altri, di una madre depressa da risvegliare e far sorridere, di un padre richiedente. Emerge la donna, madre, *tutto*: "darle la vita era la mia vita".

Winnicott parla anche dell'agonia primordiale, la gravità che trattiene, la solitudine, il nulla e la morte dell'essere e il restare dell'Io "non c'è Es prima dell'Io" sconosciuto e inconoscibile? In quali territori si addentra Winnicott? Questo significa venire a patti con Jung?

Per Winnicott l'interezza originaria è insita nelle influenze reciproche precoci tra madre e bambino e il gesto spontaneo è da lui considerato come vero Sé in azione. Winnicott era convinto che il fallimento del sostegno materno in uno stadio in cui era indispensabile pregiudicava che il neonato continuasse ad essere e a progredire verso lo stato di unità. Il fallimento secondo Winnicott è già intervenuto prima che questa completezza possa essere raggiunta. Nell'articolo *Paura del crollo*, Winnicott parla di questo, si ha paura di qualcosa che è già avvenuto (Winnicott, 1989, p. 105).

Il crollo consiste in un'esperienza di rottura di un funzionamento psichico

personale che riguarda l'unità del Sé, con una brusca sospensione di quella funzione egoica di organizzare e integrare l'esperienza, una frammentazione del sistema che si dissocia e si scinde, ma mantiene una memoria implicita e lontana, e forse allora si può recuperare, così come mostra di aver fatto Jung.

### **Sogno fatto per Jung**

A proposito di questa scissione, sembra interessante ciò che Winnicott dice della distruttività non conosciuta da Jung, cioè qualcosa di scisso, interrotto, non consapevole.

Secondo Winnicott Jung aveva sofferto di un rapporto con una madre depressa, aveva quindi subito una "sospensione" reale, dell'ambiente non supportante e non adeguato, cioè qualcosa che riguardava il piccolo Jung, poi una "sospensione" soggettiva e infine, con l'aiuto della funzione materna sviluppata dal padre, aveva avuto accesso a una ricerca del Sé che secondo Winnicott l'aveva portato in un vicolo cieco che significa impossibilità di ricollegare la "scissione".

La parte orrificica della Grande Madre, colei che distrugge, Jung la crea nell'archetipo e da lì può viverla nella sua interezza di Buona e Cattiva Madre, divisa negli opposti (Jung, 1938-1954).

Winnicott, dopo aver scritto la recensione all'autobiografia, fece un sogno che mette in connessione con la recensione (Winnicott, 1989, p. 250) del libro di Jung. Spedì questo sogno a Fordham, collega, analista junghiano, che si occupava anch'egli di analisi in età evolutiva.

Scriva Winnicott: «Mi resi conto che stavo sognando per Jung e per alcuni miei pazienti quanto per me stesso. Jung sembra non avere nessun contatto con i suoi impulsi distruttivi primitivi e i suoi scritti confermano questa idea» (*Ibidem*). Questo viene collegato al fatto di essere stato accudito da una madre depressa; quindi, vale anche per Winnicott oltre che per Jung.

Winnicott, attraverso il suo sogno, intende insegnare a Jung come si affronta la primitiva distruttività che serve per vivere, affrontando l'umanizzazione oggettiva, lasciando il mondo delle illusioni, perché solo allora si può giocare costruttivamente.

La distruttività è sentita come una realtà psichica interna: sono distrutto (non integrazione) poi come realtà esterna e responsabile: sono io che distruggo, poi io sono cosciente di tutte e tre le situazioni che mi riguardano. Questa consapevolezza è molto faticosa per Winnicott, perché capisce che vorrebbe distruggere qualcosa di importante e di averlo fatto, quindi di dover sentirsi responsabile di questo.

Winnicott prosegue (1989, p. 250):

Questo sogno è di particolare importanza per me perché mi ha chiarito il mistero di un elemento della mia psicologia al quale in analisi non mi era riuscito di arrivare e cioè la sensazione che io starei molto meglio se qualcuno mi tagliasse la testa in due (dalla fronte alla nuca) e ne tirasse fuori qualcosa (un tumore un ascesso) [*sic.* un seno, Rodman, 2003, p. 299].

Una suppurazione che esiste e si fa sentire esattamente al centro, dietro la radice del naso, una scissione qualcosa da togliere per ritrovare unità, collegato con la distruttività.

Che cosa doveva togliere Winnicott da dietro la radice del naso? O forse pensava che anche Jung avesse vissuto questa scissione?

La scissione serve ad evitare qualcosa di pericoloso, anche il seno potrebbe essere pericoloso da “tagliare via” una fissazione che impedisce la creatività, perché non è consapevole dell’odio per l’oggetto d’amore: la Madre. E il lavoro sulla distruttività può aver chiarito nel sogno e nella sua spiegazione che Winnicott vivrebbe meglio con una scissione come dice di Jung, piuttosto che con un qualcosa che sarebbe da tagliar via, perché infetto e ostacolante ed allora fantastica una testa tagliata a metà che gli permetta di scindere le azioni, come ritiene sia avvenuto in Jung: varrebbe meglio essere scissi piuttosto che distruggere la cosa più preziosa al mondo? Forse la madre, colei che dà la vita e permette l’esistenza?

Ma poi, secondo Winnicott, sorprendentemente il bambino scopre che distruzione totale non significa annullamento totale e qui avviene lo stupendo recupero nell’uso di un oggetto. Egli scrive:

Il primo impulso è di per sé qualcosa che io chiamo distruzione ma che potrei chiamare un impulso combinato di amore e di discordia (opposti inerenti all’unità). Questa unità è primaria e si rivela nel bambino attraverso il normale processo maturativo. La distruzione di un oggetto che sopravvive, che non ha reagito e non è scomparso, conduce all’uso dell’oggetto. Una madre depressa non sopravvive come qualcosa che riflette. Semplicemente non c’è (Winnicott, 1989).

Ma il sogno che fa Winnicott per Jung parla della sua stessa condizione, una madre depressa, una capacità profonda di esprimersi, un contatto intenso con le emozioni espresse in poesia (vedi le due poesie *L’albero* e *Sleep*).

Claire, la moglie di Winnicott riporta una poesia di Winnicott (ivi, p. 108) intitolata *Sleep*: «Lascia affondare la radice al centro della tua anima/succhia la linfa dall’infinita sorgente del tuo inconscio e sii sempre verde», in cui Winnicott parla in modo creativo e poetico e suggestivo della sorgente dell’inconscio. Inoltre cita l’albero particolare tra i rami del quale si arrampicava per fare i compiti nei giorni precedenti alla sua partenza per il collegio quando aveva 9 anni e si doveva separare dalla madre (p. 97). Si può inferire

si tratti dell'albero della poesia, dove ricorda tristemente il suo vissuto di figlio che deve separarsi dalla madre.

D'altra parte lo stesso Winnicott dice di aver avuto un'infanzia infelice, ma non dà altre precisazioni. Esiste solo quella poesia che lo testimonia in modo inequivocabile.

Dunque c'era in Winnicott da qualche parte del suo inconscio, qualcosa che lo univa a Jung, qualche reazione contro questo personaggio così amato da Freud, e così ribelle alla ricerca di qualcosa che per Winnicott non aveva senso nel suo modo concreto e clinico di pensare, perché ogni suo ragionamento derivava da esperienza reale.

Jung si era separato da Freud, aveva distrutto una relazione importante e Winnicott aveva sognato la sua distruttività e come comporla in modo da vivere unito e integro.

Riconoscere e accogliere di essere l'agente distruttore è importantissimo se riportato nella situazione analitica in cui l'analista scopre e si permette di sentire il suo odio distruttivo contro il paziente (assieme al suo amore) che non distrugge ma se contenuto permette il cambiamento. Queste riflessioni di Winnicott sono contenute nel bellissimo articolo *L'odio nel controtransfert* (Winnicott, 1958), così profondo e intenso, che ho sempre sentito come un grande insegnamento.

Forse era misteriosamente attratto da quella personalità che proponeva la psiche in modo creativo seguendo un filo personale ed extra personale che distendeva le sue propaggini e radici ai confini del mondo?

Se guardiamo l'infanzia dei due vediamo, come già accennato, che c'era una sottile vicinanza: due bambini che avevano avuto una madre depressa e che si confrontavano con giochi infantili straordinariamente importanti e vivi per loro.

Sembra che il vissuto profondo dei due avesse delle qualità simili che trovarono vie diverse, ma qualcosa di Winnicott "non comunicata" restò come segretamente gemella a Jung (Rodman, 2003, p. 300 ). Penso che questa segretezza importante e dichiarata più volte da Winnicott e da Jung suggerisca un mondo interno che li avvicina.

Nell'autobiografia Jung recupera i ricordi di un'infanzia solitaria, della costruzione di un oggetto transizionale nascosto con cura, estremamente importante perché carico di proiezioni vitali e recuperato in seguito e riconosciuto nella sua preziosità. Dell'infanzia di Winnicott non sappiamo quasi nulla, ma quello che sappiamo risulta assai importante, aveva una madre depressa.

## Vero e falso Sé

Winnicott scrive (1965, p. 188): «Il contatto con il vero Sé produce visioni del proprio segreto, il falso Sé si organizza per tenere a bada il mondo» (questo concetto secondo me richiama l'inconscio collettivo di Jung) e prosegue: «il vero Sé si trova sempre ad essere in stato di connessione interna» (processo di individuazione, secondo il pensiero junghiano).

Esistono due tipi di rapporti nel bambino piccolo: il primo consiste in un rapporto silenzioso e segreto con un mondo interno essenzialmente personale e soggettivo che contiene spontaneità e ricchezza.

L'altro rapporto va da un falso Sé a un ambiente percepito come esterno e mantenuto per attendere, forse, lo svelamento e l'attuarsi del primo.

In *Comunicare e non comunicare: uno studio di certi opposti* Winnicott (1965, p. 231) rivendica il diritto di non comunicare, contro la fantasia di essere sfruttato all'infinito (cfr. la poesia: non c'era tempo per amare, dovevo sbrigare gli affari di mio padre, lacerato io anelo).

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

Queste parole esprimono secondo me una realtà psichica di Winnicott connessa al mondo interno di Jung e si riferiscono al vero Sé come parte di una personalità scissa, non comunicata né comunicabile. I fallimenti dell'ambiente tendono a promuovere la scissione tra il Vero Sé rivolto verso l'interno, che comunica in modo silenzioso tra gli oggetti soggettivi e si sente reale, e il Falso Sé compiacente rivolto verso l'esterno, che non si sente reale. Winnicott crede che una terza area sia costituita dal mondo transizionale che rappresenta un compromesso tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo... l'oggetto soggettivo risiede ancora all'interno del soggetto, non è stato ancora percepito come non-me e l'area transizionale costituisce la possibilità di integrazione tra i due mondi (soggettivo e oggettivo) che a mio parere potrebbe costituire quell'area ineffabile del Sé, che nasce attraverso la funzione trascendente che collega conscio e inconscio, secondo Jung.

Winnicott parla di sé e di come ha potuto saputo tentato di riconnettersi attraverso l'area transizionale, culturale, creativa, ai due mondi.

«Esiste o non esiste una creatività primaria?» si chiede Winnicott e si risponde:

Devo supporre che ci sia un potenziale creativo, il lattante dà un contributo personale, oltre la spinta biologica, alla prima poppata teorica. Il mondo viene creato di nuovo da ogni essere umano e il problema della creatività non cessa di essere significativo per tutta la vita dell'individuo (Winnicott, 1988, p. 126).

Da qui il gioco e lo spazio culturale.

In tutti noi, dice Winnicott, c'è qualcosa di simile a questa scissione. Il vero sé comunica con gli oggetti soggettivi e non deve mai comunicare con quelli oggettivi perché questo meno è influenzato dagli oggetti reali del mondo esterno tanto più si sente reale. In ogni tipo di artista si può scoprire il dilemma dovuto alla coesistenza di due tendenze: il bisogno urgente di comunicare e il bisogno ancora più urgente di non essere scoperto (Winnicott, 1970, pp. 238, 245) «resta il fatto generale che l'esperienza primordiale del Sé avviene in solitudine»<sup>3</sup>.

Scrive Jung:

È importante avere un segreto, una premonizione di cose sconosciute. Riempie la vita di qualcosa di impersonale, di un numinosum. L'uomo deve sentire che vive in un mondo che per certi aspetti è misterioso, che in esso avvengono e si sperimentano cose che restano inesplicabili. L'inatteso e l'inaudito appartengono a questo mondo. Solo allora la vita è completa. Per me, fin dal principio, il mondo è stato infinito e inafferrabile. Ma tutto è stato come doveva essere, perché tutto è avvenuto in quanto io sono come sono.

So solo che sono venuto al mondo e che esisto e mi sembra di esservi stato trasportato. Esisto sul fondamento di qualche cosa che non conosco, ma nonostante tutte le incertezze, sento una solidità alla base dell'esistenza e una continuità nel mio modo di essere (Jung, 1961, p. 435).

Sopportare l'oscurità e il silenzio, il timore del nulla di fronte alle responsabilità e alla problematicità del vivere. È duro e forse può fare impazzire.

Il rapporto tra il vero Sé e il falso Sé comporta un lavoro di integrazione, un processo continuo di trasformazione tra ciò che è segreto incommunicabile e ciò che la realtà della vita ci presenta momento per momento.

Ciò che afferma Winnicott sulla coppia madre-bambino, sull'importanza fondamentale delle cure, della fiducia, della responsabilità fino alla dipendenza e al fidarsi, possiamo allora considerarlo importante in ogni momento della nostra vita.

Su questi binari di conoscenza e di reciprocità si svolge il lavoro clinico di cui ci occupiamo, ma non solo. Possiamo, infatti, allargare questo punto

3. Winnicott cita Fordham «Il Sé è stato trattato molto chiaramente da Fordham» (1995, 516, n. cfr. Fordham M. *Esplorazioni del Sé*, Magi, 2004).



di vista ad ogni nostro atto di vita che ricerca l'integrazione tra il fondo segreto interno e la nostra realtà esterna.

La solitudine è insopportabile quando non c'è un referente, un interlocutore. La capacità di essere solo in presenza permette il contatto con il Sé vero, profondo, segreto, trovato e da ritrovare costantemente perché esiste "l'altro" presente che lo permette, lo favorisce, lo garantisce, lo protegge.

È molto forte in Jung il "sentimento" legato a concezioni di universalità e unicità riguardanti l'essere umano e il processo di trasformazione che esplora il Sé, l'importanza dell'uomo e la sua ricerca individuativa. Gli archetipi rappresentano, attraverso le immagini, contenute nei sogni, nei miti e nelle fiabe, la possibilità di rendere visibile e fondamentale la nostra storia nella sua totalità, e di comporla in significati universali, oggettivi, non solo individuali, legati a esperienze passate che si ripresentano nuovamente in modo attuale. Questo comporta un'attenzione a una mente primigenia, una mente arcaica che ha le sue radici nel biologico e nel fisico, a una mente nascente piena di contenuti indicibili, intrasformabili, o anche di contenuti che riaffiorano nelle esperienze profonde vissute in un senza memoria, radicate in luoghi sepolti, a volte rivissuti e ritrovati nel campo analitico, come preziose dolorose esperienze non dette ma imprigionate nella tela del vissuto psicobiologico.

Sia Jung che Winnicott propongono due Sé, Winnicott parla di un Sé segreto, incomunicabile, simile a quello di Jung, archetipico e ineffabile; l'altro Sé sembra aver a che fare con qualcosa che riguarda il mondo collettivo, la Persona secondo Jung, il falso Sé, secondo Winnicott.

Come si collega tutto questo con la creatività con lo spazio culturale e con la spiritualità? Forse possiamo intravedere tra Jung e Winnicott qualche riflessione più profonda e pregnante che si può collegare a quel venire a patti di cui si parlava all'inizio, a un riconoscimento di alcuni pensieri importanti sull'inizio della vita, sulla continuità dell'essere, sull'integrazione del vero e falso Sé, l'archetipo che riguarda il femminile nella sua purezza (Winnicott, 1971).

