

**Romano Màdera**

**Una filosofia per l'anima**

**All'incrocio di psicologia  
analitica e pratiche filosofiche**

**a cura di Chiara Mirabelli**

Romano Màdera

Copyright © 2013; Rj kq"/"Rtcklej g'hkquhlej g'O kcpq

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia forma, incluse la fotocopia, la registrazione o altri metodi elettronici o meccanici, senza l'autorizzazione scritta di Philo, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recensioni o altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright.

Per richieste diverse, scrivere a: [info@scuolaphilo.it](mailto:info@scuolaphilo.it)

"

Collana AUTORI DI PHILO

diretta da Susanna Fresko, Nicole Janigro, Chiara Mirabelli

ISBN: 978-88-6772-070-5

Già pubblicato da Ipoc editore nel 2013.

## **Indice**

	Nota della curatrice	5
	Introduzione	9
	<b>PARTE PRIMA</b>	
	<b>PER UNA PSICOLOGIA STORICO-BIOGRAFICA</b>	
I.1	Quando l'oscurità dell'anima vuole essere pensata	19
I.2	Se il centro del mondo si azzera	29
I.3	Le nuove patologie della civiltà dell'accumulazione	41
I.4	La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato	53
I.5	Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura	73
I.6	Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica	89
I.7	Pensieri e desideri del sogno	101
I.8	Lo spirito della narrazione e l'emergere del Sé	117
I.9	A partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia: una riconsiderazione della metapsicologia	125

I.10	La miniatura, il fantasma e l'oggetto	135
I.11	Della simbiosi e dell'isolamento	143

**PARTE SECONDA**  
**UNA FILOSOFIA PER L'ANIMA,**  
**UN'ANIMA PER LA FILOSOFIA**

II.1	L'inventario e la traduzione: psicologia analitica e pratica filosofica	169
II.2	Carl Gustav Jung come precursore di una filosofia per l'anima	187
II.3	Erich Neumann: un'etica che sa dell'anima e del mondo per l'era planetaria	211
II.4	La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica	223
II.5	Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico	249
II.6	Lo spirito dell'analisi nella trascendenza della centralità egoica	271

**PARTE TERZA**  
**LE PRATICHE FILOSOFICHE IN-CONTRO**  
**AL MONDO**

III.1	Le pratiche filosofiche per una possibilità di mondo	289
III.2	Le pratiche filosofiche come pratiche formative	305
	Bibliografia citata	319

## Nota della curatrice

*Tradurre è il vero modo di leggere un testo.*

I. Calvino<sup>1</sup>

La curatela di una raccolta di scritti è un primo livello di traduzione, dunque di interpretazione. Significa rielaborare le parole altrui per renderle “leggibili altrimenti”. Significa “immaginare altrimenti” rispetto a quei testi originari che erano stati pensati singolarmente per un certo contesto, e che ora si sceglie di intrecciare. Se poi si conosce personalmente l’autore, e le sue parole – prima del prendersene cura in questa occasione – sono state lette o ascoltate in ulteriori contesti, in altri luoghi e tempi di riflessioni e di pratiche, il senso di “traduzione” si arricchisce non soltanto riguardo a ciò che è impresso sulla carta, ma anche a quello che si è vissuto in esperienze condivise. Parole che

possono essere viste non solo come costituenti di significati ma anche come contesti al cui interno noi situiamo noi stessi e da cui siamo posizionati.<sup>2</sup>

Questo libro raccoglie saggi di Romano Màdera scritti tra il 1988 e il 2010, pubblicati in volumi collettanei e riviste, inediti o elaborati in occasione di convegni e incontri, e due prefazioni. Il filo rosso che unisce i saggi è il divenire di un pensiero che si sviluppa a partire da uno stesso centro, la cui individuazione è possibile a posteriori, come per il disegno che si traccia lungo ogni esistenza. Tre grandi aree, a loro volta intrecciate, costituiscono

---

<sup>1</sup> I. Calvino, “Tradurre è il vero modo di leggere un testo”, relazione a un convegno sulla traduzione (Roma, 4 giugno 1982), poi saggio presente anche in Id., *Mondo scritto e non scritto*, Mondadori, Milano, 2002.

<sup>2</sup> E. Hoffman, *Come si dice*, tr. it. Donzelli, Roma, 1996, p. 310.

le parti in cui sono suddivise queste pagine, delineando le trame che tracciano quella che Màdera ha definito “analisi biografica a orientamento filosofico”, per dare anima alla filosofia e saggezza all’anima storicamente incarnate. Il macrocosmo viene guardato attraverso le prospettive dei microcosmi che gli danno vita, immagine quest’ultima scelta da Màdera nell’Introduzione al presente volume.

La *Parte prima*, “Per una psicologia storico-biografica”, include saggi che riflettono attorno alla pratica analitica – inclusa quella dell’autore, con la narrazione di casi clinici e di immagini tratte dal gioco della sabbia – e a ciò che ne emerge in relazione ai mutati contesti storici e collettivi, e alle biografie individuali. Nella *Parte seconda*, “Una filosofia per l’anima, un’anima per la filosofia”, la trattazione si snoda a partire più specificamente dalla psicoanalisi e dalla psicologia analitica junghiana, con quanto è possibile inventariare e tradurre verso un più consapevole orientamento filosofico quando si è al cospetto di un’anima biografica in analisi. Che l’anima sia quella dell’analizzante o quella dell’analista, la direzione è il “trascendere verso”. La *Parte terza*, “Le pratiche filosofiche in-contro al mondo”, testimonia esperienze di pratiche filosofiche in diversi contesti. Le riflessioni dei capitoli precedenti, maggiormente dedicati a una pratica specifica che è quella dell’analisi biografica a orientamento filosofico, assumono qui un respiro ulteriore di mondo. L’analisi biografica a orientamento filosofico diventa così esempio di una postura esistenziale, della possibilità di praticare filosoficamente in ogni ambito, di rendere pratica filosofica ogni professione e più estesamente ogni azione nel mondo. Tali pratiche assumono senso per chiunque, anche per tutti coloro che nella stanza dell’analisi non ci hanno mai messo piede e (forse) mai ce lo metteranno. Il cerchio si richiude dunque ritornando sulla *Parte prima*, poiché la “normalità nevrotica” e le patologie del desiderio che là vengono approfondite sono proprie di ciascun individuo oggi. Come può divenire di ognuno la possibilità – o il tentativo – di trascenderle.

Questo è il macrocosmo di senso cui ogni microcosmo può tendere. Macrocosmo che è più compiutamente rappresentato, e pur sempre in divenire, nel libro *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*,<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> R. Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

pubblicato precedentemente a questa raccolta ma scritto recentemente, anni dopo la maggior parte delle pagine che state leggendo. Queste dunque potrebbero essere osservate come le carte che vanno in direzione del senso, che lo tratteggiano attraverso l'individuazione di ulteriori terre e costellazioni. Una mappa che si dipana nel tempo, metaforicamente caratterizzata dal radicamento nella biografia da una parte (la terra), e dall'apertura verso le trascendenze dall'altra (il cielo). Comunque si guardi la mappa, comunque la si esplori, altre terre e costellazioni andranno a comporla, a seconda degli sviluppi ulteriori che ogni lettore sceglierà di percorrere.

Queste pagine sono state riviste cercando di salvaguardare il più possibile l'autenticità di scrittura dell'autore. Una scrittura che, a sua volta, è traduttrice delle pratiche e delle voci di tutti coloro che sono presenti tra le righe, nelle narrazioni, nelle citazioni, nella rielaborazione di incontri e relazioni. L'invito è che ogni lettore, con i nostri pochi suggerimenti, possa a sua volta cercare le proprie traduzioni, aprendo le

crepe nella facciata solitamente uniforme della conoscenza linguistica, suggerendo pensieri più grandi e più scomodi.<sup>4</sup>

Quello che nella curatela si è fatto nel "tradurre" è stato rileggere i saggi (con alcuni tagli, integrazioni e correzioni) ai fini della raccolta unitaria, senza minare l'autonomia e la peculiarità stilistica e contenutistica di ognuno, e modificandoli solo il minimo che è parso indispensabile. Sono stati lasciati i riferimenti bibliografici originari (a meno di evidenti anacronismi), completi e suddivisi per capitolo, anche per facilitare la lettura dei singoli scritti. Su alcuni temi, come riferimento bibliografico aggiuntivo è stato inserito il rimando al già citato *La carta del senso*. L'ampio corpo delle note (in particolare di alcuni saggi) è stato tutelato nei casi di approfondimenti di alcuni concetti o temi che integrano opportunamente il volume. Le note saranno utili al lettore anche per i rimandi interni tra saggio e saggio: ne sono stati suggeriti diversi, ma ognuno potrà rinvenirne di ulteriori.

---

<sup>4</sup> S. Simon, "Some Borders Incidents", in *Brick. A literary journal*, 55, 1996 (citazione di C. Burck, "Linguaggio e narrazione. Imparare dal bilinguismo", in R. K. Papadopoulos, J. Byng-Hall, a cura di, *Voci multiple. La narrazione nella psicoterapia sistemica familiare*, tr. it. Bruno Mondadori, Milano, 1999, p. 80).

Chiara Mirabelli

Tornando all'immagine calviniana del lettore-traduttore,<sup>5</sup> ognuno sceglierà la propria via di lettura, tenendo conto – come ha fatto la curatrice – che

per capire un testo (...) bisogna fare una ipotesi sul mondo possibile che esso rappresenta (...) il traduttore deve scegliere l'accezione o il senso più probabile e ragionevole e rilevante in quel contesto e in quel mondo possibile.<sup>6</sup>

Questo è valido sia per i testi scritti, sia per quelli viventi. In ogni caso, quei mondi possibili si incontrano con i nostri. E se l'incontro diventerà fecondo, la lettura potrà sollecitare una nuova mappatura di alcune zone della nostra mitobiografia storica, ossia l'insieme

di influenze, di azioni, di forme di percezione, di idee e di valori – nel loro processo di cambiamento – che potrebbero rappresentare i motivi portanti della vita stessa di una persona.<sup>7</sup>

Se la prospettiva mitobiografica di un singolo individuo (parzialmente tradotta in ciò che scorre tra le pagine) genera possibilità di senso per altri, se diventa una mappa di riferimento per la “scrittura” delle mitobiografie altrui, direi che l'incontro ha generato filosoficamente anima e che questo costituisce già un primo passo verso le trascendenze. A ognuno poi la scelta del proprio orientamento, per quel poco o molto di possibilità che ci è dato:

È mirare alla compiutezza che stabilisce l'orientamento. Che non garantisce affatto il conseguimento, ma disponendo di un orizzonte di senso, sa valorizzare ogni passo nella sua giustezza e nella sua verità.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Vedi nota 1.

<sup>6</sup> U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano, 2003, p. 45.

<sup>7</sup> R. Màdera, “L'inventario e la traduzione. Psicologia analitica e pratica filosofica”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 16, 68/2003, Vivarium, Milano, pp. 127-128 (capitolo II.1 in questo volume).

<sup>8</sup> R. Màdera, *La carta del senso*, cit., p. XXXVI.

## **Introduzione**

Quale cornice di senso rende possibile accompagnare diverse mentalità, opzioni ideali ed etiche, condividendone la ricerca di espressione e riconoscimento – la cura delle scissioni – senza dover rinunciare alle proprie convinzioni o, all'opposto, senza dover confutare l'altro per evitare finzioni e collusive manipolazioni?

Durante gli anni questa domanda è stata al centro dei miei tentativi di pensare la possibilità stessa dell'analisi psicologica, se si vuole rispettare l'autonomia di pensiero e di attribuzione di valore da parte dell'altro. Ma la stessa questione si è posta fin dall'inizio del tentativo di rinnovare la filosofia praticandola come modo di vivere, dato lo stile di insegnamento usuale nelle università, ossia l'opposizione di ragioni ad altre ragioni.

L'esigenza della ricerca di senso declinata secondo la libertà individuale è macroscopica. Ed è inevitabile che lo sia: è difficile ritrovarsi in una visione trasmessa dalla società e dalla famiglia d'origine, perché la lunga storia del capitalismo moderno ha eroso ogni stabilità sociale e culturale, producendo al tempo stesso la libertà di orientamento del singolo, in misura e secondo modalità prima sconosciute. D'altra parte, attribuire un senso all'esistenza è la funzione fondamentale dell'animale culturale umano: la varietà innumerevole delle differenze culturali ne attesta la capacità di inventarsi la vita, adattandosi e trasformando nicchie ecologiche opposte, dai Boscimani del Kalahari agli Inuit delle zone artiche. Tuttavia, una volta frantumata l'immagine del mondo ereditata dalle generazioni precedenti, si spalanca la vertigine delle possibilità in ogni direzione. La metafora dell'annuncio della morte di Dio ne *La gaia scienza* di Nietzsche lo dice per-

fettamente: non c'è più né alto né basso, il giorno diventa notte e viceversa, il senso esplode in infinite configurazioni possibili e, in questa moltiplicazione esponenziale, distrugge la sua funzione selettiva.

La psicopatologia, la malattia dell'anima originaria della nostra civiltà, è probabilmente questa, il cui riverbero si espande e si tramuta nelle sintomatologie più diverse. L'evitare di pensarla e di sentirla è però un'altra nevrosi difensiva, e pertanto una protezione alla lunga inefficace.

La psicoanalisi con Freud aveva trovato una soluzione, dichiarandosi parte della "concezione scientifica del mondo". Risposta perfettamente moderna, eppure capace di surrogare l'antica funzione di appartenenza del riconoscimento di senso: non siamo allo sbando come l'ultimo uomo nietzscheano, siamo invece alla soluzione razionale del dramma di chi non può più riconoscere un Dio unificante, o un senso unificante, poiché abbiamo la scienza. Una convinzione che permetteva, come importante effetto collaterale, di proteggere la psicoanalisi dalle imbarazzanti somiglianze con la "cura d'anime" religiosa, con la speculazione filosofica o addirittura con lo spiritismo. Tutto questo tuttavia potrebbe anche essere considerato secondario dal punto di vista dell'operatività della terapia e della concettualizzazione dei suoi risultati. Il nucleo centrale della posizione freudiana sta nella funzione di liberare l'ascolto da ogni preoccupazione ideologica e da ogni compromissione etica, che non sia quella del medico rispetto al paziente. Delle idee in se stesse, dei valori in se stessi, la psicoanalisi non si occupa, se non per collegarli alle loro genealogie familiari e inconse. L'analista quindi non dissimula le sue convinzioni, come professionista aderisce alla sua scienza e se ne serve per cercare di guarire. Per questo Freud poteva affermare che l'etica del paziente, fosse un ladro o un galantuomo, non faceva differenza per il medico. Rimane il dubbio che la soluzione non sia pertinente, perché l'analista non è il medico, il suo strumento operativo è lui stesso, quindi anche le sue convinzioni e i suoi valori. Basta riflettere sul fatto che le dinamiche transferali e controtransferali sono considerate lo strumento più adatto sia nell'osservazione sia nella terapia. Se poi la solidità della "concezione scientifica del mondo", in realtà appoggiata alle basi poco stabili della filosofia di matrice positivista, comincia a scompensarsi, mostrando la sua indebita appropriazione delle scienze moderne, allora la soluzione freudiana cade.

Esiste infatti una concezione scientifica del mondo? Le scienze fisiche e biologiche presentano enormi diversità tra loro e all'interno delle loro diverse specializzazioni, e sono per lo più compatibili con una pluralità di "concezioni del mondo", proprio perché si pongono su diversi livelli conoscitivi e operativi. Mostrano certo alcuni tratti comuni metodologici, come l'accessibilità e la controllabilità pubblica dei dati e dei procedimenti, la libera discussione delle tecniche e dei risultati, il vincolo delle prove da addurre a una qualsiasi affermazione e deduzione, in molti casi la ripetibilità dell'esperimento. Si sa tuttavia che molte concezioni del mondo, numerose filosofie e, oggi, anche molte confessioni religiose possono pensarsi compatibili con tutto questo, se non altro perché le scienze autolimitano il loro raggio di attendibilità a oggetti e metodi molto specifici.

Quel che è accaduto è piuttosto il contrario: il mondo delle scienze naturali non si è mostrato incline ad accettare la psicoanalisi, oggi ancor meno di ieri. Anche perché, dei tratti menzionati come propri della metodologia scientifica, la psicoanalisi può esibirne ben pochi o nessuno. D'altra parte non ha raggiunto neppure lo stadio di un linguaggio unificato: ci sono decine di psicoanalisi in concorrenza per spiegare lo stesso oggetto. Forse l'ostacolo si potrebbe superare, se poi la questione non si riproponesse al livello della strumentazione concettuale utilizzata, spesso difficilmente traducibile da un'impostazione all'altra.

Fin dai suoi inizi la "scienza" della psiche mostrò queste sconcertanti caratteristiche rispetto ai criteri di una scienza della natura: Jung argomentò che la psicologia, per essere scientifica, doveva abolirsi come scienza, poiché il suo oggetto coincideva con lo strumento della sua indagine. Si tratta di un evidente paradosso. In realtà Jung si attenne alla sua vocazione scientifica quanto alla scelta dell'atteggiamento, della disposizione a esaminare "da scienziato" – cioè, nel suo linguaggio, "senza identificarsi con il processo e con l'oggetto" – gli eventi psichici che poteva osservare e ai quali poteva partecipare, in se stesso e negli altri.

La psicoanalisi quindi, priva del suo riparo sotto l'ombrello della concezione scientifica del mondo, deve tornare al dilemma, reso ancora più acuto: come incontrare l'altro, nell'integrità del suo mondo psichico, senza rinunciare alla propria autenticità? Come possono dialogare, confrontarsi, aiutarsi mondi di percezioni, idee e valori diversi e, a prima vista, in contrasto?

Un analogo dilemma si incontra se, per stabilizzare, approfondire ed estendere un percorso di senso, oltre alla pratica analitica si voglia rinnovare la filosofia intesa come modo di vivere, secondo la via riaperta da Pierre Hadot. Qui l'ostacolo sta nella problematica attitudine della filosofia come disciplina accademica a moltiplicare, per quanti sono i filosofi, le teorie che si vogliono capaci di confutare le altre teorie. Fornendo così involontariamente una sorta di giustificazione al sentimento popolare secondo cui i filosofi hanno tutti sempre torto, salvo l'ultimo arrivato o, all'opposto, hanno sempre tutti ragione. A meno che non si voglia sperare che si possa giungere a un qualche compimento della filosofia, finalmente capace di confutare le teorie precedenti e in grado di attingere all'incontrovertibilità. La posizione opposta, che crede in un progresso infinito e indefinito nella verità, mi sembra una cieca speranza, tanto è difficile scorgere un processo del genere nei duemilacinquecento anni già trascorsi dagli inizi.

Sembra più sensato rinnovare l'antico tentativo di perseguire la saggezza nella vita quotidiana, esercitandosi a cambiare la propria percezione del mondo nel modo più autentico e più vero che ci è consentito. Ritornare letteralmente alle scuole antiche è però improponibile per molte ragioni. Vale anche in questo caso una diversa disposizione all'appartenenza, oltre al fatto che molte idee di allora ci appaiono oggi mitologizzazioni che solo un'attenta ermeneutica ci rende fruibili. Se tuttavia il cuore del loro insegnamento, al di là dei conflitti di scuola, rimane una certa omogeneità nella pratica degli esercizi spirituali, volti a conseguire un trascendimento delle passioni che ci incatenano al nostro povero ed effimero io, come possiamo riprenderne il cammino? Non finiremo in una confusione competitiva di vecchie e nuove teorie, incapaci di comunicare e di condividere?

L'agenzia tradizionale preposta alla formulazione del senso complessivo è stata l'istituzione religiosa. Oggi anch'essa è sottoposta al vaglio dello spirito dei tempi e della sua libertà. Spesso i religiosi si lamentano della nuova religione individualizzata, "fai da te", che si comporta con le diverse credenze come si può fare quando si compra il vestito che si sente più adatto a se stessi. Buono o cattivo, è tuttavia un segno di processi storici inarrestabili, che denota la crisi dell'appartenenza assegnata dal luogo o dalla famiglia di nascita. Sempre di più anche la dimensione religiosa sarà questione di complesse scelte individuali. E qui religione e anti-religione si

equivalgono, ovviamente. Il problema si ripresenta: come possono essere possibili un confronto e un accompagnamento religiosi che non sfocino in un penoso e sterile scontro di principi?

Ho accostato analisi, pratiche filosofiche e religione, perché la ricerca di senso oggi può e deve essere affrontata collegando e articolando in un campo e in uno sfondo comuni queste tre modalità di ricerca di senso. Lo sfondo comune si apre quando si individua la fonte unica del loro dispiegarsi nell'accogliere la vocazione al trascendimento della chiusura egoica: la spinta che trascina al di là di sé per salvare sé in un senso più esteso e più comprensivo. Questa spinta e questo sfondo consentono di riconoscere come articolazioni, anche professionali, tre pratiche collegate e distinte: l'analisi biografica a orientamento filosofico,<sup>1</sup> la formazione ispirata alla filosofia come modo di vivere, l'accompagnamento spirituale laico (la scuola Philo<sup>2</sup> che abbiamo fondato a Milano nel 2006 cerca di rispondere a questi compiti).

Tuttavia la legittimità teorica di questo tentativo risiede nella capacità di rispondere adeguatamente alle domande inevase che proprio psicoanalisi, formazione e accompagnamento spirituale pongono, una volta che giustificazioni di tipo scienziata, modelli confutativi del confronto ed esclusivismi religiosi abbiano esaurito la loro funzione storica.

Il metodo biografico risponde all'esigenza di contenere e di rispettare molte opzioni teoriche, sistemi di idee e di valori, che senza questa cornice disperderebbero le loro potenzialità di senso in sterili contrapposizioni. Metodo biografico non significa che "tutto va", un indiscriminato calderone di ogni idiosincrasia. È certamente una filosofia come le altre, posto che per filosofia in generale si possa intendere l'orizzonte trascendentale che chiede ragione di ogni definizione. Ma più di molte altre aiuta a perseguire il proprio percorso sentendosi, al tempo stesso, in comunione con altri e differenti praticanti. Metodo significa innanzitutto che il consenso comune è procedurale, verte su modalità di ricerca e di comunicazione che pongono gli altri contenuti a un secondo livello, dove il confronto consentito da regole di comunicazione condivise trasforma la confutazione in possibilità

---

<sup>1</sup> Sull'analisi biografica a orientamento filosofico vedi in particolare, in questo volume, il capitolo II.5.

<sup>2</sup> [www.scuolaphilo.it](http://www.scuolaphilo.it).

anamorfica.<sup>3</sup> Tramite quest'ultima, la forma che assume un qualsiasi oggetto proposto all'attenzione dell'altro è suscettibile di alterazioni, provocate da diversi vertici osservativi, che possono essere integrate come costruzioni ulteriori o, semplicemente, scartate.

La dimensione biografica è decisiva: essa pone la psiche individuale nell'interfaccia tra la società e le sue forme culturali da un lato, e la costituzione biologica dall'altro. In questo senso essa raccoglie l'eredità storica del pensiero che ha riconosciuto ogni contenuto ideale come influenzato dalla storia sociale, dalla corporeità e dalle pulsioni, dalle dimensioni psichiche concettuali e simboliche, dalle peculiarità delle origini familiari e individuali. Riconoscere alla dimensione biografica la sua ineliminabilità nella comunicazione vuol dire costruire un contesto efficace di articolazione possibile. Qui il biografico comprende tanto l'aspetto autobiografico quanto quello mitobiografico, poiché il racconto del singolo nasce da una trama di racconti precedenti e, insieme, li incarna.

Il metodo, come "via verso" secondo il suo significato greco, è finalizzato alle trascendenze, le tre proprie della filosofia antica (verso l'autenticità e verità del discorso, verso gli altri e verso il mondo) e altre quattro che in Philo abbiamo ravvisato nella pratica analitica e di formazione (il magistero interiore, la trasformazione del negativo, il nesso mitobiografico, il desiderio di desiderio).<sup>4</sup> Tanto il dialogo analitico quanto gli altri esercizi spirituali si basano su questo metodo e tendono a raggiungere una percezione trascendente dell'esperienza. Ciò che realizza il metodo e tenta di portarsi sul piano della trascendenza è la pratica degli esercizi.

L'analisi stessa è diventata per noi un esercizio spirituale: certamente per l'analista e, come possibile punto d'arrivo e proposta di stabilizzazione della consapevolezza raggiunta, per l'analizzante. Come si intuisce si tratta di una doppia torsione: l'analisi psicologica diventa una pratica formativa nel senso degli esercizi spirituali, nella quale il metodo biografico consente, almeno a un certo stadio del processo, quel confronto dialettico fra individui che Jung pensava come culmine della cura. Il servizio che l'analista deve

---

<sup>3</sup> Cfr. anche le cinque regole per una comunicazione biografico-solidale, capitolo III.1, nota 2, in questo volume.

<sup>4</sup> Sulle trascendenze vedi in particolare i capitoli II.5 e II.6 in questo volume, e il capitolo 2 in R. Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

prestare all'analizzante non è certo quello di farne un suo seguace, la sua "astinenza" va calibrata proprio nella direzione di mettersi alla ricerca, insieme all'altro, di quale possa essere per lui la strada migliore, più consonante con le sue premesse biografiche. Nei casi migliori ci si può avviare a una disciplina spirituale, o dieta spirituale, del caso singolo, anche perché, come aveva visto Jung proponendo l'immaginazione attiva, si può così giungere a un confronto autonomo con l'inconscio cercando di assimilarne e di integrarne i contenuti nella vita nel mondo. Ernst Bernhard<sup>5</sup> aveva usato un'espressione di intensa potenza evocativa, senza tuttavia spiegarla o applicarla in una tecnica: "avere ragione in due". Credo che metodo biografico e offerta anamorfica siano lo sviluppo legittimo di quella intuizione.

Sul versante degli esercizi spirituali, Hadot si era posto per tutta la vita il problema di come si potessero riportare alla sensibilità e alla mentalità dell'umanità contemporanea: quando toccava il problema ricordava l'eclettismo positivamente, come un modo di liberare il campo comune degli esercizi spirituali antichi dalle teorie contrastanti delle scuole. Ho trovato confortante la coincidenza tra la mia formulazione dell'ecumenismo biografico, come eclettico e sincretico, e la rivalutazione di Hadot dell'eclettismo, proprio relativamente alla riproposta, nelle condizioni attuali, della filosofia antica. Quando ne parlai e ne scrissi le prime volte non avevo letto *La filosofia come modo di vivere*,<sup>6</sup> l'intervista con Arnold I. Davidson e Jeannie Carlier, che è il testo nel quale si trovano queste sue idee.

Volendo in estrema sintesi cogliere l'essenziale della nostra proposta: gli esercizi antichi potevano indirizzarsi alle trascendenze, senza fare gran conto delle specifiche condizioni biografiche dei partecipanti, e proprio questo ne rende ardua la riproposizione e minaccia di ridurli a ideali astratti; psicoterapie e psicoanalisi scavano nella biografia fino alle sue determinanti inconsce, ma mancano di un orientamento e di una strumentazione in esercizi capaci di favorire l'accesso a dimensioni che trascendono gli interessi egoici. Rischiano così di favorire la malattia essenziale del nostro mondo, riportando anche l'esplorazione della psiche profonda a funzionare come un ulteriore supporto del riferimento narcisistico. Il nostro tentativo in fondo

---

<sup>5</sup> Su E. Bernhard vedi il capitolo II.4.

<sup>6</sup> P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (2001), tr. it. Einaudi, Torino, 2008.

cerca di rendere di nuovo fruibili, per alleviare la miseria simbolica dell'anima occidentale, due grandi e ricche tradizioni come quelle della filosofia e della psicologia del profondo. Su questa via anche le tradizioni religiose potrebbero trovare un nuovo linguaggio capace di far vivere le loro antiche verità.

I saggi raccolti nelle pagine che seguono non costituiscono una trattazione organica di questi temi, compito affidato a un altro libro, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*.<sup>7</sup> Ne segnano però, secondo approcci diversi a modo loro in sé compiuti, il percorso di preparazione. Più che pensarli secondo la linearità progressiva delle pagine, andrebbero letti come approssimazioni parziali a uno stesso contenuto, accennato in questa introduzione. Come se ogni saggio fosse un microcosmo che, secondo caratteristiche specifiche, riprendesse e rimodulasse uno stesso centro.

---

<sup>7</sup> R. Màdera, *op. cit.*

**PARTE PRIMA**

**PER UNA PSICOLOGIA  
STORICO-BIOGRAFICA**



## I.1 Quando l'oscurità dell'anima vuole essere pensata<sup>1</sup>

L'inafferabilità del dolore depressivo lascia un suo estenuato riflesso anche nei tentativi di circoscriverlo intellettualmente: l'accumularsi dei punti di vista psichiatrici, psicodinamici, biochimici e farmacologici sembra esondare oltre gli argini di una comprensione ordinata e concretere caoticamente. In una complessa ricerca – che intreccia la storia della psichiatria, della psicodinamica, della farmacologia e delle rappresentazioni collettive della depressione – Alain Ehrenberg<sup>2</sup> scrive, riportando il giudizio di importanti specialisti:

Haynal lo sottolinea (...): “Le continue discussioni di criteriologia ci avvertono del fatto che noi non sappiamo più di che cosa parliamo, quando ad esempio parliamo di *malati depressivi*”.<sup>3</sup>

E non sembra chiara neppure la relazione tra farmacologia e clinica se, a proposito degli psicofarmaci che inibiscono selettivamente la ricaptazione della serotonina (ISRS), si può scrivere:

Di qui l'interrogativo sulla liceità stessa del termine “antidepressivo”, che psichiatri e farmacologi non sanno più esattamente come definire. “L'impiego

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 17, 69/2004, Vivarium, Milano. Sui temi dei capitoli dal I.1 al I.5 in questo volume, cfr. anche il capitolo 3 in R. Madera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

<sup>2</sup> A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi* (1998), tr. it. Einaudi, Torino, 1999.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 220. Cfr. anche pp. 195, 201, 279.

degli antidepressivi – nota un farmacologo – trascende ormai completamente il trattamento della depressione, e ciò pone il problema di sapere che cos'è realmente un antidepressivo". La pluralità dei casi più o meno ben determinati in cui l'impiego delle nuove molecole si rivela efficace è tale che la nozione di depressione sconfinava ormai ben oltre la sindrome cui dà il nome. Perché allora non leggere, in questo sconfinamento, la conclusione più logica della storia della depressione? Non è forse una patologia indefinibile, una malattia ingannevole, un concetto di "dubbia esplicazione ma di forte implicazione nell'organizzazione globale dell'individuo", insomma, una risposta globale del comportamento individuale? In una malattia che pare essere la matrice di tutte le malattie non possono non trovare "terreno fertile [anche] tutti gli altri disturbi psichiatrici".<sup>4</sup>

Così sembra svanire anche la speranza di venire in chiaro circa la depressione passando attraverso la "prova terapeutica", secondo la quale è la cura, in questo caso farmacologica, a definire la malattia:

La letteratura psichiatrica, dagli anni Ottanta ad oggi, è assolutamente concorde su questo tema: "Lavori di grande rilievo hanno cercato di spiegare l'attività dei meccanismi biochimici delle molecole antidepressive, ma ogni tentativo di correlazione tra un dato neurochimico e un effetto clinico riscontrato nel soggetto depresso resta ancora arbitrario".<sup>5</sup>

La cosiddetta "prova terapeutica" sembra comunque aprire la strada a una soluzione perché si può cercare di sostenere che vera depressione sarebbe solo quella sulla quale agiscono gli antidepressivi.<sup>6</sup> Ma, per molti, l'offesa alla logica sarebbe in questo caso smaccata: il circolo vizioso è troppo evidente. La fuoriuscita da questa situazione confusiva è affidata, come è noto, al progetto di una diagnostica a-teorica e descrittiva<sup>7</sup> che intende integrare in un sistema multiassiale una valutazione bio-psico-sociale. Niente di più sensato ma, commenta Ehrenberg,

con una precisazione (...): non per effetto di una interrelazione fra i tre registri, ma attraverso un loro semplice accostamento.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 233.