All'inizio la madre riflette, restituisce la continuità dell'essere, si sviluppa una specie di "resurrezione" attraverso la presenza dell'altro, come unità. Per Jung *essere* è il continuum vitale dell'individuo in contatto con il Sé, essere in contatto con qualcosa che già è, che ti accoglie e ti riflette per Jung era importante il contatto numinoso con il Sé, il vero Sé direbbe Winnicott.

Fordham, propone un nucleo psicosomatico che si estende e si racchiude come il respiro, assorbendo esperienze di crescita e consapevolezza. Ci possiamo chiedere, ma questo nucleo è il potenziale totale di cui parlava Jung, qualcosa che esiste archetipicamente legato alla storia dell'umanità e che si incarna nell'individuo, un'unità in *potentia* nascente, che all'incontro con

l'ambiente ha esperienza di sé, prima in modo percepito sensoriale poi più cosciente attraverso l'io?

Partendo dalla concezione di un Sé potenziale già presente alla nascita risulta ovvio pensare junghianamente in termini olistici di interconnessione tra elementi significativi del futuro, prospettici, racchiusi nella potenzialità dell'individuo nascente.

Fordham scrisse a Winnicott:

Il tuo stato di unità ha un precursore, e questo è il sé (l'unità originaria) inteso come unità non percepibile (dal lattante). Questa unità originaria in seguito si divide e i suoi pezzi sono le disponibilità all'esperienza. Questi pezzi li chiamo reintegrati del sé. I reintegrati si adattano agli oggetti cui possono adattarsi e in questo modo il piccolo ha una "buona" esperienza. Al momento tutto questo è una conseguenza della teoria junghiana che ha bisogno di un integrato originario con cui iniziare. Questo è il precursore del tuo "stato di non integrazione". Partendo da queste premesse, l'esperienza di un "sé intero" è il riflesso cosciente dello "stato non integrato", cioè ha alle sue spalle un archetipo (In Rodman, 2003, lettera del 29 aprile 1954).

Alla morte di Winnicott nel suo elogio funebre Fordham disse che Winnicott aveva definito il falso Sé ma aveva lasciato indefinito il vero Sé, perché lo aveva riconosciuto come uno stato che potrebbe essere conosciuto ma che non può essere espresso in modo astratto né descritto direttamente: «Credo che arrivò molto vicino a "scendere a patti" con Jung con le sue ipotesi sulla relazione tra gli oggetti transizionali, il gioco e l'esperienza culturale» (Fordham, 1995, pp. 195-196).

E si può considerare il mandala<sup>4</sup> come rappresentazione di un campo di reti interconnesse e non qualcosa di inutile e vuoto, come sembrava considerarlo Winnicott, comunque con il limite della figurabilità?

## Conclusioni

Jung scrive:

Fondamentale fu già nella mia infanzia quella che oggi è la mia relazione con il mondo. La solitudine non deriva dal fatto di non avere nessuno intorno, ma dalla incapacità di comunicare le cose che ci sembrano importanti o dal dare valore a certi

4. Il mandala significa "cerchio magico" e per Jung rappresenta il simbolo del centro, della meta, del Sé come totalità psichica. L'archetipo che ne è costellato rappresenta uno schema ordinatore che si sovrappone al caos psichico come una trama dove ogni contenuto riceve il proprio posto e il tutto mantiene la sua coesione grazie al cerchio che lo custodisce e lo protegge.

pensieri che gli altri giudicano inammissibili. La solitudine cominciò con le esperienze dei miei primi sogni e raggiunse il suo culmine quando mi occupai dell'inconscio (Jung, 1961, p. 429).

Jung descrive molto bene questo sentire di solitudine e impossibilità di comunicare così come le descrive Winnicott. Ed allora il vicolo cieco potrebbe riguardare entrambi: Winnicott lo teorizza come vicolo cieco, cioè come un “non poter andare oltre”; Jung lo vive attraverso la sua autocura cioè il rapporto di sé con se stesso che andava oltre il vicolo cieco (Winnicott, 1989, p. 284). È come se Jung avesse “aiutato” Winnicott ad affrontare e riconoscere in qualche modo la presenza di un continuum unitario dell'essere, che permette al bambino di esistere e all'individuo di accedere anche a momenti di quiete e di immobilità significativi e unitari, cosicché il crollo sperimentato possa forse divenire consapevole, affrontabile e trasformabile.

Può allora essere pensabile che la prospettiva junghiana possa integrarsi con altre teorie e rendere possibile una apertura e una visione più allargata e condivisa del mondo.

Questo argomento richiederà una trattazione futura, attenta ai grandi cambiamenti in atto nella psicoanalisi odierna che con cautela, spinta da tutte le ricerche scientifiche riguardanti i neonati, gli stili di attaccamento, le ricerche delle neuroscienze, sta aprendo interessi e scambi tra post bioniani e post junghiani su concetti riguardanti processi evolutivi, trasformativi e spirituali.

## Bibliografia

- Bonaminio V., Giannakoulas A., a cura di (1982). *Il pensiero di D.W Winnicott*. Roma: Armando.
- Fordham M. (1995). *Freud, Jung, Klein. The Fenceless Field*. London, New York: Routledge.
- Giannakoulas A. (2010). *La tradizione psicoanalitica britannica indipendente*. Roma: Borla, pp. 28-30.
- Jung C.G. (1938-54). Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypes (trad. it. Gli aspetti psicologici dell'archetipo della madre. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Bollati Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1961). *Erinnerungen, Traume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascker (trad.it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, a cura di A. Jaffé. Milano: BUR, Rizzoli, 2016).
- Jung C.G. (2009). *The Red Book*. London: Routledge (trad. it. *Il libro rosso*. A cura di S. Shamdasani. Torino: Bollati Boringhieri, 2010).
- Manica M. (2020). *Tromos/Terrore*, Torino: Celid, p. 157.
- Maffei G. (2016). Jung e la malattia creativa. In: *Continuità dell'essere, crollo e oltre il crollo*. Milano: Franco Angeli.
- Phillis A. (1988). *Winnicott*. London: Fontana (trad. it. *Winnicott, biografia intellettuale*. Roma: Armando, 1995).
- Rodman R. (2003). *Winnicott, Life and Work*. Perseus Publishing (trad. it. *Winnicott: vita e opere*. Milano: Raffaello Cortina, 2004).

- Winnicott D.W. (1958). Hate in countertransference. In: *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*. London: Tavistock (trad. it. L'odio nel controtransfert. In: *Dalla pediatria alla psicoanalisi*. Firenze: Martinelli, 1975).
- Winnicott D.W. (1963). *Review: Memories, Dreams, Reflections* by C.G. Jung. London: Collins and Routledge. DOI:10.1093/med:psych/9780190271398.003.0016.
- Winnicott D.W. (1965). *Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. London: Hogarth Press (trad. it. *Sviluppo affettivo e ambiente*. Roma: Armando, 1970).
- Winnicott D.W. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock (trad. it. *Gioco e realtà*. Roma: Armando Armando, 1974).
- Winnicott D.W. (1986). *Home is where we start from*. London: Penguin books (trad. it. *Dal luogo delle origini*. Milano: Raffaello Cortina, 1990).
- Winnicott D.W. (1988). *Human Nature*. London: Winnicott Trust (trad. it. *Sulla natura umana*. Milano: Raffaello Cortina, 1989).
- Winnicott D.W. (1989). *Psycho-analytic Explorations*. London: The Winnicott Trust by Arrangement with Mark Paterson (trad. it. *Esplorazioni psicoanalitiche*. Milano: Raffaello Cortina, 1995).

## *Maschere e volti nel setting ai tempi della pandemia*

**Silvia Presciuttini\***

The analytic writer is continually bumping up against a paradoxical truth: analytic experience (that cannot be said or written) must be transformed into “fiction” (an imaginative rendering of an experience in words) if what is true to the experience is to be conveyed to the reader (Ogden, *On Psychoanalytic writing*, 2005)\*\*

*Ricevuto il 16 dicembre 2021*

*Accettato il 12 gennaio 2022*

### **Riassunto**

L’“emergenza sanitaria” ha costretto gli analisti a cercare modalità inedite per proseguire l’analisi. L’articolo si sofferma in particolare sui cambiamenti apportati nel setting dalla presenza della mascherina sanitaria, tracciando un excursus che dal tema della “maschera” negli usi collettivi delle culture umane si svolge attraverso il concetto junghiano di Persona, in contrapposizione al tema del “volto” come immagine autentica del sé. Una vignetta clinica illustra le criticità apportate dalla mascherina nel setting, nel suo ostacolare la comunicazione delle emozioni. In mancanza di un’elaborazione trasformativa dei dati concreti, anche lo “smascheramento” può condurre a un incontro destabilizzante. Nei momenti di oscurità e confusione che si

\* Psicologa analista, membro dell’AIPA con funzione didattica e della IAAP. Ha lavorato per molti anni come psicologa e psicoterapeuta presso ambulatori e consultori pubblici. Nell’AIPA ha fatto parte del comitato di redazione di *Studi Junghiani* e del comitato di training (CAP). Ha pubblicato articoli e saggi in volumi collettanei. Ha curato e tradotto con altri colleghi il volume di Th. Kirsch *Gli junghiani. Una prospettiva storica e comparata* (Fattore Umano, 2017). È coautrice di *Orizzonti di coppia. Individuarsi con il partner: un percorso analitico junghiano* (Moretti e Vitali, 2019). È membro del Laboratorio Analitico delle Immagini, LAI, per lo studio e l’utilizzo in analisi del Gioco della Sabbia. Esercita la professione a Roma come analista individuale e di coppia. Email: [silvia\\_presciuttini@libero.it](mailto:silvia_presciuttini@libero.it)

\*\* Chi scrive di analisi si scontra di continuo con una verità paradossale: l’esperienza analitica (che non può essere detta o scritta) deve essere trasformata in “testo narrativo” (un modo immaginifico di rendere un’esperienza in parole), se si intende trasmettere a chi legge la verità dell’esperienza [traduzione dell’autrice].

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 27, n. 2, 2021  
DOI: 10.3280/jun54-2021oa13064

attraversano in analisi, l'analista sperimenta quella sorta di "identità inconscia" fra terapeuta e paziente che Jung ha definito Nigredo. Il *corpo sottile* acquista allora caratteri di gravità, pesantezza, spessore, che ne danneggiano la qualità trasformativa.

**Parole chiave:** "Emergenza sanitaria", *maschera, persona, volto, smascherarsi, perturbante, Nigredo*

**Abstract.** *Masks and faces in analysis at the time of pandemic*

The "health emergency" forces analysts to search unusual modalities in order to continue the analysis. The article focuses particularly on changes brought in the setting by the presence of sanitary mask, describing an excursus that, from the theme of "mask" in the collective uses of human cultures, takes place through the Jungian concept of Persona, as opposed to the theme of "face" as an authentic image of the self. A clinical example illustrates how the sanitary mask introduces criticalities in the setting, in its hindering the communication of emotions. In the absence of a transformative processing of concrete data, "taking off their mask" can also lead to a destabilizing encounter. In times of darkness and confusion in analysis, the analyst experiences that kind of "unconscious identity" between therapist and patient that Jung called Nigredo. Then the *subtle body* acquires characters of gravity, heaviness, thickness, that damage its transformative quality.

**Key words:** "Health emergency", *Mask, Persona, Face, Taking off the Mask, Uncanny, Nigredo*

## **Premessa**

Venti anni fa un uomo che mi aveva chiesto un'analisi e con il quale avevo fatto alcuni colloqui esplorativi, al momento di prendere accordi per il prosieguo delle sedute mi comunicò che per lui era impossibile assumere l'impegno di sedute regolari, dati ineludibili impegni professionali che comportavano orari variabili e viaggi di lavoro. Perciò mi chiedeva di proseguire l'analisi per corrispondenza, via posta elettronica (era un'epoca precedente alla creazione delle piattaforme e dei siti sui quali poter svolgere sedute a distanza in video). Sorvolo sugli aspetti transferali, che fu possibile appena sfiorare. Non accettai, ritenendo che il solo scambio di email non avrebbe consentito di effettuare un'analisi.

Fino a poco tempo fa, la mia posizione era mutata di poco. Escludevo di poter lavorare in analisi a distanza, indipendentemente dagli strumenti utilizzati, salvo casi particolari come quelli di trasferimenti di pazienti in città lontane ad analisi già iniziate. Molti colleghi analisti hanno avuto la mia stessa

posizione, fino al 2019. Non immaginavamo neanche che avremmo lavorato in analisi con una mascherina sul viso.

Poi è arrivato il Covid. Ci siamo trovati a vivere, nel setting analitico, esperienze per molti nuove e imprevedibili; e con noi i pazienti, obbligati a sedute da remoto, o con il volto in parte occultato da una mascherina.

I cambiamenti sono stati causati dall'“emergenza”, che ha costretto gli analisti alla ricerca di modalità inedite per proseguire l'analisi. Si è dovuto scegliere tra un setting ideale – momentaneamente non praticabile – e l'adattamento alla situazione reale. Durante il primo *lockdown* alcuni colleghi hanno temporaneamente sospeso le sedute rifiutando di lavorare da remoto; ma la consapevolezza che l'“emergenza” avrebbe avuto una durata non effimera e si sarebbe trasformata, secondo gli studiosi delle epidemie, in una situazione di forzata “convivenza con il virus” (Gismondo, 2021; Greco, 2021), ha convinto anche i più dubbiosi a utilizzare le tecnologie informatiche. L'alternativa era tra il sospendere le sedute a tempo indeterminato, con le probabili conseguenze di un'interruzione traumatica, e il trovare modalità transitorie per continuare il lavoro come possibile, accettando la precarietà della situazione.

Tutto questo ha comportato la necessità per l'analista di riflettere su nuovi significati, in relazione ai nuovi elementi concreti inseriti nelle sedute, e di interrogarsi sul riflesso di questi sul proprio setting interno; dovremmo domandarci se l'inserimento di barriere, distanze, cambiamenti più o meno concreti, più o meno strutturali non divenga un elemento patogeno e portatore di elementi *beta*.

L'imponente *ondata* di cambiamenti vissuti in questi due anni è tuttora in corso; per questo la riflessione che viene proposta in questo scritto è provvisoria e intende porsi all'interno di una simmetrica, auspicabile *ondata* elaborativa dei relativi vissuti da parte della comunità analitica.

In questo scritto mi soffermo sui cambiamenti apportati nel setting dalla presenza della mascherina sanitaria, che abbiamo imparato a indossare dall'inizio della pandemia.

## **Maschera**

Il termine maschera (da una voce preindoeuropea, *masca*, “fuliggine, fantasma nero”) indica un oggetto che ricopre totalmente o parzialmente la figura umana, nascondendo chi la indossa e dissimulandone l'identità.

In molte culture umane, maschere variamente decorate e fatte per essere indossate sono parte di usi cerimoniali e religiosi. Anche Jung (1916) si è soffermato sui segni distintivi – quali ornamenti, maschere, abiti speciali e

altri segni esteriori – che in determinate culture tribali lo stregone o il capotribù utilizzano per differenziarsi dal gruppo e realizzare il prestigio magico, unitamente al possesso di speciali segreti importanti rispetto al collettivo. Le maschere rituali rappresentano spesso spiriti degli antenati, animali sacri o esseri mitologici, divinità. Colui che le indossa perde la propria identità e diviene un intermediario attraverso cui queste entità sono rese manifeste e visibili: egli si trasforma letteralmente in qualcosa d'altro (Comba, 2000). Nelle popolazioni del Mediterraneo, in particolare in Grecia, le maschere hanno avuto notevole diffusione anche nel teatro. Intorno al V secolo, con la Tragedia, nasce la *mimesis*, l'apparenza, la finzione, stabilendo una netta distinzione tra l'essere e l'apparire. La maschera teatrale raffigura un personaggio-tipo attraverso caratteri ricorrenti e riconoscibili. Sono rappresentazioni collettive, immagini archetipiche.

La maggior parte delle maschere viene riservata ad occasioni prestabilite e rituali. Un particolare tipo di connessione unisce i due elementi determinanti nel significato della maschera: ciò che viene nascosto e ciò che viene mostrato.

Sorgono qui alcune riflessioni e interrogativi. La mascherina che usiamo in seduta a fini sanitari, rappresenta una parte di quei *rituali* riferiti all'“emergenza” che uniscono tutti gli individui, e anche gli analisti e i pazienti, rendendoli uguali di fronte al pericolo del contagio; dunque da un lato la mascherina riduce la distanza tra analista e paziente e li accumuna nella fragile condizione umana, in maniera molto più evidente di “prima”. Ne deriva un compito autoanalitico in più per tutti noi analisti (Bolognini, 2021). D'altro canto, però, la mascherina rappresenta anche un velo che occulta il volto alla vista dell'altro, mostrandone solo una parte. Se paziente e analista non si sono mai visti per intero, dovremmo porci delle domande sulle ricadute nella relazione. Potremmo domandarci quali emozioni e sentimenti possono essere attribuiti da ciascuno all'altro; potremmo interrogarci su quali prerogative speciali potrebbe attribuire il paziente a quel personaggio in parte misterioso.

## Persona

La maschera teatrale in uso a Roma dal terzo secolo a.C. era detta *Persona*, perché attraverso l'apertura consentiva all'attore di “per-sonare” ovvero *far risuonare attraverso* la maschera la sua declamazione. Ispirandosi alla maschera teatrale Jung ha definito il concetto di Persona.

In *Tipi psicologici* Jung scrive:

Basta osservare attentamente lo stesso individuo in circostanze diverse per scoprire come la sua personalità, nel passare da un ambiente a un altro, si modifichi in



modo evidente, così che ogni volta ne risulta un carattere ben delineato e nettamente diverso dal precedente [...]. Questo atteggiamento ad hoc, io l'ho chiamato Persona, dal nome della maschera che mettevano gli attori nell'antichità [...]. La Persona, in quanto espressione dell'adattamento all'ambiente, è di solito fortemente plasmata e influenzata dall'ambiente stesso (Jung, 1921, pp. 416 e segg.).

L'analista, calato nel suo ruolo professionale, agli occhi del paziente perde in parte la sua individualità e, come l'antico stregone, si trasforma in qualcosa d'altro, per officiare un rito assegnatogli dal collettivo. È necessario che l'analista sappia stare al gioco impersonando, come l'attore, il suo ruolo fino in fondo per poter svolgere la sua funzione; al contempo però non dovrebbe identificarsi del tutto con quel ruolo. Occorre che l'analista abbia la capacità di distanziarsi dalla propria Persona, non dimenticandone il carattere illusorio, per non perdere la propria Anima, l'attenzione verso l'interno della psiche, la propria e quella del paziente. L'identificazione con la Persona è un rischio per l'analista, ma anche per il paziente, al quale viene negata la possibilità di comprendere, oltre la flessibilità dei ruoli, la complessità psichica.

La riflessione sulla Persona può estendersi a mio avviso alla valenza della mascherina ad uso sanitario nel setting analitico, quando analista e paziente non si sono mai visti a volto scoperto. Questa presenza, che da scomoda necessità può diventare abitudine e normalità, non per questo è meno ingombrante. L'analista dovrebbe chiedersi se, nascosto dietro la sua mascherina, privato in parte della sua individualità, non possa divenire troppo misterioso, troppo ammantato del prestigio conferitogli dall'essere identificato con quel segmento della psiche collettiva che è il ruolo sociale che gli viene riconosciuto. La riflessione sulla mascherina induce a ripensare al ruolo del volto, di entrambi i volti umani nel setting.

## **Volto**

Gli studi sulla vita neonatale, condotti tramite l'osservazione diretta della relazione madre-bambino e tramite ricerche sperimentali, hanno dimostrato l'importanza fondamentale della relazione primaria nello sviluppo psicologico dell'infante, e parallelamente i danni provocati dalla sua carenza o assenza, come emerge dagli studi sui bambini istituzionalizzati (Spitz, 1958; Bowlby, 1969).

Il riconoscimento del valore della relazione non contrasta con il modello archetipico di Jung, il quale ha scritto:

L'archetipo è in sé un elemento vuoto, formale, nient'altro che una facultas preformandi, una possibilità data a priori della forma di rappresentazione. [...] Il

paragone con la formazione del cristallo è illuminante, giacché il sistema determina unicamente la struttura stereometrica, non la forma concreta dell'individuo cristallino (Jung, 1938-1954, pp. 81-82).

La figura di accudimento espleta una funzione organizzatrice che condiziona lo sviluppo psicomotorio, emotivo e intellettuale del bambino e lo stesso sviluppo cerebrale, come hanno mostrato le ricerche recenti in psiconeurobiologia (Schore, 1994). Concetti come “effetto-organizzatore” e “influenza reciproca” rievocano scoperte in embriologia promosse da Spemann, che scaturirono da una domanda apparentemente semplice:

Come si realizza questo intreccio armonioso di processi separati che costituisce il processo completo di sviluppo? Vanno fianco a fianco indipendentemente l'uno dall'altro (per “autodifferenziazione”, Roux), ma fin dall'inizio così in equilibrio che formano il prodotto finale altamente complicato dell'organismo completo, o la loro influenza reciproca è di stimolo, avanzamento o limitazione? [Nobel Prize 1935, Spemann Lecture, traduzione dell'autrice]<sup>1</sup>.

L'interazione affettiva interviene come fattore dello sviluppo da essere umano embrionale a individuo nella sua completezza e complessità. Tra i fattori dotati della facoltà di indurre trasformazioni e sviluppi, propongo di considerare il ruolo del volto umano, che nella sua ricchezza espressiva è uno dei sistemi di segnalazione che operano nella relazione tra le figure di accudimento e l'infante nelle prime fasi dello sviluppo postnatale. Il sorriso al terzo mese di fronte al volto umano è stato descritto da Spitz come indicatore che segnala un livello di organizzazione raggiunto, un progresso evolutivo. Il volto è dunque una *Gestalt*, una configurazione il cui valore non risiede nelle singole parti, ma emerge dall'insieme che le conferisce pregnanza e senso.

Per ciascuna fase dello sviluppo esiste un periodo critico; tuttavia per tutta la vita il volto umano mantiene un'importante funzione nella comunicazione e nel riconoscimento reciproco delle emozioni, processi nei quali nascono le relazioni affettive e la possibilità di stabilire una fiducia reciproca. Il tema della contrapposizione tra la maschera e il volto è presente in numerose opere letterarie nelle quali lo “smascherarsi” è metafora del mostrare l'identità autentica dell'individuo.

1. How does that harmonious interlocking of separate processes come about which makes up the complete process of development? Do they go on side by side independently of each other (by “self-differentiation”, Roux), but from the very beginning so in equilibrium that they form the highly complicated end product of the complete organism, or is their influence on each other one of mutual stimulation, advancement or limitation? (<https://www.nobel-prize.org/prizes/medicine/1935/spemann/lecture/>).

### Vignetta clinica: il prima

È appena iniziata la “seconda ondata”<sup>2</sup> dell’epidemia da Covid, quando mi contatta il paziente che chiamerò A. In questo periodo le sedute possono svolgersi “in presenza”, quindi prendiamo un appuntamento presso il mio studio.

Quando il signor A. arriva per il primo colloquio, lo accolgo alla porta indossando la mascherina sanitaria; lui stesso entra nello studio indossando la sua. Lo faccio accomodare e iniziamo a parlare, senza che nessuno dei due commenti la presenza della mascherina, data per scontata poiché prescritta nei provvedimenti di legge per l’“emergenza” e divenuta ormai *rituale*.

A. si presenta come un giovane signore di altri tempi, dai modi educati e gentili, vestito in modo formale e consono a una professione di impegno e responsabilità. Figlio di una famiglia numerosa, fino a poco tempo fa ha vissuto con suo padre; la madre è morta da anni. Spiega che si sente vicino al mezzo del cammino della vita e perciò avverte che è ora di occuparsi delle questioni insolite. Si riferisce alle difficoltà nelle relazioni amorose: una donna lo ha lasciato dopo diversi anni, in quanto le rispettive scelte lavorative avevano creato una distanza; si sono separati, senza scosse e senza liti. A. non commenta e non accusa. In seguito ha iniziato una nuova relazione con una donna che gli piace molto; lei gli dichiara un grande affetto, ma non si sente pronta a un legame di coppia, perché delusa da rapporti precedenti. A. comprende le sue motivazioni, ma avverte un sentimento di insoddisfazione e di incompiutezza che vorrebbe risolvere, per dare una svolta alla sua vita.

Nella sua descrizione apparentemente neutra degli eventi, dietro una superficie che appare liscia, senza spigoli e crepe, traspare una profonda sofferenza; dietro un’apparenza ragionevole e “civile”, si intuisce una rabbia impossibile da dichiarare, un pianto che non viene fuori; avverto che A. dubita di essere capace di amare e di meritare amore.

Verso la fine del primo colloquio propongo alcune sedute esplorative e accenno alle regole del setting, ma non faccio commenti sulla mascherina. Non si tratta di una scelta consapevole: semplicemente non mi viene in mente.

Inizia così il percorso di analisi. L’accessorio “di emergenza” entra a far

2. Uso l’espressione “seconda ondata” poiché tale metafora è entrata nel “lessico della pandemia” (Presciuttini, 2021) per rappresentarne l’andamento tramite cicli e curve; con questa espressione si trasmette anche l’immagine di una bufera che travolge tutti, sorta di catastrofe naturale inattesa e inevitabile, definita dai presidenti della Società Italiana di Psichiatria “evento traumatico cronico” per la psiche (Di Giannantonio e Zanalda, 2021). Tuttavia l’espressione “ondata” è anche criticata perché sembra dare la falsa idea che la pandemia proceda per fasi nelle quali ai picchi seguono momenti di ritorno alla quiete, al livello zero.

parte del setting senza che ne venga verbalizzata la presenza, come se fosse uno degli arredi della stanza. È utile precisare che questa osservazione e altre che seguiranno non appartengono alla fase iniziale della relazione analitica, ma sono intervenute dopo, *après coup*: nei miei appunti scritti dopo le sedute di quel periodo non trovo, infatti, cenno alla presenza della mascherina. Il signor A. ed io non ci siamo visti a volto scoperto, ma questo non sembra costituire un problema. Nel momento in cui stiamo impostando l'alleanza di lavoro, in una relazione simmetrica benché non paritaria, probabilmente lui ed io condividiamo un assunto: che siamo adulti e ragionevoli, quindi accettiamo le inevitabili limitazioni imposte alla nostra relazione dalla pandemia e dai provvedimenti di prevenzione. Stiamo però sacrificando la delicatezza della comunicazione legata al "naturale" (Jung, 1935 p. 146) scambio di segnali corporei che trasmettono emozioni e sentimenti reciproci, intorno ai quali si "organizza" la relazione.

Le settimane e i mesi trascorrono, A. viene agli appuntamenti con regolarità e puntualità e parla ampiamente di sé. Il mio relazionarmi ad A. passa, come con altri pazienti nel periodo della pandemia, in maniera più evidente che per il passato anche attraverso segnali, sia verbali che non verbali, che integrano e sostituiscono la consueta espressività del volto, ora parzialmente non visibile. Ci rivolgiamo a vicenda frasi di cortesia, del tipo "Come sta?" accompagnate da un tono sollecito, con chiaro riferimento al problema della salute minacciata dal Covid; comportamento diffusamente entrato in uso presso i pazienti e gli analisti in questo periodo. Accompagniamo gli scambi verbali con ampi cenni dell'uno verso l'altro, tesi a dimostrare la reciproca attenzione. La mancanza della completa espressività del volto è evidentemente percepita come un vuoto comunicativo, che si cerca di colmare.

A. racconta che la donna di cui è innamorato continua a negarsi al suo desiderio di formare una coppia, ma al contempo gli dichiara amicizia, affetto, e anche attrazione. Se lui soffre e prende le distanze, lei lo cerca e lo tiene legato a sé, affermando di non poter fare a meno di lui. A., ritenendo di conoscere alcune fragilità di lei, continua a impersonare il ruolo di cavaliere devoto e rispettoso che la donna gli attribuisce e spera di farsi infine amare. Ma soffre ed è ossessionato dal pensiero di lei.

Nello stesso periodo emergono aspetti dolorosi della storia familiare: la morte prematura della madre dopo una lunga malattia, l'esordio di una grave patologia del padre. In queste situazioni A. allora adolescente è stato il figlio saggio, responsabile, sostegno dei suoi genitori. Agli eventi traumatici A. sembra aver sottratto gli affetti negativi, non si lamenta, non recrimina, non esprime dolore. Alla coscienza sono stati riservati sentimenti degni e onorevoli: l'accettazione della malattia e della morte, il coraggio, l'assunzione di responsabilità verso i familiari, la capacità di sacrificio.

Nelle immagini oniriche, all'opposto, si manifestano aspetti che A. non riconosce come parti di sé, impersonati da figure cariche di rabbia, di prepotenza, di vendetta, di comportamenti sessuali impulsivi e sconvenienti; rappresentazioni di A. diverse dal giovane controllato, ragionevole, gentile che egli è nella vita diurna. Di fronte a questi sogni inquietanti, A. è stupito e preoccupato; ma non è facile iniziare il confronto tra gli aspetti coscienti, nei quali lui si è sempre identificato con immagini e valori moralmente positivi e rispettabili, e le sue parti di Ombra.

Jung scrive di essersi richiamato, con il termine *Ombra*, al linguaggio poetico, per esprimere in modo "calzante e plastico" (Jung, 1947-54, p. 225) il contrasto tra due classi di contenuti e rappresentazioni: ciò che appartiene alla coscienza e ciò che le è estraneo e viene rifiutato. Il concetto di Ombra può riferirsi sia a un archetipo, sia a una parte della personalità (Trevi, 1975); l'Ombra personale non si identifica con il rimosso, ma lo comprende, in quanto luogo di contenuti non più – o non ancora – accettati dalla coscienza (Jung, 1917-43). L'incontro con se stessi effettivamente richiederebbe l'incontro con la propria Ombra, dove «l'uomo appare com'è e rivela ciò che prima era occultato sotto la *maschera* dell'adattamento convenzionale» (Jung, 1946 p. 246) (corsivo mio); e questo incontro con «la nuda verità» (ivi) per Jung è un bene, poiché anche il lato oscuro fa parte dell'interezza della psiche. Tuttavia, la discesa verso l'inconscio è una «porta angusta» (Jung, 1934-54, p. 20) la cui stretta è angosciante. Non è facile togliersi la maschera, per entrare in questo terreno pericoloso.

In una seduta all'inizio dell'estate A., parlando della dinamica della relazione che sta vivendo, la definisce malata: ha capito che lei non lo ama, ma non riesce a staccarsene. Di questa sua incapacità si vergogna e vorrebbe fuggire lontano. La vergogna di fronte a propri pensieri, sentimenti, fantasie sentiti come inferiori, indegni e colpevoli può essere qualcosa di difficile da tollerare, che fa dubitare della possibilità di integrare le parti di Ombra (Stein, Caramazza, 2019).

### **Smascherarsi: il dopo**

Durante la terapia, accade che il calo dei contagi da Covid faccia alleggerire alcune norme preventive. In studio, poiché è estate e si sta con la finestra spalancata, penso di poter fare a meno della mascherina che con il caldo è diventata insopportabile. A. ed io ci vediamo, per le ultime sedute prima delle vacanze, a viso scoperto.

La prima impressione nel vedere il volto di A. per intero mi sorprende. Il suo viso, nella parte superiore a me nota, è dotato di una fronte ampia e di

grandi occhi dallo sguardo aperto e diretto; nella parte inferiore che vedo per la prima volta, la bocca atteggiata a broncio infantile e ostinato, una smorfia di insoddisfazione e di fastidio, e il mento che sembra sfuggire e ritrarsi, tutto sembra esprimere qualcosa di lui che poteva essere più difficile da mostrare.