<sup>5</sup> Ibid., p. 245.

<sup>6</sup> Ibid., p. 205.

<sup>7</sup> Espressioni usate da R. Spitzer nella sua introduzione al DSM III, citato, *ibid.*, p. 214.

<sup>8</sup> Ibid., p. 215.

All'opposto, l'interesse della ricostruzione della vicenda clinica, farmacologica, sociale, ideologica e mediatica della depressione elaborata da Ehrenberg sta proprio nel mostrare le interrelazioni fra la ricerca biochimica, la storia della clinica psichiatrica e psicoterapeutica e la trasformazione storico-sociale della soggettività. Certamente non si tratta di un'ennesima interpretazione o descrizione nosologica. Anzi le stesse discussioni intorno alla natura della depressione diventano luoghi per rinvenire tracce utili a capire come si è trasformato l'individuo moderno e contemporaneo.<sup>9</sup> Credo, a questo proposito, che in effetti l'articolazione nosologica acquisti senso come tassonomia intermedia fra il caso singolo, oggetto proprio della clinica psicologica, e il tipo umano, costituito dagli insiemi di ruoli assegnati dalle diverse configurazioni culturali nella storia sociale. In questo modo l'infinita variabilità della biografia personale si muove entro coordinate di senso storico che ne permettono la comprensione, mentre la nosologia segnala una dinamica collettiva in atto attraverso il mutamento dei significati dei suoi quadri. Dove tuttavia, quanto alla clinica del caso singolo, almeno in un'impostazione psicodinamica il sintomo rimane un significante variabile che non può essere decifrato fuori da un impegno ricostruttivo della fonetica, della morfologia e della sintassi del suo specifico linguaggio, del suo idioletto.<sup>10</sup> Secondo questa prospettiva il lavoro di Ehrenberg è utile proprio per comprendere i dati clinici e le stesse ricostruzioni teoriche, o le descrizioni diagnostiche, entro la trasformazione della soggettività avvenuta nell'arco del XX secolo.

Se volessi tentare di citare una frase che sintetizzi l'idea di Ehrenberg, sceglierei questa:

È ora più chiaro quale tipo di persona – una persona riplasmata dalle concomitanti esigenze della liberazione psichica e dell'iniziativa individuale – affiori dalla storia della depressione. La depressione sta all'insufficienza come la follia sta alla ragione e la nevrosi al conflitto. La depressione media la transizione storica *dall'uomo conflittuale*, preda della nevrosi, *all'uomo fusionale*, a caccia di continue sensazioni che gli facciano dimenticare la sua perenne inquietudine. Sull'opposto versante sta la dipendenza, la quale,

---

<sup>9</sup> Infatti *La fatica di essere se stessi*, del 1998, è l'ideale terza parte di una ricerca costituita anche da *Le culte de la performance*, del 1991, e da *L'individu incertain*, del 1995, titoli che già enunciano in se stessi una linea interpretativa.

<sup>10</sup> Cfr. R. Barthes, *Elementi di semiologia* (1964), tr. it. Einaudi, Torino, 1966.

con l'appianamento del deficit, la stimolazione dell'apatia, la regolazione degli impulsi, la tonificazione degli stati compulsivi, non è che il rovescio della depressione. Col vangelo dell'espansione di sé in una mano e del culto della performance nell'altra, il conflitto non scompare, se mai è meno evidente, non è più una guida sicura.<sup>11</sup>

L'effetto combinato dell'uso ampio degli antidepressivi e della risistemazione delle teorie delle nevrosi sembra dilatare l'uso del termine depressione fino a farne una sorta di sinonimo di "patologia identitaria cronica".<sup>12</sup> Termine con cui si intende differenziare una patologia dell'identificazione, come poteva essere quella nevrotica freudiana, da una patologia dell'identità, nella quale

il soggetto incontra enormi difficoltà a identificarsi. È, potremmo dire, l'impotente sovrano di se stesso – donde, probabilmente, il suo "delirio d'inferiorità".<sup>13</sup>

Nello stesso testo di Ehrenberg si può trovare una delle ipotesi che reggono la dinamica di questa trasformazione quando viene citato un testo, del 1976, dello psichiatra-psicoanalista Jean Bergeret:

Se la depressione ha assunto lo statuto di malattia alla moda (...) ciò è in parte dovuto, bisogna ammetterlo, alle conseguenze dell'accordo collettivo sulla svalutazione dell'Edipo.<sup>14</sup>

Naturalmente viene da chiedersi quali siano stati i processi che hanno portato e che confermano "l'accordo collettivo sulla svalutazione dell'Edipo", oltre alle domande che nascono circa la possibilità epistemologica, per il pensiero psicoanalitico classico, di pensare una svalutazione dell'Edipo che non sia una pandemia. Per quanto riguarda Ehrenberg si potrebbe forse scegliere, come risposta, questa citazione:

Il divorzio tra il modello conflittuale [freudiano] e il modello deficitario [janetiano] è altresì favorito dalle norme che incitano ad affermarsi, che ali-

---

<sup>11</sup> Cfr. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*, cit., pp. 284-285.

<sup>12</sup> Ibid., p. 271 e cfr. pp. 171-173.

<sup>13</sup> Ibid., p. 173.

<sup>14</sup> Ibid., p. 148.

mentano in noi l'illusione che si possa governare l'ingovernabile, e dall'insicurezza identitaria, che ci ammonisce che si tratta appunto di un'illusione. La convergenza tra le dinamiche dell'emancipazione, che tendono a liberare l'individuo dal peso della disciplina e del conflitto, e le trasformazioni interne alla psichiatria, che offrono risposte pratiche ai problemi creati da questa liberazione, finisce per dare un volto nuovo alla disperazione. E il declino della nevrosi a beneficio della depressione non segna soltanto la fine di una psichiatria, ma anche il declino di un'esperienza collettiva della persona, espressa dall'assoggettamento disciplinare e dal conflitto. Si tratta di un mutamento nella soggettività dei moderni.<sup>15</sup>

Pensare la radicale svalutazione dell'Edipo significa, secondo me, pensare al di là delle categorie della psicoanalisi, trasformarle in contenuti storico-culturali, insomma abbandonare la concezione che crede, con esse, di attingere al fondo naturale della specie, a quel confine che traduce il biologico nelle approssimazioni possibili del linguaggio psicologico oggi disponibile. Se poi si volesse, come mi sembra accada nella scuola lacaniana, pensare l'Edipo come la sola soglia che permette l'accesso, attraverso l'angoscia di castrazione, alle dimensioni interdipendenti del desiderio e della legge,<sup>16</sup> allora si dovrebbe anche concludere che una radicale svalutazione collettiva dell'Edipo deve comportare una pandemia psicotica e un collasso catastrofico della convivenza civile. Tesi queste che forse si ritrovano – senza le conseguenze sopra enunciate come inevitabili se si accettano le premesse di Freud sulla costituzione delle società cosiddette civili<sup>17</sup> – nelle numerose versioni della “fine del soggetto” che a volte, estrapolate dal contesto propriamente filosofico, si spingono fino a adombrare anche una fine della soggettività. Fra l'altro, la tesi centrale dei lavori di Ehrenberg è che non si tratta affatto di “fine”, ma di trasformazione della soggettività dei moderni. Poiché non mi sembra plausibile affermare che ci si trovi di fronte a una pandemia psicotica e a un collasso della “civiltà” – anche se questo non significa una diagnosi di buona salute, né di assenza di gravi e pericolose malattie – diventa necessario, proprio per poter pensare la “collettiva sva-

---

<sup>15</sup> Ibid., pp. 222-223.

<sup>16</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-60* (1986), tr. it. Einaudi, Torino, 1994.

<sup>17</sup> Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1930), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978.

lutazione dell'Edipo", tradurre queste categorie in un equivalente storico-culturale della psiche collettiva e individuale.

In altri termini, la svalutazione dell'Edipo potrebbe essere riguardata come un sintomo, nel linguaggio della psicoanalisi, della crisi e della fine del patriarcato.<sup>18</sup> La svalutazione della legge patriarcale segna il tramonto di un'epoca storica e di una forma della soggettività a essa legata. Il luogo della legge si identificava con la presenza del padre, del maschio adulto, titolare di quei diritti dai quali erano escluse le donne, e quindi insediato nel potere legislativo, ma anche esecutivo e giudiziario, persino negli Stati liberali. Nei Paesi centrali del sistema capitalistico mondiale questa è la storia fino, all'incirca e in media, alla metà del XX secolo. L'esclusione basata sul sesso è stata gradualmente superata, in linea di diritto, anche se una parità effettiva non è stata pienamente raggiunta. Non significa che i privilegi maschili siano stati aboliti ma che essi, quando rimangono, sono privilegi legati all'incompletezza del cambiamento, alla sopravvivenza di abitudini tradizionali, a vantaggi sul mercato del lavoro risultanti dalla combinazione di diffidenza nei confronti del lavoro delle donne, nella misura in cui sono più legate ai figli, e di convinzioni circa i ruoli maschili e femminili condivise ancora da molte famiglie. Insomma la figura del maschio adulto e padre non è più di diritto l'incarnazione stessa del dominio della legge: è diventato solo uno dei funzionari possibili, la legge è neutra. Sono le convenienze dell'accumulazione economica – per la quale tutti e tutte, quale che sia la razza o l'etnia, il sesso o l'età, sono per principio intercambiabili – a imporre la neutralità. Questa trasformazione segna un ulteriore passaggio nella trasformazione della legge. Alla secolarizzazione e alla "morte di Dio" (almeno quanto alla sua capacità di dettare i comportamenti sociali e di sanzionarli) sono inevitabilmente seguite la crisi e la morte del patriarcato, cioè della figura del padre e del suo simbolismo (almeno quanto alla sua valenza pubblica e consapevole). Come l'ombra di Dio, anche l'ombra

---

<sup>18</sup> Rimando ai miei: "La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 1, 53/1996, Vivarium, Milano (capitolo I.4 in questo volume); il capitolo "Patriarcato, femminilità e psicologia del profondo" in *C.G. Jung. biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998. Per l'inquadramento della fine del patriarcato nella configurazione culturale dell'accumulazione economica e dell'epoca del capitalismo globale vedi *L'animale visionario*, il Saggiatore, Milano, 1999.

del padre ha cominciato la sua spettrale esistenza nell'inconscio collettivo e personale.

I mutamenti che hanno prodotto e che attestano la vanificazione della figura simbolica del padre sono da rintracciare, a grandissime linee, nel passaggio tendenziale dal lavoro a vita alla flessibilità e alla precarizzazione, nella negoziazione dei ruoli nella coppia e nella famiglia, nello sfumare dei confini tra le varie tipologie sessuali, nelle generali incomprensione e svalutazione della morale della produzione, del risparmio e del sacrificio, per orientarsi al consumo, all'indebitamento e al divertimento. Con ciò, come ben sappiamo, non abbiamo affatto assistito allo schiudersi del paese dei balocchi. O forse ci siamo davvero entrati, e abbiamo scoperto che nel paese dei balocchi si lavora come asini ma non si riesce neppure a far intendere il disagio.

La nuova legge è infatti quella della prestazione in un contesto così mutevole, flessibile e precario che la girandola di ruoli, ai quali non si è più lentamente e duramente iniziati, produce scompensi nelle possibilità di identificazione, fino a produrre una diffusa crisi identitaria. Per sapere "chi sono" devo crescere in un mondo familiare e sociale – poiché il mondo familiare sempre più dipende dal mondo sociale quanto più è stato ridotto a un mononucleo di consumo e di servizi alla prole – che mi pone in un contesto ben delimitato e relativamente costante. Non sarebbe dunque un oscuro segreto l'eziologia degli stati depressivi, più o meno gravi, in questo tipo di mondo. Sarebbe piuttosto facile intuire che la nuova legge della prestazione produce individui dal profilo e dalla consistenza incerti.

La legge della prestazione attenua, fino al tentativo di negare e denegare, il confronto con il conflitto, la colpa e l'angoscia, per vivere i quali bisogna avere affrontato il simbolo della castrazione, del limite, nell'esperienza della frustrazione dell'immediatezza del bisogno. Ma è sull'immediatezza della soddisfazione del bisogno che si regge l'indottrinamento popolare multimediativo, indotto dalle necessità di consumo rapido delle società affluenti, esattamente come è sull'immediatezza del discorso, e sulla comunicazione per *shock* e per *spot*, che viene forgiato il linguaggio, e quindi il codice culturale. La legge della prestazione e il suo individuo incerto non possono dunque che produrre la sindrome di un delirio d'inferiorità, più o meno florido, conclamato ed esteso; un alternarsi senza distanze di stati umorali;

un affaticamento cronico per la sollecitazione continua a essere all'altezza; uno stato ansioso, anch'esso tendente alla cronicità, per il ritardo e l'imprecisione inevitabile di fronte a compiti che si impara a odiare senza avere i concetti per poter pensare questo odio; una qualche ossessività che registra, insieme, i ritmi di una saturazione del tempo, tanto richiesta quanto impossibile, e i compiti profondi che sono stati elusi; infine una perdita di interesse per l'esistenza stessa, fin troppo piena di superfluità. Verrebbe da dire che è quasi ovvio che i cosiddetti stati depressivi, nei quali si può scomporre questa sindrome, dilagano, tocchino tutti, chi più e chi meno, e si mescolino a molti altri quadri patologici.

Le donne sono le portatrici per eccellenza del dolore della depressione, dato che i compiti di prestazione su di loro si sono duplicati: la fuoriuscita dalla maledizione del patriarcato, e dalla sua legge dell'interdetto, le ha fatte accedere alle richieste della legge della prestazione. Una prestazione allargata che, se si riferisce al lavoro, non di meno si installa fra le mura domestiche e pretende di modellare persino il corpo e le sue funzioni, fino a quella di madre. Ad esempio, se la sterilità era una maledizione e una punizione, comunque un destino, oggi è una mancanza, un'incapacità, un'impotenza; e se quel destino si poteva, magari colpevolmente, contestarlo, questa incapacità non è scritta in nessuna legge esterna che non sia il giudizio interiorizzato di disfunzionalità.

In termini sintetici e simbolici: la morte del padre, per quanto criticabile possa essere stato, comporta un lutto da rielaborare; al posto del lutto rimosso, negato o denegato, subentra uno stato depressivo, fino alla malinconia che priva del mondo perché il mondo è rimasto privato di senso. Il dramma collettivo, si sa, si inscena facendosi rappresentare nel modo più economico possibile, occupa la scena dove trova una qualsiasi via di sfogo e di espressione, messa a disposizione da una delle infinite occasioni che costellano la vita delle persone. Le donne rappresentano in questo caso il bersaglio più facile, anche in ragione del fatto che il loro lutto è il più difficile, dato che esso ha segnato anche la loro emancipazione dall'interdetto: che fare di una morte della quale non si può solo piangere, perché la si deve anche festeggiare? Che dire di fronte a compiti dei quali non ci si può solo lamentare, perché rappresentano insieme una conquista sociale e psicologica?

Non mi sembra casuale che statisticamente i maschi siano preda, più delle donne, della difesa mascherante dalla depressione, cioè delle varie forme di tossicodipendenza (compresa l'ultimissima, quella degli "incantati dalla rete"). Di fronte all'ansia deficitaria, la contromossa dell'iperstimolazione diventa quasi un'obbligatoria autoterapia: si teme di non competere adeguatamente nella corsa alla prestazione sempre più efficiente, se non adeguatamente dopati o drogati.

Così si possono capire i rapporti dinamici di compensazione che la sindrome tiene insieme, cioè inibizione di fronte a un gravame sproporzionato alle forze da un lato e impulsività, o tratti ansioso-ossessivi, dall'altro, in risposta al desiderio di coincidere con la prescrizione dell'efficienza. Si potrebbe dire che in entrambi i casi è un desiderio fusionale ad attrarre, per il suo mancare o perché è presente una coazione alla fusione stessa. In questo quadro trovano posto anche la patologia della motivazione, in entrambi i casi insufficiente, tanto da bloccarsi o da richiedere protesi psicotrope, e la patologia del tempo,<sup>19</sup> poiché l'assenza della motivazione cancella il futuro. La sindrome depressiva, nella conformazione che riceve dall'epoca della quale è manifestazione, viene considerata qui come insieme organico che si distribuisce in parti, gradazioni e accentuazioni diversificate secondo gruppi sociali e disposizioni individuali.

Se tuttavia volessimo guardare metaforicamente e simbolicamente la patologia depressiva come espressione comune a un'epoca e a un mondo, lo sguardo sul suo lato femminile, e il fatto che esso prevalga, ci potrebbe dire qualcosa sul lutto nel quale versa "l'anima del mondo", un lutto inconscio e quindi non elaborato per la morte del padre. Esattamente come la liberazione dagli interdetti e la ricerca di altri stati di coscienza sono state metabolizzate dalla richiesta di prestazione e dalla coazione a manipolare psicotropicamente i vissuti, tramutandosi così nell'insufficienza depressiva, analogamente la morte del Dio padre della legge, annunciata come avvento dell'individuo sovrano e superomistico, si è rovesciata in annichilimento, per difetto o per

---

<sup>19</sup> Cfr., da un punto di vista molto diverso, il classico testo di L. Binswanger, *Melanconia e mania* (1960), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

eccesso,<sup>20</sup> della capacità di esercizio a trasformare la frustrazione immediata in progetto e costruzione paziente di futuro.

---

<sup>20</sup> Si potrebbe anche guardare ad alcune teorizzazioni sulla depressione da questi punti di vista: le tematiche dell'insufficienza e dei suoi tentativi di compensazione oltre a ricordare Pierre Janet, come ricorda Ehrenberg, possono essere lette secondo le tesi di E. Bibring ("The mechanism of depression", in P. Greenacre, a cura di, *Affective Disorders: Psychoanalytic Contributions to Their Study*, International University Press, New York, 1953) e di S. Arieti, ("Psychotherapy of severe depression", in *Am. J. Psychiatry*, 134), mentre le dinamiche del lutto, collettivo ed epocale, e della sua mancata elaborazione potrebbero ricordare i testi di S. Freud (*Lutto e melanconia*, 1915, tr. it. in Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, e *L'io e l'es*, 1922, tr. it. in Id., *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977) e di M. Klein (*Il lutto e la sua connessione con gli stati maniaco-depressivi*, 1940, tr. it. in Id., *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino, 1978).

## I.2 Se il centro del mondo si azzera<sup>1</sup>

Eventi come il crollo delle torri gemelle del World Trade Center hanno una risonanza nella stanza dell'analisi? E se si risponde affermativamente, quale risonanza hanno? Viceversa: quello che accade nella stanza dell'analisi può aiutare a capire la dimensione immaginaria e simbolica di ciò che avviene nel mondo? Oppure gli eventi del mondo, per quanto impressionanti, importanti e tremendi, giocano per la psiche del soggetto la parte della copertura sintomatica, alludendo al suo romanzo familiare e al suo copione patologico? Queste sono state le mie domande dopo l'attentato a New York nel 2001. Dunque ho deciso di raccogliere e di annotare le reazioni di chi fa analisi con me, insieme alle mie, per poterle pensare, e per pensarle nel contesto di una domanda teorica di fondo: qual è la mia posizione intorno alla relazione di anima e mondo?

Mi perdono l'enormità della domanda, rivolgendomi l'esortazione: e se non ora, se questo non è il tempo opportuno per rivolgersi questa domanda e per tentarne una risposta, quando verrà il tempo opportuno, che cosa devo aspettare ancora?

Come primo passo riporterò brevemente i risultati delle mie osservazioni. Non potendo qui, e non credendo più probante, passare in rassegna una casistica estesa e precisa che si dilunghi per centinaia di pagine, comunque esposte a interpretazioni alternative, mi riferirò all'unico criterio secondo me utile nel confronto sul materiale clinico, e cioè alla valutazione del potenziale euristico di quanto si espone, se trasposto da altri analisti sulla

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 13, 65/2002, Vivarium, Milano.

loro esperienza personale e sul loro materiale clinico. Dunque la validità di ciò che dirò la lascio provare dal volume di senso che è capace di produrre nel consenso esperto, o nel dissenso, degli altri ricercatori.

Innanzitutto una tipologia delle reazioni.

Ho notato un'assenza di reazione immediata – diciamo nell'arco di una settimana – in coloro che attraversavano un momento di intensa difficoltà, che quindi sentivano come grave, o fortemente dolorosa, la loro situazione (per motivi legati alla loro persona o alla famiglia). Le reazioni degli altri, invece, le ho organizzate secondo un diagramma che vede sull'asse delle ascisse la tipologia introversa, a sinistra, opposta a quella estroversa, a destra. Sull'asse delle ordinate, al tipo introverso ho fatto corrispondere la tendenza all'isolamento e il riferimento, nella storia della psicopatologia in psicoanalisi, all'ossessività. Al tipo estroverso ho fatto corrispondere la tendenza alla fusione e il riferimento, nella storia della psicopatologia in psicoanalisi, all'isteria. La reazione può essere descritta come più immediata tanto più sono intensi i tratti isterici e le caratteristiche sia di estroversione sia di fusionalità. All'opposto la reattività all'evento può essere descritta come postposta, quasi fosse liberata dopo un tentativo di bloccarla, tanto più sono intensi i tratti ossessivi e le caratteristiche sia di introversione sia di isolamento. In questo quadro di riferimento le difese appaiono strutturate accentuando la fusionalità o, viceversa, l'isolamento.

La tendenza a fondersi con l'evento terrorizzante sembra negare la sua funzione difensiva, evocando la minaccia di un'identificazione, capace di travolgere ogni distanza necessaria all'io per mantenersi presente. Ma, seguendo associazioni e sogni, si giunge spesso alla conclusione che si tratti di una fuga nel mondo esterno, per trovare sollievo ai propri conflitti interni. La tragedia del mondo giustifica, e quindi allevia, il dolore personale, come se esso potesse perdersi nella partecipazione a quello collettivo. È proprio in questi casi che la lettura psicoanalitica classica, il cui monumento è a mio parere il testo di Melanie Klein, *Analisi di un bambino*,<sup>2</sup> conferma la sua validità. La Klein, per cinquecento pagine, interpreta invariabilmente ogni accenno alla guerra – siamo nel 1941 – del suo piccolo paziente di dieci anni, Richard, come riferimento inconscio alle angosce sessuali infantili, ai genitori e alla situazione transferale. Pur ripetendo tre volte nelle due pagine

---

<sup>2</sup> M. Klein, *Analisi di un bambino* (1961), tr. it. Boringhieri, Torino, 1971.

iniziali che “lo scoppio della guerra nel 1939 aveva aumentato le sue angosce”,<sup>3</sup> la Klein non intreccia i vissuti derivati dalle esperienze di guerra – “una bomba (...) era caduta vicino al loro giardino nella loro casa di prima”<sup>4</sup> – con i vissuti pulsionali e relazionali familiari. Va dritta alla riduzione e spiega che Hitler è il papà, o chi vuole “fare del male alla mamma”,<sup>5</sup> oppure è Melanie Klein stessa<sup>6</sup> e così di seguito, in infinite variazioni sul tema, dalla prima alla novantatreesima seduta, l’ultima. Se dunque questa direzione interpretativa – tralasciando qui ogni considerazione sull’efficacia, e sulla preferibilità, dell’interpretazione satura o insatura – si conferma adatta al lavoro clinico con la tipologia delle persone che tendono a difendersi confondendosi con le circostanze che li influenzano, essa appare invece collusiva con le difese della tipologia opposta.

Chi si appoggia alla sua disposizione introversa e rafforza il suo atteggiamento di differenziazione e di distanza, fino all’isolamento, attivando modalità ossessive (per esempio l’onnipotenza del pensiero, per rimanere fuori portata dai colpi della vita relazionale) troverebbe, nella direzione interpretativa che lo rimanda ai suoi conflitti intrapsichici, una conferma dei suoi tentativi di rendersi invulnerabile al coinvolgimento provocato dagli eventi esterni a lui.

L’esempio della Klein, al di là del suo stile personale, vale secondo me come esempio della concezione unilaterale dell’intera psicoanalisi: la psicoanalisi stessa, in quanto si attesti unilateralmente (cioè in tutti i casi) sulla originaria priorità dello psichico e dell’intrapsichico – o persino dell’inter-soggettivo, ma nelle relazioni infantili primarie – rivelerebbe qui la sua funzione di *difesa-fuga dal mondo*, cioè di *negazione della potenza emotiva dell’altro*.

Senza entrare in particolari devo dire che la mia stessa posizione analitica, potrei dire la mia equazione personale, ha dovuto essere presa in attenta considerazione, dal punto di vista controtransferale, per la sua tendenza a coincidere con la difesa razionalizzante verso l’esterno, separata dall’analisi delle dinamiche personali intrapsichiche. Mi sono quindi riconosciuto fin

---

<sup>3</sup> Ibid., pp. 21-22.

<sup>4</sup> Ibid., p. 27.

<sup>5</sup> Ibid., p. 28.

<sup>6</sup> Ibid., p. 437.

troppo bene negli analizzandi “distaccati” da quanto accadeva e accade nel mondo. Anche se gli eventi ormai ci raggiungono fin nel salotto di casa. Per questa tipologia, l’impatto con il terrore che si scatena “là fuori” è in genere ritardato, e mediato da qualche altra situazione che improvvisamente riporta a ciò che si pensava di tenere a distanza di razionalità.

Che il sospetto di un’inconsapevole funzione apotropaica del dolore dell’altro e del mondo, propria del dispositivo psicoanalitico, abbia attraversato lo stesso campo analitico risulterà chiaro dalla citazione di un passo della “Presentazione” di Franco Fornari al libro citato della Klein:

Vorrei però chiudere queste riflessioni introduttive ritornando al problema della fuga nel mondo esterno, come difesa dai disastri del mondo interno, sollevato dalla Klein anche in questo libro. Io stesso ho sottolineato, a proposito della guerra, la possibilità che essa, come “terrificante reale esterno”, possa servire all’uomo come fuga dal “terrificante interno”. Ci sarebbe cioè nell’uomo una specie di traumatofilia di base, che sarebbe in qualche modo collegata al desiderio di avventure e al nativo “delirar di battaglie”. Ma la prospettiva di catastrofe totale (= incubo) nel mondo esterno mette in crisi la nostra traumatofilia, in quanto *l’acting out* non ci difende più dall’incubo. Se fino a ieri si poteva ‘fuggire nella realtà’ perché era preferibile vivere un trauma reale piuttosto che vivere nell’incubo dei disastri interni, oggi dobbiamo riconoscere che fuggire nella realtà per evitare l’incubo non serve più perché ormai *l’incubo è nella realtà*.<sup>7</sup>

Parole che calzano perfettamente anche oggi, dopo l’attentato alle due torri newyorkesi che ha dichiarato a tutti che nessun luogo della Terra sarà mai un luogo sicuro. Tuttavia devo far notare che la necessità di pensare, per Fornari, il salto di qualità rappresentato dall’incubo nucleare lo ha portato a una periodizzazione storica quanto mai semplificatrice, troppo incline a giustificare la priorità epistemologica attribuita dalla psicoanalisi al mondo interno. La guerra non era dappertutto, come potrebbe essere nel caso della guerra mondiale nucleare, o dell’attacco terroristico nel mondo globale, ma come si può immaginare che chi abbia temuto lo sterminio per sé e per i suoi, condizione infinitamente ripetutasi lungo la storia dell’uomo, avesse potuto preferire il “terrificante esterno” al “terrificante interno”? No, un minimo di immedesimazione in qualche memoria storica o qualsiasi rilettura

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 14.

finanche dei classici, da Omero al Libro di Giosuè, ci convincerebbe del contrario. Ce lo immaginiamo qualche condannato a essere scorticato vivo preferire il “terrificante esterno”? So che l’esempio è raccapricciante, ma vorrei ridimensionare questa involontaria arroganza e questa superficialità nel trattare la dura prosa del mondo, della quale l’anima fa parte ma che non può signoreggiare. Non è affatto un caso che un convincente esempio di critica alle teorie della psicoanalisi sul trauma sia nato proprio dalla clinica delle vittime della tortura.

Leggiamo Françoise Sironi:

Il trattamento del trauma provocato dalla tortura fa emergere proprio le falle della teoria di Freud: il congegno tecnico da lui immaginato spingeva infatti il paziente a considerarsi unico responsabile del proprio destino. L’isolamento deliberato dei pazienti dall’universo di riferimento in cui è apparso il disordine è auspicato da tutto il pensiero psicologico e psicopatologico; ne è addirittura uno dei presupposti impliciti. Esistono, nella psicologia clinica, situazioni che rappresentano veri e propri paradigmi, e la tortura è una di queste, perché rimette in discussione le nostre concezioni teoriche e tecniche, in una situazione clinica nella quale l’intenzione di nuocere è inequivocabilmente riconoscibile. Il disordine non è più attribuibile alla “natura” del paziente, ma è la conseguenza di atti deliberati: un’azione ha prodotto un effetto palese che non può essere ricondotto a un conflitto individuale e intrapsichico.<sup>8</sup>

E ancora:

La descrizione degli stati traumatici solitamente considerati dalla psicopatologia occidentale non accorda particolare importanza all’effrazione. Attribuisce un peso maggiore alle conseguenze di quel vissuto (ossia incubi, apatia ecc.) che al processo e alla dinamica in corso. Non considera mai, dunque, colui che ha compiuto questa effrazione, se non nei fantasmi delle vittime. In questo non c’è niente di strano, dato che – come abbiamo già detto – la psicoanalisi e la psicopatologia si sono sviluppate senza considerare l’altro. È proprio l’altro a costituire il punto debole della attuale teoria del trauma.<sup>9</sup>

Credo che la volontà di non prendere in considerazione la costitutività degli altri nella costruzione del sé abbia condotto a un’inavvertita concezione

---

<sup>8</sup> F. Sironi, *Persecutori e vittime* (1999), tr. it. Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 12-13.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 73.

di onnipotenza dello psichismo sulla realtà esterna. Così, fuori dal nostro vissuto, neppure la morte ha reale autonomia, essa sarebbe infatti una pulsione nostra, non un limite di ogni organismo vivente, dovuto alla originaria interdipendenza della sua esistenza biologica con gli altri organismi e con l'ambiente inorganico. Per un altro verso questa è la falsa potenza – la struttura difensiva – dell'interiorizzazione, che cerca di fagocitare in sé il mondo per tenerlo sotto controllo. La falsa potenza di questa posizione della psicoanalisi – che è la generalizzazione impropria di un atteggiamento psicologico – è ben visibile nella compensazione proiettiva: il mondo esterno appare allora nella figura della “necessità naturale”, anche quando esso è con ogni evidenza storicamente costruito e quindi trasformabile, per esempio nel suo assetto economico.