Davanti ai miei occhi si è composta una nuova *Gestalt*, che mi fa intuire nella fisionomia del paziente segni riconducibili alla sua storia e a suoi aspetti di personalità. Al contempo mi trovo a disagio per questa impressione che sembra portarmi indietro, verso territori a me estranei e inesplorati, come quelli della fisiognomica antica. D'altronde il concetto di "corrispondenza tra l'animo e i moti del corpo" (Della Porta 1586) non è del tutto estraneo al tentativo contemporaneo, sorto fin dalla nascita della psicologia del profondo, di comprendere come il linguaggio della psiche e quello del corpo si riverberino l'uno nell'altro. La prospettiva psicoanalitica considera le emozioni, con la loro natura corporea, come i primi elementi fondativi della mente (Bion, 1962). La realtà del corpo, che prova sensazioni ed emozioni, non solo fonda la realtà psichica, ma ne rappresenta la sostanza e per questo le due realtà sono inseparabili, una sola unità psiche-soma come affermava già Winnicott (1949, 1965), che noi continuiamo a guardare come due oggetti separati solo per l'inadeguatezza dei nostri strumenti di osservazione. Anche Jung, nella seconda conferenza alla Tavistock Clinic, a una domanda di Bion rispondeva:

I due fattori – quello psichico e quello organico – presentano una singolare contemporaneità. Accadono nello stesso tempo e sono, penso, due aspetti diversi esclusivamente per la nostra mente, ma non nella realtà. Li vediamo separati per la nostra totale incapacità di pensarli contemporaneamente [...]. Queste "rappresentazioni organiche" erano ben note nella letteratura antica (Jung, 1935, p. 79).

Per Jung (1907, p. 46) «il fondamento essenziale della nostra personalità è l'affettività»; gli affetti sono reazioni elementari, istintive, involontarie, che turbano con le loro irruzioni l'ordine razionale della coscienza; non sono prodotti dalla volontà ma *accadono*, dove comincia la potenza dell'inconscio sulla coscienza. Questo fa pensare che le emozioni, esprimendosi nel corpo e traducendosi in azioni, comportamenti, atteggiamenti, ne plasmino il funzionamento e persino la struttura, lasciandovi segni. Hillman (1999) scrive che l'esuberanza della muscolatura facciale serve per l'espressione variegata delle emozioni; i tratti del carattere diventano immagini dotate di significato e questo è ciò che ci spinge a cercare nei volti dei segni rivelatori.

Il volto di A., ricomposto nella sua unitarietà, mi appare disarmonico: le due parti del volto sembrano discordanti e portatrici di emozioni, sentimenti, pensieri opposti. Io ideale da un lato, Ombra dall'altro.

Gli intensi vissuti di questo momento di disvelamento in seduta, e il tentativo di darvi un senso e di trasformare le mie sensazioni e percezioni in pensieri, mi accompagneranno a lungo.

Al contempo, A. da parte sua mi rivolge uno sguardo inquieto, infastidito, distanziante e ho l'impressione che non sia contento del cambiamento avvenuto nel setting. Avverto un suo disagio nell'essere visto. Penso al fatto che, per alcuni individui piuttosto isolati e in difficoltà con le proprie emozioni e sentimenti, anche il semplice essere guardati dagli altri può essere difficile da sopportare; per questo motivo nel mio studio la mia poltrona è orientata secondo un asse leggermente divergente dal divanetto su cui siede il paziente, in modo che i nostri sguardi non siano obbligati a incontrarsi ma siano liberi di farlo.

Nelle ultime sedute a viso scoperto prima delle vacanze, A. cambia postura e assetto: appare rigido e al contempo agitato, parla senza il consueto garbo, lo sguardo diventa cupo e sfuggente.

Accadono fatti mai verificatisi prima: A. ritarda, si presenta vestito in modo trasandato, annulla una seduta all'ultimo momento. Il mio tentativo di riflettere insieme su questi eventi viene eluso con motivazioni contingenti e concrete.

Le manifestazioni del corpo concreto in seduta vengono considerate da Bion come una potenzialità di pensiero in divenire, come un pensiero in attesa di essere pensato e di nascere. L'esperienza delle sedute appena descritte sembra parlare di un'analisi che non è riuscita a svolgere il ruolo di levatrice, di un pensiero che non è riuscito a nascere, di vissuti pesanti e concreti che sono rimasti tali. Nello spazio di analisi, il corpo del paziente e quello dell'analista in relazione tra loro sono rimasti quelli reali, e dal transfert sul corpo non è stato possibile passare a un lavoro ricostruttivo che dalle emozioni conduca ai sentimenti e al pensiero.

A. rifugge dal contatto emotivo e affettivo e infine manca alla seduta prima delle vacanze, senza aver provveduto al pagamento. In seguito dirà che ha preferito per il momento sospendere le sedute, pensando alle vacanze estive come a un momento di riflessione individuale e di recupero di energie; salderà il dovuto successivamente.

Mi lascia con molti dubbi e interrogativi. Secondo la prospettiva relazionale, ampiamente sviluppata in psicoanalisi negli ultimi decenni del secolo scorso, l'analista acquista consapevolezza del suo essere coinvolto in modo profondamente personale dal paziente, e da questo emerge una nuova visione dell'esperienza analitica, nella quale l'analista deve prendere in considerazione molti aspetti per chiarire il proprio operare nei vari momenti del processo (incluso, secondo Mitchell (2000), cosa dire di quello che lui stesso prova e fa).

Questa visione richiama alcuni concetti che Jung ha posto a fondamento del proprio metodo di lavoro analitico, introducendo un ribaltamento della preesistente concezione della relazione analitica. Il suo atteggiamento prescriveva all'analista di rinunciare alla ricerca di tecniche precostituite, di accettare il rischio di "infettarsi" lui stesso con il paziente, di «esporsi completamente e reagire senza alcuna renitenza» (Jung, 1935, p. 146). Da questi presupposti deriva tra l'altro la preferenza per la poltrona rispetto al lettino: «Lo faccio sedere davanti a me e gli parlo in modo naturale» (ivi). Nel *vis-à-vis*, il paziente ha la possibilità di rapportarsi all'analista come interlocutore paritario e può ricevere una risposta alle sue affermazioni attraverso le emozioni, che l'analista non può non comunicare, anche solo con la propria espressione.

Coerentemente con tali presupposti, bisogna ritenere che la copertura del volto derivante dalla mascherina non possa che ostacolare la libera e "naturale" comunicazione tra i due soggetti dell'analisi. Non prendo in considerazione qui le forme più radicali di *self-disclosure* sostenute da più parti all'interno della corrente relazionale, bensì un atteggiamento che, non ignorando l'asimmetria della relazione analitica, riconosce al paziente la stessa dignità, gli stessi diritti del terapeuta, e valorizza la comunicazione interpersonale. Lo "smascheramento" tardivo che A. ed io abbiamo sperimentato dopo alcuni mesi di lavoro ha sollevato difficoltà certamente specifiche della nostra relazione, che non si sono manifestate con altre persone in situazioni analoghe nello stesso periodo; ma queste difficoltà confermano a mio avviso il valore della "naturale" comunicazione umana che deve avvenire in seduta.

## Nigredo

Un'ipotesi di lettura dell'esperienza qui descritta riconduce, a mio avviso, all'incontro con il motivo del "Perturbante". Questo concetto è stato sviluppato da Freud nel saggio omonimo (Freud, 1919). *Heimlich* (da Heim, casa) significa tranquillità del focolare domestico, è il familiare, l'intimo, l'abituale. Ma è anche ciò che, in quanto intimo, deve essere tenuto nascosto. Dunque il termine *heimlich* non è univoco, ma appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetiche, sono tuttavia estranee l'una all'altra: quella della familiarità, dell'agio, e quella del nascondere, del tener celato.

*Unheimlich* (il *perturbante*), è l'antitesi di *heimlich* e descrive essenzialmente la sensazione di spaesamento e di estraniamento; ma bisogna aggiungere qualcosa al nuovo e all'inconsueto perché diventi *perturbante*. Questo è qualcosa che dovrebbe restare intimo, nascosto, segreto, ma che invece è riemerso. Freud ha costruito la sua teoria del Perturbante riconducendo tale fenomeno emotivo all'azione della rimozione, o meglio del "ritorno del



rimosso”. L’estraneo segretamente familiare che ritorna perturba l’individuo, lo mette in uno stato di incertezza e di inquietudine. Freud aveva teorizzato come l’Io volesse mantenere una certa unitarietà individuale combattendo la tendenza alla scissione che caratterizza ogni essere umano; questa tendenza trova più libera espressione nei *sogni*. I sogni portati da A. sono popolati da personaggi che non sono altro che “doppioni” del sognatore e rappresentano personificazioni di aspetti parziali della *personalità*, di suoi desideri e tendenze contrastanti con la coscienza della veglia.

Sembra che il signor A., nel passaggio dall’essere in parte invisibile al trovarsi “scoperto”, si senta costretto a ritrovare quelle parti di sé sgradite, rifiutate e nascoste, che rivede riflesse negli occhi dell’altro, in un analogo spaesamento e turbamento vissuto dall’analista. Le parti riferibili all’Ombra, se rimangono al livello di sensazioni grezze e non elaborate, si comportano come ciò che Bion ha descritto come elementi *beta*, nel momento in cui impattano sulla barriera difensiva eretta dall’Io.

Nei termini descritti da Jung, le fasi iniziali dell’analisi possono vedere il presentarsi della *Nigredo*: stati di caos e oscurità, nei quali terapeuta e paziente si trovano immersi in sentimenti contrapposti eppure confusi e inestricabili, tra i quali fiducia e diffidenza, speranza e disillusione, simpatia e avversione, desiderio di progressione e timore del cambiamento. Questa fase che vede il costellarsi degli opposti, come precisa Jung (1946), può comparire all’inizio del trattamento, oppure dopo una fase di confronto e di avvicinamento, come si è verificato nel lavoro con A. Questa evenienza riguarda specialmente i casi in cui il paziente vive resistenze accanite, unite ad angoscia attivata dai contenuti inconsci.

Nella stanza di analisi si incontrano due individui, nelle rispettive unità di psiche e soma, e tra loro si crea una terza area, un campo definito da Ogden “terzo analitico” (Ogden, 1997, 2005). Jung ha parlato di questo campo in termini di “*corpus sottile*” (Jung, 1944) per gli scambi che vi avvengono, innumerevoli ma in gran parte impercettibili, eppure dotati di una fisicità. Scambi che sorgono da emozioni, sentimenti, immagini, anche pensieri, ma che si svolgono in gran parte a livello inconscio tramite segnali che passano attraverso il corpo, questo “me” del quale sappiamo molto meno di quanto crediamo.

Nei momenti di *Nigredo* che si attraversano in analisi, l’analista sperimenta quella sorta di “identità inconscia” fra terapeuta e paziente di cui scrive Jung (1946, p. 194): uno stato in cui l’analista stesso fatica a distinguere i propri contenuti da quanto viene proiettato dal paziente. Il paziente *trasmette*, letteralmente da *trans-mittere*, manda attraverso il corpo sottile i suoi stati emotivi. Ipotizzo che gli stati di *Nigredo* da me sperimentati corrispondano a flussi di identificazioni proiettive che stanno attraversando il

campo, nella complessità del corpo sottile, e che le sensazioni e percezioni sgradevoli qui descritte sull'aspetto fisico del paziente corrispondano a un mio sentire acutamente come lui si sente in questo momento: inadeguato, indegno di amore ma anche pieno di rabbia e di odio verso chi non lo apprezza e non lo ama; contenuti angosciosi che passano tra lui e me. In situazioni del genere è preferibile continuare a sostenere l'atteggiamento cosciente, fino a quando il paziente è in grado di far emergere i contenuti inconsci; in altri termini, il rispetto delle resistenze suggerisce di tollerare la "nerezza" (Jung, 1946 p. 196), il caos, lo scontro tra opposti.

In tal senso, nella terapia con A. i dati di realtà costituiti dalla presenza della pandemia e delle misure preventive hanno ostacolato la funzione *alfa* di cui l'analista avrebbe dovuto farsi carico. Gli elementi grezzi sono rimasti tali, la funzione trascendente descritta da Jung non si è realizzata, il livello simbolico non è stato raggiunto. L'imminenza della separazione estiva è stata a mio avviso solo un'aggravante dei vissuti angosciosi del paziente A., e per questo è rimasta ai margini della mia riflessione.

## Conclusioni

L'"emergenza" è veramente tale? O per meglio dire, quali conseguenze produce questa emergenza su ciascuno, trasformando i comportamenti "eccezionali" in automatismi privi di riflessione, dei quali non sembra necessario parlare? La presenza di un "non detto", e soprattutto di un "non pensato", ostacola la simbolizzazione. Sul piano pratico, ne deriva che la necessità di usare le misure preventive del contagio durante la pandemia non esclude che paziente e analista possano essersi "smascherati" concretamente all'inizio del loro lavoro, per vedersi almeno una volta e compiere così una sorta di rito di *imprinting* che permetterà in seguito di riconoscersi nelle rispettive emozioni. Questa scelta mi accompagnerà in situazioni successive.

La riflessione proposta in questo scritto riguarda ciò che accade quando per un impedimento alla comunicazione posto dall'esterno, che si aggiunge ai blocchi e resistenze interni, gli scambi emotivi e affettivi risultano più carenti o bloccati in modo specifico. Gli effetti della pandemia riguardano anche questo ambito della relazione analitica; si può ipotizzare che ciò che accade rappresenti una significativa modificazione della terza area, dunque del corpo sottile, nel quale gli eventi esterni durante una situazione di "emergenza" provocano cambiamenti imprevedibili. Per l'irruzione di elementi *beta* provenienti da una realtà concreta che tocca l'analista quanto il paziente, il corpo sottile acquista caratteri di densità, pesantezza, spessore, che ne alterano il funzionamento e ne danneggiano la capacità trasformativa.

Descrivendo questa esperienza vissuta in analisi con la mascherina, ho inteso citare uno dei fatti nuovi e imprevedibili dai quali apprendere, al fine di integrare elementi nuovi e rimodulare il proprio assetto interno che, ritengo, è la bussola fondamentale con la quale orientarsi e che ha bisogno a volte, soprattutto nei periodi “di emergenza”, di essere tarata al cospetto dei cambiamenti che si verificano nel mondo. L’esperienza di lavorare in analisi “ai tempi del coronavirus” non è ancora finita e i contraccolpi di ciò che accade nel collettivo continuano a entrare nel campo, sotto forma di contenuti consci e inconsci che aumentano la complessità della terza area che si crea tra analista e analizzando.

Mentre tolleriamo il dubbio, la sospensione, anche la sofferenza che si creano nel campo, è importante che possiamo tollerare pure l’incertezza delle nostre ipotesi, in attesa di comprendere quello che non conosciamo. Le difficoltà, gli ostacoli, gli errori hanno infatti valore di insegnamento, a condizione che troviamo il modo di elaborarli psicologicamente.

## Bibliografia

- Bion W.R. (1962). *Learning from Experience*. London: William Heinemann (trad. it. *Apprendere dall’esperienza*. Roma: Armando, 2009).
- Bolognini S. (2021). *La psicoanalisi al tempo del coronavirus*, [www.psychiatryonline.it](http://www.psychiatryonline.it), 5.7.2021
- Bowlby J. (1969). *Attachment and loss*, vol. 1. New York: Basic Books (trad. it. *Attaccamento e Perdita*, vol. 1. Torino: Bollati Boringhieri, 1999).
- Comba E. (2000). *L’universo del corpo*, in [www.treccani.it/enciclopedia](http://www.treccani.it/enciclopedia)
- Della Porta G.B. (1586). *De humana physiognomonia*. Vico Equense: Cacchi (trad. it. *Della fisionomia dell’uomo*. Parma: Guanda, 1988).
- Di Giannantonio M., Zanalda E. (2021). Covid. Il trauma da pandemia, [www.quotidianosanità.it](http://www.quotidianosanità.it), 15.2.2021.
- Freud S. (1919). Das Unheimliche (trad. it. Il Perturbante. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Boringhieri, 1977).
- Gismondo M.R. (2021). Covid-19, il rischio di un’endemia, *Il Fatto Quotidiano*, 9.1.21
- Greco D. (2021). Convivere con il Covid, [www.quotidianosanità.it](http://www.quotidianosanità.it), 1.3.2021.
- Hillman J. (1999). *The Force of Character and the Lasting Life*. London, New York: Routledge (trad. it. *La forza del carattere*. Milano: Adelphi, 2000).
- Jung, C.G. (1907). Über die Psychologie der Dementia praecox (trad. it. Psicologia della dementia praecox. In: *Opere*, vol. 3. Torino: Boringhieri, 1971).
- Jung C.G. (1916). La structure de l’inconscient (trad. it. La struttura dell’inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1983).
- Jung C.G. (1917/43). Die Psychologie der unbewussten Prozesse (trad. it. Psicologia dell’inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1983).
- Jung C.G. (1921). Psychologische Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (trad. it. L’Io e l’inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Boringhieri, 1983).

- Jung C.G. (1934/54). Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (trad. it. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (1935). Analytical Psychology: in Theory and Practice (trad. it. Fondamenti della psicologia analitica. In: *Opere*, vol. 15. Torino: Boringhieri, 1991).
- Jung, C.G. (1938/54). Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus (trad. it. Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1944). Psychologie und Alchemie (trad. it. Psicologia e alchimia. Torino: Bollati Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1946). Die Psychologie der Übertragung (trad. it. La psicologia della traslazione. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1947/54). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (trad. it. Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Mitchell S.A. (2000). *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale, NJ: Analytic Press (trad. it. *Il modello relazionale. Dall'attaccamento all'intersoggettività*. Milano: Raffaello Cortina, 2002).
- Nobel Lecture 1935, *The Organizer-Effect in Embryonic Development*, www.nobelprize.org.
- Ogden T.H. (1997). *Reverie and Interpretation. Sensing something Human*. Lanham, Maryland: Jason Aronson (trad. it. *Reverie e interpretazione*. Roma: Astrolabio, 1999).
- Ogden T.H. (2005a). *The art of Psychoanalysis*. London, New York: Routledge (trad. it. *L'arte della psicoanalisi*. Milano: Raffaello Cortina, 2008).
- Ogden T.H. (2005b). On psychoanalytic writing, *International Journal of Psychoanalysis*, 86: 15-29. DOI: 10.1516/VW6M-4T04-BLMW-8X8B
- Presciuttini S. (2021). Lessico da pandemia, *www.doppiozero.com*, 26.5.2021
- Schore A. (1994). *Affect Regulation and the Origin of the Self*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum (trad. it. *La regolazione degli affetti e la riparazione del sé*. Roma: Astrolabio-Ubaldini, 2008).
- Spitz R. (1958). *La première année de la vie de l'enfant*. Paris: Presses universitaires de France (trad. it. *Il primo anno di vita del bambino. Genesi delle prime relazioni oggettuali*. Firenze: Giunti, 2009).
- Stein M., Caramazza E. (2019). *Temporalità, vergogna, colpa e il problema del male*. Bergamo: Moretti e Vitali.
- Trevi M. (1975). Sui problemi dell'Ombra nella psicologia analitica. In: Trevi M., Romano A., *Studi sull'ombra*. Venezia: Marsilio.
- Winnicott D.W. (1949). Mind and its Relation to the Psyche-Soma. In: *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Tavistock (trad. it. *Dalla pediatria alla psicoanalisi*. Firenze: Martinelli, 1975).
- Winnicott D.W. (1965). *The Family and Individual Development*. London, New York: Routledge (trad. it. *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*. Roma: Armando, 1968).

## *Interviste ai Pionieri*

---

**A cura di Mariella Battipaglia e Anna Mendicini**

*Ricevuto e accettato il 26 novembre 2021*

*Conversazione con Andreina Navone*

**Paola Rocco\***

### **Riassunto**

In questa conversazione, Andreina Navone si racconta e ripercorre la lunga strada che l'ha portata ad essere analista junghiana, a partire dai suoi primi passi come insegnante, scoprendo, attraverso il lavoro con i bambini, la potenza dell'immagine, e il suo valore terapeutico. Nel corso della conversazione Andreina Navone si sofferma anche su alcuni importanti principi teorici, come transfert e controtransfert, in particolare nel metodo del Sandplay, sulla spiritualità e sul lavoro con i bambini adottati, di cui si è a lungo occupata. È presente nel racconto anche l'incontro fondante con diversi analisti e con Dora Kalff, di cui è stata allieva e amica.

**Parole chiave:** *Immagine, Gioco della Sabbia, transfert, dimensione spirituale, materia, alleanza terapeutica*

\* Analista associata all'AIPA, con funzione didattica e alla IAAP. È socio didatta dell'AISP (Associazione Italiana Sandplay Therapy) e della Isst (International Society Sandplay Therapy). Autrice di articoli sulla Sandplay Therapy e sull'analisi infantile nonché di testi collettanei. Email: [paola.rocco.ferrari@gmail.com](mailto:paola.rocco.ferrari@gmail.com)

*Studi Junghiani* (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 27, n. 2, 2021  
DOI: 10.3280/jun54-2021oa13281

**Abstract.** *Interview with Andreina Navone*

In this interview, Andreina Navone talks about herself and retraces the long road that led her to be a Jungian analyst, starting from her first steps as a teacher, discovering, through her work with children, the power of the image and its therapeutic value. During the conversation, Navone also dwells on some important theoretical principles, such as transference and countertransference, in particular in the Sandplay method, on spirituality and on the work with adopted children, which she has long dealt with. In the story we find also the encounter with various analysts and with Dora Kalff, whose student and friend she was.

**Key words:** *Image, Sandplay Therapy, Transference, Spiritual Dimension, Material, Therapeutic Alliance*

*Andreina, qual è stato l'inizio della tua vita professionale, come sei arrivata a diventare un'analista junghiana?*

Devo partire da quando avevo circa ventidue, ventitré anni. Nella vita, oramai posso dirlo, ma penso che tutti possano dirlo, ci sono persone che determinano il cammino e le trasformazioni della nostra vita; ne ho incontrate molte, cominciando da quando ero giovane. Avevo finito di studiare, non ero ancora iscritta all'università, non lavoravo, ero una figlia di famiglia che, secondo la tradizione, doveva sposarsi. Ma dei miei fidanzati non ne andava bene uno! Quelli che andavano bene ai miei genitori, non andavano bene a me, ed io sceglievo sempre quelli che non andavano bene a loro. Io sono di Albenga, e lì c'era un centro di addestramento per gli ufficiali, i soldati, eccetera. Noi li conoscevamo un po' tutti. Io mi innamorai di uno di questi ufficiali, con il quale è andata male, ma che era amico di Francesco Caracciolo<sup>1</sup>, che è stata la prima persona con la quale ho cominciato a parlare di lavoro. Così, invece di sposarmi, ho deciso di lavorare. Cosa potevo fare? Dopo le magistrali, non ero ancora iscritta all'Università, potevo fare solo la maestra. Feci il concorso per insegnare e vinsi un posto in una scuola in mezzo alle montagne liguri, sopra Savona, a mille metri, lontano da Albenga dove risiedevo. Su uno spiazzo, tra boschi di faggi, c'era una casa, alla quale era attaccata la scuola, che aveva solo il piano terreno con il soffitto di doghe di legno. Sopra, c'erano due stanze, e quella era la mia abitazione. E poi c'era un gruppetto di case in alto e un gruppetto di case in basso. E basta. Si chiamava Ciazze Veirera. Caracciolo mi chiamava "Succo di Roccia". In casa

1. Principe Francesco Caracciolo di Penne, allievo di Bernhard, diplomato all'Istituto Jung di Zurigo, in seguito Associato e Presidente del CIPA.

non c'era luce né acqua, con i topi che giravano. La scuola era al pianterreno, e le capre spesso si affacciavano alla finestra. Io non sapevo neanche da che parte si cominciasse a insegnare. Ma il posto mi piaceva: c'era una piazzuola, pieno di alberi, molto verde, tutti faggi. Io sono molto amante della natura e mi sembrava una cosa meravigliosa, nonostante le scomodità: acqua alla fontana e acetilene per la luce. La direttrice di quegli anni, che si chiamava Andreina come me, un giorno mi dice: "Come stai? Qui non c'è stato mai nessuno, scappano tutti". Le dissi: "A me sembra un posto meraviglioso! E poi ho scoperto che i bambini sono tutti diversi l'uno dall'altro!" Lei poi disse, a una mia amica: "O questa è molto furba, o è una persona speciale". Una notte la scuola si incendiò, forse a causa di una stufa. Io non c'ero, ero partita per Albenga. Per andare a casa ad Albenga facevo 10 km a piedi nel bosco, per fare una scorciatoia, poi prendevo la corriera per Savona, e da Savona andavo ad Albenga. In seguito si trovò, per la scuola, una casetta di recupero. Così è iniziata la mia vita professionale.

*Tu sei stata sicuramente tra i primi analisti junghiani a interessarti all'infanzia, pensando a quanto della teoria junghiana poteva essere utile nel lavoro con i bambini. Come sei arrivata all'analisi infantile?*

Credo di essere partita proprio dalla mia esperienza di insegnante. Dopo due anni chiesi il trasferimento e mi mandarono in una scuola di un paesino, Nasino, a 30 km da Albenga. Quindi più vicina a casa. Io lì mi sentivo molto a disagio, mi dava fastidio persino il rumore del ruscello. Era in una valle, non era bello come Ciazze Veirera. C'era anche un'altra insegnante. Io avevo la prima, la seconda e la quinta, tutti insieme, era una "pluriclasse". Questi erano bambini abituati con le altre maestre a parlare tra loro con le mani davanti alla bocca. Mi sentivo morire, mi sembrava di non poterci vivere. A quel punto, invece di cercare di insegnare, ho cominciato a fare delle domande ai bambini su come vivevano: era un posto molto povero, c'erano dei bambini che alle cinque di mattina andavano a cogliere le olive e poi venivano a scuola, per esempio non avevano mai visto il treno. Quindi ho cominciato a parlare e via via si sono un po' sciolti e io mi sentivo meglio. Lasciando perdere i programmi da svolgere, volevo stabilire un rapporto, ascoltando le loro storie. Una volta un bambino disse: "Stanotte è nato il vitello e rideva", allora un altro ha detto: "Ma che dici, i vitelli non ridono!" e io: "Che ne sappiamo noi, forse i vitelli ridono". In quel momento, come un insight: "Perché non lo scriviamo? A me sembra importante che ognuno possa scrivere quello che vede e quello che vuole". Fino a quel momento avevano scritto i cosiddetti "pensierini", anonimi e scontati, nei quali non

c'era nessuna scoperta e nessuna emozione, una rappresentazione del collettivo. Da quel momento abbiamo cominciato a “fibrillare” sulla scrittura delle cose naturali che venivano dette. Si potevano usare le parole per descrivere un'esperienza del tutto emotivamente soggettiva. Una mattina, una bambina, Piera, è arrivata con un foglietto di quaderno e mi fa vedere che aveva disegnato, in una riga dall'alto in basso, galline, case, ruscelli, cani, eccetera. Mi è venuto in mente il concetto di giustapposizione di Piaget: le persone semplici usano la congiunzione “e” tra una frase e l'altra, senza relazione tra un concetto e l'altro. Così Piera leggeva il suo disegno. Lei diceva esattamente così: “Qui c'è questo, e poi c'è questo, e poi c'è quest'altro...”. Però tutto questo era disegnato; così finalmente ho capito che questi bambini potevano raccontare con il disegno, e poi con le parole, e dopo ancora con la scrittura. Bisognava fare il contrario: disegnare prima e scrivere dopo, non scrivere, fare il pensierino e poi disegnare, come si usava fare. È stata una vera rivoluzione. Francesco Caracciolo, al quale raccontavo cosa facevo con questi bambini a scuola, mi fece conoscere a Roma una sua amica, che era la contessa Brianna Carafa<sup>2</sup>, la quale, con l'analista Modigliani<sup>3</sup>, aveva avuto l'intuizione di fare una specie di “studio terapeutico”, nel quale faceva disegnare i bambini. La conosco, ne parliamo e lei mi regala subito colori, fogli, fogli grandi, e mi dice: “Prova, usa le tempere, fogli 50x70, pennelli grandi...”. Con tutta questa attrezzatura torno a scuola. La nostra scuola era stata a suo tempo costruita dal fascismo. Al primo piano, finito, c'era tutto, sotto niente, perché non era mai stata finita. Non c'era riscaldamento, solamente una stufa che i bambini stessi alimentavano portando, ciascuno, un pezzo di legno. C'erano dei banchi vecchi, senza schienale. Però c'erano anche dei tavoli che servivano per le elezioni. Misi i banchi in circolo, rovesciai la cattedra e ne feci una libreria. Con questi tavoli, questi fogli grandi, questi bambini sono impazziti dalla gioia, hanno cominciato a fare disegni, pitture! Ricordo un bambino di sei anni, che aveva dipinto tutte strisce verdi, fino in fondo, e aveva scritto dietro: “Io ho disegnato erba, erba, erba, erba...”. Non aveva ancora sintetizzato il concetto del prato. Quando Francesco e Brianna videro questi disegni rimasero impressionati dalla loro individuale spontaneità, in un tempo in cui i bambini dopo il pensierino facevano giusto un disegnino. Brianna aveva un salotto intellettuale, eravamo negli anni '50, frequentato anche dal pittore Achille Perilli<sup>4</sup>, che, vedendo questi disegni, mi disse: “Tu

2. Contessa Brianna Carafa d'Andria (Roma 1924-Roma 1978), psicoanalista e scrittrice

3. Claudio Modigliani (Roma 1916-Roma 2007), psicoanalista e saggista, tra i fondatori della SPI.

4. Achille Perilli (Roma 1927-Ciconia 2021) pittore e cofondatore dell'avanguardia artistica detta Gruppo Forma 1.



devi scrivere cosa fate in questa scuola”. Perilli conosceva Sinisgalli<sup>5</sup>, il direttore di *Civiltà delle macchine*<sup>6</sup>, che era una rivista in voga, dove anche le macchine potevano diventare arte, era il periodo in cui tutto diventava creazione. Scriviamo questo articolo su questi bambini che, pur non avendo mai visto pitture moderne, facevano dei quadri che sembravano a queste ispirati. Per esempio Piera aveva fatto un disegno, tanti quadretti di tutti i colori, e aveva scritto: “Questa è una gemma che si sta aprendo e che è fatta di tutti i colori”. E veramente richiama un quadro di Klee.

Ma da qui cominciarono i problemi.

Mi telefona un giorno il direttore didattico: “Navone che cosa ha combinato? Ha dato delle cose della scuola fuori dalla scuola”.

“Non si può?”

“Non si può dare niente della scuola, fuori. Mi ha telefonato il provveditore, mi ha chiesto chi è lei, come fa il provveditore a sapere queste cose?”.

In realtà l’ispettore Curino, che era come il provveditore, aveva un figlio ingegnere il quale un giorno va dal padre e gli dice: “Complimenti, tu hai una scuola che va su *Civiltà delle macchine!*”. Lui va a leggere, chiama il direttore, gli chiede: “Chi è questa insegnante, cosa fa...!?”.

Un giorno, mentre stavamo lavorando, viene un contadino, preoccupato, dicendo: “Maestra, ci deve essere qualcuno che viene per lei”, perché nel paese non passava mai nessuno. Quando vedevano una macchina scura, o era il medico, o qualcuno che veniva per vendere enciclopedie. Io aspetto. Busano, apro e dico che io non compro niente, che nella scuola non si può stare, e vedo uno dei due che ride, e dice: “Io non vendo niente, sono il provveditore, e lui è l’ispettore Curino, siamo venuti a vedere cosa succede in questa scuola”. Entrano e cominciano a vedere che era tutto cambiato e fanno domande, a me e ai bambini. Ai quali non importava niente che quello fosse il provveditore. C’era il figlio dello straccivendolo, che veniva ogni tanto a scuola, che aveva costruito con la creta del fiume tutte le montagne, le Alpi, gli Appennini. Curino lo guarda e gli chiede: “E questo cos’è?” e lui: “Ma come che cos’è, ma questa è l’Italia, questi sono gli Appennini, queste le Alpi...”. Loro parlavano delle cose della scuola come fossero cose della vita di tutti i giorni.