Come si vede, la considerazione clinica di una tipologia difensiva nei confronti dell'attentato terroristico invita a considerazioni che investono lo stesso nostro sapere e le assunzioni che in esso sono implicite. Essere avvertiti di questa possibilità può essere utile a evitare un'unilateralità eccessiva nella clinica, e a riconsiderare le parentele nascoste, anche se probabilmente inevitabili, della psicoanalisi con i complessi di “volontà di potenza” soggettiva, che caratterizzano tanta parte del pensiero moderno.

Un atteggiamento, molto diffuso nei commenti di alcuni colleghi e nella comunicazione pubblica, è stato quello di riportare il riflesso d'angoscia, provocato dall'abbattimento delle due torri, all'angoscia di castrazione oppure all'attacco alle figure genitoriali. Per la mia impostazione questo è, *in casi specifici*, certamente possibile. Ma se viene assunto come *il significato*, ecco allora attuata la “sparizione del mondo”, la vanificazione della storia collettiva e singolare: qualsiasi cosa accada, tempo, spazi, forze sociali, situazione biografica vengono considerati come accessori poco pertinenti. E questo in nome del fatto che noi non siamo sociologi, politologi o storici, siamo psicoanalisti e questo sarebbe il nostro specifico. Non sono affatto d'accordo. Non si tratta di mettersi a fare il mestiere degli altri, si tratta di fare il proprio cercando però, nell'intreccio fra biografia e storia per un verso, e narrazioni mitiche implicate, in modo spesso inconsapevole, per l'altro verso, un percorso possibile di senso che raccolga gli effetti emotivi insieme alla loro comprensione.

Un analizzante mi ha riferito le diverse reazioni dei suoi figli dopo l'11 settembre, a volte associandole ad atteggiamenti di altre persone della famiglia, mettendo così in luce il tratto mimetico del comportamento e la gerarchia implicita di valori. Un figlio maschio: "Ma io non ho ancora la fidanzata". Una figlia, romanticamente: "Morire così giovane". Un'altra figlia: "Ma basta, l'attacco è finito". L'altro figlio: "Trasferiamoci agli antipodi". Porto questo esempio – senza pretese di commento che costringerebbero a ricostruzioni troppo lunghe – per avanzare l'ipotesi che nessun evento voglia dire qualcosa di determinato, e che abbia invece un indeterminato potenziale simbolico il cui significato sia rintracciabile solo *circostanzialmente*, cioè secondo una psicologia storico-biografica intessuta di mitemi, e che dunque quest'ultima costituisca una *mitobiografia storica*.

È peraltro evidente come all'impostazione che riconduce l'evento a una simbolica fissa – quella che secondo me fa "sparire il mondo" – si possano muovere obiezioni simili, anche se da un altro punto di vista, a quelle che Jung muoveva alla freudiana riduzione del simbolo a segno.<sup>10</sup> Di qui può derivare anche una diversa concezione del "rappresentare" e della sua funzione di difesa.<sup>11</sup> L'emozione sconvolgente e, soprattutto, l'angoscia senza nome mobilitano le difese e spingono, ben prima della possibilità di articolare un discorso, a farsi un'immagine da porsi di fronte per poterla affrontare (anche per questo la riproduzione televisiva dell'attacco alle torri gemelle suscitava negli spettatori una certa "effervescenza"). Il meccanismo di difesa, proprio perché si attua in immagine, costituisce anche una possibilità di trasformazione: trasformazione dell'innominabilità dell'emozione, in quanto l'immagine funziona da precursore della nominazione, e trasformazione della difesa in contatto ed elaborazione.

Detto per inciso – ma meriterebbe sviluppi ben più meditati – sta qui la possibilità di trattare le stesse difese psicoanalitiche dal mondo, di cui ho parlato sopra, come possibilità di trasformazione, utilizzandone quindi le tecniche come primo approccio all'elaborazione dell'incontro con la potenza emotiva dell'altro e del mondo.

---

<sup>10</sup> Cfr. il capitolo "Definizioni" in C. G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.

<sup>11</sup> Le osservazioni sul rappresentare e sulle sue funzioni sono riportate da una conversazione con Paolo Aite. Naturalmente è mia la responsabilità della trascrizione.

Passerò adesso a raccontare un sogno di un analizzante che non solo esemplifica un modo di rielaborare il trauma collettivo, passando attraverso la propria storia individuale, ma che offre anche una proposta simbolica che l'anima crea, quando la minaccia di insensatezza distruttiva raggiunge i centri vitali del mondo. Insieme al racconto della vita e allo svolgersi del dialogo analitico, emerge qui un tentativo di risposta al contesto storico, il cui "centro" – accettato con dissenso o consenso che sia – è colpito. Questa mi pare la formulazione più adatta per dar conto delle diverse reazioni personali: il disorientamento angoscioso è scatenato dalla minaccia di perdita di ogni centro e il tempo, ordinato nel nostro caso intorno al mito americano, viene sconvolto da un passato che ritorna, armato delle forze del presente e del futuro.

Ecco il testo del sogno:

Una cupola circolare di vetro, da cui passa la luce, si sente un ronzio come di macchinari al lavoro, devono funzionare con una tecnologia avanzata. Al centro, circondato da un centinaio di persone, un cono di luce che si allarga verso l'alto. Intorno ci sono il sognatore, sua moglie e il figlio adottivo, il padre del sognatore e la sua famiglia d'origine, l'analista, religiosi di diverse confessioni, alcuni con barbe lunghe – devono essere islamici – insieme a maghi, tecnici, intellettuali e scienziati. Tutte persone notevoli. Al centro del cono di luce nasce un bambino, vitale, splendido, biondo. È figlio del sognatore ma, misteriosamente, è anche figlio degli altri, come se fosse nato dalla loro cooperazione, dal loro cerchio. Poi una frase, sono parole importanti, di speranza, forse di salvezza.

Un sogno di questo tipo può generare sospetti di fuga compensatoria in idee di grandezza, può essere letto come "inflazionato" secondo il linguaggio junghiano, oppure può essere riportato a temi archetipici immediatamente evidenti (la nascita del bambino divino, le forme del cerchio e della cupola per la manifestazione del Sé, l'interpenetrazione dell'individuo e della comunità scelta che lo rende possibile...). Non ho seguito, e non seguirei, né una tentazione né l'altra, almeno nella loro unilateralità. Nella seduta ci siamo limitati a rintracciare il filo dei temi della storia di vita che riportavano al nucleo della paternità, della relazione verso il padre e verso il figlio, che erano stati centrali nel dialogo analitico, accennando soltanto ai motivi mitici che erano manifesti e che appartenevano alla tradizione culturale dell'analisi.

zante, anche se abbandonata: la natività, Gesù bambino. Ma in conclusione ho anche espresso la mia reazione: si tratta di un “grande sogno”, uno di quelli che non si lasciano ridurre alle nostre vicende private.

Certamente il sogno risponde al sentimento d’essere “smontato”, espresso all’inizio della seduta dall’analizzante, un uomo alla metà dei quaranta, con una forte esperienza politica di estrema sinistra in gioventù. Si può quindi guardare alla sua funzione compensatoria, tanto più vigorosa quanto più disorientato appare l’atteggiamento consapevole. Ma non si può parlare di idee di grandezza o di inflazione: l’analizzante è una persona molto vitale e capace d’ironia, che ha sofferto per molto tempo di un complesso di auto-svalutazione. Infatti il suo sguardo sul sogno è calmo e stupito, intento a capire, per niente esaltato.

La collocazione del sogno nel percorso analitico è, a posteriori, chiara. Nel sogno iniziale dell’analisi un diavolo tentava di soffocare un reverendo, che poteva ricordare il padre, un uomo che ha dedicato la vita alla pratica cristiana, mentre invano l’analizzante chiedeva aiuto ad amici che volevano andare in enoteca. L’atteggiamento dell’analizzante è stato, fin da giovane, di totale distacco dalla pratica religiosa e di difficoltà nelle relazioni con la famiglia d’origine, e con il padre in particolare.

Per scelta affettiva – l’affido di un ragazzo molto difficile – e per professione, il contatto con i bambini e con i ragazzi è centrale nella sua vita. Dopo più di due anni dall’inizio dell’analisi, un sogno metteva in scena un inseguimento fra un giovane e un uomo abbastanza anziano, in macchina, che si concludeva con un riconoscimento affettuoso: i due erano padre e figlio. Parallelamente, e presente fin dalla prima sabbia,<sup>12</sup> si apriva la via di una ripresa delle radici familiari, legate al mare e al viaggio, che fino a quel momento erano rimaste inerti o trascurate. Un ritorno individuale, innovativo, senza traccia di adesività acritica. Una ricostruzione di un percorso che lo ha rinsaldato, reimpiantato in una positiva valutazione di sé e della sua storia.

Il sogno del cono di luce parla di tutto questo, sul piano personale e delle dinamiche della traslazione, l’analista è infatti parte della generazione del nuovo figlio, e viene nominato, e visto, vicino ai familiari di ieri e di

---

<sup>12</sup> Sul gioco della sabbia vedi in questo volume i capitoli I.9, con i relativi riferimenti bibliografici, e I.10.

oggi. Ma per comprendere qualcosa del sogno non possiamo fermarci qui: sarebbe appunto una riduzione, un far “sparire il mondo” dietro i conflitti e i riconoscimenti del romanzo familiare e analitico. Naturalmente l’operazione inversa sarebbe altrettanto unilaterale. Basta uno sguardo alla storia personale dell’analizzante per vedere che, per quest’uomo, non può essere una soluzione la rassegnazione al mondo com’è. L’attentato alle torri gemelle gli risuona come uno smontaggio, una vanificazione di ogni speranza di mutamento. Se l’avversario del centro del capitalismo globale – potrei tradurre così il sentimento “smontato” – è il terrorismo di Bin Laden, allora il meglio che può capitare è quello che è già accaduto, cioè il trionfo di quel mondo che già trionfa. Credo che sentirsi costretti alla difesa del Pentagono e dei simboli dell’accumulazione non sia un bel sentire per chi ha coltivato utopie di mondi alternativi.

La necessità di non rassegnarsi smuove le forze di compensazione dell’immaginazione, del *racconto figurale*, quando, come in questo caso, le capacità della razionalità e del buon senso – del *calcolo argomentativo* – sono in scacco. È il grande serbatoio della memoria dell’eredità filogenetica (istinti, ritmi biologici, reazioni emotive, modelli di riferimento)<sup>13</sup> che viene ad attivarsi, nelle forme attraverso le quali è stato riplasmato dai modelli culturali che ogni singolo ha ricevuto nella sua tradizione. In altri termini emergono mitemi, elementi di miti, a rinnovare le possibili alternative di senso di una biografia in difficoltà nel suo fronteggiare il mondo.<sup>14</sup>

Nel sogno che ho trascritto, infatti, si tenta di immaginare una risposta alla delusione della coscienza etico-politica dell’analizzante e alle emozioni di disorientamento. In un crogiuolo indistinguibile la spinta alla sopravvi-

---

<sup>13</sup> Sulla differenziazione delle componenti dell’eredità filogenetica cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1989), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

<sup>14</sup> Intendo qui alludere alla funzione che in Jung è attribuita agli archetipi, ma non si tratta solo di una diversa terminologia: scelgo di parlare di biografia in connessione a mitemi costituiti da eredità filogenetiche trasfuse nelle forme dei modelli culturali, proprio per differenziare la proposta di una psicologia storico-biografica – che origina dall’interdipendenza con gli altri e con la natura – dall’impostazione della psicologia junghiana che vede nella psiche inconscia la fonte originaria dei mitologemi universali. Neppure le concezioni psicologiche intersoggettive, con il loro rimando originario alla diade infantile madre-bambino, soddisfano l’esigenza di pensare lo stimolo a immaginare alternative di senso (stimolo che viene dalla relazione col “mondo storico”) insieme alle risorse mobilitate (che appartengono alle disposizioni biologiche rielaborate dalle tradizioni culturali e reinventate dall’immaginazione). Su questi temi vedi in questo volume il capitolo II.1.

venza, propria e della propria progenie, si modula entro le forme del modello culturale ricevuto, la divino-umana natività di Gesù. Ma è decisivo scorgere le modificazioni che il nesso storico-biografico ha sollecitato sulle forme tradizionali del mito, ed è proprio in virtù di queste modificazioni che userei il termine “mitobiografico”,<sup>15</sup> per designare il processo che Jung chiamava “archetipico”. Nel sogno, infatti, si possono scorgere almeno quattro grandi variazioni sul tema della natività divino-umana: il bimbo è umano-divino; la luce sale dal basso verso l’alto; la cupola emisferica è altamente tecnologica; l’assemblea è transreligiosa, meglio ancora “ecumenica” nel senso etimologico del termine, cioè raccoglie in una casa comune gli abitanti della Terra.

Per commentare adeguatamente queste quattro variazioni sarebbe necessario richiamare almeno per accenni, cosa risibile qui, la storia culturale degli ultimi duecentocinquanta anni: il processo di secolarizzazione e la critica alle metafisiche degli oltremondi, tanto quanto il dibattito sulla tecnica e sul progresso, senza sorvolare sulla storia dell’ecumenismo cristiano e sugli impulsi “sincretici” che vengono dai movimenti sociali per una globalizzazione solidale.

Si penserà che esagero, e che è l’analista a essere inflazionato. Può darsi, naturalmente, ma proprio la psicoanalisi ci ha insegnato (anche se fin da Eraclito si poteva saperlo) che l’oggetto del più profondo interesse può essere un oggetto comunissimo, anche un umilissimo sogno, un prodotto dell’immaginazione. I sogni sono l’espressione delle potenze creative della facoltà di “immaginare altrimenti”,<sup>16</sup> del tratto che è distintivo dell’umano, quindi biologicamente fondato nell’evoluzione cerebrale.<sup>17</sup>

Queste potenze funzionano come un *bricoleur*, rubando l’espressione a Claude Lévi-Strauss, nel tentativo di risolvere i problemi culturali in senso forte, e dunque simbolici, che vengono posti alla vita psichica dal suo essere immersa nel mondo e a esso reattiva. Il sognatore, se inteso come coscienza del sognatore, non porta responsabilità né ha un’intelligenza articolata del sogno, almeno immediatamente, cioè in virtù del solo fatto di aver “ricevuto” il messaggio della sua immaginazione. La sintesi intuitiva è

---

<sup>15</sup> Sul “mitobiografico”, vedi ad esempio i capitoli II.1, II.4 e II.5.

<sup>16</sup> Sull’“immaginare altrimenti” vedi anche i capitoli II.1 e II.5.

<sup>17</sup> Su questo punto cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *op. cit.*, capitoletto sulla “neuroetologia della libertà”.

in effetti autonoma dal sognatore: dobbiamo dunque ipotizzare che contenuti emozionali-culturali, sottoposti a tensione dagli ostacoli incontrati, abbiano la capacità di ricombinarsi intelligentemente senza predisposizione consapevole. Tuttavia, anche se il lavoro analitico può solo accennare alle possibili interpretazioni amplificatrici – privilegiando, in questo caso, il tema del riconoscimento della paternità e il desiderio di una riconciliazione fra origini familiari e mondo esterno –, la sola riduzione analitico-biografica, incapace di guardare al mito in formazione, sarebbe riduttiva.

Dal mio punto di vista il sognatore riceve una possibilità dell'intelligenza e del sentimento di fronte a una catastrofe collettiva. Il sogno contiene una grande utopia, un rinnovamento universale del mito della rinascita, una risposta dell'anima vivente alla minaccia della guerra di tutti contro tutti: in essa la modernità secolarizzata si ricongiunge alla forza creatrice del mito, superando ogni dualismo fra cielo e Terra e proponendo la più ampia partecipazione delle differenze. Quando il centro del mondo minaccia di azzerarsi, l'anima immagina un nuovo centro: un figlio che costruisce un diverso legame fra oriente e occidente, fra passato e presente.

Utopia, sogno, certamente e appunto: senza sogni come questi non si va da nessuna parte, poiché l'attentato al centro del mondo deve far sospettare che esso riveli la tragica fragilità della sua simbolica e la profondità del nostro disorientamento.

### I.3 Le nuove patologie della civiltà dell'accumulazione<sup>1</sup>

Scelgo di proposito l'espressione "civiltà dell'accumulazione" e la pongo in connessione con le nuove patologie per indicare in quale direzione di pensiero mi muovo: segnalo cioè, fin dal titolo, differenze di fondo da visioni del nostro mondo che mettono al centro della loro interpretazione la "civiltà della tecnica". A un primo sguardo sembra evidente che l'espressione "civiltà dell'accumulazione" indichi la differenza fra chi pensa che la tecnica moderna debba essere letta entro la storia dell'accumulazione capitalistica – secondo una linea di pensiero articolata che comprende l'economia politica classica e la critica marxiana e, in fondo, anche Max Weber – e chi pensa che, viceversa, il capitalismo stesso non sia che un momento dell'affermazione della tecnica moderna – secondo una linea di pensiero che, limitatamente a questa affermazione, accomuna Martin Heidegger ed Emanuele Severino.<sup>2</sup> Voglio sottolineare proprio questa differenza, con un'importante precisazione: la parola "civiltà" vuole esprimere la differenza rispetto alla tesi del primato dell'economico come asse portante dell'analisi della società. Per evitare fraintendimenti, non nego affatto che la nostra civiltà conferisca un primato di efficacia alla dimensione economica dell'accumulazione, ma sottolineo che una civiltà è una realtà sociale e culturale pluridimensionale,

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in AA. VV., *La psiche nell'epoca della tecnica*, Vivarium, Milano, 2007.

<sup>2</sup> Quanto al pensiero di Emanuele Severino circa la tecnica e l'accumulazione rimando al saggio "Nella contraddizione, libertà: intorno a Marx e a Severino", in R. Madera, *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari, 1997, pp. 165-265.

nella quale nessuna dimensione può essere autonoma o privilegiata rispetto alle altre, quanto alla sua importanza costitutiva nei rapporti interni al sistema.<sup>3</sup>

Così, per intendere la portata del primato dell'economico, bisogna certamente capire come funziona il capitalismo nelle sue diverse fasi, ma altrettanto peso devono avere le dimensioni dei rapporti fra le popolazioni, le strutture della parentela e delle relazioni di genere, il modo di sentire e di pensare il ruolo dei singoli nella collettività, l'avvicinarsi generazionale, le concezioni del mondo e le gerarchie di valore. Ancora, e non ultimo: per intendere una civiltà si deve raggiungere la modalità secondo cui l'interfaccia psichica fra i rapporti sociali e le istituzioni da un lato e la natura biologica dall'altro riflette, individualmente e collettivamente, le condizioni esterne della vita associata e reciprocamente reagisce su di esse. Questa è propriamente la dimensione della quale ci interessiamo in quanto psicologi analisti. Il titolo scelto ha un'intenzione anche su questo versante, poiché esso lega le nuove patologie alla civiltà dell'accumulazione.

Qui devo dare conto di un'abbreviazione forzosa: le patologie non potrebbero infatti essere "nuove" se fossero espressioni della nostra civiltà, si deve quindi intendere che la loro novità dipende da una diversa fase nella civiltà dell'accumulazione, quella che denominerò "capitalismo globale". Il titolo vuole allora segnalare che le modificazioni delle patologie si verificano insieme al cambiamento culturale. Questa relazione va intesa in senso forte, in modo da poter cogliere la differenza rispetto alla tesi, egemone nel campo delle psicologie del profondo, che vede il mutamento storico come occasione di variazione di forme di patologie di una psiche che rimane, nelle sue dimensioni portanti, sempre la medesima. Oppure, la psiche ha sì una storia, ma non è la storia del mondo a cambiare la psiche, piuttosto sarebbe la storia della psiche a cambiare il mondo.<sup>4</sup> Va da sé che altrettanto unilaterale

---

<sup>3</sup> È evidente qui un richiamo metodologico che, fra le altre, cerca di utilizzare le critiche weberiane all'unilateralità del materialismo storico da un lato e, dall'altro, cerca di inserire in una totalità sistematica, secondo l'intento di Marcel Mauss, ogni fenomeno e ogni dimensione sociale particolare.

<sup>4</sup> Quest'ultima posizione è, secondo me, quella di Jung, il cui riconoscimento della storicità della psiche assomiglia a quella di tipo neoplatonizzante, o gnostica – ma anche dell'apocalittica giudaica –, secondo la quale la storia del mondo seguirebbe le vicende di una storia di "eoni" che la prefigurano. Per Freud sarebbe fuorviante parlare di una storicità della psiche: essa, sempre uguale a se stessa, ripete negli individui uno schema autonomo. L'incontro con la necessità – considerata come lotta per risorse limitate – costituisce, attraverso complesse me-

sarebbe pensare che il nesso sia unidirezionale: quindi certo la storia della psiche cambia il mondo. Il mondo storico-culturale e la psiche si includono a vicenda, tanto quanto la natura e la psiche.<sup>5</sup>

L'idea di "età della tecnica" racchiude una forte ambiguità, soprattutto se tende, come tende, a superare ed eclissare la connotazione dell'epoca come contraddistinta dall'accumulazione economica che guida e comprende gli sviluppi della tecnica moderna, tanto da limitarne le possibilità di ricerca e di applicazione a ciò che è conveniente dal punto di vista dell'accumulazione. In questo modo si nasconde che l'uso di tecniche scientificamente superabilissime e superate, come ad esempio quelle legate al ciclo di produzione, distribuzione e impiego del petrolio, è determinato da ragioni estrinseche a queste tecniche e dipende, invece, dagli interessi che saldano, in un blocco sociale vastissimo e complesso, petrolieri, industriali e politici, accumulati dai profitti e dalle *lobby* legate al settore. Il petrolio determina

---

diazioni, il principio di realtà che provoca un adattamento già inscritto negli stessi meccanismi psichici, oppure provoca disadattamento e patologia.

<sup>5</sup> La questione implica il rapporto logico fra la parte e il tutto e, di conseguenza, contiene anche i problemi del pensiero simbolico (nella mia terminologia: il racconto figurale, o pensiero allusivo, o logica anamorfica) rispetto alla logica formale (nella mia terminologia: il calcolo argomentativo, o pensiero corrispettivo) (vedi anche in questo volume la nota 6 del capitolo I.5). A questo proposito rimando alla ricerca logico-filosofica, straordinariamente innovativa per ogni tentativo di pensare anche razionalmente le dinamiche psichiche, di Luigi Vero Tarca (*Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001; "Tutto diverso dalla negazione", in *L'identità in questione. Prospettive filosofiche*, rivista *Teoria*, vol. XXVI/2006/1). La prospettiva di Tarca consentirebbe, se applicata alle psicologie del profondo, di comprendere unitariamente, mantenendone la distinzione, le "due forme del pensare", segnica e simbolica nella terminologia junghiana. Qui posso solo anticipare che trattare la parte e il tutto come reciprocamente co-istitutive – in un senso diverso dal dire che parte e tutto sono identici, e diverso anche dal negare che differiscano l'una dall'altro – può significare comprendere la capacità cognitiva della retorica simbolica (sineddoche, metonimia e metafora) in modo logicamente coerente, cioè in modo del tutto congruente con questa formulazione della logica filosofica. A questa intuizione, che attende una più attenta verifica, mi ha portato un interesse in campo teorico e clinico per i problemi che derivano dalle teorie freudiane sul lavoro onirico e di quelle junghiane sulle due forme del pensare, problemi ripresi nella biologia di Matte Blanco e presenti in tutto il pensiero psicoanalitico dell'ultimo mezzo secolo (vedi in questo volume il capitolo I.7, centrato sul sogno). In sostanza, l'opposizione di queste due forme – opposizione più o meno rintracciabile in tutti i tentativi teorici che io conosca – lascia sporgere il pensiero psicoanalitico verso una fondamentale irrazionalità, il che rende vano ogni pensare e crea un conflitto psichico, quasi una dissociazione, proprio nel pensare di coloro che curano la dissociazione. Voglio dire che lo stato delle nostre teorie mi sembra sottilmente, e ironicamente, patologico.

ancora gran parte della geopolitica mondiale pur rappresentando, tecnologicamente, un settore da tempo maturo e con un futuro limitato a qualche decennio.

Questo è solo un esempio per mostrare che la prospettiva ermeneutica dell'“età della tecnica” impedisce di vedere il mondo economico-politico, regalando una neutralità “tecnica”, estranea ai conflitti sociali e alla geopolitica, alle dinamiche dell'accumulazione. In termini marxiani, è una tipica costruzione ideologica, una mascheratura di interessi particolari e storici che vengono così universalizzati e naturalizzati. Ancor peggio: poiché in genere gli assertori dell'età della tecnica come immagine dell'epoca del mondo sono acerrimi critici della tecnica, la funzione di questo pensiero è quella di convogliare il disagio e il pensiero critico in un generico compianto sulla supposta impotenza dell'uomo nei confronti dell'onnipotenza della tecnica. Ma l'Onnipotente è il capitale, cioè la funzione del denaro di generare più denaro nell'accumulazione, e da esso dipendono non solo la ricerca tecnico-scientifica e l'uso di essa, ma anche la limitazione delle possibilità di ricerca e di applicazione delle nuove conoscenze tecnologiche. Parlare di età della tecnica rientra nell'ambito peculiare del feticismo come dinamica che reifica i rapporti storici fra gli uomini e personifica i rapporti fra gli strumenti e gli oggetti prodotti dall'attività umana.<sup>6</sup> Questo rimando al feticismo non riguarda solo la struttura macrocosmica, ma anche quella microcosmica dell'analisi psicologica: è appunto un effetto feticistico quello per il quale i rapporti sociali diventati cose (divisione del lavoro produttiva e riproduttiva, redditi, abitazione) rimangono esclusi dall'analisi, proprio perché non si vedono più le persone in essi, ma solo le “cose”, così come il feticismo stesso prende per individui gli effetti di personificazione dei ruoli.

Tutto questo potrà sembrare, ai più benevoli, un'analisi socio-antropologica plausibile, ma di tale generalità da non toccare minimamente il lavoro analitico. Viceversa, proprio il denaro in analisi potrebbe servirci da esempio della pertinenza di questa visione per la clinica. Perché si paga e cosa significa ricordarsi o scordarsi di pagare? Il denaro è l'esponente del principio di realtà e insieme il termometro di alcuni aspetti della relazione, certo, ma come esponente del principio di realtà il suo significato affettivo viene assorbito dalla “necessità” – peraltro invocata in modo semplicistico da

---

<sup>6</sup> Sul feticismo come categoria centrale di tutto il pensiero di Marx e sulla critica di questo stesso pensiero, rimando al mio *Identità e feticismo*, Moizzi, Milano, 1977.

Freud per giustificare la competizione economica per risorse scarse – e manca il riconoscimento di quello che il denaro è per noi, se visto nella sua profonda costituzione sociale: come diceva Marx, il denaro è mani, muscoli, nervi umani se sondato oltre la sua funzionalità feticistica. Come tale esso sta ed entra nella relazione analitica, se la psiche abbandona il confinamento che la separa dal mondo. In questo senso il pagamento in denaro acquista la sua più profonda necessità psicologica: l'analisi deve essere pagata con qualcosa di radicalmente nostro, con la metafora viva della nostra esistenza. Al denaro bisogna ridare la vita che ha prosciugato, mostrarne la linfa come tempo di vita che in esso si è rappreso, scoprirne la densità psichica: dunque quando vengo pagato mi è dato, in cambio del mio tempo di vita, altro tempo di vita cristallizzato, vita contro vita. Questo è un modo ben più concreto e psichico di trattare con il “principio di realtà”, e qualsiasi variazione in termini di scambio relazionale trova in esso un contenuto fatto della stessa materia vivente.

Svelato in analisi il grumo vitale che si addensa nel denaro, è almeno indicata la possibilità che anche le altre relazioni esistenziali vengano esposte a questa rivelazione, quelle lavorative ma pure quelle familiari e affettive. Questo, senza rompere di un millimetro la specificità clinica, è uno dei modi dell'intrinseca politicità dell'analisi: creare coscienza delle relazioni fondamentali, avvolte nella realtà alla rovescia del feticismo delle merci e del capitale, nella religione ideologica inscritta nella nostra vita quotidiana. Nel disvelarsi di quello che è storico-culturale, e cioè azione umana condizionata, nel denaro è gettata la possibilità di disoccultare la pretesa naturalità del nostro mondo storico. Si tratta di un movimento opposto a quanto accade mettendo al centro della propria analisi la cosiddetta “civiltà della tecnica”, che ricopre di supposta neutralità ciò che è segnato dagli interessi dello sfruttamento e della dominazione.

Poiché non la “tecnica” ma il denaro – che, nella misura della sua possibilità di accumulazione, decide la creazione, la distruzione, l'accantonamento e la posticipazione delle tecniche – è il vero Dio del nostro mondo, cioè il suo valore e il suo giudice, il suo senso in ultima istanza. Ma proprio perché il capitale è la figura nella quale si condensano l'insieme e il senso dei rapporti sociali, allora ogni modificazione spirituale e psicologica ha una decisiva importanza materiale, sociale e politica.

Secondo la sua essenza – che si è dispiegata storicamente espandendosi in tutti i settori della vita economica e sociale, invadendo i rapporti familiari e sessuali e, infine, creando il tipo umano corrispondente – il capitalismo diventando globale intacca l'identità. Nel senso che al denaro non è funzionale nessuna identità personale fissa, troppo stabile, resistente al continuo mutamento in tutti gli ambiti della vita, mutamento richiesto dalla rivoluzione permanente di tutti i rapporti che costituisce la dinamica essenziale del capitalismo stesso. Una realtà ben registrata nelle metafore della flessibilità e della liquidità scelte da due acuti studiosi come Richard Sennett e Zygmunt Baumann. Peraltro già Marshall Berman aveva scelto l'espressione marxiana “tutto ciò che è stabile svanisce nell'aria” per caratterizzare gli sviluppi della tarda modernità. Un travolgente moto dissolvente che inizialmente, anche se a carissimo prezzo, è stato comunque portatore di libertà da identità oppressive, stabili perché inchiodate alle dipendenze immediate dagli altri più potenti, tipiche delle società premoderne. Gradualmente – con la produzione e il consumo di massa – il posto di lavoro a vita, le consuetudini di paesaggio, di abitazione e degli oggetti d'uso comune, le relazioni fra i sessi e le generazioni, i canoni culturali e educativi sono stati travolti dall'innovazione obbligatoria. La psiche forgiata dal patriarcato negli opprimenti e rassicuranti calchi dei ruoli parentali, sessuali e generazionali è stata sollecitata dal comandamento della prestazione adatta al mutare parossistico dei contesti. Non c'è più tempo per fare esperienza, bisogna sostituirla con *shock* e *spot*.<sup>7</sup>

Eppure la pur grandissima plasticità umana ha in sé una tendenza alla centratura identitaria che non è manipolabile a piacere: i meccanismi di autoriconoscimento del sistema immunitario, la relativa costanza degli schemi percettivi e il processo di costituzione del sé nei rapporti familiari della prima infanzia ne sono dimostrazioni.