Mi chiedono di fare una relazione, per i miei colleghi, io la faccio. E la mia insegnante, quella delle elementari che c’era ancora, mi viene vicino e mi dice “Andreina, ma non è che glieli fai tu questi disegni?”. Non avevano

5. Leonardo Sinisgalli (Montemurro 1908-Roma 1981), ingegnere, poeta e saggista noto come *Il poeta delle due muse*, fondatore della rivista *Civiltà delle macchine*.

6. Rivista fondata nel 1953 da Sinisgalli, chiusa nel 1979, e poi riaperta nel 2019 su iniziativa della Fondazione Leonardo.

capito niente, neanche lei! Anche se era era una donna molto emotiva e intelligente.

Brianna, sempre lei, che non vedevo neanche più, mi fa chiamare da un regista, Michele Gandin<sup>7</sup>, che faceva documentari su tanti argomenti, il quale mi dice: “So che lei insegna in una scuola, che sta facendo esperienza con il disegno. Vorrei fare un documentario”. Gli dico di chiedere tutti i permessi che deve chiedere perché dopo quello che era successo io non facevo entrare nessuno a scuola. Lui chiede tutti i permessi e subito, da Savona, arrivano tutti i banchi nuovi, moderni. Dico: “No, noi i banchi nuovi per il documentario non li mettiamo, noi siamo quelli lì, e quelli lì rimaniamo. Dopo, finito il documentario, li metteremo”, perché in effetti i bambini sarebbero stati più comodi. Tra i bambini, uno aveva deciso che non avrebbe disegnato mai. Voleva fare solo i problemi di matematica, i dettati, voleva scrivere... ma mai disegni. Faceva solo una sua ginnastica, nell'ultimo banco senza schienale, mentre gli altri disegnavano. Un giorno, improvvisamente, disse: “Bè, proverò anche io”. Come a dire, te lo concedo. Fece un disegno impressionante, grande, dove c'era tutta una cappa nera, come una montagna e sotto c'era una piccola apertura e la figura di un bambino: “Io a casa”. Oggi potremmo dire che nel disegno aveva rappresentato tutto il suo dramma della sua vita a casa, ma che aveva avuto bisogno di tempo per poterlo esprimere, e soprattutto di non doverlo fare, ma di poterlo fare.

Poi c'era il bambino “disastro”, Rinaldo. Questo era un bambino cosiddetto tremendo, che tirava le pietre ai compagni che tornavano da scuola, si nascondeva, li picchiava, li tormentava continuamente. A scuola disegnavo in continuazione e non perdeva un giorno. Ho ancora un biglietto di suo padre: “Rinaldo piange. Vuole venire a scuola. Ma io non lo lascio venire perché non ha portato le mucche al pascolo”. Non avevo mai sentito che un bambino piangesse perché non lo lasciavano venire a scuola.

Arriva Michele Gandin e comincia il documentario. Con lui, come fotografo, Giuseppe Rotunno<sup>8</sup>, che in seguito è stato uno dei grandi fotografi di Fellini, e Nascimbene<sup>9</sup> per il commento musicale. Piera, la bambina del famoso primo disegnano, aveva fatto il disegno di una donna che rideva. Le hanno chiesto: “Chi è, una persona che conosci?”. “Sì, è la mia mamma, io l'ho fatta che ride, ma la mia mamma non ride mai”. Questi bambini parlavano così di se stessi. Attraverso i disegni riuscivano a parlare dei loro

7. Michele Gandin (Bagnaia 1914-Roma 1994), regista, fotografo e giornalista. Autore di numerosi cortometraggi, documentari e film a carattere sociale.

8. Giuseppe Rotunno (Roma 1923-Roma 2021), fotografo e direttore della fotografia, vincitore di due David di Donatello e di un Oscar per la migliore fotografia nel 1980.

9. Mario Nascimbene (Milano 1913-Roma 2002), compositore e direttore d'orchestra, autore di colonne sonore per il cinema.

drammi e delle loro angosce, ma con naturalezza, come della vita quotidiana. Nel frattempo, Luigi Volpicelli<sup>10</sup>, direttore dell'Istituto di Pedagogia del Magistero e la presidente della fondazione Besso<sup>11</sup>, Matilde Lombroso, vengono a conoscere il lavoro della nostra scuola. Quest'ultima mi propone di fare una mostra di questi disegni nella sua fondazione, a Piazza Argentina. Questa mostra, visitata da moltissima gente, da giornalisti, registi, intellettuali, anche stranieri, suscita un vasto e inaspettato interesse. In quel contesto, Maria Luisa Bigiaretti<sup>12</sup>, la fondatrice del Movimento di Cooperazione Educativa, mi fa proporre dal direttore della rivista *I Diritti della Scuola*<sup>13</sup> di elaborare dei programmi per i diritti della scuola. Cosa che ho fatto per molti anni. E sempre attraverso questa mostra cominciarono ad arrivare regali per questi bambini: enciclopedie, materiali vari, attrezzi per lavorare, libri... di tutto. Pensavo al futuro di questi bambini. A Nasino non c'era la scuola media, e con le elementari avrebbero quindi finito il loro percorso scolastico. Niente più disegni, niente scrittura... Allora, prendendo lo spunto da questi regali che arrivavano anche dall'America, pensai che, imparando a scrivere lettere di ringraziamento, avrebbero potuto comunicare con gli altri e avrebbero quindi avuto un motivo per continuare a scrivere, altrimenti forse non avrebbero scritto più.

Tutto questo accadeva a Nasino. Intanto io studiavo l'inglese con un mio amico sui dischi, perché non avevamo nessuno che ci insegnasse. Questo amico un giorno mi informa delle borse di studio Fullbright<sup>14</sup> per l'America. Erano borse di studio istituite dopo la guerra perché insegnanti, o altre figure professionali, andassero negli Stati Uniti a fare un'esperienza e gli americani venissero in Italia. Feci la domanda, pensando che non avrei mai avuto risposta. Invece venni ammessa al concorso, orale e scritto, all'American Commission, a Genova. Lo scritto era un tema. Mi è venuto freddo, non sapevo l'inglese. Il tema era: "Se vi chiedessero in quale paese del mondo vi piacerebbe vivere, cosa scegliereste?". Allora pensai: "I soliti americani che

10. Luigi Volpicelli (Siena 1900-Roma 1983), pedagogista e accademico, allievo di Giovanni Gentile, autore di saggi e di un romanzo e fondatore di due riviste scientifiche di pedagogia.

11. Fondazione Marco Besso, istituita da Marco Besso nel 1918, con finalità di diffusione della cultura generale, istituita nella sua abitazione di largo Argentina a Roma, nella quale mise a disposizione la sua ricca biblioteca, attualmente attiva.

12. Maria Luisa Bigiaretti (Roma 1926-Roma 2019), insegnante innovativa, autrice di diversi testi, cofondatrice del Movimento di Cooperazione Educativa, e partecipante, dal 1985, della commissione della Riforma dei Programmi presso il Ministero della Pubblica Istruzione.

13. *I diritti della scuola* rivista specializzata, fondata negli anni '20.

14. Programma Fullbright, ideato dal senatore statunitense William Fullbright nel 1946, promuove scambi internazionali tra studiosi, artisti e scienziati.

credono che tutti vogliano vivere in America!”. Per riempire il foglio, parlai prima di tutti i paesi dell’Europa che avevo visitato. Poi alla fine ho concluso: “Io credo che ciascuno di noi, se sta bene con se stesso, può vivere in qualunque paese del mondo”. Dopo di che, la borsa di studio è arrivata! L’impatto con gli Stati Uniti fu molto difficile e benché nessuno mi abbia mai fatto in nessun modo violenza, il mio inconscio percepiva un’atmosfera sotterranea, inespressa, violenta. Mi sembrava che nessuno riuscisse a vivere la sua individualità.

Il motivo della borsa di studio era il lavoro che avevo fatto con i bambini a Nasino. Sono stata in America sei mesi, e alla fine, dal dean dell’Istituto d’Arte della Columbia University di New York, mi fu proposta una borsa di studio per tre anni. Ma ero di ruolo in Italia, avevo già chiesto due mesi ulteriori di congedo. Ho dovuto rinunciare a malincuore, e tornare a Nasino.

Una mia amica, borsista come me in America, che lavorava nella segreteria del Ministro della Pubblica Istruzione, mi propone, in maniera inaspettata, al suo direttore, che accetta di assumermi. Quindi chiedo un comando a Roma, e dopo vari spostamenti approdo a via della Croce 35 e da lì non mi sono più mossa per molti anni. Al Ministero però vengo destinata alla direzione “Pensioni e riscatti”. Non ci volevo stare, era un mondo vergognoso, nessuno lì, secondo me, lavorava seriamente. Ma, per mia fortuna, Volpicelli, direttore dell’Istituto di Pedagogia del Magistero, sapeva che io ero a Roma. Lui aveva fondato un’Associazione che si occupava della grafica infantile a scuola e la sua segretaria, che voleva che io lavorassi con loro, riuscì a farmi trasferire all’Istituto di Pedagogia, dove sono rimasta venti anni. Il mio ex direttore, al mio congedo, mi disse: “Lei mi ha tradito!”. “Sì direttore, ma se lei fosse in un posto che non è il suo e la mandassero al suo posto, lei cosa farebbe?”.

A Roma ebbi anche un incarico alla scuola Svizzera, come insegnante di Italiano. Lo potrei chiamare il mio “periodo cittadino”. Mi sono trovata a insegnare da una situazione semplice e rurale come la scuola di Nasino, a una scuola nella quale i miei alunni venivano da famiglie di intellettuali, artisti e politici di alto livello e di varia provenienza, dai cattocomunisti ai monarchici. Lì avevo la grande libertà di scegliere libri, programmi e come sviluppare la didattica. Per esempio, veniva Rodari a spiegare come si può lavorare con le immagini, e abbiamo trasformato le sue poesie in rappresentazioni. È stata un’esperienza molto formativa e stimolante, anche per l’elevato livello intellettuale delle persone che ho incontrato. Ho scoperto in me delle nuove possibilità.

*Effettivamente il tuo racconto è ricco di incontri importanti, che sono stati determinanti, ma nelle esperienze che tu sei stata pronta ad accogliere sembrava incarnarsi e prendere forma una tua ricerca personale.*

Sì, perché in queste esperienze ho scoperto che la scuola, qualunque scuola, può essere il luogo in cui nasce e si sviluppa l'amore per la conoscenza, che arricchisce gli allievi così come il loro insegnante, non solo il luogo del dovere collettivo.

Francesco Caracciolo, con il quale parlavo delle mie esperienze e delle mie riflessioni, mi disse: "Devi conoscere Bernhard, ti può dare una spinta, tu con questi bambini non hai solo insegnato". Io non me ne rendevo conto. Lui studiava allo Jung Institute, diventò poi presidente del CIPA. Mi regalò un libro, *Il mondo psichico dell'infanzia*<sup>15</sup>. Andai da Bernhard che, ai miei racconti, commentò: "Lei ha fatto della terapia senza saperlo. Dovrebbe fare terapia con i bambini". Mi propose di fare un'analisi personale per iniziare il training, ma lui non poteva prendermi in analisi perché non aveva spazio. Decisi di aspettare, passò un anno. Nel frattempo collezionavo tristi esperienze, andavo da lui a piangere e lui con pazienza mi ascoltava. Dopo un anno iniziai l'analisi con Vittoria Braccialarghe<sup>16</sup>. Sempre su suggerimento di Bernhard, dopo la laurea iniziai a frequentare i seminari di Mariella Loriga a Milano.

Alla morte di Jung, ci fu la separazione tra CIPA e AIPA, e io scelsi il programma dell'AIPA.

*Ti sei occupata per molto tempo di bambini adottati. Hai potuto notare delle specificità nel lavoro con questi bambini e adolescenti?*

Quello che mi ha sempre colpito dei bambini adottati è la loro necessità di dover regredire a degli stati di materia, laddove si comincia a "impastare" un corpo, mi viene in mente il corpo di Adamo ed Eva. Non hanno storia, è come se dovessero risentire la loro storia nel DNA e la materia che toccano è il loro DNA, perché se non toccano lì non hanno un punto di riferimento, non hanno una storia dietro le spalle. Nella mia esperienza, questi bambini, dopo aver fatto varie scene nella sabbiera, spesso arrivano a lavorare solo con la sabbia, solo forme di sabbia. Da lì possono risalire, lentamente, a prendersi il loro essere al mondo. Io sono convinta di una cosa, che noi analisti

15. Wickes F.G. (1948). *Il mondo psichico dell'infanzia*, Roma, Astrolabio Ubaldini.

16. Vittoria Braccialarghe, analista junghiana, deceduta nel 2005, è stata tra i soci fondatori del CIPA.

non cambiamo nessuno, ma il grande evento che accade è che noi riusciamo, attraverso i sogni, attraverso il Gioco della Sabbia, a fare emergere tutte le parti che non hanno mai vissuto, che i nostri pazienti non sanno neanche di avere. Credo che questo sia l'aspetto fondamentale dell'analisi, in qualunque campo.

*Per i bambini adottati il Gioco della Sabbia è quindi un metodo elettivo?*

Secondo me non ci potrebbe essere altro di meglio. Mi ricordo quello che Dora Kalff raccontò al seminario che si tenne nel 1982 all'Ospedale Bambin Gesù, a Roma: la storia di un sacerdote protestante, in grave crisi. Lei gli propose di mettere le mani nella sabbia. Allora lui ha cominciato a toccare la sabbia, poi ha preso l'acqua, l'ha bagnata, mescolando e manipolando fino ad arrivare a una forma. La Kalff osservò che non era importante quello che aveva fatto come forma, quanto quello che era successo: stava integrando acqua e terra. Il sacerdote aveva fatto l'esperienza di mettere insieme le parti che erano così separate. Nella rappresentazione il fattore più importante è l'esperienza, che è la parte più rilevante del processo di trasformazione. Così per i bambini adottati l'esperienza sensoriale del lavoro con la sabbia avvia il processo di trasformazione e conduce alla consapevolezza del proprio essere, che significa non essere soli, ma unici.

*Parlando con te non si può non parlare di Dora Kalff, che è stata una tua cara amica, oltre che maestra. Come vi siete conosciute?*

Avevo già iniziato la mia formazione all'AIPA ed ero sempre alla ricerca di un metodo di lavoro con i bambini.

Avevo molte richieste di terapia per i bambini e proprio in quell'anno Silvia Rosselli, analista, mi propose di andare con lei a Zurigo, come ospite, al primo congresso internazionale junghiano dopo la morte di Jung. Lì incontrammo il fratello di Ruth Amman<sup>17</sup>, analista junghiano il quale, venuto a sapere che mi volevo occupare di terapia infantile, mi chiese se conoscevo Dora Kalff. Io non la conoscevo ma avevo letto il suo articolo "The archetype as healing factor"<sup>18</sup> e non mi era molto chiaro, anche perché tradotto male

17. Ruth Amman, architetto di formazione, è analista junghiana, docente dell'Istituto Jung di Zurigo, e socia della International Society of Sandplay Therapy, della quale è stata presidente.

18. Intervento di Dora Kalff a un congresso, mai pubblicato.

dal tedesco in inglese. Peter Amman<sup>19</sup> mi propone quindi un appuntamento, e senza che avessi ancora detto di sì, va al telefono e torna dicendo: “Hai un appuntamento domani alle 15”. Parto con Silvia e dico all’autista del taxi: “Hinterdorfstrasse 3”. Lui si gira e dice “Kalff?”. Penso: “No, è troppo!”. Ero molto colpita e ansiosa.