La scindibilità psichica – che è la base di ogni formazione culturale, quindi di tutta la storia dell'uomo – è creativa e funzionale alla vita finché si sa mantenere in un contesto di autoriconoscimento, singolare e collettivo. Non a caso la sua malattia, la schizofrenia, è relativamente indipendente, per quanto sappiamo, dal mutamento storico poiché colpisce la caratteristica di

---

<sup>7</sup> Sul mutamento del senso dell'esperienza nella vita quotidiana rimando ai numerosi lavori di Paolo Jedlowski.

fondo della vita psichica, irrigidendola e rendendola non comunicante. Sulla stessa linea delle costanti antropiche delle psicopatologie potremmo anche collocare melanconia e mania, come scollamenti verticali sempre possibili dell'umore, nelle sue distonie basse e alte in riferimento alla percezione psichica del proprio significato nelle relazioni fondamentali. Ma molte altre forme di patologia psichica dipendono invece fortemente dal contesto storico. Di fronte all'imposizione della legge del padre, la costruzione delle identità nella cultura patriarcale produceva, replicata per ogni dimensione della vita, gli opposti disagi e incapacità di adattamento dell'ossessione e dell'isteria. L'ossessione come tentativo di rimuovere e/o reprimere ogni spinta trasgressiva, l'isteria come messa in scena di una impotente ribellione alla pervasività negativa della legge.

Ora ogni legge stabile – per di più autoreplicantesi a ogni livello delle relazioni sociali, dell'intimità e del simbolico – è tendenzialmente dissolta dalla nuova configurazione culturale del licitazionismo. Il termine è un mio neologismo<sup>8</sup> ricavato dal Canto V dell'*Inferno* nel quale Dante dice che Semiramide fece diventare legge (“licito”) ciò che “è libito”, trasformò dunque ogni desiderio in legge. Questa a me pare sia la differenza epocale che segna il nostro mondo: al posto della legge che limita il desiderio viene posto il desiderio che si fa legge. Ciò non significa la totale dissoluzione della legge e del limite ma, indicandone la dipendenza dalle movenze del desiderio, coglie legge e limite come evenienze instabili, soggette a contrattazione permanente dei rapporti di forza e autoregolantesi, in ultima istanza, per implosione o esplosione del desiderio, costretto a ripiegare su se stesso – riproducendo dunque legge e limite – solo dal suo fallimento catastrofico.

Non sembra così un caso che il funzionamento psichico ricalchi quello dell'economia capitalistica giunta, nel corso dei suoi quattrocento anni, a riprodurre un mondo politico, sociale, culturale e psicologico a sua immagine, liberato dalle commistioni un tempo necessarie con le tradizioni dei mondi premoderni e precapitalistici. Le caratteristiche essenziali della configurazione culturale del licitazionismo sono riportabili alle opposizioni

---

<sup>8</sup> Cfr. sul termine “licitazionismo” i miei *Dio il Mondo*, Coliseum, Milano, 1989; *L'animale visionario*, il Saggiatore, Milano, 1999 e, con L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003. Vedi in questo volume i capitoli I.4 e I.5.

interne alla forma della cellula dell'organismo capitalistico, cioè alla forma di merce diventata universale delle relazioni di produzione, di scambio e di comportamento sociale. Che tutto sia e debba essere spettacolo, anche per farsi valere come contenuto reale al di là della messa in scena, è infatti un requisito – individuato per primo da Guy Debord – che è cresciuto insieme al consumismo, alla produzione e al consumo di massa, a sua volta concettualmente proprio della dinamica dialettica analizzata da Marx fra valore d'uso e valore di scambio interna alla forma di merce. Se il valore d'uso diventa la forma fenomenica necessaria del valore di scambio e dipende da questo, inevitabilmente si svilupperà la priorità dell'esistere nell'apparenza come condizione dell'esistenza della cosa stessa, o dell'essere umano che si è trasfuso nella cosa.

Che la nostra sia la cultura del narcisismo, secondo le analisi di Christopher Lasch, sembra inestricabilmente legato alla trasformazione dei nessi sociali in nessi fra atomi separati, guidati dalle linee di forza dei loro conflitti e dei loro legami, dai loro progetti o dalle tradizioni delle quali sono portatori (e se queste conoscono uno straordinario fermento non sembra dovuto alla loro capacità di permanenza, bensì all'invenzione della tradizione stimolata da nuovi interessi). Ma questo mondo è già implicito, nelle sue strutture portanti, nella dinamica dialettica fra lavoro privato e lavoro sociale che è appunto propria della forma di merce: di nuovo qui il lavoro privato si guadagna l'esistenza solo aparendo come una frazione del lavoro sociale.<sup>9</sup>

In un altro linguaggio e in una differente prospettiva teorica, mi sembra che quanto ha colto David Riesmann nell'immagine sociologica della "folla solitaria" esprima bene la percezione di anonimato singolarizzato che avvolge le relazioni fra sé e l'altro nella nostra epoca. Il passaggio al virtuale che prefigura e condiziona l'effettuale è una tappa ulteriore dell'automazione che ha la sua origine nel macchinismo rivoluzionato dal capitalismo: in questo caso è il rovesciamento fra lavoro concreto e lavoro astratto che si fa valere, ora nel modo più preciso, dato che l'astrazione di ciò che è possibile si fa macchina a intelligenza incorporata per guidare il reale.

Infine è il rapporto uomo-mondo-divinità che trova la sua cifra attuale nella legge del desiderio, nel licitazionismo, mostrandosi come l'erede desi-

---

<sup>9</sup> Per una trattazione adeguata e non troppo sbrigativa, come qui sono costretto a fare, di questa dialettica interna alla forma merce rimando al mio *Identità e feticismo*, cit.

gnato dei processi di secolarizzazione e disincantamento del mondo. Marx aveva indicato nel feticismo delle merci, del denaro e del capitale la sostanza della nuova religione della vita quotidiana, organizzata attorno al culto del capitale come denaro che figlia ancor maggior denaro e, in questa accumulazione, rende suoi esponenti le cose e, in esse, l'attività umana resa cosa. Le cose personificate, come dotate di una dinamica propria e nascosta, signoreggiano gli uomini cosificati secondo l'unica legge che tutto trasmuta e sospinge, la legge del nuovo dio-denaro-che-si-accumula. Esso è il calco di ogni desiderio, spinto all'assenza di misura dall'assenza di misura dell'accumulazione, costretto al limite dalla crisi che autoproduce, quando deve distruggere se stesso per creare le condizioni di nuova accumulazione. Gli uomini reificati sono attraversati dalla stessa pulsione e sono regolati dalla stessa autofagia del desiderio.

Rileggo in questa prospettiva, tentandone una problematica unificazione, l'esperienza clinica diretta e indiretta e quel che conosco della letteratura sulle "nuove patologie": poiché la configurazione culturale del licitazionismo corrode, insieme al limite esterno al desiderio imposto dalla legge, i quadri di identità che ne conseguivano, con la loro relativa stabilità. Attività, oggetti, gusti vengono trascinati senza posa nel vortice dell'innovazione a tutti i costi – innovare o morire non è solo un modo di dire nel capitalismo globale. Come potrebbe esserne esente la complessa, e comunque sempre fragile, costruzione identitaria? Un senso critico indebolito dall'assenza di alternative ha accecato parte dei pensatori del postmoderno, indotti a celebrare come liberatoria dalle gabbie tradizionali della cultura tardopatriarcale la dissoluzione delle forme identitarie. Abbaglio peraltro non nuovo: eravamo proprio noi, i rivoluzionari degli anni Sessanta del secolo scorso, a proclamare che era "vietato vietare", correndo inconsapevolmente in aiuto dell'ipermodernizzazione che si veniva affermando. Si celebra così un funerale inevitabile, quello del patriarcato e delle sue forme identitarie tramandate, in forma sempre più indebolita, fino alla società industriale, scambiandolo con una festa di vittoria liberatrice.

Ma abbiamo vinto simboli agonizzanti. Rese incerte la costituzione e la costruzione dell'identità, ecco che le patologie si spostano sui confini della personalità, aggrediscono il sé. È qualcosa di cui si fa sintomo la stessa nosologia che si aggira attorno a questo nucleo dell'autoriconoscimento e

del riconoscimento: disturbi di personalità, patologie del sé, disturbi narcisistici, patologie *borderline*. Sembra che i linguaggi della clinica echeggino, nelle loro sfumature, questo grumo di dolore per il non sapere dove si comincia e dove si finisce con noi stessi e con gli altri. Per questo scelgo l'espressione "crisi dei quadri d'identità", perché in questione sono la linea di confine, il limite, l'inquadramento, la definizione di sé e dell'altro, la forma. Una sorta di patologia unica che traccia le linee di familiarità di molteplici articolazioni diagnostiche. Che l'identità poi sia in questione e in sofferenza nei disturbi alimentari pare evidente, se si considera che è lo schema corporeo il primo e l'essenziale organizzatore della propria differenziazione individuale, il portatore del complesso dell'io. Identica mi pare la radice dei disturbi dismorfofobici, anch'essi in apparente crescita. Sempre il confine mi sembra nevrotizzarsi nelle fobie e nelle crisi di panico. Dove la fobia registra una labilità del sé nell'esposizione, e il panico si sente preda di un'angoscia che confonde interno ed esterno. Ancora, se non si sa bene cosa sia la depressione che viene diagnosticata per ogni significativa sofferenza dell'umore, possiamo sapere però quale sia stata – come ha mostrato Alain Ehrenberg<sup>10</sup> – la storia della sua variazione di significato legata a un sentimento di inadeguatezza alle richieste, spesso contraddittorie e irrealistiche, di modi di vivere e di modelli del sentire centrati sulla prestazione. Se non siamo all'altezza pare che ne vada della possibilità di non essere affatto. Sempre alle richieste ossessive, proprie e altrui, di prestazioni adeguate e competitive, sembra che si possano riferire le risposte sintomatiche dell'ansia cronica e generalizzata come quelle della rabbia. Ansia di non farcela, rabbia perché non si può farcela o non ce la si è fatta, qualsiasi cosa voglia dire questo "farcela". L'accumulo di ansia di controllo porta facilmente ai disturbi ossessivo-compulsivi, risposta che cerca nevroticamente di padroneggiare quel che inevitabilmente ci sfugge.

Tuttavia l'aspetto che più mi preme sottolineare è che queste sintomatologie si sviluppano sempre più spesso nelle situazioni di mutamento che segnano necessariamente, e quindi normalmente, la vita di ognuno. Nella cerchia che posso osservare, direttamente e indirettamente, noto che quel che viene vissuto patologicamente e che viene portato come richiesta tera-

---

<sup>10</sup> Sulla depressione e le sue variazioni di significato illustrate da A. Ehrenberg vedi in questo volume il capitolo I.1.

peutica riguarda gestazione e nascita, adolescenza, amore e separazione, lavoro, malattia e morte. Sembra che vivere sia diventato problema e malattia, che la richiesta terapeutica riguardi la cura della vita.<sup>11</sup> Da questo punto di vista sembra necessario che il trattamento psicologico integri una ricerca educativa e un orientamento filosofico. Sembra cioè che il tema del senso acquisti un peso e una potenzialità, creativa o distruttiva, direttamente riferiti alla biografia del singolo. Nel dissolvimento dei quadri di identità, nella precarietà e contraddittorietà di riconoscimenti giocati sul successo e sull'insuccesso di impersonificazioni di ruoli molteplici e disordinati, il senso non è più soltanto una domanda che apre all'ulteriorità, come nel mondo premoderno, ma interessa la costituzione del sé. In questa tormentosità del vivere quotidiano è celata anche una promessa: che il tema biografico e autobiografico – sondati nel loro inevitabile trascendersi verso la storia e l'onnilaterale, globale, interdipendenza da tutti e da tutto – porti con sé il gusto dell'assoluta singolarità e insieme il segreto della ricerca della verità universale.

Ma questa è solo una promessa che deve guadagnare la sua legittimità nel vaglio severo del lutto per la scomparsa della cultura patriarcale, nell'esperienza del disorientamento mortale che il disintegrarsi della tradizione ha lasciato come sua amara eredità. Solo a questo patto – e dopo la faticosa costruzione di un'identità capace di assumersi l'universalità di mondo che ormai le compete – possono aprirsi insieme il senso della propria singolarità, il distacco dall'interesse egoico chiuso all'universale, che costituisce invece la trama portante delle biografie e, infine, il superamento della crisi identitaria in un'identità individuata con il tutto che ognuno è e incarna.

---

<sup>11</sup> Questa è una questione decisiva per la quale mi sembra appropriata una differenziazione dei progetti analitici in psicoterapie volte alla cura delle psicopatologie e una cura di sé orientata più chiaramente alla ricerca di senso: ho chiamato questa pratica "analisi biografica a orientamento filosofico" (vedi in questo volume il capitolo II.5 in particolare).



## I.4 La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato<sup>1</sup>

La consunzione simbolica della figura del padre avviene nel contesto della crisi del patriarcato. Consideriamo qui la dimensione archetipica<sup>2</sup> dell'immagine del padre. Con dimensione archetipica è da intendersi la stilizzazione dei tratti comuni presenti in un insieme di immagini dello stesso soggetto, un tipo implicito in ogni sua variazione particolare: è a questa immagine-modello che ci possiamo riferire quando cerchiamo di avvicinarci alle immagini del padre, estremamente variegata in concreto, in ambiti culturali e storici diversi fra loro. Il concetto di dimensione archetipica dell'immagine è utile soprattutto quando si voglia riferirsi sia a periodi storici estesi, sia a configurazioni culturali e sociali differenti fra loro. Anche se ci limitassimo al mondo euro-americano, la continuità di civiltà è comunque assai problematica, e dunque è necessario non darla per scontata, altrimenti si rischia di sovrapporre testi e immagini che appartengono a contesti troppo disomogenei per venir riuniti sotto i medesimi significati.

L'ottica e lo scopo di questo scritto non sono quelli dello storico, ma alcune precauzioni vanno metodologicamente tenute presenti. Infatti il mio assunto è altamente problematico fin dall'inizio perché, con il termine patriarcato, non mi riferisco agli usi dell'antropologia culturale, per i quali ci si dovrebbe attenere al dibattito sulle origini e sulle strutture di tipo patri-

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 1, 53/1996, Vivarium, Milano.

<sup>2</sup> Per l'uso del termine archetipico rimando al mio saggio "Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica", in *Studi Jungiani*, vol. 11, n. 2, Franco Angeli, Milano, 2006 (capitolo I.6 in questo volume).

lineare o matrilineare della discendenza, e neppure designo con patriarcato quel concetto d'uso politico che varie espressioni del femminismo fanno coincidere con il potere maschile e con le costruzioni ideologiche necessarie a identificarlo con il dominio del neutro. Per patriarcato intendo invece il tratto comune che attraversa le società organizzate secondo il dominio delle persone sulle persone concretizzato nel differenziale di potere che, per consuetudine o per legge, è un attributo del maschio adulto nella sua funzione di capo della "famiglia" (sia questo gruppo domestico, famiglia estesa o famiglia mononucleare).

Che cosa si intende qui per "società organizzate secondo il dominio delle persone sulle persone"? Le società precapitalistiche, il cui tratto comune secondo Marx<sup>3</sup> si può enucleare come un rapporto di dominio diretto, inerente all'appartenenza dei componenti della società a certi gruppi definiti per stato (schiavi, liberi, aristocratici) e/o per genere, età e parentela (maschi e femmine, adulti e giovani, genitori e figli e così via). In questi casi è la rete delle relazioni sociali che organizza la divisione tecnica del lavoro (per esempio una giovane donna, in una tribù di cacciatori, potrà e dovrà svolgere mansioni legate alla raccolta, alla preparazione del cibo, alla fabbricazione di certi oggetti e strumenti d'uso). È con l'affermarsi della borghesia e del capitalismo che, viceversa, la divisione tecnica del lavoro trasforma e modella le reti delle relazioni sociali. Ad esempio, un lavoro operaio dequalificato in un'industria tessile decide, in linea di principio e tendenzialmente, del posto occupato nella gerarchia sociale e dell'inserimento nella rete di relazioni, che si tratti di una donna o di un uomo, di un giovane o di un adulto, di un italiano o di un pachistano, di un cristiano o di un islamico. Non sono più le differenze di genere, di età e di rango – oppure etniche e religiose – che assegnano le parti del lavoro del gruppo ma, viceversa, è la

---

<sup>3</sup> Marx utilizza queste definizioni generalissime nei *Grundrisse*. Si potrebbero costruire comparazioni per delineare tratti comuni e differenze con la distinzione di Durkheim fra solidarietà meccanica e solidarietà organica, o con quella weberiana fra incantamento e disincantamento del mondo legata alla storia della razionalità strumentale e del capitalismo moderno, per rimanere ai classici della sociologia: quello che è importante notare qui è che queste modellizzazioni sociali hanno a che fare con l'impresa di definire la differenza moderna e che, in tutte, emerge una dinamica che si affranca dalle relazioni immediate fra le persone per giungere a un dispiegamento degli effetti di una divisione del lavoro che tende a funzionare come un organismo, o un meccanismo, strutturante le transazioni immediate fra i partecipanti all'azione sociale.

divisione tecnica del lavoro a decidere le forme dell'organizzazione di ogni insieme umano.

La società capitalistica quindi, secondo Marx, sostituisce al dominio delle persone sulle persone, il dominio delle "cose" sulle persone. È il ruolo che si ricopre nella connessione cosale (di investimenti, di impianti, di procedure, di metodi di lavoro, di profitti, di salari e di consumi) della produzione e dello scambio sempre più universali che decide il destino degli uomini e delle donne, segnando la qualità e le vicissitudini delle loro relazioni sociali. In modo molto diverso ma affine – almeno da un vertice osservativo che cerchi di distinguere la società moderna da quelle premoderne – anche la distinzione durkheimiana fra solidarietà meccanica (premoderna, semplificando) e organica (moderna) ci consentirebbe di individuare la trasformazione essenziale circa le relazioni sociali in rapporto alle forme di divisione del lavoro.<sup>4</sup>

Va notato che una costante, sottesa alle variazioni storiche delle forme sociali, sembra essere quella di un privilegio di potere maschile sulle donne.<sup>5</sup> Sappiamo anche che questo privilegio – sebbene non più inscritto nel diritto – permane nella costituzione materiale persino dei centri del sistema capitalistico globale. La domanda è dunque questa: si tratta del medesimo privilegio? Il privilegio maschile può essere identificato con il patriarcato? Che funzione ha la distinzione del privilegio patriarcale da quello maschile

---

<sup>4</sup> L'obiezione più macroscopica sembra essere dettata proprio dall'apparente scomparsa delle classi e dall'emergere delle divisioni e dei conflitti sociali corrispondenti ad appartenenze di carattere etnico-religioso, sia nei singoli Stati nazionali sia su scala globale. Ma si può controbattere che le relazioni di parentela e di appartenenza entrano in gioco come risposta a movimenti demografici migratori, provocati dalle trasformazioni globali delle opportunità di impiego e dei differenziali di reddito tra le zone di concentrazione dell'accumulazione e dei consumi e le zone di periferizzazione di questi processi. Le relazioni di parentela e di appartenenza identitarie, etniche e religiose giocano in questo senso un ruolo di difesa e di sostegno, economico e psicoculturale, in condizioni di svantaggio e di tensione identitaria. Così l'emigrato peruviano incontrerà innanzitutto i suoi parenti, i suoi connazionali e correligionari, esattamente come, nella competizione mondiale interstatale, l'assunzione dell'identità islamica è funzionale alle resistenze alla globalizzazione tanto quanto alla lotta per l'egemonia regionale e al controllo delle masse nella politica interna. Per fare un esempio si può pensare alla strumentalizzazione della questione palestinese da parte di alcuni regimi della regione e dei movimenti del fondamentalismo islamico, sia per fini di politica internazionale sia per ragioni regionali e di consenso in politica interna.

<sup>5</sup> Cfr. i lavori di Françoise Heritier che assumono la differenza di potere fra ruoli dei maschi e delle femmine come una costante di tutte le società finora esistite.

ancora presente nelle società attuali? Nel modo di intendere il patriarcato che ho proposto, si vuole distinguere il privilegio di potere assegnato al maschio adulto in quanto padre nel mondo precapitalistico – e, per effetto inerziale, nella fase di costituzione del capitalismo storico (XVI-XVIII secolo) – dal privilegio dei maschi attribuito loro dalla dinamica neutra dell'accumulazione per ragioni di convenienza economico-sociale (per esempio: la maggiore debolezza storica delle donne sul mercato del lavoro e il loro utilizzo come massa di manovra in entrata e in uscita; la funzione del lavoro domestico non pagato come ammortizzatore delle spinte salariali; i livelli reddituali minori per le donne a parità di prestazione come strumento per diminuire il costo complessivo del lavoro ecc.).

Definito in questo modo, il patriarcato entra in crisi e muore con il venire meno del privilegio di potere, consuetudinario o legale, attribuito al maschio adulto nella funzione di capo del gruppo domestico, della famiglia estesa o della famiglia mononucleare. Come ha mostrato Bronislaw Malinowski negli anni Trenta, studiando popolazioni melanesiane, la funzione paterna viene articolata in paternità biologica, sociale e affettiva distribuendola su persone diverse, ma tutto questo non elimina affatto l'autorità paterna. Persino nella società romana il *pater familias* – che era il titolare del diritto di vita e di morte su schiavi e figli – si faceva affiancare dall'*avunculus*, lo zio materno, per seguire i figli. Il che poteva significare che la dimensione affettiva veniva, almeno in parte, spostata sull'*avunculus*.

Osservando le progressive conquiste della parità di diritti fra uomini e donne avvenute solo nel corso del Novecento (a parte eccezioni) anche nei paesi al centro dei processi di accumulazione, la fine giuridica del privilegio è stata preceduta da più di un secolo di sviluppo – dal termine del XVIII a tutto il XIX – della forma industriale del capitalismo che ha mobilitato, al suo servizio, anche imponenti masse femminili, tagliando spesso il cordone ombelicale che legava le donne alla funzione riproduttiva allargata (l'occuparsi dei figli e del mantenimento della casa, come dell'accudimento affettivo per tutta la famiglia). Questa combinazione di trasformazioni economiche e politico-giuridiche ha cominciato a erodere la struttura patriarcale, ne ha segnalato la crisi. Il patriarcato si manteneva infatti identificando l'appar-

tenenza sessuale con la divisione del lavoro e dei ruoli.<sup>6</sup> È la storia dell'industria e del movimento operaio la matrice della rottura di questo vincolo. La politica di emancipazione femminile, in genere spalleggiata da settori di movimento operaio o dai movimenti di liberazione dal colonialismo, è nata da questa matrice. E l'ha nobilitata, le ha dato coscienza e l'ha spinta ai suoi limiti: quelli della libertà astratta, cioè della libertà delle cittadine in quanto uguali ai cittadini. In fondo anche la libertà sessuale, matrimoniale (divorzio) e genitoriale (aborto, fecondazione assistita) rimane in questo orizzonte.

Tuttavia, fino a che la figura dell'operaio professionale ha informato a sé interessi, organizzazione e ideologia del movimento operaio, nella famiglia avviata verso la forma mononucleare permaneva l'autorità del padre riformulata, secondo l'etica del lavoro, nella superiorità del mestiere e del salario corrispondente. La catena di montaggio, la produzione e il consumo per le masse, la perdita di funzione e di prestigio della figura dell'operaio professionale, in America del Nord e in Europa, ha condotto all'esaurirsi progressivo delle condizioni sulle quali si basava il residuo potere del padre. La fine del mestiere a vita, l'obsolescenza programmata delle consuetudini, la continua trasformazione del paesaggio urbano e degli arredamenti d'interni, la sollecitazione consumistica di ogni volubilità desiderante, il concomitante vorticoso alternarsi dei ruoli, tutto questo e molto altro ancora conduce prima all'estenuazione della superiorità paterna, poi a un regime di negoziazione continua delle funzioni e dei tempi della vita della coppia eterosessuale, nel frattempo ridotta a una fra le tante possibili forme della sessualità e della convivenza.

Tutta l'attenzione si sposta sul rapporto madre-bambino, poi sulla "scelta" di genere, mentre per il padre sembra delinarsi la parte di un sostituto materno. La precarizzazione del posto nella divisione sociale del lavoro, insieme alla molteplicità degli stessi generi sessuali, e al passaggio da canoni culturali-valoriali generazionalmente stabili alla variabilità delle preferenze, portano alla "crisi dei quadri di identità", cioè alla crisi della

---

<sup>6</sup> Il caso assai raro di alcune piccole comunità albanesi nelle quali alle ragazze è data la possibilità di scegliere di "essere uomini" è molto significativo: se si svolgono lavori e attività maschili si deve essere uomini e si deve rinunciare a essere donne. Le donne-uomini saranno considerate uguali agli altri uomini ma non si potranno sposare e non potranno avere figli.

stessa costruzione identitaria. Sistemicamente alla critica del concetto di identità nei Paesi del centro egemone del capitalismo globale corrisponde la complementare ricostruzione di identità etnico-religiose nelle periferie del mondo.<sup>7</sup>

Queste considerazioni muovono da un tentativo di comprensione della configurazione culturale, intesa come insieme sistematico di interrelazioni reciprocamente influenzantesi che costituiscono una figura pluridimensionale, comprensiva di figure delle diverse dimensioni attive nel campo (socio-economiche, tecniche, ideali, psichiche). Un'impostazione diversa sia da quella che muove dalla crisi della metafisica, e cioè dai contenuti ideali immutabili – tendenza di pensiero rappresentata dalle filosofie, pur lontane fra loro, di Heidegger e di Severino – sia da quella che muove, a volte subordinata alla prima, a volte autonomamente, dalle trasformazioni tecniche.<sup>8</sup> Nella prospettiva storica delle configurazioni culturali, per esemplificare, la scoperta della pillola anticoncezionale con la sua commercializzazione si inserisce nel quadro che ho delineato, in un rapporto di interdipendenza con esso. Presa tecnicamente, a sé, si impoverisce di senso, fino a smarrirlo: esistevano i preservativi e diversi altri modi di controllare la fecondità, da parte sia maschile sia femminile, e la loro storia scorre insieme a quella delle diverse culture. Si dirà: ma è solo con la pillola, cioè dopo la seconda guerra mondiale, che il controllo diventa tutto femminile. Non è vero neppure questo, sarebbe un'affermazione forzata nella storia della contraccezione. Altro è dire, invece, che l'innovazione farmacologica rappresentata dalla pillola e la sua produzione industriale, mirata al consumo di massa, sono passaggi comprensibili sullo sfondo delle trasformazioni socioculturali schematicamente indicate, che hanno enormemente dilatato il campo dell'autonoma volontà delle donne. La nuova tecnologia contraccettiva raccoglie e rilancia i mutamenti sociali e culturali in atto.

Ed è sempre la grande trasformazione della configurazione culturale che consente il superamento tecnico dell'identificazione fra padre biologico e padre sociale, fino all'eliminazione potenziale di ogni paternità sociale: clonazione, inseminazione artificiale, FIVET eterologa, fecondazione *in vitro*

---

<sup>7</sup> Su tutte queste tematiche la letteratura è vastissima, mi limiterò quindi a citare gli autori che, per aspetti diversi, mi sono più affini: David Harvey e Ulrich Beck.

<sup>8</sup> Sulla tecnica vedi in questo volume il capitolo I.5.

con embriotransfert usando seme da un donatore, tutte queste sono possibilità che intensificano di rimando – e ben al di là del loro peso statistico, ma piuttosto in forza del loro impatto sull’immaginario collettivo – lo svuotamento della figura paterna. In controtelaio comincia anche ad apparire una sempre più marcata possibilità di sganciare persino la funzione materna dal suo ancoraggio biologico (anche in questo caso la distinzione fra madre biologica e madre sociale non è però una novità assoluta, ma ciò che è nuovo è l’individualizzarsi della scelta e lo sganciamento dall’autorità paterna).

Sui limiti delle nuove tecniche concezionali è in corso una gigantesca discussione etico-politica. Le ricadute politiche – è una facile previsione – delle infinite discussioni bioetiche saranno ininfluenti, nonostante la loro importanza etica. La competitività – vero totem e tabù dell’accumulazione capitalistica che lo stadio della globalizzazione libererà sempre più da vincoli politici nazionali – porta con sé l’iperbole di una nota legge tendenziale: quello che non farò io, se è redditizio, lo farà un altro. Chiarissima è la differenza dall’etica patriarcale che, al contrario, stabiliva quello che si poteva fare in base a quello che si doveva fare. Il differenziale fra le due etiche è dato dal criterio di convenienza dell’innovazione per la redditività economica.

Il tramonto del regno del padre non annuncia l’avvento del regno delle madri, ma solo un periodo di reggenza materna in nome del regno del figlio, una sorta di paidocentrismo (sia nella venerazione sottomessa della vita degli adulti ai bisogni dei figli, sia nella reazione alla loro possibile tirannia). Messo al centro di una civiltà dell’accumulazione economica, il bambino significa il simbolo del perfetto consumatore, lo stato paradisiaco del capriccio accontentato come valore supremo. L’orizzonte della sua futura adultità è l’incremento della sua capacità di consumo. Per l’adulto stesso il bambino diventa un oggetto di consumo, soprattutto del consumo che riguarda il suo rifornimento affettivo. Così la dimensione libera dalla fatica della produzione viene destinata all’affettività, ma l’affettività è a sua volta trasformata in consumo.

Peraltro l’etica del lavoro è stata soppiantata dal principio di prestazione, sganciato da ogni contenuto di un’attività particolare. La prestazione si misura sulla sua redditività e a essa è circoscritto il suo status, il suo prestigio sociale. Tutto dunque ricade nella finalità del consumo poiché l’accumulazione, con la produzione di massa, richiede consumi di massa, quindi non

forma all'ascetica della professione (imparare e risparmiare per accumulare), ma alla coazione ininterrotta a consumi rapidamente obsolescenti. Il "diventa adulto" rivolto ai bambini significa "diventa consumatore", ma il consumatore è, da un punto di vista psicodinamico, un bambino dominato dall'oralità. È questo il doppio legame del messaggio culturale che crea adulti-bambini e bambini come adulti, diventati oggetto del desiderio di una generale infantilizzazione, priva di leggi paterne e sfuggita al contenimento materno.

Mi sembra invece che il pensiero e il linguaggio psicoanalitico riflettano ancora una concezione della sessualità e delle relazioni sessuali e familiari legate a uno sviluppo del singolo, che ha solo come contesto esterno il mondo sociale e culturale che plasma famiglie e individui. È questo un esempio probante dell'atomismo epistemologico che contrassegna l'impostazione psicoanalitica e che ha effetti importanti sulla clinica. Inevitabilmente il rimandare a una singolarità isolata, che costruisce a partire da sé le relazioni che in realtà la istituiscono, deforma l'autopercezione, accentua l'autoriferimento tanto nel positivo quanto nel negativo, rischia di favorire l'interiorizzazione acritica di condizioni ambientali storiche e non solo naturali o psichiche.

Gran parte del vocabolario freudiano è ancora in uso, anche quello che si riferisce alla femminilità e alla sessualità femminile: "invidia del pene", "donna fallica" e l'insieme dei concetti legati a questa terminologia. Spesso con significato mutato, vengono inseriti in un modello relazionale e non più pulsionale, da parte di chi tiene conto di cosa è cambiato da Melanie Klein e da William R. D. Fairbairn in poi; altre volte sono inseriti, per marcare la propria apertura o disinvoltura, in altri contesti teorici come quello della psicologia analitica. A profusione poi queste espressioni compaiono come vaghe metafore, con sovrano dispregio delle teorie e in nome di una "clinica" che, più o meno miracolosamente, riesce a elevarsi oltre i pensieri dei quali continua a essere imbevuta, soprattutto quando crede di poterne fare a meno.

Per quanto mi riguarda ritengo l'intero complesso delle teorie freudiane sulla femminilità già confutate fin dai saggi di Karen Horney, non a caso ispirate da un filosofo-sociologo come Georg Simmel.<sup>9</sup> Dico "non a caso"

---

<sup>9</sup> K. Horney, "Sulla genesi del complesso di castrazione nelle donne" (1924), in Id., *Psicologia femminile*, tr. it. Armando, Roma, 1973; "Fuga dalla femminilità" (1926), in J. B. Miller (a cura di), *Le donne e la psicoanalisi* (1974), tr. it. Boringhieri, Torino, 1976.

perché l'impostazione di Simmel, attenta al divenire storico-sociale, contribuisce a evitare di proiettare sulla fisiologia sessuale femminile, e sul suo vissuto psicologico, inferiorità e svalorizzazioni che nascono nel contesto culturale della società, nei suoi modelli e codici di comportamento. Nella Horney il superamento di Freud si muove in questo senso anche se, a volte, problematicamente, quando vuole appoggiare sulla biologia le sue tesi circa l'invidia della capacità procreativa della donna. È lo stesso errore di Freud, soltanto rovesciato.

Lo spazio teorico e simbolico che separa Horney da Luce Irigaray colma in gran parte queste lacune, inevitabilmente dopo che il movimento di emancipazione delle donne, e le rivendicazioni di "uguaglianza", hanno lasciato il passo a un'elaborazione tesa a pronunciare e a praticare, su tutti i piani, la differenza femminile come unica vera liberazione dalla sudditanza al patriarcato.<sup>10</sup>

Eppure il discorso psicoanalitico esce da questa critica ancora poco trasformato, come se bastasse mutarne alcuni contenuti, indebitati con il fallocentrismo, sostituendoli con la genealogia simbolica femminile, di madre in figlia, in rapporto con un maschile divenuto consapevole della propria parzialità. Questi passaggi costituiscono una rivoluzione culturale di prima grandezza. Tuttavia la critica deve precisarsi e puntare al nucleo del metodo analitico stesso, e alle sue presupposizioni concettuali. Infatti, pur dicendo che in Freud il luogo della donna non riesce a svincolarsi dal dispositivo patriarcale, secondo un metodo non dissimile si va poi in direzione di un'archeologia "buona" della relazione madre-figlia, come se il metodo fosse esente dalla sindrome patriarcale che condiziona il discorso psicoanalitico. Il presupposto concettuale che assegna il primato, nella costituzione psichica, alla psicosessualità inevitabilmente naturalizza nella sessualità l'iscrizione culturale – e quindi relazionale e psicostorica – della civiltà patriarcale. Anzi, come dirò, iscrive nella sessualità femminile e maschile la crisi della civiltà patriarcale e la protesta delle sue vittime. Non che questa iscrizione sia illusoria, ma è appunto registrazione di un processo che non nasce nell'archeologia dell'infanzia, anzi proviene dal presente storico della società e della sua cultura, di cui la famiglia è mediatrice.

---

<sup>10</sup> Cfr. su questo tema il saggio di F. Doria, "“In nome della madre”. La psicoanalisi nell'interpretazione di Luce Irigaray", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 1, cit.

In questo sguardo rivive anche quel passato nel quale, peraltro, già operavano svalorizzazioni e strumentalizzazioni della femminilità. Riviste nello specchio della sessualità infantile le strutture dell'antropologia patriarcale vengono criptate, e sembrano prodotte nel romanzo pulsionale ambientato in un interno di famiglia. Rileggere questa costruzione, mettendo a fuoco il microtesto freudiano nel grande testo dell'epoca, è il pregio di un libro di Sander Gilman.<sup>11</sup> Diventa persuasivo vedere nella teoria pulsionale un rifugio naturalistico e oggettivistico, costruito secondo i canoni demandati dalla scienza – unica vera deità cui Freud rimase fedele<sup>12</sup> – nel quale si nasconde un'identità svalorizzata di maschio ebreo, che trasferisce la sua malattia immaginaria sull'inferiorità della donna. *Die Übertragung*, la traslazione, significa anche, soprattutto se usato da un medico, “infezione”.

L'ebreo ha infettato l'immagine della donna, analogicamente al fatto che l'infezione-inferiorità della donna come maschio mancato viene registrata, nel gergo delle volgarità viennesi degli inizi del XX secolo, come “l'ebreo”, *der Jud*, la clitoride. Ecco che l'interpretazione del testo freudiano sulla sessualità femminile – il “continente oscuro” secondo le sue parole, cioè l'oscuro della scienza dell'oscuro inconscio, insomma l'essenza nascosta di tutto il sistema – rivela una scena che, nella dinamica della pulsione sessuale, ha condensato proiettivamente il grande dramma storico della nostra civiltà: antisemitismo e misoginia. Il perturbamento dello straniero fra noi, così simile a noi, il perturbamento dell'altra fra noi, così simile a noi. Entrambi simboli di inquietanti origini: la donna nella generazione del corpo, l'ebraicità nella generazione spirituale, religiosa. Incancellabili e quindi destinati agli ossessivi riti, infinitamente ripetuti, della cancellazione, della segregazione e della mutilazione. Questa, sintomatica, è la forza inesaurita dell'opera freudiana: l'aver messo in scena, oscuramente e uno dentro l'altro, i doppi dei capri espiatori della nostra cultura.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> S. Gilman, *Freud, Race, and Gender*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

<sup>12</sup> Cfr. le affermazioni sulla concezione scientifica del mondo in S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1967/1979.

<sup>13</sup> Proprio il nesso fra imitazione, desiderio e scambio delle donne come equivalente generale del legame dei gruppi umani, in tutte le forme sociali dominate dal patriarcato, non è visto nelle opere, peraltro acutissime, di R. Girard, e questa mancanza le priva di spessore storico e le intride di un'antropologia eccessivamente “idealistica”. Cfr. di questo autore *La violenza e*

Se nel ricostruire la scena originaria della psicoanalisi abbandoniamo la prospettiva monofocale della riflessione di un soggetto (l'analista) su un oggetto (la paziente isterica) allora sarà "il campo" il soggetto-oggetto identico del pensiero e delle sue invenzioni. Il campo si mostra come campo di forza, attraversato dai drammi convergenti di due inferiorità culturali inscritte nella carne. La carne mancante che rivela l'identità ebraica, e la carne mancante nella quale si significa la minorità culturale – cioè spirituale, politica ed economica – della donna.

Freud vede benissimo la miserevole condizione delle donne che ha di fronte, ma la necessità di astrarre naturalisticamente dalla condizione sociale e storica, e quindi psicologica, della propria ebraicità concede all'isteria solo lo statuto di protestatario compromesso contro la morale sessuale culturale della modernità e la sua repressione degli impulsi. Qui alle donne, "in quanto detentrici effettive degli interessi sessuali dell'umanità, è data la facoltà di sublimare la pulsione solo in misura ridotta".<sup>14</sup> E a Freud non riesce di mettere in relazione appropriata, di causa ed effetto, la vita sessuale e intellettuale delle donne dei suoi tempi al loro essere "vaso" dell'eredità patriarcale da controllare, e da scambiare secondo le regole matrimoniali-patrimoniali. E questo gli accade nonostante l'acuta osservazione di questo stesso fenomeno.<sup>15</sup>

Il conflitto nevrotico si tende fra gli opposti della tensione pulsionale insoddisfatta e della sottomissione alla legge morale della civiltà che si è interiorizzata. Freud non nasconde la terribile difficoltà dell'impresa ma, in veste scientifica, la via alla salute, alla salvezza laica, si configura come conquista della legittimazione. E la legittimazione è data dal "nome del padre": la rinuncia al desiderio per il padre e per il suo fallo configura il posto "destinale" della sessualità femminile, del godimento vaginale come buona disposizione a ricevere il figlio-sostituto-del-pene-mancante. Ora io

---

*il sacro* (1972), tr. it. Adelphi, Milano, 1980, e *Il capro espiatorio* (1982), tr. it. Adelphi, Milano, 1987.

<sup>14</sup> Cfr. S. Freud, *La morale sessuale "culturale" e il nervosismo moderno* (1908), tr. it. in Id., *La sessualità*, Mondadori, Milano, 1988, pp. 159-160; nelle *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972, con il titolo *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*.

<sup>15</sup> S. Freud, *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)* (1901), tr. it. in Id., *Psicoanalisi dell'isteria*, Mondadori, Milano, 1991, pp. 335-336; nelle *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino, 1970.

vedo questo dramma come impersonificazione sessuale del dramma culturale del patriarcato che già è scosso dalla sua crisi, non casualmente registrata e agita in primo luogo – fra la fine del XIX secolo e l’inizio del XX – dal nascente movimento di emancipazione femminile. Freud percepisce il terremoto di civiltà e lo traduce in un creativo compromesso: la risistemazione della scena interna, oggettivata sessualmente e quindi, a norma di scienza, “quasi naturale”, orchestrata attorno al “nome” e alla “legge” del padre. Attenzione: questo non è affatto “fallocentrico”, è invece la dichiarazione di crisi del fallocentrismo del patriarcato di un tempo, ancora solido nel suo potere. Certo, il fallo continua a essere l’unico riferimento immaginario delle origini della storia sessuale di entrambi i sessi, ma deve essere superato accedendo alla dimensione della legge, passando attraverso l’accettazione della castrazione simbolica per il maschio e la rinuncia fallico-clitoridea per la femmina. Entrambi così accedono all’astrazione del patriarca, alla legge, a un padre interiore che non può essere che nessuno nel mondo esteriore.

Troppi indizi, dopo Gilman, mi portano così a vedere in queste teorie il romanzo della circoncisione e dell’inferiorità ebraica, in cerca di emancipazione legittimata, rivista sulla donna. Ma nella caverna dello studio analitico, le ombre del rivolgimento storico in atto fuori dalla caverna si condensano nelle zone d’ombra proiettata: la vita segreta delle zone genitali è lo sfondo più adatto a ricevere l’impronta dei movimenti nascosti che scuotono le strutture della civiltà patriarcale e gettano nello sconcerto e nel caos le sue millenarie forme di sensibilità e le sue categorie di pensiero. Così, nel modo contorto che si addice a un plesso sintomatico oscuro a se stesso, il circonciso e la donna-senza-fallo entrano nel mondo della legge, uguali a tutti gli altri, anch’essi cittadini normali solo in quanto passati attraverso la castrazione simbolica. Esattamente come la questione ebraica e la questione femminile tendono a essere risolte con l’uguaglianza di diritto, la parità simbolica e formale sotto l’unica legge.

Il labirinto freudiano, ricalcato dalle scuole neo-freudiane, registra nel sismografo della vita sessuale delle donne e degli uomini la crisi distruttiva del patriarcato. E la sistema dentro una legalità formale della legge del padre che segna il punto di passaggio fra il patriarcato declinante, ma ancora vivo specie negli automatismi psichici (l’inconscio), e la nuova civiltà della neutralità dell’accumulazione delle cose, che usa i residui patriarcali segnalando

come maschili le sue preferenze in fatto di stile lavorativo-professionale. Solo in questo senso possiamo leggere l'uso deformato della metafora tragica (l'Edipo) in un campo, inizialmente dominato dall'isteria, che appartiene all'interiorizzazione della colpa e non al conflitto esterno tra comportamenti delle famiglie, leggi della città e loro fondazione nella necessità del destino. Ma Edipo si presta bene, con il suo corpo vulnerato nei piedi e negli occhi – equivalenti fallici per Freud – a rappresentare il dramma dei reietti dalla città, i circoncisi ebrei e le donne (gli stranieri interni), nel loro volersi uguali all'universalità umana, una volta conquistata l'uguale sottomissione alla legge. In questo modo possiamo capire perché è stato possibile leggere il "dramma sacro" dell'isteria, individuato dalle "stigmata diabolici" fin dentro alle prime sistemazioni mediche, nei motivi tutt'affatto diversi della tragedia greca.<sup>16</sup> È la demonizzazione, una ferita intessuta di simbologia cristiana, interiorizzata e morale, che deve essere revocata perché il circonciso e la femmina possano abitare con buona coscienza sotto la comune legge. Così Edipo nasconde Mosè e universalizza, alle fonti della cultura europea, la svalorizzazione che ha patito il giudeo e che rimane visibile nel taglio femminile: dove, si noti, la castrazione della donna non è che l'incarnazione della castrazione simbolica che ogni maschio deve attraversare, per raggiungere la dimensione della Legge del Padre Astratto (l'unico padre veramente Padre è quello del romanzo scientifico dell'orda primitiva di *Totem e tabù*).

Ma c'è anche un'altra possibile ragione perché l'intelligenza depositata nelle forme simboliche tramandate abbia scelto Edipo, all'insaputa di Freud: lo scuotimento dell'ordine della civiltà patriarcale, che nel centro Europa comincia proprio nell'ultimo terzo del XIX secolo, ricorda uno stampo primordiale, una registrazione arcaica di un avvenimento simile. Non che la tragedia greca, come pensa Christoph Tuercke,<sup>17</sup> rispecchi davvero il remoto svolgimento della lotta fra declinante matriarcato e nascente patriarcato, ma

---

<sup>16</sup> Cfr. su questo tema G. Zilboorg e G.W. Henry, *Storia della psichiatria* (1941), tr. it. Feltrinelli, Milano, 1963; S. Gilman et al., *Hysteria beyond Freud*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993.

<sup>17</sup> C. Tuercke, *Sesso e spirito* (1991), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1995. Sulla tragedia sofoclea cfr. G. Paduano, *Lunga storia di Edipo Re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Einaudi, Torino, 1994. Quanto invece all'insostenibilità di un'epoca matriarcale cfr. F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza* (1995), tr. it. Laterza, Bari, 2000.

certo il suo mondo simbolico porta traccia del passaggio da culti centrati sulla figura materna a culti centrati sulla figura paterna. Può avvenire così una retroiezione storica, frequentissima nell'involontario oscuramento sintomatico che si produce quando l'autochiarificazione dei propri interessi è ostacolata da potenziali minacce: il conflitto presente si ammanta dei nobili panni delle origini e, con l'occhio di Edipo che diventa fallo castrato, le origini culturali – greche, e perciò adatte alla borghesia colta e laica, che si vuole lontana dai pregiudizi religiosi – affondano nell'ancor più universale terreno della psicobiologia. È proprio questo complesso dispositivo che cura, non la sua pretesa scientificità, come voleva e vuole molta psicoanalisi. Ma non è neppure la sua artisticità, come vogliono eretici più alla moda, quasi che la passione creativa di forme bastasse a rispondere ai conflitti della propria civiltà, metabolizzati individualmente fin nei dettagli delle biografie.

La scienza freudiana è invece una strategia complessa di inserimento e legittimazione, in una sistemazione plausibile, dei disagi dei singoli entro la crisi del patriarcato. In essa è compresa un'intuizione di ciò che si andava affermando: l'emancipazione dai vincoli di genere, di etnia e religione nella nascente civiltà dominata dalla "neutralità dell'accumulazione cosale". Dove al maschile non è più concesso il dominio diretto, ma solo il simulacro di una più vicina incarnazione del neutro. Non è più preferito in quanto maschile, come patriarca destinato, ma in quanto storicamente e provvisoriamente questo maschile è "più adatto" a farsi neutro. In questo senso, radicalmente contestualizzata e storicizzata, l'avventura analitica conquista nel mio modo di vedere una vera universalità. Essa si rivela, infatti, costitutivamente e funzionalmente simile a tutte le pratiche di guarigione psichica proprie delle culture premoderne: "influenze", le chiama Tobie Nathan,<sup>18</sup> intendendo con ciò procedure che, partendo dalle matrici mitiche dei racconti eminenti in una data cultura, portano il malato a pensare, ad agire e a riordinare il proprio mondo affettivo in modo adeguato alla realtà del gruppo sociale al quale appartiene, tenendo conto delle sue particolari capacità.

Tradotto in un linguaggio diverso, potrei dire che l'incontro analitico si configura come una pratica etica, che "riforma" e riorienta la biografia

---

<sup>18</sup> T. Nathan, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 1994; T. Nathan, I. Stengers, *Médecins et sorciers*, Synthélabo, Paris, 1995; P. Coppo, *Guaritori di follia. Storie dell'altopiano Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

individuale, mirando a un ideale punto di congiunzione fra esigenze e possibilità del singolo da un lato, e realtà delle correlazioni sociali e culturali entro le quali può agire dall'altro. Per far questo, consapevolmente o no, si è guidati da intuizioni, idee e sentimenti che si riferiscono a simboli dell'intero, nella sua vivente relazione con la singolarità più propria. Quello che le immagini e le pratiche religiose, i riti e i miti cercano da sempre di esprimere: non esito quindi a definire l'incontro analitico come una pratica etica (l'*ethos* è un insieme di comportamenti e di valori) guidata da una "intuizione spirituale".

La crisi del patriarcato genera un disorientamento che colpisce alla radice costruzioni educative millenarie – intese qui come istituzioni di lunga durata – basate su modelli culturali che informano di sé la sensibilità profonda dei singoli. Ne sono scosse le identificazioni sessuali e generazionali, le appartenenze etniche e religiose, le corrispondenze fra mestieri e prestigio sociale: cambia perciò il modo stesso di fare esperienza e, con esso, diventa problematico il costituirsi delle identità. Questa è la causa del "nervosismo moderno", e questa è la fonte macroscopica, eppure nascosta ai più, della domanda di cura psicologica. Seguendo questo filo, la relazione tra analisi e patologia cambia: l'analisi non è più una scienza neutra che osserva quadri sintomatici di una patologia; è invece sintomo essa stessa di quella crisi del patriarcato i cui effetti vuole curare. Se ne diventasse cosciente potrebbe forse riformarsi come ricerca pratica di un nuovo equilibrio etico, contribuendo a portare uno spirito vivente in un'epoca affetta dal predominio dell'accumulazione di cose morte. Certamente l'iniziale quadro freudiano – ancora fin troppo presente nel nostro lessico e nelle nostre categorie – è stato confutato da quanto è avvenuto con la fine del patriarcato e con lo sviluppo della civiltà del neutro. Proprio quanto dice Freud sulle cause del nervosismo moderno, nel saggio citato del 1908, *La morale sessuale "culturale" e il nervosismo moderno*, è stato in gran parte spazzato via dall'emancipazione femminile e dalla cosiddetta "rivoluzione sessuale":

In linea generale la nostra civiltà è edificata sulla repressione degli impulsi (...) il rimedio contro il nervosismo che ha origine nel matrimonio sarebbe, piuttosto, l'infedeltà coniugale, che però è una via d'uscita tanto più temuta dalla donna quanto più severa è stata la sua educazione, quanto più rigida la sua sottomissione all'istanza della civiltà; e nel conflitto tra il desiderio e il

senso del dovere essa cerca – ancora una volta – rifugio nella nevrosi. Niente protegge altrettanto bene la sua virtù quanto la malattia.<sup>19</sup>

Posizioni che non cambieranno, quanto alla sostanza teorica, neppure ne *Il disagio della civiltà*, che è del 1930. Come si sa una maggiore libertà sessuale non ha per nulla diminuito l'incidenza dei disturbi nevrotici, e la malattia ha cessato di custodire la virtù, senza per questo sparire. Anzi, nonostante la maggiore libertà sessuale, il disturbo nevrotico continua frequentemente ad avere almeno una componente sessuale. Dovremo quindi affermare che, anche nella vita sessuale, si iscrive un disturbo che non ha niente a che fare con la dialettica impulsivo-civiltà, e che dipende invece dai conflitti di ruolo e identità di genere, interni alla dinamica socioculturale storicamente data, che chiedono diverse immagini e diversi vissuti psicologici per essere affrontati e rielaborati.

Registriamo nella patologia lo sconquasso della psiche, femminile e maschile, forgiata dal patriarcato e orientata, al presente, da valori di padroneggiamento neutrale dei propri ruoli e dei propri vissuti. Oppure orientata al superamento anche dei valori emancipatori, e dunque alla ricerca della fondazione di una propria differenza, di genere e individuale. Non posso peraltro acconsentire con chi pensa di poter registrare i cambiamenti delle patologie senza interrogare a fondo i quadri di riferimento teorici della psicoanalisi. Se la liberazione dell'impulso, in presenza di un allentamento delle richieste della moralità comune, conduce a volte a nuovi disturbi, come se si vivesse al di sopra dei propri strati profondi per conformarsi all'epoca, ciò non significa che, rovesciati i fattori, la teoria non cambi. Perché è proprio la sua assunzione di base a uscirne sconfessata.

Il vantaggio della teoria pulsionale di Freud è che raffigurava puntualmente, per i suoi effetti, il mutamento epocale in atto. I modelli relazionali che l'hanno in seguito corretta hanno percepito la sua insufficienza e, a volte, la sua fallacia nel far dipendere le relazioni dalla vicenda delle pulsioni, essendo vero piuttosto il contrario. Tuttavia hanno ipostatizzato il mondo delle relazioni familiari come se ci fosse sempre la stessa storia interna a quelle relazioni, senza riuscire a vedere nelle stesse costruzioni teoriche, sempre più spericolate e più affondate nell'origine intrauterina, il

---

<sup>19</sup> S. Freud, *La morale sessuale "culturale" e il nervosismo moderno*, cit., pp. 151, 160.

riflesso (rimasto impensato) dei cambiamenti del presente che feriscono sedimenti psichici profondi.

Lo stesso Jung, brillante critico della sessualizzazione di ogni pulsione e dell'interpretazione crittografica dei simboli, genericizza le immagini – in realtà sempre ritradotte in modelli di cultura – trascinandole verso uno sfondo istintuale. Rendendo così eterni, nella dimensione psicobiologica degli archetipi, i conflitti della crisi del patriarcato e confondendoli con tutt'altre vicende della storia simbolica di diversissime società patriarcali.

La rivisitazione critica di questo bagaglio teorico porta, attraverso il lavoro del sintomo che anche l'analisi è, alla determinazione delle difficoltà che si iscrivono nel nostro patire. Patire dell'analista e dell'analizzante, entrambi immersi in una civiltà in transizione, messi di fronte alla difficoltà di richiamare tutte le potenzialità dell'esperienza e della fantasia del paziente, per trovare una nuova e più adatta composizione fra risorse psichiche individuali e richieste conflittuali prodotte dall'intreccio di relazioni che anima la sua storia di vita. Ciò significa allontanarsi da imputazioni causali di tipo sostanzialistico, siano esse pulsionali o relazionali, e abbandonare l'idea di dedurre dallo psichico singolare e familiare le configurazioni culturali stratificate nell'epoca: il metodo procede invece verso una sintesi biografica, orientata nella scena storica (considerata come sfondo dal quale la biografia emerge e, insieme, come orizzonte prospetticamente e parzialmente plasmabile). Si tratta di “risorgere”, rientrando nel ventre simbolico del campo della relazione affettiva, in una sintesi biografica che sia in grado di reggere le peripezie del mondo e di muoversi in esso attivando tutte le capacità creative disponibili.

La sintesi biografica e l'armonizzazione individuale corrono anch'esse il pericolo di formularsi secondo una strategia “egocentrica” che abbia, più o meno abilmente, usato l'esplorazione del rimosso e dei vissuti non ancora sufficientemente espressi, rappresentati, spiegati, compresi e integrati – cioè il processo analitico in senso compiuto – per porre la porzione di mondo interno ed esterno controllabile al servizio degli interessi particolari dell'io. Non è possibile negare un certo successo alla cura, non riconoscere una certa raggiunta sanità proprio nell'adattamento alle richieste collettive, rese più ragionevoli perché confrontate da un io ricostruito e potenziato, emerso dalla crisi epocale di identità con una sua configurazione, con un suo plau-

sibile racconto. Se si trattasse di cura delle psicosi si tratterebbe di un risultato ottimale. In un'ottica olistico-sistemica si potrebbe anche pensare che il danneggiamento delle funzioni egoiche per certi periodi del tempo di vita di alcuni singoli membri dell'intero sociale è complementare alla disposizione egocentrica di un'altra parte più numerosa ed egemone. Ma nelle psicopatologie non a rischio di psicosi, e nelle cure dei soggetti abbastanza sani, una ristrutturazione e un potenziamento dell'egocentrismo rischiano di essere una riparazione precaria sul piano individuale e un contributo involontario al disagio della nostra civiltà. Il licitazionismo come legge del desiderio, che ha per limiti la sua esplosione o la sua implosione, significa la legittimazione puntuale di preferenze emergenti, sganciate da un modello di vita. In realtà il modello c'è ed è appunto quello licitazionista<sup>20</sup> come *ethos* dominante della civiltà dell'accumulazione economica nello stadio del capitalismo globale.

Condizione della libertà oggi è invece darsi una legge nuova, diversa dalla riproposizione di quella esaurita nella sua formulazione patriarcale, intesa quindi come libertà di creare secondo un compito, consapevole dei vincoli e capace di utilizzarli per realizzare i suoi fini. Il primo grande e insuperabile vincolo, che può essere trasformato nella più ricca condizione creativa, è l'interdipendenza di ognuno da tutto e da tutti, l'interintraessere<sup>21</sup> costitutivo dell'umano che è manifestato, come destino solo cosale, nell'interdipendenza economica realizzata dal capitalismo globale. Proprio questo primo e universale vincolo richiede il superamento di un orientamento di senso volto all'adorazione dell'io privato elevato a centro del mondo. Un superamento che potrebbe invece, ripartendo dall'esperienza biografica come luogo di raccolta della ricerca, giungere dall'egocentratura all'accettazione di sé di cui parla Paul Tillich, accostandola al simbolo della croce di Gesù di Nazareth: ciò che si muove intorno e al fondo dell'immagine voluta e idoleggiata dell'io è infatti un mondo che chiede di essere accolto al di là della sua inaccettabilità per i normali criteri dell'amore di sé. Accettare l'inac-

---

<sup>20</sup> Sul licitazionismo ritorno spesso nei miei scritti: da *Dio il mondo*, Coliseum, Milano, 1989, a *L'animale visionario*, il Saggiatore, Milano, 1999, a *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, scritto insieme a L. V. Tarca. Vedi in questo volume i capitoli I.3 e I.5.

<sup>21</sup> Per il senso di "interintraessere" vedi in questo volume il capitolo II.3, nota 11.

cettabile è accettare di ritrovarsi nello sprofondo della realtà stessa della nostra storia e della storia del mondo che ci porta con sé.

In questo senso la legge riconosce che il suo insegnamento deve trapassare le sue manifestazioni culturalmente condizionate dal patriarcato, purificandosi dalle concrezioni etnocentriche, classiste, sessiste e autoritarie che l'hanno segnata, e può aprirsi all'ecumene planetaria, come è prefigurato nell'evento di Pentecoste e nella visione di Pietro a Ioppe (*Atti*, 11). Dove la comunità è istituita nella comune inabitazione dello Spirito, in un processo di "deificazione" degli uomini e del mondo, ben oltre la direzione di un cammino sottoposto a un principio giuridico e di negazione del negativo. Proprio in questa etica della "negazione del negativo" Erich Neumann<sup>22</sup> ravvisava la caratteristica fondamentale della vecchia etica, cioè il tentativo di combattere il nemico interno e il nemico esterno perseguendone l'eliminazione o l'espulsione, tentativo inevitabilmente destinato a scaricarsi contro i diversi capri espiatori della storia. Una nuova etica, positiva,<sup>23</sup> che risponda all'intero, intero di sé e intero del mondo, deve essere centrata sull'assunzione della consapevolezza che nella responsabilità di ognuno è disposto il senso possibile della convivenza comune e della cura del mondo.

La regola d'oro – non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te, oppure fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te – per attuarsi nel suo spirito deve riformularsi come riconciliazione universale ispirata dalla divina misericordia<sup>24</sup> (nell'ambiguità creativa di una formulazione che lascia intendere sia la qualità misericordiosa di Dio, sia che la misericordia è ciò che potremmo chiamare "Dio"). Il dramma del peccato e della misericordia è il dramma del ritorno del separato, dell'escluso, del condannato alla comunione che lo fonda e che ne ha accolto lo sviluppo come manifestazione microcosmica dell'universale. Solo l'universale è propriamente il singolare, ed esso è appunto la comunione di tutto e di tutti. In questo senso la morte del separato è una forma di vita della comunione universale. Ma questa comunione è realizzata solo da quel senso del tutto che è la forza che riconcilia

---

<sup>22</sup> Cfr. E. Neumann, *La nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005. Su E. Neumann vedi in questo volume il capitolo II.3.

<sup>23</sup> Sul tema del positivo e del negativo cfr. L. V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo*, Ensemble '900, Treviso, 2006. Vedi in questo volume la nota 5 del capitolo I.3.

<sup>24</sup> Sul principio di misericordia vedi l'intero capitolo 6 in R. Mådera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

il separato ogni volta con se stesso, nel perdono. Nel perdono la differenza fra bene e male viene mantenuta e, al tempo stesso, superata: questo dinamismo perenne e abissale è qualcosa che traspare epifanicamente nella storia degli uomini, ma che trascende ogni dimensione e ogni realizzazione umana. Per questo gli si addice il nome di divina misericordia. Ora noi possiamo chiamare divina misericordia l'insegnamento su Dio delle religioni abrahamiche, ma anche la disposizione che guida le figure dei Bodhisattva della tradizione buddista Mahayana, solo per ricordare una delle affinità possibili.

Qui la mistica filosofica può offrire il terreno di incontro fra tutte le tradizioni, senza pregiudicarne la particolarità, poiché può essere vista come il punto di arrivo e di convergenza dei diversi insegnamenti filosofici e religiosi nella contemplazione dell'Uno e delle Vie che vi conducono. E all'opposto può offrire, a chi considera la propria Via come il compimento, la base della comprensione reciproca e il momento iniziale comune delle differenti manifestazioni della Verità.

## I.5 Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura<sup>1</sup>

Sono nato alla fine degli anni Quaranta e sono italiano, il che vuol dire che, come tutta la mia generazione, ho vissuto gli opposti mondi della sessualità: dalla repressione e dal confinamento più severi fino all'ostentazione seriale. Se c'è stata una rivoluzione, è stata questa. Come ogni rivoluzione ha divorato i suoi figli. Nessuna nostalgia per le ossessioni, reciprocamente inverse, dei guardiani finti puritani della nostra prigione d'un tempo, ma neppure per le fantasie simil-pornografiche dei prigionieri finti libertini; nessuna celebrazione per un'altrettanto finta liberazione fatta di sovraesposizione immaginaria. Piuttosto uno sguardo sobrio su questa trasformazione culturale.