Ci accoglie una sontuosa e sorridente signora, una somma di energia positiva. Ci accompagna attraverso scale fatiscenti di una antica dimora quattrocentesca, in un piccolo studio e lì, senza tanti preamboli, inizia a farci vedere un caso di terapia con il Gioco della Sabbia. Ne rimasi molto colpita, anche per come lei ci coinvolgeva nella lettura delle immagini. Mi sembrò, in quel contatto con le immagini, di tornare a quell’esperienza di Nasino. Ma non finisce lì: ci invita a fare noi una sabbia e poi, senza commentarla, ci invita a prendere il the nel salone. Lì comincia a informarsi su di noi ed io a un certo punto le chiedo: “Ma lei non verrebbe a Roma a insegnarci questo suo metodo?”. E lei “Mi è stato già chiesto, ma voi, quando tornate, mandatemi una lettera, spiegatemi come vorreste organizzare questo lavoro”. Appena a Roma, mandammo la lettera e Dora Kalff cominciò a venire Roma, a via della Croce, nel mio futuro studio, ogni quindici giorni. All’inizio i seminari erano molto frequentati, venivano analisti da Milano, Firenze e Roma, perché ne avevano sentito parlare ma nessuno sapeva cosa facesse.

*Tu sei stata, insieme ad altri colleghi, tra i soci fondatori dell’Associazione Italiana per la Sandplay Therapy<sup>20</sup>, che fa parte dell’Associazione Internazionale, ISST, una realtà molto ampia, che riunisce sedici associazioni in tutto il mondo. Qual era l’intento di questa fondazione all’inizio, e come è oggi?*

Dopo alcuni anni di seminario si erano costituiti due gruppi, uno di Milano e uno di Roma, che si spostavano anche a Zurigo per lavorare con Dora Kalff. Un giorno, alla fine di un seminario, le proponemmo di creare una Associazione per proseguire il lavoro di formazione, in maniera più istituzionale. La nostra preoccupazione era che questo metodo si stava diffondendo e veniva utilizzato anche in modo improprio, come una tecnica di abreazione o creativa, o didattica, mentre ci sembrava fondamentale ricon-

19. Peter Amman, analista junghiano e PhD in Musicologia, Storia delle Religioni ed etnologia, presso l’Università di Zurigo dove vive e lavora. È anche regista di film e documentari.

20. L’Associazione Italiana per la Sandplay Therapy, fondata da Dora Kalff, costituita nel 1987 da un gruppo di analisti junghiani dell’AIPA e del CIPA, è attualmente attiva nell’ambito della ricerca e della formazione, con una scuola di psicoterapia riconosciuta dal MIUR e con corsi di perfezionamento per analisti.

durla, nell'ambito della formazione, al metodo analitico junghiano. In seguito nacque anche la ISST, l'Associazione internazionale. Questa nacque da un piccolo gruppo internazionale, giapponesi, inglesi, americani, tedeschi, che si incontrava con Dora Kalff, durante l'estate, per alcuni mesi. Oggi l' AISPT ha un' alliance con la IAAP, a riconoscimento della specificità junghiana del metodo.

*In una comunicazione personale Dora Kalff paragona l'analista alla corda, che in una scalata in montagna è lì per sostenere lo scalatore, impegnato nel mettere un passo dopo l'altro. Una presenza silenziosa e di sostegno al processo guidato dal Sé. Che concetto aveva quindi Kalff del transfert, e tu come hai modulato questo aspetto, fondamentale nell'analisi classica, con la presenza del terzo, cioè della sabbiera nella stanza?*

È vero, lei non parlava di transfert o controtransfert. Nel documentario che la Televisione Svizzera ha girato su di lei, Dora Kalff racconta il caso del bambino autistico che, un giorno, senza parlare le dà un foglio: si poteva pensare che volesse fare un disegno, ma Kalff, invece, dice: "Ho pensato che volesse giocare a ping pong" e non spiega il perché e cioè che il ping pong è un gioco di relazione, è un'esperienza di transfert e controtransfert. Ma lei non spiega, tralascia tutta la parte precedente e cioè che il fatto che le fosse venuto in mente il ping pong era espressione del suo controtransfert, e che l'invito del bambino era la dimostrazione che si era attivato il transfert. Ma lei non lo spiegava né lo vedeva in questi termini.

A un collega che la sollecitava a esprimere le sue opinioni sull'argomento rispose: "Se questo aspetto le interessa, lei deve approfondirlo, vada avanti. Io lo vivo".

Per quanto riguarda come ho modulato io l'aspetto del transfert, direi prima di tutto una cosa: tutti noi viviamo su quattro funzioni, pensiero, sentimento, intuizione e sensazione e nessuno di noi ha la stessa funzione lavorando con i pazienti. Mi sembra utile comprendere su che funzione io sto vivendo quando ho un contatto con il mio paziente. Semplificando un po', se ho una funzione prevalente di pensiero, allora si attiverà un certo tipo di transfert e di controtransfert. Se io sono un tipo sentimento, che è una funzione razionale che ha il pensiero come funzione sottostante, rischio di rimanere incastrata nella scissione del mi piace-non mi piace. Ma intervengono le due funzioni irrazionali, sensazione e intuizione, che vanno a modulare sicuramente le due funzioni razionali, pensiero e sentimento. Anche quando facciamo la supervisione si attiva in noi una funzione prevalente, che entra nel campo terapeutico. Vorrei fare un esempio: una allieva porta il caso di



una ragazza straniera, cinese, che, senza aspettare nessuna indicazione, va subito agli scaffali e mette una rosa nella sabbiera, dicendo: “Questo è il segreto”. Io ho sentito una scossa fortissima dentro di me e ho pensato all’alleanza terapeutica. Infatti non c’è transfert e controtransfert senza alleanza terapeutica. Mi sembra di aver stabilito con la paziente un’alleanza terapeutica. La paziente ha sentito che sia la sua analista che io, che non c’entravo niente perché non mi conosceva, eravamo sue alleate. Nella seconda sabbia compare un ponte, e sopra un vecchio saggio cinese. Questo solido ponte, che è l’alleanza, l’ha messa in condizione di aprirsi alla vita psichica, che non aveva mai potuto sperimentare nella sua esistenza. L’alleanza ti conduce, ti porta avanti.

*Dora Kalff vedeva, nel Gioco della Sabbia, più che una rappresentazione dell’inconscio, la possibilità di vivere un’esperienza profonda*

Quando una persona si avvicina alla sabbia, sia che muova le mani o metta degli oggetti, è in cerca di dare forma a qualcosa che non è mai stato rappresentato ma che esiste in profondità, rimosso perché troppo doloroso. Nel momento in cui si palesa nella sabbiera un contenuto inconscio, il paziente fa l’esperienza emotiva di quel contenuto, lo vive e lo percepisce fino in fondo, e lo condivide con l’analista. Questa esperienza gli permette di integrare un contenuto inconscio, o addirittura scisso dalla coscienza.

La sabbia, secondo Kalff, permette di vivere un’esperienza archetipica che non si è potuta incarnare in un’esperienza reale.

*La nostra collega Rosy Napoliello<sup>21</sup> parlava di protolinguaggio, una narrazione attraverso l’immagine che trascende e va oltre, a volte anticipa, la parola. Come interviene il verbale nel Sandplay? È interpretazione?*

Credo che bisogna capire cosa si vuol dire quando si dice che da un’immagine si deve arrivare alla parola. Allora, se si fraintende si potrebbe pensare che si debba interpretare ciò che è stato rappresentato. Io penso che la parola venga dopo, molto dopo. Se io interpreto non permetto al paziente di prendere tutto il suo tempo per elaborare l’esperienza di quello che ha rappresentato, perché quello che sento io di fronte all’immagine è anche nel pa-

21. Rosa Napoliello (Venezia 1945-Milano 2017) medico anestesista e omeopata, analista junghiana, socio CIPA e AISPT, di cui è stata presidente.

ziente. Se una sabbia può attivare un sogno, possiamo immaginare cosa succede dal livello inconscio alla possibilità di rappresentare ciò che non è mai stato rappresentabile. Dora Kalff raccontava, in un'intervista, che Suzuki, il maestro zen con cui lei aveva lavorato, le aveva detto: "Lei fa lo stesso lavoro che facciamo noi con i monaci. I nostri monaci vengono e ci pongono un problema da risolvere e vogliono che noi lo risolviamo e noi glielo rimandiamo, perché in questo modo loro possono attivare tutte le loro capacità e possibilità, scoprendo delle potenzialità che non sapevano di avere". Se noi dovessimo spiegare e interpretare bloccheremmo completamente tutta questa possibilità. Ed è quello che io credo. Dobbiamo anche capire cosa significa interpretazione. Possiamo parlare con il paziente di quello che c'è nella sabbia, ci può descrivere quello che c'è nella scena e noi possiamo osservare delle cose o chiedere, ma queste non sono interpretazioni o spiegazioni. Le spiegazioni dovranno venire molto dopo, perché bisogna avere grande rispetto dell'avvenimento.

*Per chi è utile questo metodo? E ci sono situazioni, nella tua esperienza clinica, nelle quali può essere opportuno non proporlo?*

Una volta, i primi tempi in cui andavo da Dora Kalff, lei diceva che con gli psicotici era meglio evitare il Gioco della Sabbia, non addentrarsi troppo. Io lì da lei avevo molto tempo e stavo in biblioteca, e avevo trovato una tesi di una francese che aveva lavorato con gli psicotici. Noi la sabbia la proponiamo, ma non invitiamo nessuno a farlo. Quando ci sono situazioni di disagio, di scontento, propongo solo che forse si potrebbe provare a mettere le mani nella sabbia. Quello che ho notato è che nel caso di gravi disagi, all'invito il paziente non risponde. Nei casi più gravi mi lascio, a maggior ragione, guidare dal paziente, con molta attenzione.

*Dora Kalff ha individuato nella mancanza di una spiritualità genuina una possibile causa di disturbi psichici, sottolineando che dicendo spiritualità, parola che può essere fraintesa, intendeva parlare di "connessione con il numinoso". Si potrebbe pensare che Kalff avesse percepito che proprio a partire dal contatto con la materia fosse possibile sperimentare la dimensione dello spirito, del numinoso. Ti vorrei chiedere se nella tua esperienza clinica con il Sandplay hai potuto assistere a questa esperienza profonda.*

La materia è la prima cosa di cui noi siamo composti. Dalla materia inizia la possibilità della trasformazione ma, senza la materia, senza il corpo, non

ci sono sentimenti né emozioni. La materia non è inerte. Allora io credo che la spiritualità sia qualcosa che va oltre, non dipende dalla religione, ma è una raffinatissima sensazione, la percezione dell'essenziale. Quando ti dico che penso che ciò che dall'inconscio si trasferisce in una forma, che contiene e protegge ciò che non è mai stato rappresentato, per me questo è il numinoso. Lo spirito è questo.

Kalff ha detto una volta che lo spirito è quell'energia con cui affrontiamo la vita di ogni giorno. È quell'energia che noi abbiamo, che conserva tutte le parti nostre che non conosciamo. Il non rappresentato è quello che non è stato vissuto, o il trauma che non ha mai potuto essere reso evidente.

*Tu hai attraversato, sempre impegnata in prima linea, almeno cinque o sei decenni di psicologia analitica. Hai potuto sperimentare modalità di lavoro diverse?*

Per me è stata una scuola di lavoro e di vita il periodo passato a Milano frequentando il corso di Gaetano Benedetti<sup>22</sup> e di Cremerius. Lì ho cominciato a capire come ci potessero essere tanti modi di lavorare. Quando si parlava del metodo, ognuno parlava del suo, ma quando si parlava della clinica, ci capivamo tutti, freudiani, lacaniani, winnicottiani, junghiani, perfettamente. Quando leggi Antonino Ferro, lui dice delle cose nel suo modo e tu lo senti nel tuo modo. Per esempio Giannakoulas<sup>23</sup> nei suoi seminari parlava come uno junghiano. Una nostra collega una volta gli disse: “Ma lei è più junghiano di noi!”.

Ho lavorato in supervisione, durante il mio training, con Migliorati, Rusconi, Lo Cascio e con tutti loro ho iniziato a sperimentare nel lavoro analitico l'uso della metafora, come possibilità di inoltrarsi in un terreno nel quale, pur toccando le parti più profonde, ci si apre a più ampi significati, a cambi di livello, all'esperienza di nuove potenzialità. Ho capito Melanie Klein quando diceva che bisogna continuare a interpretare fino a che non si tocca il punto. Penso che sia importante “toccare” il punto, ma che ci possiamo arrivare solo se anche noi siamo “toccati”. La metafora ci permette anche di prendere una giusta distanza dalle nostre emozioni, da quello che chiamiamo

22. Gaetano Benedetti (Catania 1920-Basilea 2013) psichiatra, psicoanalista, accademico, membro della Società Psicoanalitica Svizzera, socio onorario della società Psicoanalitica Tedesca e dell'Associazione Studi Psicoanalitici in Italia.

23. Andreas Giannakoulas (Microcampos 1935-Roma 2021) psichiatra e psicoanalista, membro della British Psychoanalytic Society, cofondatore del Corso di Psicoterapia Psicoanalitica del Bambino, dell'Adolescente e della Coppia genitoriale dell'Istituto Winnicott ASNE SIPSIA.

il controtransfert. Naturalmente tutto questo può avvenire solo all'interno di un setting analitico rigoroso, e questo l'ho capito dai freudiani.

*Mi chiedevo anche se dagli inizi della tua pratica clinica hai potuto notare una differente domanda di analisi. Cosa chiedono i pazienti che vogliono intraprendere un percorso analitico?*

Ho attraversato varie stagioni. La stagione nella quale ho cominciato era quella della creatività, dappertutto, era la cosa più importante, ed era anche la ricerca individuale. E la ricerca individuale a quei tempi era per l'élite intellettuale. Poi l'analisi è entrata anche nel Servizio Sanitario pubblico e si è orientata di più alla cura della sofferenza e della patologia. Oggi la società ha fretta di trasformazione, anche per tutti gli strumenti tecnici che possono abbreviare i tempi e questo cambiamento ha mutato anche la domanda di terapia. Oggi la richiesta è quella del counseling: "mi sfogo, che mi consigli...". È nostro compito comprendere il senso di questa richiesta e la possibilità del nostro intervento.

*Un giovane con lo zaino in spalla inizia un sentiero tortuoso, per raggiungere un luogo, in cima alla montagna, dal quale la vista può spaziare: se quel giovane fosse un analista agli inizi del suo lavoro, cosa gli consiglieresti di mettere nel suo zaino? Che indicazioni potresti dare ai giovani analisti che iniziano la loro professione?*

Mantenere la curiosità. Non gli consiglieri dei libri, gli consiglio solo di coltivare tutto ciò che lo spinge a trovare qualcos'altro. Non la curiosità di sapere i fatti altrui, ma la curiosità del conoscere, dello scoprire, del lasciarsi guidare anche da una spinta interiore verso ciò che vogliamo delucidare, chiarire. Ecco per me è questo, nello zaino metterei questo, altro non sento di poterci mettere. Mi ricordo il sogno di una paziente, che non era facile per niente, nel quale andava a esplorare dei sentieri, andava avanti e trovava varie situazioni, finché poi arrivava e diceva: "Ma lì non trovo niente!". La prima impressione era che non ci fosse niente. Poi ho detto, ma no, un momento, lei era curiosa di vedere cosa c'era. Era questo il senso.

È importante anche quello che tu tieni dentro del paziente. Tu tieni dentro delle cose che lui non può tenere, te le tieni tu. Noi teniamo dentro le emozioni che il paziente non è ancora in grado di sentire e di poter fare emergere, teniamo il segreto, teniamo le fila del racconto della sua esistenza. Senza fretta, senza pressioni. Le devi tenere tu, così lo proteggi, non lo lasci solo. E questo lo aiuterà moltissimo.