L'etica del lavoro – nello scambio tacito con una magari misera, ma sicura e stabile, posizione lavorativa – aveva bisogno di un disciplinamento rigido dei corpi, di tenuta nella fatica, di capacità di risparmio e di durata di ogni energia. L'angusta sottomissione delle donne doveva essere ripagata con l'assicurazione a vita che matrimonio e famiglia non si sfasciassero con l'appassimento dei corpi.

Per ragioni enormemente complesse che in altri luoghi ho sintetizzato,<sup>2</sup> quel mondo e quella configurazione culturale sono tramontati: l'etica del lavoro e del patriarcato ha lasciato il posto al licitazionismo e alla crisi del

---

<sup>1</sup> Il capitolo integra il saggio “Desiderio, sofferenza e sacrificio”, pubblicato in S. Carta, L. Pavone (a cura di), *Cosa muove il mondo. Sulla motivazione*, Magi, Roma, 2008, con un saggio inedito.

<sup>2</sup> Cfr. i miei: *Dio il mondo*, Coliseum, Milano, 1989; *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari, 1997; *L'animale visionario*, il Saggiatore, Milano, 1999.

patriarcato.<sup>3</sup> Si tratta di configurazioni culturali diverse ma sempre interne alla storia della civiltà dell'accumulazione economica (cioè di quella capitalistica pensata insieme al tentativo socialista, esso stesso regolato dal principio di accumulazione, di opporsi a essa).

Il neologismo “licitazionismo” (che ho coniato prendendo spunto dal Canto V dell'*Inferno* dantesco)<sup>4</sup> connota una sorta di antimondo rispetto all'ascesi medioevale cristiana, forse però non lontano – nella visionarietà del poeta – dagli incubi che la “gente nova”, la borghesia del capitalismo nascente nell'Italia del Trecento, gli suscitava. Se infatti ci si riflette non appare strano, anzi sembra perfettamente conseguente, che un sistema il cui motore è l'accumulazione economica senza altro limite che le sue contraddizioni interne, debba trovare la sua controparte ideale in un desiderio per principio illimitato. E poiché economia di accumulazione significa ricavare maggior denaro di quanto se ne è investito attraverso la compravendita di oggetti-merce e di servizi-merce, bisognerà suscitare continuamente nuovi desideri, rendendo cronica la condizione desiderante. Il desiderio nella natura umana e nelle sue culture, fino alla nostra epoca, era un desiderio che accumulava una tensione per scaricarla, secondo il modello del bisogno naturale trasportato nel campo delle trasformazioni culturali. Il desiderio proibito, non potendo raggiungere il suo oggetto, doveva essere represso o poteva essere rimosso, e nel caso fosse stato assecondato doveva venire sanzionato.

Inserisco qui in proposito la descrizione di due immagini di due primi scenari di gioco della sabbia,<sup>5</sup> due prime mosse nel campo analitico, dunque emozioni connesse in motivazioni ancora incomprese.<sup>6</sup> Immagini singola-

---

<sup>3</sup> Cfr. il mio saggio “La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato”, in *Rivista di psicologia analitica*, n.s. n. 1, 53/1996, Vivarium, Milano (capitolo I.4 in questo volume).

<sup>4</sup> Sul neologismo “licitazionismo” vedi in questo volume i capitoli I.3 e I.4.

<sup>5</sup> Sul gioco della sabbia vedi i capitoli I.9, con i relativi riferimenti bibliografici, e I.10.

<sup>6</sup> Userò qui il termine “incompreso” al posto del termine inconscio, per ragioni troppo complesse che esigerebbero uno spazio fuori misura nel contesto di uno scritto breve. Aggiungo solo che la scelta di “incompreso” si riferisce all'apparire di un movimento e di un contenuto emotivo, affettivo e mentale diverso, nella maggioranza dei casi, dalla forma logica del pensare (che chiamo anche calcolo argomentativo) e dalle comunicazioni del linguaggio ordinario coerenti con questa forma. Nella forma dell'incompreso questi contenuti appaiono espressi come racconti figurati, in un linguaggio “allusivo” che cerca il suo senso per rimandi e approssimazioni percettive. All'opposto il linguaggio “corrispettivo” cerca il suo senso definendo i suoi procedimenti e i suoi contenuti secondo uguaglianze che riducono il più possibile l'alea di significato. Per le sue caratteristiche il linguaggio allusivo è più plastico e più duttile del

rissime, ma anche pluralissime e paradigmatiche, qui in particolare riguardo a quanto sto scrivendo. Il gioco della sabbia, prima di questa denominazione, si chiamava gioco del mondo: e che cosa muove il mondo? Il mondo del gioco è, in queste immagini che descrivo, mosso dalla messa in gioco del desiderio. Non basta desiderare per muovere il mondo, bisogna mettere in gioco il desiderio, cioè ammettere le regole del gioco. Forse per questo esistono le regole dell'analisi e del gioco della sabbia, perché il desiderio possa sentirsi dentro il mondo che gli può consentire di mettersi in gioco. Ed è esattamente a questa coimplicazione del desiderio e della regola del mondo – e il mondo è una pluralità di mondi: mondo del gioco, mondo dell'analisi, mondo del lavoro, del sesso e via, fino al mondo di tutti questi mondi – che punta la lettura, a posteriori, di questi giochi di immagini.

---

linguaggio corrispettivo e, quindi, può esprimere le emozioni e gli affetti preverbal, almeno indirettamente, tanto quanto può ampliare e trasfigurare contenuti mentali anche altamente organizzati logicamente (si può far poesia di una teologia, come dimostra in modo eminente Dante Alighieri), ma anche in questo caso possiamo parlare di linguaggio allusivo, che esplora l'incompreso che ancora circonda ciò che è per eccellenza il pensato. Nel linguaggio allusivo un significante tende a riferirsi a un'alea di significati, mentre nel linguaggio corrispettivo un significante tende a riferirsi a un significato: con ciò si dice appunto che il linguaggio allusivo oltrepassa, verso il non ancora compreso, anche il già pensato. Questo modo diverso di "pensare" – se volessimo usare l'espressione junghiana – è in grado di rendere conto delle operazioni metaforiche, metonimiche e di sineddoche con le quali si possono descrivere anche rimozione e spostamento, con il vantaggio di superare le confusioni e le difficoltà metodologiche connesse alla teoria che pensa di poter "parlare per", e di poter concettualmente "isolare" le pulsioni originarie rispetto al contesto relazionale, e perciò espressivo e linguistico, nel quale soltanto possono manifestarsi. Il che è una variante di un vecchio argomento filosofico per il quale "parlare" di "inconscio" come espressione di un essere umano è una contraddizione in termini, a meno, appunto, che per inconscio non si intenda ciò che non è presente o proprio dell'intelletto. Devo comunque riconoscere che il disagio per il termine inconscio nasce innanzitutto dal lavoro clinico, nel quale diventa chiaro che noi lavoriamo per allusioni su ciò che in qualche forma si è presentato come espressione, e quindi come qualcosa di già presente almeno nella sensazione o nelle percezioni. Al che si adatta meglio il vecchio detto filosofico che quello che si trova nell'intelletto prima deve essere stato nel senso. Che poi questo senso sia a sua volta determinato da "reminiscenze" o innatismi, o altro, è appunto qualcosa da dimostrare: ma sarebbe comunque difficilmente dimostrabile con qualche procedimento riduzionistico che voglia spiegare esaustivamente le qualità proprie della percezione intesa come intero. È certo presente una dimensione ereditata (termine assai più preciso rispetto a "innata", proprio perché molto di ciò che è filogeneticamente ereditario non è ancora presente alla nascita) nell'abbraccio della persona amata, ma l'ologramma percettivo di un qualsiasi abbraccio eccede qualitativamente il puro schema della sequenza motoria e del movimento orientato, propri dell'azione istintiva. Per una riflessione sull'inconscio vedi anche, in questo volume, il capitolo II.5, nota 4.

La prima che qui presento è un'immagine pesante, imponente, tremenda nella costruzione di una caverna, o grotta, che è casa e tempio. Sorvegliata da una civetta fra pinnacoli di roccia, arrossati non si sa se dal colore della pietra o da sangue versato. L'autointerpretazione del giocatore sceglieva il sangue, quel che si doveva pagare per poter entrare, per poter vedere. Nella prima associazione era sangue dell'altro, prezzo del contatto con la verità interiore, difesa e controllo del valore dell'interlocutore. Ma la riflessione rivelò che doveva essere anche il sangue versato da lui stesso per erigere questa impietrata, colossale fortezza a difesa del segreto. Segreto desiderio, impossibile a dirsi, desiderio oltre ogni legge e regola, desiderio folle.

Il gesto dell'analista fu brusco, sorprendente: aggirò lo schieramento frontale scopercchiando un'ala della caverna, senza contentarsi del pertugio oscuro aperto sul lato e offerto a un'osservazione difficile e malcerta. Giocando con la parola: la fotografia<sup>7</sup> del segreto scoperto portava la scrittura della luce nella notte guardata dalla sola civetta. La conchiglia di Venere (o di Primavera, nell'iconografia della nostra tradizione artistica), al fondo della grotta, contiene due colori intrecciati, il giallo e il blu che, nelle intenzioni dichiarate, si accostano in un punto per generare il terzo. È allusa la "copula celeste", così la chiamò il giocatore, cioè la *coniunctio* Madre-Figlio-Padre che rappresenta la circoambulazione dello Spirito in una ripresa, decisamente eretica, del simbolo trinitario. Una variazione del famoso "Figlia del tuo Figlio", riportata al profondo terrestre, uterino, della grotta della natività e, insieme, lasciata in sospensione nella formula così grammaticale e irenica di "copula celeste". Un altro modo, forse, per dire questo indistricabile interpenetrarsi del matrimonio del cielo e della terra, o dell'incarnazione divina. Infatti dire "copula celeste" allude all'unione dello Spirito con la Madre di Dio: poiché lo Spirito è identico nell'essenza al Padre e al Figlio, ne seguirebbe che anche il Figlio si unisce alla Madre per incarnarsi: "Figlia del tuo Figlio" appunto, come suona il verso del Canto XXXIII del *Paradiso* di Dante.

La parola del giocatore osò soltanto alludere a tutto questo, attraverso la citazione dotta e stravolta – o creativa, dipende dal punto di vista – del simbolo trinitario, ma alla richiesta di dare un nome allo scenario scelse un tono distante, riservato: lo chiamò "autopresentazione". L'analista replicò –

---

<sup>7</sup> Nell'utilizzo delle sabbie in analisi ognuna di esse viene fotografata dall'analista.

suscitando insieme sorpresa e soddisfazione, come se l'audacia della nomina liberasse da un fardello – “nascita d'amore”, nome che non negava il tema incestuoso e la sua rielaborazione teologica sovversiva, ma apriva allo slancio ancora trattenuto, ancora embrionale, nella caverna. Parole – a posteriori, nella revisione delle sabbie, possiamo concedercele – consonanti con il gesto della scopertura della difesa rocciosa della grotta.

Limitiamoci per adesso a osservare che in questo caso il desiderio di portarsi al di là della barriera dell'incesto è secretato, che timore e vergogna accompagnano una mania che riconosce l'impossibilità di esprimersi nel contatto con l'altro, che si destina da sé agli esili dell'alto e del profondo. Il desiderio non solo sa la regola, ma la fa sua, si spinge sino all'enfasi rovesciata di consegnarsi all'indicibile, sente ogni regola come legge alla quale ogni trasgressione sa di dover pagare il tributo del sangue. Solo così, accettato il sacrificio del Figlio, si è riaperto l'utero della Madre e si è depresso il seme del Padre nell'ovulo di una nuova creazione. Anche se, va osservato, il sacrificio del sangue rimane esterno: all'interno della caverna e della conchiglia Amore sembra liberato da ogni sacrificio.

Qui il dinamismo psichico si anima attraverso il linguaggio dell'ossessione difensiva e della sublimazione religiosa,<sup>8</sup> per contenere il troppo, lo spaventoso eccesso di un desiderio che, nella “copula celeste”, tenta di balbutire la sua infinitudine, il suo oggetto come intero che lo contenga, la sua destinazione al sacro che il sacrificio, spera, gli consenta.

Non leggerò ora questa immagine nel reticolo della messa a fuoco psicoanalitica, sposterò invece l'asse sulla storia, per vedere un tratto biografico nella luce del mondo. Perché il desiderio che muove il mondo è sempre suscitato dal mondo.<sup>9</sup> Basteranno, allo scopo del discorso, pochissimi dati. Il giocatore è nato poco dopo la seconda guerra mondiale, da una

---

<sup>8</sup> Cfr. sul tema dell'ossessività e del religioso come modalità di evitamento per timore della gioia eccessiva che si può provare nell'apertura della mente estatica, le splendide pagine dedicate da Elvio Fachinelli alle teorie di Freud e di Lacan come espressione proprio di questa strategia teorica, ed esistenziale, difensiva (cfr. *La mente estatica*, Adelphi, Milano, 1989).

<sup>9</sup> Si parla e si legge infatti frase per frase, parola per parola, né sarebbe possibile altrimenti, ma non si può capire se non istruiti dalla grammatica, dalla sintassi, dal lessico, dal contesto di riferimento della frase o, prima ancora, dalla gestualità e dalle posture del corpo presente o evocato. Così ogni desiderio psichico si può leggere solo collocandolo nella sua biografia e nella sua storia che, congiunte, ci danno la chiave di come un mito collettivo abbia subito la torsione del mito personale e, da questo, tragga materiale per una sua riformulazione.

famiglia centrata sullo stile patriarcale e basata sull'etica del lavoro, la tipologia più frequente nell'Italia di quegli anni, e sostanzialmente immutata fino agli anni Settanta del secolo scorso. Do qui per scontato un processo sociale di trasformazione che è stato peraltro intensamente indagato. La dialettica di desiderio e legge è, in questa situazione, esaltata e dominante. È la legge a indirizzare e plasmare il desiderio, fin nell'indicargli le trasgressioni e nel prevederne le punizioni.<sup>10</sup> E questo addirittura empiricamente: tutto il corteo delle proibizioni non ha fornito infinite occasioni di fortificare ed esasperare il desiderio? Tutto il controcorteo delle liberazioni non lo ha, alla lunga, sedato?

Proprio il rovesciamento di questa relazione di coimplicazione fra legge e desiderio permette di leggere la seconda immagine di gioco che qui propongo, e di riflettere su come si è mosso il mondo per rifrangersi così mutato in questo microcosmo di sabbia.

Il secondo giocatore è nato all'inizio degli anni Settanta, i genitori si sono separati e lui è rimasto con la madre. Lo stile familiare faceva corpo con l'epoca: alla crisi dell'autorità paterna subentrava la negoziazione permanente dei ruoli, l'instabilità conflittuale. Consenso e contratto – le basi del diritto real-personale kantiano<sup>11</sup> per stabilire il rapporto matrimoniale –, svincolati dalla costituzione materiale del matrimonio basata sul predominio-privilegio del maschio e dalla legittimazione religiosa, sono adesso fondati sul desiderio, dunque sul desiderio che si fa legge. Questo è un aspetto di

---

<sup>10</sup> Su questo nesso sarebbe da riprendere il nesso desiderio-legge in Lacan, con i suoi rimandi al tema in Kant. Peraltro non si potrebbe evitare un confronto con la contestualizzazione delle teorie psicoanalitiche riscritte da Foucault nel dispositivo della sessualità, in continuità con la produzione di discorso "sul sesso" che nascerebbe dalle pratiche prima religiose e poi scientifiche di disciplinamento e di regolazione della vita sessuale, con conseguenti effetti di normatività.

<sup>11</sup> Kant pensa che il desiderio sessuale si debba esaudire solo nel diritto real-personale sull'altro, diritto nel quale l'altra persona è qualcosa di mio esterno a me, perché esso è garantito dalla legge razionale che impone, come imperativo, di non trattare mai l'altra persona come una mera cosa, ma come un fine: la garanzia infatti è data dal libero consenso e dal contratto. Cfr. su questo tema il saggio di René Scherer "Sessualità e passione: sulla filosofia moderna della sessualità", in F. Savater (a cura di), *Filosofia e sessualità* (1988), tr. it. Tranchida, Milano, 1992. Giustamente quindi Dante, nel Canto V dell'*Inferno* – quello dal quale prendo l'idea del licitazionismo –, aveva definito i lussuriosi come coloro che "la ragione sommettono al talento", perché il desiderio sovverte il rapporto con la ragione e mantiene la legge come una sua appendice: il consenso nel desiderio diventa l'unica legge che fa e disfa il contratto nel caso, non necessario, che lo abbia firmato. La legge finisce cioè per proteggere solo la libertà del desiderio che è diventata la fonte della sua legittimità.

ciò che ho definito licitazionismo. Fare dipendere la legge dal desiderio è la caratteristica della cultura della seconda parte del Novecento nei Paesi centrali del sistema capitalistico mondiale, e questa caratteristica di fondo si riverbera anche sulla relazione fra i sessi e sulle forme di famiglia. Ancora in Dante troviamo, sempre nello stesso canto dedicato ai lussuriosi, che costoro “somettono al talento la ragione”, fanno dipendere la ragione dal desiderio. Estensione dunque massima del principio licitazionista.<sup>12</sup>

Cosa vediamo infatti nell'immagine del giocatore giovane? Uno spazio riempito fino all'inverosimile. Non impossibile da analizzare pezzo per pezzo, ma certamente dominato da una tensione che vuole prendere tutto e subito. È una perfetta rappresentazione dell'indifferenziato.

Si potrebbe anche usare una misurazione empirica della tendenza simbiotica, mettendo a confronto il numero di oggetti collocati nello spazio della sabbiera nel tempo della seduta dedicato al gioco e misurando il vuoto lasciato in orizzontale e in verticale. Avremmo nel caso del giocatore giovane un indicatore di densità e frequenza molto alta (tendenza simbiotica o confusiva) e, nell'altro caso, un'indicazione di rarefazione e infrequenza di gesti e di oggetti nello spazio-tempo. Ancora: il piano uroborico della copula celeste incestuosa è separato, difeso, secretato, circondato dalla vergogna sociale e ridotto a contenuto parziale del vuoto, nel primo scenario; nel secondo il desiderio dilaga, non mette spazio fra i suoi contenuti, li esibisce con furia che non sopporta vuoti. Il desiderio qui è diventato legge, il suo limite quindi non è stabilito, non è voluto, ma si produce nonostante una volontà contraria, attraverso esplosioni e implosioni: un segno nero, che circonda e invade questo scenario, esprime il lutto che il desiderio deve

---

<sup>12</sup> Queste considerazioni generali sulla storia non sono affatto estranee alla clinica. Anzi oserei dire che, al contrario, è la clinica che lascia impensato il contesto, sviluppando astrazioni incontrollate, cioè una pretesa autonomia del puro psichico che (poiché puro non esiste) prende inconsapevolmente a prestito, per leggere il dato, il quadro contestuale della cultura del suo tempo acriticamente assunta. È per questo motivo che la psicopatologia e le psicoterapie cambiano da autore ad autore, d'epoca in epoca, presumendo d'aver superato gli autori precedenti, e quindi presumendo che la psiche rimanga immutata, oppure dichiarando che sì, con la storia muta anche la psicopatologia, ma superficialmente. A parte i casi, e sono la maggioranza, che non vedono neppure il problema e assumono ingenuamente che sia ovvio che la psicoanalisi tenga in conto essenziale il mutamento storico come ragione del mutamento psicologico. È del tutto inutile, per esempio, “superare Freud”, perché Freud è superato dalla storia, e perciò rimane insuperato nella sua storia, come analista della crisi della morale sessuale vittoriana della fine del XIX secolo e delle sue conseguenze.

soffrire per la sua stessa autocontraddittoria dinamica. Con un risultato paradossale: quando la legge impone il suo limite al desiderio e quasi lo schiaccia e lo bandisce, esso si conserva, e mantiene la sua qualità sovversiva o dinamica, ne concentra la potenza maniaca senza farla deflagrare o disperdere; quando il desiderio si impone come legge e incontra involontariamente il suo limite, raggiunto per accumulo, esso si disperde, svapora, affoga in una melassa indistinta che è costretta alla riflessione soltanto dal suo lutto. Possiamo dirlo anche così: il desiderio smisurato non fa i conti, non anticipa la sofferenza possibile e necessaria, solo il fallimento diventa il suo limite.

La nuova configurazione culturale licitazionista ha ampliato enormemente la sfera del lecito: persino l'incesto, fra due adulti consenzienti, non incontra più un'automatica e forte riprovazione morale. La sfera del proibito ha abbandonato – o sta abbandonando – l'interiorizzazione morale, concentrandosi per un verso sul preteso disumano, sulla demonizzazione o mostrificazione del criminale, per un altro verso si dilata a sanzionare, per principio più che di fatto, i comportamenti lesivi delle libertà personali concepite come diritti dell'uomo.<sup>13</sup> In quest'ultimo caso si tratta di libertà personali molto "ideologiche", cioè valide per i paesi egemoni del sistema capitalistico mondiale e per coloro che sono in grado, in essi, di farsi valere economicamente e socialmente. Per tutti gli altri si rimane nella sfera delle "grida" propagandistiche suffragate da qualche esempio clamoroso di "intervento umanitario", ben coperto mediaticamente. Ma è abbastanza facile capire – se si ha il coraggio – che tutto è lecito se gli interessi in gioco sono abbastanza forti: la galleria degli orrori è troppo estesa per ricordarla.

Eppure penso che queste complesse stratificazioni di ambiti (economiche, politiche e morali) e di scala del dominio (centro e periferia del sistema mondiale), di classi e di ceti sociali (distinguendo i ceti secondo la partecipazione a subculture caratterizzate dal prestigio sociale) abbiano la loro propulsione nella necessità – assai più semplice – di cronicizzare il desiderio nella ripetizione permanente attraverso la variazione, colonizzando l'imma-

---

<sup>13</sup> Non intendo affatto, con queste osservazioni, sminuire l'importanza della proclamazione dei diritti universali dell'uomo, per quanto possa essere usata in modo ideologico e niente affatto universale. All'opposto, penso che il fatto di dover assumere i diritti universali come ideologia e copertura anche delle politiche di potenza segni un passo epocale nella storia dell'umanità (su questo punto rimando alla mia prefazione al libro di C. Enzo, *Adamo dove sei?*, il Saggiatore, Milano, 2002).

ginario sessuale per impregnare l'universale mercanteggiamento al quale il capitalismo doveva, per sua essenza, pervenire.

Ho compiuto un lungo e tortuoso *detour* per cercare di comprendere il fenomeno superficiale dell'invasione di immagini sessuomaniche nel nostro quotidiano, in una recitazione apparente di liberazione da ogni inibizione. Questo *detour* ha anche la funzione di far vedere da un'angolazione critica l'ormai consueta ricostruzione della genealogia della civiltà della tecnica per quanto riguarda il corpo. Prendendo spunto per lo più da Nietzsche, si risale alla divisione anima e corpo, si ritrova questo schema in Cartesio e poi si finisce per trovarne l'origine nel cristianesimo e nel platonismo. A proposito della sessualità – che nei confronti della nostra cultura del corpo ha rappresentato la dimensione più segreta e più oscurata – si dice che è anch'essa invasa e controllata dalla tecnica e, quindi, sarebbe ormai deprivata di “senso”.

A parte la questione della tecnica moderna e del suo rapporto con la storia del capitalismo,<sup>14</sup> direi che quello schema qui sopra accennato – oltre a enormi difetti nella ricostruzione storica – non riesce a spiegare persuasivamente perché il rivolgimento della morale sessuale avvenga negli anni Sessanta del Novecento (a meno di voler spiegare tutto con l'uso della pillola contraccettiva), né perché si sia passati da una cultura di disciplinamento e di sottomissione del corpo (ancora molto forte fino al secondo dopoguerra e assai funzionale all'etica del lavoro che si è accompagnata a tanta parte dello sviluppo della tecnica moderna) a una sorta di idolatria del corpo come strumento di prestazione (anche nel piacere sessuale).

Peraltro già la contrapposizione in anima dominante e corpo dominato è sì importante, ma non è storicamente esaustiva. In tutte le tradizioni filosofiche e religiose è stata presente una dialettica ben più articolata. Ricorderò, per la filosofia greco-romana antica, solo Epicuro e la sua scuola (una presenza di cinquecento anni e più). Oppure, per le tradizioni religiose, ricorderò che l'ebraismo – dal quale, si sa, provengono tanto il cristianesimo che l'Islam – pone una grande enfasi sulla dimensione del corpo e sull'unità dell'umano (oltre che essere, alle origini, una religione che non prospetta una vita oltre la morte). Nonostante i secoli di egemonia, nelle Chiese cri-

---

<sup>14</sup> Cfr. *L'alchimia ribelle*, cit., e le voci “tecnica”, “tecnologia” e “tecnocrazia” in *Enciclopedia filosofica*, diretta da V. Melchiorre, Bompiani, Milano, 2007.

stiane più importanti, di concezioni negatrici dei sensi, bisognerà ammettere che l'origine ebraica è rimasta centrale e non si è potuta espungere proprio nella simbolica essenziale all'annuncio: la resurrezione dei corpi, la comunione nella Chiesa attraverso il corpo e il sangue di Cristo. Sembra che nel cristianesimo solo il corpo possa significare la dimensione congiunta della realtà, della verità e della speranza escatologica.

Si potrebbe perciò dire che il "corpo" con il quale abbiamo a che fare è – nelle filosofie, nelle religioni e in generale nelle culture – un simbolo per indicare un modo di vivere. Così anche il corpo del *Fedone* platonico significa il modo di vivere dedito al potere, alla ricchezza, alla fama nella città, mentre l'"anima" significa la ricerca della vita giusta nella pratica della virtù e nel dialogo di verità. Ancora, non solo negli Evangelii ma anche per l'apostolo Paolo "corpo" significa l'intero della persona e della comunità, mentre la "carne" designa la scissione e l'essere dominati dalle passioni. Abbrevio brutalmente per non avventurarmi nelle pieghe storiche delle tradizioni, in ognuna delle quali – dall'induismo al buddismo, al taoismo, all'ebraismo, al cristianesimo, alle varianti e agli intrecci del materialismo di diversa provenienza – si possono trovare eccezioni e ribaltamenti della pretesa assolutezza di una "linea fondamentale" che percorra come un destino la storia dello sviluppo culturale, tanto occidentale quanto universale.

Dunque, secondo questa diversa linea di pensiero della quale ho fatto qui accenno, l'offerta ossessiva della possibilità di eccitazione sessuale – in tutte le accezioni possibili per i diversi generi sessuali e per le idiosincrasie più bizzarre una volta definite perversioni – utilizza i nuovi mezzi di comunicazione ma non ne dipende. Attraverso essi rende invece plausibili l'idea e il valore che tutto deve poter essere acquistato e che la libido deve essere impiegata senza limiti al servizio dell'accumulazione e dei suoi mercati. Anzi, l'exasperazione "tecnica" segue necessariamente: poiché la cronicizzazione dell'eccitazione può essere sì ottenuta come sottotesto di possibilità sempre presenti, ma al prezzo della trasformazione in eccitazione virtuale della sessualità animale, biologica, e che quindi non può far seguire atti concreti all'informazione ricevuta. La sessualità tende a diventare sempre più virtuale. Una possibilità tanto estesa e insistita da annullarsi da sé. Il corpo vivente è messo fuori gioco e, parallelamente, viene de-simbolizzato nella sua regione simbolicamente più ricca ed energetica, la sessualità appunto.

L'allusione inflazionata produce una perdita di forza che si traduce in estenuazione del desiderio. Il sesso, da via regia, dalla funzione di cuore della conoscenza intima – come sa quella meravigliosa coincidenza che nell'ebraico biblico dice conoscenza e insieme dice conoscenza sessuale – diventa condimento plastificato buono per ogni situazione.

Il calo del desiderio che è registrato negli studi degli analisti, ma che è avvistato da un'inchiesta qualunque, non può non avere relazioni con l'inflazione del sesso immaginario. La pornografia leggera che dilaga nei mezzi di comunicazione di massa agisce secondo il principio pornografico senza averne la carica trasgressiva (quella che si produce a fronte di una robusta struttura di divieto e spinge quindi a un'attenuazione, attraverso la stessa esposizione del proibito, del senso di colpa implicito). Nella pornografia il corpo è segmentato, diventa un *puzzle* di zone e di momenti erogeni. Con ciò il corpo stesso perde la sua funzione simbolica più alta e decisiva, quella di veicolare l'intuizione dell'intero umano. Si potrebbe anche vedere in questo espandersi della sfera visiva e in questa parcellizzazione erogena una specie di regressione infantile di massa alla parzialità della sessualità pregenitale (orale, anale e fallica).<sup>15</sup> Una sessualità caratterizzata, per quanto riguarda la genitalità, da un'inadeguatezza all'atto, sia per via dell'imaturità funzionale e anatomica sia per essere indirizzata a oggetti adulti, generazionalmente elusi dal desiderio infantile. Vista secondo questa analogia, l'esplosione virtuale della sessualità configura un desiderio cronico per un oggetto moltiplicato a piacere, e quindi immenso, con il quale non può darsi relazione da intero a intero ma che può essere raggiunto solo parcellizzandolo, dunque riducendolo a parti anatomiche astratte (dove peraltro anche il corpo intero funge da parte astratta, come immagine di "sconosciuti" e senza costruzione dei personaggi).

Che fare, allora, che dire? Non credo alla critica per la critica e neppure alla rassegnazione. Ci trovo sempre il sospetto della finzione. Siamo animali culturali, il che vuol dire progettuali. Solo morti, inanimati, saremo davvero privi di propositi, diventando solo oggetti di progetti altrui. Proprio in questo contesto culturale il corpo vivente e intero, interno ed esterno, offre una possibilità di critica fattiva e di trasformazione anche se, probabilmente, testimoniale, cioè come punto fermo per garantire eventuali pratiche più

---

<sup>15</sup> Cfr. G. Sassanelli, *Itinerari e figure della passione*, Antigone, Torino, 2008, pp. 62-64.

estese e incisive sulle grandi tendenze della civiltà. Il corpo vivente e intero: perché solo esso può essere il simbolo pratico – e perciò teorico – della necessità di un limite, di un centro e di una misura.

Il corpo come riferimento esperienziale di una nuova cultura del limite. Si tratta qui di una curvatura essenziale del programma educativo e formativo e dunque, nel senso greco di *paideia*, di un programma filosofico. Con l'aggettivo "nuova" si deve intendere che il "limite" da raggiungere è diverso dai limiti del passato, imposti dalle culture precapitalistiche, basate sul dominio diretto delle persone e sulla penuria. Al contrario, il limite o sarà nuovo, nel senso di consapevolmente rispettato, o non sarà. Che ci sia bisogno di limiti ormai lo dicono quasi tutti, disingannati dalla crisi sistemica che occhieggia da ogni angolatura dalla quale si osservi l'attuale capitalismo globale (energia, cibo, ambiente, lavoro, sanità, assistenza, scuola...), ma pochi dicono come si possa provare a creare una cultura del limite<sup>16</sup> che, oltre le proclamazioni, si ancori nell'esperienza delle persone.