## *Recensioni*

---

**A cura di Valentino Franchitti\*, Giuseppe Pizzolante\*  
e Maria Rita Porfiri\***

**Lucariello Silvana (2021). *Mi sono abituata al buio*. Rende (CS): Guerriero Editore. Pagine 174. € 18,00**

In questo breve ma intenso romanzo autobiografico, ricorrendo a un classico espediente letterario (il ritrovamento di un manoscritto, in questo caso scritto e consegnatole da un'amica), Silvana Lucariello si avventura nei ricordi della sua infanzia con grande coraggio e passione.

Il distanziamento offerto dalla scrittura permette all'Autrice di toccare temi personali che evocano emozioni forti, gioie e sofferenze, con un tratto leggero: l'esperienza soggettiva più profonda, che arriva vibrante e viva al lettore, è tuttavia costantemente mediata dal discorso riflessivo e dal pudore della narrazione.

Leggendo le vicende della bambina e dell'adolescente, che è la protagonista della storia narrata in prima persona, si percepisce chiaramente la consolidata conoscenza professionale dell'Autrice come analista esperta della valutazione clinica e della psicoterapia in età evolutiva. Eppure lo sguardo analitico non sopravanza mai il desiderio e la sincerità dell'introspezione, così che i vissuti della protagonista risuonano sempre autenticamente esperiti nella memoria personale e intensamente ri-vissuti attraverso il racconto.

Scorrono così, davanti agli occhi di chi legge, esempi di traumi intergenerazionali e di segreti familiari che creano situazioni traumatiche per lo sviluppo infantile; ma i vari episodi narrati, grazie all'incisività di un linguaggio impressionistico, esprimono la veridicità dell'esperienza viva e sofferta nel qui ed ora, respingendo eventuali tentazioni di interpretazione psicoanalitica.

\* Psicologo analista, membro ordinario AIPA; Email: valentino.franchitti@tiscali.it; giuseppepizzolante@tiscali.it; mrporfiri@gmail.com

La narrazione acquista piuttosto il ritmo di una introspezione privata, che si snoda lungo la ricostruzione degli anni più significativi per lo sviluppo di un individuo, e che ha un obiettivo di cura di sé, come spesso credo abbiano i romanzi per gli scrittori, così come la creazione di rappresentazioni teatrali o cinematografiche per i registi, indipendentemente dalla qualità più o meno autobiografica dei contenuti.

Il titolo del libro offre una preziosa chiave di lettura per dare un senso prospettico ai ricordi narrati. Nell'ultima parte del romanzo, infatti, la protagonista dice che il recupero delle memorie personali e familiari – a partire dal bellissimo incipit sulle “mezzine” della nonna, le brocche di rame con cui in Toscana si usava andare a prendere l'acqua alla fonte – ha illuminato il suo presente di nuova luce: la frase “non voglio più abituarmi al buio” risuona insieme come un programma personale di rinnovamento e di evoluzione psichica, e anche come un invito alla lettrice o al lettore per proseguire nella propria ricerca verso la creatività e l'individuazione.

*Alessandra De Coro*

**Masina Emilio (2019). *La speranza che abbiamo di durare*. Roma: Emerzioni. Pagine 200. € 19,50**

*La speranza di durare* è un romanzo che parla di psicoanalisi con un particolare riguardo rispetto ai temi del transfert, del contro-transfert e degli agiti nella relazione analitica. Un romanzo che narra di due casi clinici, quello di Lavinia e quello di Giulio, e delle riflessioni personali, cliniche e teoriche dello psicoanalista che li ha in carico.

Nella prima scena lo psicoanalista, che si trova nel breve intervallo tra una seduta e l'altra, è compreso nell'ascolto di se stesso ma già nell'attesa vigile del paziente successivo. I pazienti, commenta il protagonista nel suo soliloquio, sono nella stanza d'analisi anche senza esserci e, forse, alcuni non si congedano mai: “Al dottore i pazienti restano dentro: continua a pensarli anche quando sono trascorsi venti anni dalla fine della terapia” (p. 10).

Nel raccontare i casi clinici di Lavinia e di Giulio, l'opera di Emilio Masina si inoltra nel labirinto clinico, in un intreccio di dinamiche relazionali lineari e circolari, in cui i ricordi e le prospettive dell'analista fanno da controcanto, in un avvicinarsi di tempi dimenticati e ricordati e di tempi desiderati.

Emilio Masina, accanto alla figura dell'analista-archeologo, così come concepita da Sigmund Freud, accosta le figure del viandante, dello sciamano, dell'investigatore, dello storico dell'arte, del cacciatore, del sacerdote.

Suggestivi suggerimenti che mi rimandano ai versi di *Viandante* di Antonio Machado, in grado di descrivere con una precisione poetica l'essenzialità del processo analitico ("Viandante, sono le tue orme / la via, e nulla più, / viandante, non c'è via, / la via si fa con l'andare...") (Machado, *Tutte le poesie e prose scelte*, Milano, Mondadori, 2010) e alla similitudine che Claude Lévi-Strauss coglie tra la cura sciamanica e la cura psicoanalitica: "entrambe mirano a provocare un'esperienza ed entrambe vi riescono ricostruendo il mito che il malato deve vivere" (Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966).

Ma in questo romanzo c'è un mito che cade: quello dell'analista. Nel tentativo di "penetrare l'enigma della vita" (p. 39) il protagonista commette degli errori, degli "agiti". L'analista diventa umano, compie, forse, un "sacrificio utile" (p. 37), utile a recuperare il mito dell'analisi che, come sostiene James Hillman, riguarda il "fare anima". Il fare anima è ciò che "ci tiene avvinti, come affascinati all'analisi" (Hillman, *Il mito dell'analisi*, Milano, Adelphi, 2012).

Se la formazione dell'anima, così come afferma John Keats, ha a che fare con l'accettazione di ciò che del mondo ci disturba (Keats, *La valle dell'anima. Lettere scelte 1815-1820*, Milano, Adelphi 2021), su un piano clinico, il fare anima della pratica analitica comporta l'accettare il rischio del contagio psichico con la conseguente necessità di una "contemporanea autoanalisi", così come sostiene Giuseppe Maffei (*Elogio dell'insaturo*, Milano, Vivarium, 2004). Ne *La speranza che abbiamo di durare*, i temi della accettazione di tale contagio e della pratica autoanalitica vengono raccontati con naturale chiarezza. L'analisi è caratterizzata principalmente dalla capacità di continuare a farsi domande, continuare a meravigliarsi, così come l'analista si meraviglia quando Lavinia, in una fase di cambiamento, decide di avviare un allevamento di farfalle.

Forse solo così l'analisi può sperare di durare: riuscire ancora a meravigliarsi, a frequentare l'irrisolto e l'insaturo, per dirla con le parole di Giuseppe Maffei (op. cit.). Continuare a interrogare e interrogarsi, saper risvegliare, comprendere e far comprendere i fantasmi dormienti dei pazienti, tenendo presente che, nella scena analitica, potrebbero presentarsi anche i fantasmi dell'analista. Nel riflettere su questi temi mi viene in mente il *Canto alla durata* di Peter Handke: "sulla durata non si può fare alcun affidamento" (Handke, *Canto alla durata*, Torino, Einaudi, 1995). La durata, dice Peter Handke, ha a che fare con la fuggevolezza e forse con l'estasi. Vengono allora alla mente le parole di Elvio Facchinelli: "l'estatico [...] affiora di solito nelle esperienze liminari, facilmente ritenute insignificanti, o addirittura insistenti" (Facchinelli, *La mente estatica*, Milano, Adelphi, 1989). Penso che anche questa sia una delle peculiarità della pratica analitica: affidarsi a quei

fondamenti traslucidi, quasi impalpabili, dell'esistenza, come le ali delle farfalle di Lavinia.

*Valentino Franchitti*

**Scarpelli Massimiliano e Testa Ferdinando, a cura di (2021). *Dal campo analitico al campo archetipico*. Napoli: Liguori. Pagine 253. € 21,99**

Questo è un volume collettaneo che presenta dodici saggi di Autori diversi, scelti dai due curatori, entrambi analisti didatti appartenenti alla *International Association of Analytical Psychology* (Scarpelli come socio dell'AIPA, Testa del CIPA). L'intento primario dei due curatori, quale emerge già nel sottotitolo del volume, *Dialoghi e trasformazioni nei luoghi della ricerca e della cura* e nella loro Introduzione, è quello di attivare un confronto fra voci diverse, provenienti dal mondo psicoanalitico e dal mondo delle istituzioni deputate alla salute mentale, circa l'attualità della teoria del campo analitico nella prospettiva contemporanea della cura psicologica. Accanto a questo intento esplicito, emerge a mio parere un altro obiettivo, parzialmente sotteso ma pienamente riuscito, di evidenziare come il paradigma junghiano della dissociabilità della psiche sia pienamente adattabile alla dimensione relazionale riconosciuta oggi ai fattori terapeutici della psicoterapia dinamica e non solo. In diversi capitoli del volume, infatti, si esplora a più livelli come la parcellizzazione delle comunicazioni e delle percezioni inconsce più "primitive" (basate essenzialmente su sensazioni somatiche e su immagini non verbali), derivata dalla complessità dell'attività psichica affettivamente intensa, costituisca il nucleo tanto della psicologia dei complessi di Jung quanto del significato di quella "capacità negativa" cercata da Bion attraverso l'attenzione ai "primi stadi delle trasformazioni e delle evoluzioni del campo psichico" (de Rienzo, p.14).

Nei saggi di Massimiliano Scarpelli e di Paola Russo viene approfondito uno studio delle assonanze fra il concetto di campo analitico introdotto nel 1961 da Madeleine e Willy Baranger, psicoanalisti di orientamento bioniano, e l'intersoggettività enunciata da Carl Gustav Jung come fattore determinante dell'esperienza del transfert e del controtransfert in analisi. Entrambi questi Autori, come anche Antonio de Rienzo nel suo capitolo intitolato "Al confine fra corpo e mente. Note su rappresentabilità e percezione nel campo transferale", prendono le mosse dal saggio di Jung sulla *Psicologia del transfert* (1946) per mettere in evidenza come Jung avesse sottolineato la centralità delle comunicazioni inconsce che caratterizzano la relazione reciproca nella coppia analitica, immaginando un vero e proprio campo comunicativo



creato dall'intrecciarsi e sovrapporsi di rappresentazioni cosce e inconse emergenti dal dialogo fra paziente e terapeuta. Scarpelli presenta un esempio clinico in cui evidenzia la nascita di un campo analitico grazie alla corrispondenza che si crea fra il racconto di un sogno da parte del paziente in una fase iniziale dell'analisi e un'immagine evocata nell'analista con riferimenti alla propria esperienza personale, amplificata da immagini e associazioni che rimandano all'esperienza collettiva dei miti. La vignetta clinica riportata da de Rienzo sottolinea invece il sottile fluire di esperienze pre-simboliche, di tipo corporeo ed emozionale, negli scambi con un paziente dove le difficoltà di riconoscere e verbalizzare le emozioni di quest'ultimo appaiono realizzarsi sincronicamente nel ritiro emozionale dell'analista che si aspetta un'assenza del paziente prima della seduta. Russo introduce il concetto di "soggettività plurale" – in analogia con la "gruppalità interna" di Kaes – per testimoniare come nel lavoro clinico con i grandi gruppi il concetto di campo analitico si sposi con quello junghiano di inconscio collettivo, ma ancora più specificamente con l'elaborazione successiva di un "inconscio culturale" proposta da Henderson negli anni '60. Collegando tali concetti clinici con le recenti acquisizioni delle neuroscienze circa lo sviluppo di un "cervello sociale", Paola Russo scrive: "È dunque possibile pensare che solo l'articolazione dinamica di una realtà psichica polivalente, individuale e relazionale, psichica e corporea, cosciente e inconscia, costituita da relazioni interpersonali e da relazioni endopsichiche può fondare il Sé" (p. 121). Il *campo analitico*, inteso come spazio comunicativo inconscio e condiviso che si attiva sia nella psicoterapia individuale sia nel lavoro con i gruppi e perfino nelle istituzioni in presenza di investimenti affettivi rilevanti, ha le sue fondamenta nel *campo archetipico*, che regola le interazioni umane sulla base di pattern comportamentali biologicamente fondati e di modelli di interazione affettiva tipici di una cultura in un determinato tempo.

Interessante può essere confrontare il tema del campo archetipico nella analisi individuale, analizzato nel capitolo di Francesca Picone proprio nei termini di un "campo che influenza la situazione terapeutica ed effettua il corso del trattamento" (p. 94), con il lavoro analitico nel Grande Gruppo quale viene presentato anche da Guelfo Margherita con due colleghi freudiani (Loredana Vecchi e Alexandre Patouillard). Il campo archetipico in un'accezione propriamente junghiana consiste in una sorta di "sostanza intermedia", definibile alchemicamente come "corpo sottile" o clinicamente come l'esperienza transizionale di Winnicott: un'esperienza di condivisione di aspetti trascendenti i singoli individui, e tuttavia emanati da entrambi nelle interazioni inconse "determinate" dagli archetipi che costellano le azioni individuali e il dialogo non verbale della coppia terapeutica. Come il modello archetipico propone nel campo individuale il formarsi inevitabile di una

“interpretazione oggettiva” che permetterebbe la sintonizzazione armoniosa fra inconscio e coscienza (Picone, p. 95), così la lettura del “setting multistrato” e del “transfert sincronico” nel Grande Gruppo – offerta nel capitolo di Margherita e colleghi attraverso il riferimento ai parametri di Matte Blanco degli insiemi infiniti – permette di riconoscere nelle interpretazioni “agite” il veicolo specifico per ricondurre a un senso condiviso la confusione presente nei gruppi istituzionali organizzati, creando “strutture e miti che diano loro identità” (Margherita, Patouillard, Vecchi, pp. 58-59).

Quanto l’azione del campo archetipico sulla coscienza sia connessa a livello profondo con l’elaborazione inconscia di esperienze sensoriali, che creano connessioni insospettite fra paziente e terapeuta in una seduta è ben illustrato nel saggio di Ferdinando Testa, che approfondisce l’argomento attraverso la discussione di alcune vignette cliniche tratte dall’analisi di pazienti con organizzazione borderline di personalità. Per esempio, la percezione quasi subliminale, da parte della paziente al momento del suo ingresso nella stanza di analisi, di uno stimolo visivo di un oggetto significativo per l’analista si connette con un’evocazione dello stesso oggetto nella mente dell’analista in un momento di stallo della comunicazione: il commento su questa immagine favorisce lo sviluppo di nuove connessioni fra presente e passato nella mente della paziente.

Una considerazione più generale, relativa alla centralità del campo archetipico nell’analisi junghiana, è proposta da Antonio Vitolo nell’ultimo capitolo del libro, dedicato al ruolo che lo studio dei sogni ebbe nella fondazione della pratica analitica secondo Carl Gustav Jung, paradossalmente in modo analogo eppure anche in modo antinomico rispetto alla concezione dell’analisi elaborata da Sigmund Freud in contemporanea con la sua *Interpretazione dei sogni*. Jung sottolinea più volte che “l’analisi è un dialogo che richiede due interlocutori” e che l’analista ha bisogno di ampliare il proprio bagaglio culturale con lo studio della mitologia e del simbolismo nelle diverse culture e nelle religioni, per poter trovare un senso ai propri sogni e a quelli del paziente, fra loro spesso correlati. In questo tenace e profondo interesse per gli aspetti collettivi (risultato di un intreccio fra disposizioni biologiche e preconcezioni culturali) che caratterizzano la relazione di ogni individuo con la propria inconscietà, Vitolo individua appunto quella dimensione di “totalità”, che include una dimensione fisica (intesa non solo in termini del soma e del bios, ma anche nel senso delle relazioni spazio-tempo), una dimensione mitologica (che include la storia dei popoli e delle loro culture) e una dimensione astrologica, che include la ricerca sui rapporti impalpabili ma ineludibili fra la psiche individuale e la materia di cui è fatto l’universo intero (p. 238).

*Alessandra De Coro*