Questo è il punto: nell'esperienza corporea, se viene educata a percepirsi e a pensarsi,<sup>17</sup> possiamo ritrovare il senso – anzi i sensi immediati – del limite. Il che è molto diverso (anzi sta per molti versi sul versante opposto) dalla glorificazione orgiastica e dionisiaca – secondo la compensatoria fuga immaginaria che Nietzsche inventò per la sua afflitta corporeità – dallo spingersi verso la "distruzione creativa" che toglie ogni limite (magari per reinventarseli solo a norma di un io esplosivo maniacalmente). Fortunatamente la nostra realtà è ben definita entro limiti fisiologicamente rigorosi e, nella sostanza, insuperabili. Non a caso quando si vuole a ogni costo mantenere la vita quando il corpo non la regge, l'artificialità, che deve comunque rispettare i valori della fisiologia (come la temperatura, la pressione, la circolazione ecc.), produce mostruosità nella forma di invenzioni di nuove macchine da tortura. La fantascienza che passa per tecnologia del futuro, una volta applicata al corpo, non disegna scenari molto diversi dagli incubi

---

<sup>16</sup> Ben inteso, credo anch'io che nessun progetto storico si possa compiere secondo le intenzioni di chi lo persegue. L'eterogenesi dei fini è, in una certa misura, inevitabile. Il punto dunque sta nell'intenzione e in quella "certa misura", sempre in dialettica fra adattamento alla realtà e perversione del progetto.

<sup>17</sup> Educarsi a percepire e a pensare l'esperienza del corpo implica la costruzione di una pedagogia del corpo, un campo nel quale mi riferisco ai libri di Ivano Gamelli e alle pratiche che ne costituiscono la fonte e, insieme, i risultati.

di seppellimento da vivi, non più nei sepolcri ma in qualche stanza asettica nella quale si congela il tempo e si sostituiscono tutte le parti del corpo. Ma a far giustizia di queste farneticazioni basteranno le nuove disparità sociali, ancor più mostruose di quelle odierne. Nell'antico Egitto sono finiti i faraoni e gli intestatari dei privilegi dell'aldilà, anche per le lotte sociali che li hanno contrastati; i faraoni di oggi hanno già adesso ben altri scontri da fronteggiare – in questa fase soprattutto fra loro – per cercare di sopravvivere.

Il corpo come centro. Ogni limite non serve come limite se non è in relazione a un centro, di cui circonda la dimensione. Anche qui la nostra cultura si diletta incoscientemente di una retorica fasulla che moltiplica i centri a discrezione, che sbeffeggia la ricerca di un'identità, per quanto plastica essa debba essere. Stiamo predicando una specie di schizofrenia per le masse, con la prosopopea di chi fa il rivoluzionario senza accorgersi di essere l'utile idiota dei principi in carica. La testa del re e delle identità, e delle identità imposte, è caduta nel corso degli ultimi due secoli, l'apologia di quella lunga rivoluzione oggi funziona da apologia dello stato di cose presenti. Peraltro la restaurazione sarebbe pessima, oltre che fortunatamente impossibile. Senza re e sotto la sferza del nuovo Dio – che è oggi il denaro che deve accumularsi su sé medesimo –, senza ideologie unitarie, senza centri esterni, la necessità fisiopsichica del centro può trovare risposta nella centralità del corpo. Del corpo intero, della sua tensione e distensione nel tempo di vita, non delle sue parcellizzate astrazioni. Centralità fisiopsichica poiché è in definitiva il corpo a esprimere la materialità anche dell'inconscio psichico. Centro dunque come riferimento unitario dell'esperienza, come educazione alla lettura delle sue risposte. Un'educazione diversa rispetto all'accettazione acritica delle risposte emotive. Bisogna piuttosto educarsi a un'ermeneutica complessa delle pulsioni, delle reazioni e delle emozioni sulle quali agisce il contesto relazionale, portando il pensiero al confronto con il suo centro vitale. Sì, centro vitale se il pensiero si vuole amico e funzione della vita, della coltivazione della vita umana: una cultura capace di reggere la prova del tempo e delle generazioni.

E con ciò è dato anche il terzo punto: il corpo come misura. Poiché limite e centro sono possibili solo con un criterio, con un metro, con una misura. Certo per saggiare i limiti bisogna sperimentare la misura secondo ogni dimensione dell'esperienza. Il che vuol dire saggiare forze e resistenza, adde-

strarsi allo sforzo prolungato nel tempo, darsi tappe e traguardi convenienti alle disposizioni naturali e alla loro preparazione, riportare fantasie e teorie a un'incarnazione possibile nei gesti, giudicare la potenza dei simboli per la loro capacità di guida degli spazi e dei tempi delle relazioni nei sistemi viventi.

Il corpo come limite, centro e misura della tecnica, poiché la tecnica è da sempre, e sempre resterà, la più ingegnosa protesi della corporeità vivente. Questa cultura del corpo già dice che il guadagno ottenuto attraverso le meraviglie della tecnica spinta dall'accumulazione del capitale è alle nostre spalle (ed è comunque stato pagato con colossali ecatombe di viventi), che si tratta di ricondurla alle corporeità concrete nel sistema ecologico e di lasciarsi ispirare dalla sua originaria funzione: alleggerire le fatiche della sopravvivenza, liberarci dalla necessità di usare corpi viventi come puri strumenti, rendere amico l'ambiente, curare le malattie e alleviare il dolore, trasmettere le conoscenze. Oltre questi limiti, questo centro e questa misura, la perversione delle potenze tecniche, asservite al profitto e alla manipolazione del consenso, trasforma le tecniche stesse in un Golem torturatore. Il male tuttavia non proviene in realtà dal Golem, ma dagli apprendisti stregoni che non sono in grado di servirsene per il bene.

Limite, centro e misura. E sacrificio. Il sacrificio diventa riconoscimento di ciò che sempre e da ogni punto di vista ci eccede e, in questo riconoscere, posizione della propria misura. Che cosa comporta tutto questo? Intanto un orientamento spirituale, ma chi ha letto Jung dovrebbe ricordare che per lui questo è il segno di ogni psicoterapia veramente riuscita. In secondo luogo il sacrificio, inteso appunto come sacralità dell'orientamento di vita, è in realtà il compimento del desiderio, dove la posizione del limite è, come scriveva Ricoeur, il modo determinato nel quale la trascendenza può avvenire. In terzo luogo solo il sacrificio delle pretese autocratiche dell'io può consentire di sentire l'odio senza diventare distruttivi, e di provare amore senza voler assimilare e possedere l'altro. Ma il licitazionismo postmoderno usa la parola "sacrificio" per additare una stortura dalla quale liberarsi. Quasi soltanto nello stato d'eccezione della guerra, nella cultura euroamericana attuale, si invoca il sacrificio per distruggere il nemico.

È proprio questa incapacità di sacrificio che spalanca l'effetto di ritorno della sofferenza senza limite e senso, quando il desiderio si schianta nell'autofagia della sua implosione. Di questa modalità è eloquente simbolo lo

scenario sopra descritto nell'immagine del giocatore più giovane: senza sacrificio non c'è sacro, senza sacro non c'è centro e direzione, un senso stabile e forte diventa impossibile. Possiamo guardare le due immagini viste nelle pagine precedenti, della grotta e del caos, non solo come una sequenza storico-biografica di due persone, ma come il simbolo di una lotta che si svolge in ciascuno. L'immagine della grotta richiama l'antica modalità sacrificale: il sacrificio è esterno, grava sull'altro, su colui che voglia entrare nella grotta e cogliere il segreto, anche quando l'altro è lo stesso protagonista in via di giungere a se stesso. Si immola una parte perché ogni parte possa vivere come in un tutto che ha senso, direzione, che ha durata nel tempo, che ha forza nell'azione. Insomma il sacrificio istituisce il "sacro" come ciò che è indispensabile alla vita culturale, e quindi in certa misura libera, dell'uomo. Ma questa istituzione del sacro si è da sempre scaricata su un capro espiatorio, fosse esso il nemico, il diverso, il debole, l'eccezione, il subordinato, o parti di sé<sup>18</sup> assimilabili a queste figure. Anche nella sabbia della grotta il capro espiatorio è esterno, come rivela il sangue che ne segna l'esterno. Nel luogo segreto del sacro, nella copula celeste, è come se Amore e Nascita avessero dimenticato la croce e la morte. In altre parole qui il sacrificio rimane nella posizione proiettiva ed esteriore, non è ancora sacrificio dell'io come centro della conoscenza e delle motivazioni: l'io non ha ancora riconosciuto la sua essenziale dipendenza, il suo decentramento, la necessità di una posizione di servizio all'intero di sé, del mondo e degli altri.

Jung diceva che l'io sa che "per sopravvivere deve rimanere sempre cosciente della sua impotenza".<sup>19</sup> In questo senso, la nuova forma del sacrificio<sup>20</sup> diventa interiorizzazione del simbolo e riorientamento, conversione, della vita intera (fatta quindi "sacra", nel senso di orientata a collocarsi armonicamente nella totalità). Poiché è il desiderio a muovere il mondo, e la forma storica del nostro desiderio è diventata la dismisura, cresce il peri-

---

<sup>18</sup> Su questo punto ruota l'intera opera di René Girard; meno conosciute sono l'analisi e la proposta di Erich Neumann: *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005 (su E. Neumann vedi in questo volume il capitolo II.3).

<sup>19</sup> C. G. Jung, *Psicologia analitica e arte poetica* (1922), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 10, tomo I, Boringhieri, Torino, 1985, p. 351.

<sup>20</sup> Ho parlato prima della croce perché già nei *Salmi* (per esempio 40 e 50) è chiaro il superamento del sacrificio esteriore e in questo senso è interpretato il nuovo sacrificio della croce "fatto una volta per sempre" (Eb. 10, 5-10), come simbolo del corpo donato agli altri perché possano nella vita essere uniti a Dio. Cfr. L. Manicardi, *Il corpo*, Qiqajon, Bose, 2005.

colo che il mondo vada all'inferno, dal quale non lo può salvare l'impossibile ritorno alla vecchia etica sacrificale ma forse, se il tempo lo concederà, la consapevolezza della necessità di un nuovo "far sacro", di un'etica dell'intero come mondo e come sé.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Vedi in questo volume la parte finale del capitolo I.4.

## I.6 Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica<sup>1</sup>

Per dire qualcosa di serio sulla teoria junghiana degli archetipi e sulla sua plausibilità e utilità oggi bisognerebbe scrivere almeno un libro, tanto l'idea merita attenzione e meditata riflessione. In questo saggio, inevitabilmente parziale e caratterizzato da contrazione concettuale, procederò per affermazioni enunciate più che spiegate, affidando al lettore interessato spunti per procedere più che risultati da esaminare.

1. La grandezza della teoria archetipica di Jung consiste, a mio modo di vedere, soprattutto nell'aver cercato con essa di dare alla psicologia un terreno collettivo e oggettivo, senza per questo rinunciare alla soggettività del mondo emozionale e immaginale proprio dello psichismo. Jung ha cercato di cogliere l'oggettivo nella soggettività, senza arrendersi al soggettivismo e senza derivarla da qualche forma di energia fisiologica. Con il saggio del 1911-12, *La libido. Simboli e trasformazioni*, aveva ricompreso l'energia psichica (ridotta da Freud alla libido sessuale) in un concetto generale, condizione necessaria per pensarne la plasticità; con il saggio del 1921 sui *Tipi psicologici* aveva ricondotto le stesse teorie psicologiche a modi di vedere condizionati dalla tipologia del soggetto: procedere verso la teoria degli archetipi consentì di dare una base universale e oggettiva ai modi di sentire, concepire e affrontare il mondo, senza per questo ritornare ai tentativi riduzionistici di Freud. Come suggerisce la stessa derivazione

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in *Studi Junghiani*, vol. 11, n. 2, Franco Angeli, Milano, 2006.

platonica del termine archetipo, Jung tenta un'operazione analoga a quella kantiana: universalità e oggettività delle leggi psicologiche non sono derivabili da una qualche realtà esterna alla psiche, ma dal modo di vedere proprio della psiche stessa. Saremmo dunque nel campo delle forme trascendentali della sensibilità, delle condizioni di possibilità dell'esperienza non solo delle realtà fisiche ma delle realtà psichiche.

Proprio per questo i tentativi di scorporare la teoria del processo di individuazione dalla teoria archetipica<sup>2</sup> sono naturalmente legittimi, se non si pretende di fare storia del pensiero, ma privano il pensiero di Jung del suo incardinamento fondamentale. Si perderebbe così anche la funzione terapeutica che Jung rintraccia nella potenzialità della dimensione archetipica, come è chiaro già a partire dal 1912, cioè prima ancora dell'uso del termine archetipo: nel conflitto della storia personale e familiare l'emergere di immagini archetipiche può essere assimilato dalla coscienza come ausilio nell'orientamento, come visione allargata che potenzialmente indica una via d'uscita dal riferimento imprigionante nelle contingenze di vita del singolo. Come sempre ogni farmaco è veleno: se non assimilata l'immagine archetipica può travolgere e scindere il soggetto dal rapporto con la sua storia personale, familiare e culturale.

2. Jung ha molto insistito sul fatto che la mente del bambino non è una *tabula rasa*, proprio perché non è possibile teorizzare una mente "vuota" in presenza di un cervello così differenziato e complesso come quello del neonato. Un modo di vedere, questo di Jung, oggi ovvio e confermato da innumerevoli ricerche nel campo dell'etologia umana e delle neuroscienze. Facciamo un esempio decisivo per tutto il campo della teoria e della pratica analitica, quello della relazione. Non solo la teoria dell'attaccamento di John Bowlby e di Mary Ainsworth, ma le ricerche sulla percezione dell'assenza della madre, sulla capacità di intendere espressioni ed emozioni, di provare empatia, di distinguere fonemi e di seguire lo sguardo – tutte operazioni che possono essere compiute entro i primi dieci mesi di vita – mostrano che l'evoluzione cerebrale, se l'ambiente di cura non è deprivante, dà luogo a

---

<sup>2</sup> È questo il tentativo che attraversa l'opera di Mario Trevi.

un'evoluzione mentale e psicologica i cui caratteri sono innati.<sup>3</sup> Irenäus Eibl-Eibesfeldt ritiene appunto che nell'evolversi della cura della prole si sia sviluppata

la capacità di comportamenti amichevoli nei confronti di un partner, ma anche quella di formare un legame individualizzato e quindi di mostrare amore e simpatia, che sono le premesse per le forme superiori di socialità che caratterizzano noi uomini.<sup>4</sup>

In sintesi nella relazione di cura della prole nasce la cultura come modo di vivere proprio della specie umana – e questo, mi preme sottolinearlo, è il punto essenziale della differenza teorica fra Eibl-Eibesfeldt e il suo venerato maestro, Konrad Lorenz, che riteneva “l'amore frutto della aggressività” e pensava quest'ultima come “punto di partenza dell'evoluzione”.<sup>5</sup> Certo bisogna ricordare che solo la preconditione del disaccoppiamento delle azioni dagli istinti – reso possibile dall'azione e reazione reciproca del processo di corticalizzazione e di lateralizzazione cerebrale, della statura eretta e della liberazione delle mani per la costruzione e l'uso degli strumenti, della visione panoramica e dell'uso del linguaggio – fornisce la condizione di un comportamento riflesso e quindi capace di alternative, insomma di un comportamento veramente culturale. Se questa è la specificità umana – la cultura che nasce dal disaccoppiamento delle azioni dagli istinti insieme alla cura individualizzata e protratta della prole – va ricordato che essa è unita alle altre caratteristiche ereditarie filogenetiche: le coordinazioni ereditarie, che insieme con i movimenti di orientamento formano le azioni istintive; il riconoscimento percettivo come adattamento filogenetico (particolarmente interessanti per il discorso sugli archetipi sarebbero la tendenza alla gravidanza, il rapporto figura-sfondo, l'appartenenza per vicinanza, la

---

<sup>3</sup> “Il concetto di ‘innato’ oggi non viene più considerato in modo negativo, come ‘ciò che non è appreso’, bensì in modo concreto, in base all'origine dell'adattamento. Filogeneticamente adattate sono, in un organismo, tutte quelle capacità (moduli comportamentali e prestazioni percettive) il cui substrato organico-fisiologico è rappresentato dalle cellule nervose, nella loro particolare connessione con gli organi di senso e con gli effettori, e che si sviluppano in un processo di autodifferenziamento sulla base di indicazioni fissate nel patrimonio genetico”: I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1984-89), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>5</sup> *Ibidem.*

costanza); i modelli di riferimento che interpretano le informazioni afferenti secondo un modello già esistente; i meccanismi motivanti che, esperiti come stati emozionali, provocano disposizioni ad agire fino alla soddisfazione dell'istinto; i ritmi biologici; la dimensione neurobiologica delle emozioni; le predisposizioni all'apprendimento, come l'*imprinting*.

3. Eibl-Eibesfeldt ha scritto:

Adattamenti filogenetici come quelli descritti (...) determinano in vario modo il modellamento culturale dell'uomo. Già C. G. Jung intravedeva nelle creazioni artistiche dell'uomo la ripercussione di una preconsapevolezza archetipica, e ciò, del resto, si armonizzava con le spiegazioni psicoanalitiche, fortemente condizionate dalla mancanza di ricerche comparative sulle culture. L'intuizione lo condusse però nella giusta direzione.<sup>6</sup>

Credo che questa frase vada meditata in più sensi, non soltanto perché suona come una conferma delle intuizioni junghiane circa gli archetipi da parte del più autorevole etologo vivente, ma soprattutto perché ci suggerisce che la debolezza della teoria sta soprattutto sul versante metodologico, cioè nell'insufficienza, non solo quantitativa, del modo di condurre le comparazioni necessarie per validarne le tesi. Penso anzi che questa debolezza metodologica sia in diversi sensi coinvolta nel passaggio, assai problematico e secondo me troppo immediato, dall'archetipo (come disposizione a rappresentare) alle immagini archetipiche e alle loro varianti culturali, storicamente condizionate. Un insieme di insufficienze che può aver contribuito a un certo fastidio diffuso fra gli stessi analisti di formazione junghiana più sensibili alle questioni epistemologiche e storiche e, sul versante ampio del confronto culturale, può aver favorito un atteggiamento di ripulsa, per la genericità e la confusione dei riferimenti, tra gli analisti di diversa formazione e più in generale nel mondo delle scienze dell'uomo.

Mi sembra perciò che si debba riprendere in un progetto di ricerca l'indicazione critica di Eibl-Eibesfeldt. Si dovrebbe cioè rilevare innanzitutto che in Jung manca un vero e proprio metodo comparativo per lo studio delle immagini psichiche, manca per esempio la distinzione cruciale fra omologie e analogie, poiché tutto poggia, nel suo pensiero, sulla distinzione

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 54.

fra omologie filetiche e omologie per tradizione. L'omologia filetica si verifica quando vi è una trasmissione genetica del carattere, dunque nel nostro campo riguarda in senso proprio il carattere archetipico delle immagini, in quanto spiegabili solo ipotizzando una disposizione a formare quel tipo di immagini come propria della specie, a differenza delle omologie per tradizione, dove la somiglianza è prodotta da un processo di apprendimento e trasmissione. Ma se non si distinguono le omologie – cioè il ricondurre le somiglianze a un'origine comune in una forma precedente che è generalmente umana e presente da quando la specie è comparsa – dalle analogie, che raggruppano invece le somiglianze come originate da spinte ambientali simili in specie diverse, si rischia innanzitutto di confondere – trasponendo queste indicazioni sul piano della ricerca archetipica – ciò che è frutto della costituzione biologica dell'uomo da quello che invece è riportabile all'interazione adattativa in ambienti simili. Facciamo un esempio elementare: il modo di percepire l'orizzonte, lo sfondo, la profondità o la tendenza alla pregnanza nella struttura delle immagini (poiché qui dobbiamo applicare alle immagini la metodologia comparativa usata in etologia) può molto verosimilmente essere classificata come omologia filetica, mentre il modo di costruirsi un riparo nelle sue forme essenziali, per quante somiglianze possa presentare, verosimilmente è classificabile come analogia.

Ora, poiché qui si tratta di "immagini psichiche" ed esse appaiono in una cultura umana, la dimensione di omologia per tradizione si sovrappone fortemente anche alle omologie filetiche e alle analogie. In definitiva bisogna accuratamente ricostruire la storia delle immagini e il legame con il loro contesto. Altrimenti, ed è questo che a mio avviso si verifica in Jung e si accentua enormemente nei suoi epigoni acritici, le differenze vengono appiattite in un generico richiamo agli archetipi. Il che comporta che tutto si risolva nello "psichico", anche quando si dice che in Jung la psiche possiede una dimensione storica: infatti la psiche ha una storia, per Jung, ma non è il mondo ad avere una storia (geografica, tecnica e sociale) che trasforma la psiche. Questo diverso orientamento implicherebbe un'attenzione alla differenziazione delle dimensioni delle immagini che originano dalle caratteristiche costanti della specie, da quelle che provengono da adattamenti ad ambienti simili, e da quelle che sono state elaborate per tradizione e innovazione entro un modello culturale che risponde alle esigenze di sopravvi-

venza, rispetto a coordinate geografiche e storiche determinate. Avremmo così in sintesi, sulla base di una disposizione specie specifica a formare immagini, forme contenitrici e contenuti attribuibili all'umano in genere (omologie filetiche), a condizioni di vita simili in nicchie ecologiche simili (analogie), a tradizioni culturali (omologie per tradizione).

Questa distinzione, a sua volta, può essere articolata non solo come classificazione di diverse immagini, ma come stratificazione interagente di dimensioni immaginali che potremmo chiamare rispettivamente le dimensioni naturali, mitiche, storiche e biografiche. Le costanti antropiche della percezione, dei movimenti elementari (attaccarsi, respingere, muoversi verso, fuggire, attaccare, ma anche scomporre e assemblare, curiosare e giocare), dell'orientamento, dei bisogni e delle emozioni (fame, sicurezza, paura, rabbia, sesso), dei ritmi, delle relazioni fondamentali (di cura, d'amore e di potere) danno luogo alla dimensione naturale delle immagini, tanto di quelle classificabili come omologie filetiche quanto di quelle classificabili come analogie. I modelli culturali, elaborando queste disposizioni naturali in risposta al mutamento dell'ambiente storico-sociale, creano le immagini mitiche e le loro variazioni storiche, infine le vicende individuali plasmano la dimensione biografica delle immagini. È chiaro che nessuna di queste dimensioni immaginali può presentarsi, nell'incontro analitico, se non in qualche modo influenzata dalla vicenda biografica: dunque si tratta, più che di immagini archetipiche, di dimensioni archetipiche delle immagini.

4. Vorrei sottolineare che in queste considerazioni è presente una differenza di fondo, rispetto all'impianto junghiano, che ho accennato solo di passaggio. Jung pensa la dimensione psichica – se mi si può perdonare la brutale semplificazione – come preordinata al mondo storico, quindi storica in se stessa, solo in secondo luogo storica perché risponde al divenire del mondo. Non è questo il luogo per discutere con l'ampiezza dovuta citazioni di Jung che potrebbero illustrare e corroborare la mia tesi; rimando soltanto, per fare un esempio importante, alla sua idea di "individualità" come qualcosa che va ricondotto a

condizioni psichiche presenti a priori nell'uomo e non empiricamente acquisite  
(...) Alle spalle dell'uomo non sta né l'opinione pubblica né il codice morale

comune, ma l'individualità di cui egli è ancora inconscio. Come l'uomo continua sempre a essere quello che era, così è già da sempre quello che sarà.<sup>7</sup>

Mi sembra che Jung concepisca l'uomo come una monade che porta al suo interno come microcosmo la psiche collettiva, che possiede una propria dinamica relazionale e di confronto con il mondo storico-sociale. La dinamica profonda sarebbe extrastorica, rispetto alla storia mondiale che da parte sua influenzerebbe gli aspetti esterni e le configurazioni occasionali della storia della psiche. Questo modello varrebbe anche a proposito dell'individualità che, invece, sarebbe ben di più di una disposizione ereditaria a "individualizzare" in quanto membro singolare della specie, la cui individualità si gioca in rapporto ai modelli culturali e alle forme storico-sociali corrispondenti. Mi sembra quindi che, dall'impostazione di Jung, derivino inevitabilmente uno schiacciamento della dimensione storico-culturale e un ampliamento molto problematico e confusivo del sostrato archetipico.

5. La dimensione archetipica, o delle costanti antropiche naturali, si attiva – come Jung ha visto bene fin dall'edizione del 1912 di *Wandlungen und Symbole der Libido*<sup>8</sup> – in condizioni che con Piaget chiamerei di disfunzione dell'adattamento, quando il processo di assimilazione del mondo agli schemi dati non riesce più a reggere di fronte alle esperienze nuove e, d'altra parte, non è ancora pronto un processo di accomodamento capace di una nuova e diversa sintesi dell'esperienza. L'attivazione archetipica, in questo senso, è una spontanea risposta naturale delle risorse della mente-anima della specie di fronte a ostacoli impossibili da superare con le disposizioni presenti in un modo determinato di formulare il modello culturale di appartenenza, oppure nel modo biografico di declinarlo, o impossibili da superare se non trasformando il mito, o modello culturale, all'interno del quale si è vissuti fino a quel momento. Da questo punto di vista l'identità biografica è qualcosa che avviene e si costruisce in un processo: ciò che è dato è solo la disposizione alla singolarizzazione del patrimonio naturale e storico collettivo,

---

<sup>7</sup> C.G. Jung, *Il simbolo della trasformazione nella messa* (1941-54), tr. it. in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1979, p. 248.

<sup>8</sup> L'opera sarà poi rivista e pubblicata nel 1952 con il titolo *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie* (1952), tr. it. *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*, in Id., *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1970.

non l'individualità stessa. E questa identità biografica è una composizione di materiali in parte già presenti (gli sfondi di precomprensione del mondo che derivano dalla natura, dai modelli culturali, dall'epoca, dalla posizione sociale e di genere, dalla formazione), in parte da scegliere fra le varianti possibili di ciò che è già dato e in parte da inventare.

Questo processo è quindi, forse, esprimibile così: *componi la tua storia*. La composizione, torno a sottolineare, non è tuttavia del tutto libera, neppure nelle parti scelte: per affrontare le prove dell'esperienza e fornire a queste una rotta, essa deve usare i materiali dati ed escogitare il modo di farli coesistere il più possibile armonicamente (per questo preferisco il termine "armonizzazione individuale" a quello di individuazione), altrimenti si soffre di squilibrio, cioè di una forma o dell'altra di disagio psichico. Se si segue l'indicazione del detto "componi la tua storia", occorre tenere ben presenti tutti i vincoli del caso: in generale, e soprattutto, il vincolo che tutti i materiali che si sono condensati in complessi, o parti del sé, devono poter esprimersi e coesistere in una geometria variabile di senso intessuta narrativamente, cioè devono essere inclusi anche quando le loro tendenze non vengono seguite nella deliberazione. Il momento deliberativo e di passaggio all'azione sporge rispetto all'ascolto delle parti in gioco e produce una curvatura di senso che è la responsabilità etica individuale rispetto alla figura dell'intero, è cioè un modo nuovo di darsi dell'intero che si espone alle nuove verifiche dell'esperienza. Eludere questo momento è solo illusorio.

La preoccupazione che così nella relazione analitica si abbandoni il terreno scientifico per entrare in quello etico, psicagogico ed educativo, dunque filosofico, è infondata, non perché questo passaggio non avvenga ma al contrario perché è da sempre presente in un campo formato dalle esperienze di due persone che affrontano i dilemmi dell'esistenza: il loro essere in relazione è costituito da un reciproco influenzamento che tocca l'intera personalità. L'unica scelta è diventare il più possibile consapevoli di quanto la relazione ci trasformi o, al contrario, lasciare l'ineludibile confronto etico nell'ombra proiettata dalla finzione pseudoscientifica.

Questo, con altri termini e forse con maggiore circospezione, Jung lo ha detto in lungo e in largo,<sup>9</sup> basta scorrere le pagine del sedicesimo volume

---

<sup>9</sup> Sulla lettura di alcuni di questi temi in Jung vedi in questo volume, in particolare, i capitoli II.1 e II.2.

delle opere, dedicato alla *Pratica della psicoterapia*. In questo senso la comparsa di immagini portatrici di una dimensione archetipica segnala una difficoltà di percorso non superabile rimanendo sul piano della storia personale, una necessità di mettere mano al modello culturale nel quale si è iscritti, riguardandolo con lo sguardo di ciò che è universale per la specie. Detto altrimenti potremmo forse parlare di un affondo necessario nella voce psichica della vita del corpo. È il corpo che si attiva perché, a un certo livello di profondità, il genere umano ha avuto sempre gli stessi problemi e compiti: sopravvivere, attraverso l'allenamento e l'educazione del corpo alle tecniche e all'organizzazione della comunità, assicurare la discendenza e ordinare i rapporti sessuali, rimediare al dolore fisico e alla sofferenza psichica, celebrare la memoria che consenta di fronteggiare la morte e rinnovare la tradizione, proteggersi dalle minacce dell'ambiente e dei nemici. Le disposizioni ereditarie, per rispondere a questi compiti, si esprimono nella dimensione archetipica insieme ai modelli culturali che elaborano queste disposizioni per adattare rispetto alle differenze geografiche e storico-sociali. A sua volta ciascun individuo si trova confrontato con il suo compito, singolare, di condurre la vita, ma nella sua singolarità è prima di tutto individuo sociale, cioè in lui il patrimonio collettivo, biologico e storico è posto ogni volta di fronte alla prova della conservazione, dell'innovazione o della dissoluzione. Molto spesso le forme di elaborazione della condotta di vita, collettiva e individuale, mostrano tratti simili. È appunto questo fenomeno che ci induce a parlare di dimensione archetipica, perché le variazioni dei modelli culturali sulla base delle costanti antropiche (quelle che in senso proprio sono all'origine dell'archetipico) rispondono a diversità geografiche e storiche ma, a un certo livello di profondità, i problemi e i compiti sono sempre i medesimi e quindi le possibilità combinatorie sono limitate, almeno nei tratti strutturali. Ci saranno così modi finiti per combinare emozioni, gesti e significati, per organizzare un gruppo, per lavorare, per accudire, per amare, per combattere.

Ma quello che mi interessa in modo particolare è che anche i modi per cercare la saggezza – e, forse, soprattutto questi – sono limitati, sembrano variazioni di uno stesso tema, sempre identico, sempre diverso. Mi interessa questo tema perché credo che esso si ponga al culmine e nel profondo di ogni buona analisi, e segni il territorio di confine del continuo trascorrere

dell'analisi psicologica in analisi filosofica, e viceversa.<sup>10</sup> Una pagina memorabile di Pierre Hadot, che riguarda la comparazione fra scuole filosofiche antiche occidentali e filosofie orientali, ci fa luce:

Ci si può spingere ancora più in là: penso infatti che i modelli corrispondano (...) ad atteggiamenti permanenti e fondamentali che si impongono ad ogni essere umano quando va in cerca della saggezza (...) sono stato a lungo ostile alla filosofia comparata; pensavo, infatti, che potesse essere fonte di confusione e di raffronti arbitrari. Ma oggi, leggendo i lavori dei miei colleghi, G. Bugault, R.-P. Droit, M. Hulin, J. L. Solère, mi pare che ci siano in realtà analogie sconcertanti tra gli atteggiamenti filosofici dell'antichità e dell'Oriente, analogie che non possono essere spiegate dalle influenze storiche, ma che, in ogni modo, permettono forse di capire meglio tutto ciò che può essere implicato negli atteggiamenti filosofici che vengono così a chiarirsi gli uni con gli altri. I mezzi che ci consentono di pervenire alla pace interiore e alla comunione con gli altri uomini o con l'universo non sono illimitati. Forse sarà necessario sottolineare che le scelte di vita da me descritte, quelle di Socrate, di Pirrone, di Epicuro, degli stoici, dei cinici, degli scettici, corrispondono ad una sorta di modelli costanti e universali che si ritrovano nelle forme proprie a ogni civiltà, nelle differenti aree culturali dell'umanità.<sup>11</sup>

6. Vorrei ora concludere con un'osservazione su un'immagine onirica, un'immagine che conosco bene perché è tratta da un mio sogno, antecedente e decisivo per la scelta di iniziare la prima analisi. Su un sentiero conosciuto, ma di notte, due cani minacciosi mi abbaiano contro. A lato del sentiero, su una curva, vedo però due occhi fosforescenti e so che sono di un'orsa che mi proteggerà dai cani. La paura si trasforma in un forte, fisico sentimento di fiducia. Voglio soffermarmi sull'immagine dell'orsa, sulle diverse dimensioni implicate in essa. Certamente la prima dimensione è quella della storia personale: non avevo mai visto un'orsa libera, ma sicuramente l'orsa era, per le mie conoscenze, una madre premurosa e gelosa e, d'altra parte, sono nato in un paese sotto un monte che si chiama "Orsa".

---

<sup>10</sup> Sul tema delle "variazioni di verità", per un'argomentazione rigorosa e profondamente innovativa cfr. L. V. Tarca, *Differenza e negazione*, Città del Sole, Napoli, 2001; vedi anche in questo volume il capitolo 1.3, nota 5. Sul rapporto fra psicologie del profondo e pratiche filosofiche cfr. R. Madera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, e *passim* in questo volume.

<sup>11</sup> P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica* (1995), tr. it. Einaudi, Torino, 1998.

Dunque è qui in gioco una funzione materna protettiva contro i cani. Un rovesciamento, per il senso della veglia e per il senso comune: un incontro con un'orsa è decisamente più preoccupante che trovarsi due cani che ti abbaiano contro. Dunque l'immagine attraversa la storia personale ma rovescia il senso comune e rimanda a uno strato che, attraverso la genealogia personale, raggiunge una sorta di genealogia totemica di spirito del territorio, la madre montagna. Allusione, forse, alla necessità di guadagnare uno strato dell'esperienza sotteso a quello familiare e in grado di sorreggere quando questo non può proteggere il cammino. La scelta interpretativa è suggerita qui dall'assenza di esperienza personale di un incontro con un'orsa e dal rovesciamento fiabesco della reazione adeguata in stato di veglia (fiducia al posto della paura).

Risparmio gli infiniti rimandi, spesso confusivi, che si potrebbero trovare nelle amplificazioni che travalicano troppo facilmente i contesti biografico-storici: proprio la correzione di questo atteggiamento – senza buttare via il bambino archetipale insieme all'acqua sporca dell'amplificazione incontrollata e priva di analisi delle diverse dimensioni dell'immagine – è lo scopo di questo scritto. In sostanza qui sono poco utili i rimandi ad Artemide o agli orsi delle caverne, perché troppo lontani dalle possibilità rielaborative presenti nel sognatore al momento dato. Ci basta invece limitare l'amplificazione alla situazione di pericolo e al bisogno di aiuto (dimensione naturale archetipica), agli animali che soccorrono nelle fiabe (modello culturale), e agli elementi biografici (la madre orsa-montagna). L'elemento totemico è invece chiarito da una catena associativa: il sognatore aveva letto Ernst Bernhard e ne era rimasto molto colpito. “Bern” è una città che ha per emblema l'orso e “hard” è letto come durezza o forza: la forza dell'orso. Qui ovviamente non ha nessuna importanza l'esattezza filologica. Dunque la dimensione archetipica della protezione materna viene riattivata mobilitando un'energia istintiva contro un pericolo che viene da qualcosa di molto più consueto, conosciuto e familiare che però, questa volta e in base ad altre associazioni e particolari del sogno, evoca piuttosto la colpa, il rimorso e le porte degli Inferi. Nella particolare linea culturale del sognatore è poi evocato un caposcuola – decisivo per la scelta dell'analista, che doveva essere un allievo personale di Bernhard, un “maestro” di un orientamento di vita. Qui la dimensione del modello culturale (dall'emblema totemico alla tradizione

dell'insegnamento) ha il proprio rilievo e produce uno spostamento dell'attenzione sul contesto biografico, che ne viene influenzato tanto da muovere a una decisione di percorso di vita.

7. La dimensione archetipica delle immagini è dunque parte di un insieme di dimensioni, mitiche, storiche e biografiche. Queste dimensioni articolano la coimplicazione delle costanti antropiche e dei modelli culturali che vivono e si trasformano, o periscono, in un contesto storico-sociale. Questi nessi di azione e reazione reciproca costituiscono la trama delle possibilità biografiche, come possibilità di scelta condizionata dell'orientamento di senso necessario alla vita. L'emergere delle dimensioni archetipiche indica un problema impossibile da risolvere sul piano delle risorse a disposizione del livello di coscienza personale del momento, e apre una possibilità di guardare la difficoltà biografica dall'alto e dal profondo della storia della specie e delle culture, cioè da un vertice immensamente più ampio e più fecondo. Che questa possibilità sia colta e venga metabolizzata in modo adeguato è il compito proprio di ciascuno e del lavoro analitico: come si sa, ogni compito presuppone una certa energia e un insieme di capacità. Noi possiamo fare solo del nostro meglio, l'immagine risponde alla vita, ci interroga e ci segnala una via: che porti a sconfitta o a salvezza dipende da un complesso parallelogramma di forze in campo che nessun giocatore, e nessuna coppia analitica, può completamente padroneggiare.

## I.7 Pensieri e desideri del sogno<sup>1</sup>

Vorrei partire da alcuni scritti di Freud<sup>2</sup> che ruotano attorno al grande testo dell'*Interpretazione dei sogni* (1899).<sup>3</sup> Il *Meccanismo psichico della dimenticanza* (1898) è un'anticipazione di un modo di investigazione e di smontaggio del linguaggio geroglifico dei sogni, e *Il sogno* (1901) presenta un'esposizione semplice e breve della complessa costruzione freudiana. Il "delizioso"<sup>4</sup> saggio *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen* (1907), di solito inserito tra gli scritti che applicano il metodo psicoanalitico all'arte,<sup>5</sup> qui invece lo accosto a questi lavori preparatori e divulgativi dell'*Interpretazione dei sogni*. Ritengo infatti che l'intento dichiarato di Freud nel saggio sull'opera di Jensen sia di mostrare le capacità ermeneutiche della nuova scienza proprio al crocevia fra la malattia dell'anima, il delirio,

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è l'Introduzione alla raccolta di saggi di S. Freud, *Il sogno*, tr. it. Mondadori, Milano, 1988.

<sup>2</sup> Gli scritti di Freud cui si fa riferimento sono contenuti nella raccolta *Il sogno*, citata alla nota 1, che include (si rimanda alla prima edizione italiana delle opere complete): *Meccanismo psichico della dimenticanza* (1898), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino, 1968; *Ricordi di copertura* (1899), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 2, cit.; *Il sogno* (1901), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino, 1970; *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen* (1907), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972; *Un sogno come mezzo di prova* (1913), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1975; *Materiale fiabesco nei sogni* (1913), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 7, cit.

<sup>3</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), tr. it. Boringhieri, Torino, 1973.

<sup>4</sup> L'espressione è di E. Jones, *Vita e opere di Freud* (1953), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1962 e Garzanti, Milano, 1977, vol. 2., p. 414.

<sup>5</sup> Cfr. E. Jones, *op. cit.*, e S. Freud (a cura di C. Musatti), *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1969.

e le formazioni quotidiane e più visibili dell'inconscio, i sogni.<sup>6</sup> Il personaggio del racconto gli offre l'occasione che normalmente solo la pratica concreta della terapia consente: l'intreccio della storia di vita e della patologia con il mondo intricato dei sogni. Il caso di Norbert Hanold – studioso di archeologia innamorato di una Gradiva di pietra simile alla figura di una giovane donna che si muove viva fra le rovine di Pompei – ha il vantaggio di essere presentato dalla leggiadra novellistica di Wilhelm Jensen: così la fatica dell'interpretazione e il formulario specialistico della sua strumentazione levitano avvolti dalla grazia di questa prosa di intrattenimento. Con tale mossa Freud tenta di accreditare la psicoanalisi come sistemazione scientifica del sapere sull'anima che trova conferma e conforto nelle intuizioni creative dell'arte. Ne emerge inoltre la coincidenza, che Freud distilla con la sapienza d'intreccio di un romanziere, fra i due punti d'osservazione così diversi della fantasia poetica e dell'indagine analitica. Sembrerebbe quindi che una funzione di conquista del pubblico unisca i saggi sopracitati, facendone emergere l'occasione e lo scopo esplicito: un limpido esempio di divulgazione nel *Sogno*, e una brillante esercitazione letteraria nel saggio sulla *Gradiva*.

Ma i testi eccedono occasioni e scopi. Anzi, la brevità cui Freud in questi scritti è costretto dai suoi intenti scopre nervature fondamentali dell'impresa psicoanalitica. O le anticipa per improvvise folgorazioni che all'orecchio di chi conosce gli sviluppi della ricerca echeggiano di rimando in rimando. Così il *Meccanismo psichico della dimenticanza* disegna un reticolo di riferimenti spezzati e ricomposti nel luogo apparentemente vuoto, e impropriamente occupato, dell'amnesia. Se là dove il vuoto si riempie di parole inadatte la tessitura delle associazioni riesce, ecco spuntare un ricordo che era stato allontanato perché univa “morte e sessualità”. L'episodio si carica inevitabilmente di presagio: le due grandi forze della libido che saranno riconosciute come Eros e Thanatos solo nel 1920, in *Al di là del principio di piacere*, si annunciano già nel breve scritto del 1898. Sembrerà allora, allo sguardo di un'immaginaria retrospettiva freudiana su Freud, che esse

---

<sup>6</sup> Alla fine del saggio sulla *Gradiva* Freud scrive: “Ma sembra innegabile la conclusione che o entrambi, il poeta e il medico, abbiano inteso male l'inconscio, o entrambi lo abbiano inteso nel modo giusto. Questa conclusione è per noi molto preziosa: per essa è valsa la pena di analizzare sia la descrizione della formazione e della guarigione del delirio, sia i sogni della *Gradiva* di Jensen, utilizzando i metodi della psicoanalisi medica”.

abbiano sempre agito nella stesura della sua opera, che esse ne siano coautrici e si siano fatte spazio con difficoltà nella coscienza vigile dell'autore.

Già nel *Meccanismo psichico della dimenticanza* l'azione si svolge secondo lo schema del protagonista libidico, il desiderio, in lotta con il suo antagonista, la censura. Nel linguaggio di venti anni dopo il desiderio rappresenta le passioni e le pulsioni dell'Es, e si trova di fronte la forza contrastante della censura, la tendenza rimovente che nella XXIX lezione di *Introduzione alla psicoanalisi*, del 1932, è attribuita al Super-Io, e nel *Compendio di psicoanalisi*, del 1938, sembra essere funzione dell'Io. È in questo sistema psichico attraversato da potenti conflitti che nasce il sogno, complice lo stato di sonno che abbassa la guardia della rimozione. Poiché la mobilità è esclusa dal fatto che stiamo dormendo, cadono le pretese di "accordo" tra l'Es e la realtà. Tuttavia al desiderio non viene concesso tutto quanto vorrebbe. La censura impone i suoi divieti e i suoi diritti. Il desiderio, per soddisfarsi anche soltanto nell'allucinazione di un mondo puramente fantastico, deve venire a patti, fare compromessi. Il sogno è il risultato di questo compromesso fra desiderio e censura, fra il protagonista e l'antagonista. Ma non si arriva a questa mediazione per accordo preventivo. Il lavoro del compromesso che consente la soddisfazione allucinatoria del desiderio, camuffata da coperture tramate dai sottili fili dell'equivoco, è ciò che dà al sogno la veste con la quale si presenta al ricordo, è il suo contenuto manifesto.

Chi sono gli oscuri artefici del sogno? *Traummeister* o *Werkmeister*<sup>7</sup> – i maestri artigiani del sogno – sono innanzitutto condensazione e spostamento (*Verdichtung* e *Verschiebung*). È la loro tessitura che in una singola immagine concentra grovigli di riferimenti e, viceversa, ritorna con particolari diversi su un elemento del contenuto latente. In immagini: perché è questa la scrittura del sogno. Qualsiasi rapporto (somiglianza, contraddizione, causa, inversione, disgiunzione) deve essere espresso in linguaggio raffigurativo, iconograficamente. Ma gli artefici sono al servizio di un demone che deve venire a patti con il suo guardiano notturno:

Non abbiamo alcuna ragione di nascondere che, nella nostra spiegazione del lavoro onirico, è intervenuto l'elemento del demonismo. Ci è sembrato che

---

<sup>7</sup> Cfr. R. Steiner, "Per i sentieri, a Xanadu...", tr. it. in AA. VV., *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze, 1984, pp. 163-221.

la formazione dei sogni oscuri si svolgesse come se una persona, dipendente da un'altra, avesse da dire qualcosa che a quest'ultima non può che riuscire spiacevole (...) La seconda istanza controlla l'accesso alla coscienza e può impedirlo alla prima.<sup>8</sup>

[Il sogno] si pone contemporaneamente, in veste di compromesso, al servizio di due sistemi, appagando i desideri di entrambi nella misura in cui sono conciliabili tra loro.<sup>9</sup>

Questa dedizione a padroni diversi da accontentare entrambi, trasformando in una sequenza di maschere i pensieri inaccettabili alla coscienza, è l'opera del lavoro onirico. In effetti, il prodotto finale non è granché dissimile da un vestito di Arlecchino, o Harlequin, il buffonesco diavolo di certe favole medioevali.

Due questioni emergono dunque su tutte: a) la dinamica psicologica del sogno, da cosa nasce e a cosa serve; b) il modo di costruire il contenuto manifesto, la sequenza di immagini del sogno.

Quanto al primo punto Freud ha sostenuto con tenacia che il sogno è appagamento allucinatorio di desiderio. Dice infatti nella *Revisione della teoria del sogno* (1932):

Noi diciamo che il sogno è un appagamento di desiderio: se volete tener conto delle ultime obiezioni dite pure che il sogno è un tentativo di appagamento di desiderio (...) in determinate circostanze il sogno può imporre la sua intenzione solo in modo molto incompleto o deve rinunciare del tutto; la fissazione inconscia a un trauma sembra essere il primo fra questi impedimenti della funzione onirica.<sup>10</sup>

L'essere riportati alla situazione traumatica, tema già affrontato da Freud in *Al di là del principio di piacere*, sarebbe perciò l'unica rilevante eccezione della teoria. Altri due tipi di sogni, quelli d'angoscia e quelli di punizione, vengono interpretati come varianti dell'appagamento di desiderio. L'angoscia si presenta quando il desiderio rimosso ha forzato le barriere della censura, ha rovesciato i consueti rapporti di dominio. E noi che stiamo dalla parte

---

<sup>8</sup> Dal X capitoletto dello scritto *Il sogno*, cit.

<sup>9</sup> Dal VII capitolo, al paragrafo D, dell'*Interpretazione dei sogni*, cit.

<sup>10</sup> S. Freud, *Revisione della teoria del sogno*, XXIX lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie)* (1932), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 143-144.

della censura reagiamo sviluppando angoscia. Ancora più difficile è pensare a una punizione come soddisfacimento di desiderio. Sempre nella lezione sulla *Revisione della teoria del sogno* Freud argomenta:

Anche i sogni di punizione sono appagamenti di desideri, desideri invero non dei moti pulsionali ma dell'istanza critica, censoria e punitrice della vita psichica. Quando ci troviamo di fronte un puro sogno di punizione, una facile operazione mentale ci permette di ripristinare il sogno di desiderio cui il sogno di punizione si oppone; è proprio a causa di questo rifiuto che esso si presenta come manifesto al posto dell'altro.<sup>11</sup>

Qui le parti sembrano invertite: il desiderio della censura – che deriva dall'istanza superegoica – è così forte da cancellare le testimonianze della pulsione che vuole soddisfazione. La latenza dei pensieri onirici legati al desiderio è diventata assenza, e tuttavia Freud mantiene fermo che tutto quanto si manifesta nel sogno di punizione è una risposta mossa da una domanda delusa.

Se questa difficoltà sembra nascere da un'eccessiva pretesa della teoria, che finisce per imporsi al materiale prendendone troppo le distanze, molte altre obiezioni si sono accumulate contro l'esclusività della riduzione del sogno a desiderio inappagato.

In particolare, all'interno della scuola freudiana, le innovazioni portate da Melanie Klein non paiono più compatibili con l'impostazione originaria data dal fondatore della psicoanalisi. L'attenzione viene spostata sui primi mesi di vita del bambino. La mente si struttura, secondo la Klein, a partire da processi di scissione fra oggetto buono e oggetto cattivo, di identificazione proiettiva, fuori di sé, di parti scisse del Sé. Queste modalità, insieme all'idealizzazione di ciò che è buono e alla negazione di quanto è inaccettabile, costituiscono la dinamica psichica che stabilisce le relazioni di movimento reciproche del mondo degli oggetti interni.<sup>12</sup> Così è l'interrelazione a venire in primo piano e, in quanto antecedente assoluto, è il rapporto con i genitori a dominare la psiche del bambino come modello inconscio

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>12</sup> Cfr. di Melanie Klein: *Scritti 1921-1958*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1978; *La psicoanalisi dei bambini* (1932), tr. it. Martinelli, Firenze, 1969; *Invidia e gratitudine* (1957), tr. it. Martinelli, Firenze, 1969.

della sua vita futura. Le innovazioni teoriche che consentono questa nuova formulazione psicoanalitica riportano l'origine del complesso edipico, che segna l'atteggiamento nei confronti della madre e del padre, a fasi assai più precoci rispetto alla scansione temporale dello sviluppo psicologico proposta da Freud.<sup>13</sup>

Ne *Il sogno come religione della mente* Mauro Mancia, psicoanalista freudiano, sottolinea il salto che le ipotesi kleiniane rappresentano rispetto alla costruzione freudiana:

(...) il poter riconoscere nel sogno le stesse modalità e gli stessi processi che caratterizzano lo sviluppo della mente, in particolare la scissione, la negazione e l'identificazione proiettiva, ha dato alla Klein la chiave di lettura per interpretare gli aspetti centrali del transfert dei suoi pazienti adulti e bambini (...) Le osservazioni e le intuizioni della Klein hanno in un certo senso falsificato la teoria del sogno di Freud, basata sulla rimozione del desiderio infantile (...) Gli oggetti interni diventano allora i protagonisti assoluti di questo teatro, centrato sul mondo interno e sulle figure genitoriali che in esso sono depositate: dei e diavoli del nostro universo mentale.<sup>14</sup>

Ma è con Wilfred Bion che il sogno si sottrae compiutamente a quella specie di meccanica psicologica dei fluidi che lo situa fra rimozione, desiderio e censura, e che quindi finisce per considerare il suo testo come dipendente da un codice segreto che può essere decifrato solo smascherando l'opera deformata del contenuto manifesto fino a riportarla alla chiarezza, solo funzionalmente oscurata, del contenuto latente. Secondo Bion, infatti, nel sogno non si produce qualcosa di essenzialmente diverso dal pensiero della veglia: si tratta sempre di passare dalle sensazioni e dalle emozioni alla loro rappresentazione immaginale. La differenza starà nelle modalità di ordinamento di questo mondo visivo.<sup>15</sup> Siamo di fronte a un processo di conoscenza, all'esperienza nel suo farsi. Così l'inconscio e il desiderio rimosso non stanno più, nella costruzione di Bion, al posto del serbatoio libi-

---

<sup>13</sup> Cfr. S. Freud, *Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo* (1910), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1974; *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 4, cit.; *L'organizzazione genitale infantile* (1923), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977; *Il tramonto del complesso edipico* (1924), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978.

<sup>14</sup> M. Mancia, *Il sogno come religione della mente*, Laterza, Bari, 1987, pp. 106-107.

<sup>15</sup> Cfr. W. R. Bion, *Apprendere dall'esperienza* (1965), tr. it. Armando, Roma, 1972.

dico regolato dalle valvole della censura e delle resistenze. Al contrario, la differenziazione conscio/inconscio è un'operazione che tanto il pensiero vigile quanto il sogno compiono continuamente. È in questa stessa linea di pensiero che si avanzano le metafore del teatro e del gioco. Il sogno rappresenterebbe, in quadri disposti in sequenza, la visualizzazione drammatica delle parti del Sé che tessono le fila della loro relazione reciproca, assegnando a elementi presi dalla realtà esterna i ruoli degli attori. Così lo stato mentale del sogno corrisponde alla metabolizzazione degli avvenimenti, e alla loro elaborazione come esperienza interiore. Il tipo di linguaggio che si serve di azioni espresse da immagini concrete in movimento sembra alla Klein<sup>16</sup> analogo a quello del gioco.

Per quanto ben lontano dalle innovazioni nate sulla base del modello kleiniano, e dalle ipotesi conseguenti di retrodatazione delle fasi di sviluppo della mente, Alphonse Maeder, psicoanalista della scuola di Zurigo, aveva anticipato tanto l'analogia con il gioco quanto la funzione attiva di conoscenza da parte del sogno. Freud gli dedica una nota, aggiunta all'*Interpretazione dei sogni* nel 1914:

È questa l'unica funzione che possiamo concedere al sogno? Non ne conosco altre. A Maeder, (...) è vero, ha fatto il tentativo di rivendicare al sogno altre funzioni "secondarie". Egli partiva dalla giusta osservazione che alcuni sogni contengono tentativi di risolvere conflitti (tentativi realmente effettuati più tardi) e che si comportano dunque come esercizi preparatori dell'attività della veglia. Maeder stabilì pertanto un parallelo fra i sogni e i giuochi degli animali e dei bambini, che vanno intesi come esercizio preliminare di istinti congeniti, e preparazione a una successiva seria attività, ed enunciò una *fonction ludique* del sogno. (...) Ma una semplice considerazione ci deve insegnare che questa funzione "secondaria" del sogno non merita alcun riconoscimento nel quadro dell'interpretazione del sogno. Premeditare, concepire progetti, delineare tentativi di soluzione, che poi eventualmente possono venir realizzati nella veglia, tutto questo e altro costituisce una prestazione dell'attività inconscia e preconsocia dello spirito, che può prolungarsi nello stato di sonno come "residuo diurno" e quindi associarsi a un desiderio inconscio per formare il sogno. La funzione premeditatrice del sogno è quindi, piuttosto, una funzione del pensiero vigile preconsocio, il risultato della quale può svelarsi attraverso l'analisi dei sogni o anche di altri fenomeni. Dopo aver fatto coincidere per tanto tempo il sogno con il suo contenuto

---

<sup>16</sup> M. Klein, *La psicoanalisi dei bambini*, cit.

manifesto, ci si deve ora guardare anche dallo scambiare il sogno con i suoi pensieri latenti.<sup>17</sup>

In definitiva Freud rifiuta i tratti apparentemente “più evoluti” di pensiero come propri di una funzione diversa da quella dell'appagamento di desiderio. Peraltro, pur rimanendo fedele a questa sua interpretazione della funzione del sogno, Freud sottolinea più volte che “l'essenziale nel sogno è il processo del lavoro onirico”: affermazione che troviamo, per esempio, nella già citata nuova serie di lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi* e in una nota, aggiunta nel 1925, a conclusione del paragrafo dedicato all'elaborazione secondaria nel capitolo VI dell'*Interpretazione dei sogni*:

Il sogno in fondo altro non è se non una *forma* particolare del nostro pensiero, resa possibile dalle condizioni dello stato di sonno. È il *lavoro onirico* che produce questa forma ed esso solo è l'essenziale del sogno, la spiegazione della sua peculiarità. Dico questo, in segno di apprezzamento per la famigerata ‘tendenza prospettica’ del sogno. Il fatto che il sogno tenti di risolvere i compiti che la nostra vita psichica ha di fronte non è più sorprendente del fatto che tenti di risolverli la nostra coscienza vigile e implica soltanto l'aggiunta che questo lavoro può svolgersi anche nel preconcio, cosa che ci era già nota.<sup>18</sup>

Questa citazione si riferisce proprio alle teorie di Maeder, che vengono “apprezzate” anche se vengono viste non all'interno del problema della funzione del sogno ma come apporti all'elaborazione secondaria e razionalizzante del lavoro onirico. Però, per quanto trattenuto al servizio di una metapsicologia delle funzioni, qui il lavoro onirico viene riconosciuto come una *forma* del pensiero, anche se frutto della regressione alle caratteristiche più arcaiche del pensare.

Né ci si può sottrarre all'osservazione maliziosa che Freud parli soltanto di Maeder per non nominare il suo amico e collega zurighese più famoso, il figlio-traditore Carl Gustav Jung. In effetti quest'ultimo, proprio nel libro che segnò il distacco tra lui e Freud, *Simboli della trasformazione*,<sup>19</sup> basò la

---

<sup>17</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 524-525.

<sup>18</sup> Ibid., pp. 460-461.

<sup>19</sup> C. G. Jung, *Simboli della trasformazione* (1912-1952), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1970.

sua indagine sulla distinzione di due forme del pensare: la prima si svolge in una condizione di attenzione indirizzata a cogliere le connessioni spazio-temporali della realtà esterna, l'altra invece proviene da moti interiori soggettivi che innescano fantasie sul passato o sul futuro. In questa possibile preparazione al futuro tornano le idee di Maeder, e già si annunciano le integrazioni di Jung alla concezione del sogno come processo sintetico e prospettico, o finalistico, anziché solo come processo riducibile alla causalità del desiderio rimosso. In ogni caso mi sembra innegabile che già in Maeder e in Jung si possa rintracciare l'emancipazione del lavoro onirico dalla funzione di fabbricante di mascherature e compromessi fra due istanze in lotta. Il lavoro onirico non è più una forma del pensare priva di significati elaborati autonomamente, è diventato invece una modalità della conoscenza.

D'altra parte, una volta accantonata l'eziologia del desiderio rimosso, il lavoro onirico, e dunque la forma del sogno così come ci si presenta, deve avere in se stessa il suo significato, non può più essere "maschera d'altro".

Anche chi, come Cesare Musatti, si mantiene all'interno del discorso freudiano, criticando le tendenze kleiniane e postkleiniane a retrodatare lo sviluppo mentale del bambino fino alla vita intrauterina, opera spostamenti d'accento tali da approdare, di fatto, a una nuova concezione del sogno. La riflessione sul rapporto realtà-sogno, o fantasia, o poesia in senso lato, porta Musatti a paragonare i giochi del bambino ai sogni, e a pensare che la genealogia del solido mondo dei nostri oggetti usuali, di comune esperienza, rimandi alle costruzioni fantastiche che ci hanno occupato durante l'infanzia:

Non la realtà si liquefa nel sogno, ma il sogno si rapprende e solidifica, a costruire per ciascuno di noi l'universo in cui viviamo (...) il mondo fenomenico (...) siamo noi a costruirlo. E allora che tale costruzione abbia fasi parziali, e si compia per una serie di iniziali tentativi, con sbandamenti e dirizzoni vari, diventa molto più comprensibile e logico. Basta occuparsi un po' di psicologia infantile per comprenderlo. Ed esaminare i giochi del bambino, i "per finta" che troviamo in questi giochi, per ritrovare tutta l'atmosfera oniroide, dalla quale egli diventando adulto trarrà (scoprendola, per noi che stiamo a guardare dal di fuori, ma costruendola, per lui che è dentro) la realtà razionale: o meglio tendenzialmente razionale, se si tiene conto che la

scienza contemporanea, a certi suoi livelli, brancola ancora, come fa il bambino, e usa anch'essa i suoi "per finta".<sup>20</sup>

Dunque le caratteristiche della "logica" peculiare del sogno assumono una decisiva significatività. È dal loro operare che non solo gli stati onirici e le fantasie ma anche il sottofondo mobile e fluido della cosiddetta realtà prendono forma.

Realtà e sogno, conscio e inconscio, pensiero logico e "irrazionale", univocità ed equivocità – e altri possibili modi di chiamare i due tipi di esperienza che si alternano e si confondono continuamente in ciò che viviamo – trovano una teorizzazione rigorosa e insieme audacissima nei lavori di Ignacio Matte Blanco.<sup>21</sup>

Le diverse forme del lavoro onirico e del funzionamento dell'inconscio che Freud enumera e discute nell'*Interpretazione*, nello scritto sul *Sogno* e nei saggi raccolti nella *Metapsicologia*, vengono ricondotte da Matte Blanco a due modi del pensare e dell'essere: il modo eterogenico, o dividente, che risponde alla logica asimmetrica, o bivalente o anche "aristotelica"; e il modo indivisibile che per lo più risponde alla logica simmetrica (anche se la logica simmetrica non è la logica del modo indivisibile allo stato puro, ma è invece "logica bivalente più indivisibile"). Approssimativamente: la logica bivalente è quell'insieme di regole del pensare alle quali tradizionalmente ci si riferisce quando si parla di logica (principio di identità e di non-contraddizione), per cui ad esempio la figura geometrica del cerchio non può essere identica a quella di un quadrato e una madre non può essere la figlia di sua figlia. Eppure, secondo Matte Blanco, tutti i modi del lavoro dell'inconscio, delle emozioni e del sogno rivelano anche quest'altra logica, la logica simmetrica che non rispetta il principio di identità né quello di non-contraddizione, non conosce il rapporto causa-effetto nella direzione irreversibile del tempo e non tiene conto del fatto che non si può essere tanto la parte quanto l'insieme cui la parte appartiene.

---

<sup>20</sup> C. Musatti, "Il sogno e la comune attività del nostro pensiero", in AA. VV., *I linguaggi del sogno*, cit., pp. 13-14.

<sup>21</sup> Cfr. di I. Matte Blanco: *L'inconscio come insiemi infiniti* (1975), tr. it. Einaudi, Torino, 1981; "Il sogno: struttura bi-logica e multidimensionale" (1984), tr. it. in AA. VV., *I linguaggi del sogno*, cit.

Le pagine più ricche dell'opera di Freud, le scoperte davvero epocali, sarebbero quindi quelle che riguardano l'assenza di contraddizione e di temporalità nell'inconscio; la condensazione, che racchiude più immagini diverse in una; lo spostamento, che sulla base di un tratto comune sostituisce una cosa a un'altra rendendole equivalenti; lo scambio reciproco della realtà esterna con la realtà psichica, della cosa e di una sua rappresentazione figurativa; i simboli, che per mezzo di caratteristiche secondarie e immagini assai distanti fra loro significano però una stessa cosa; l'assenza dell'opposizione morale fra bene e male.

In sostanza, mentre il pensiero "normale" distingue e mette in relazione i singoli elementi ordinandoli secondo schemi non reversibili – per esempio ciò che sta prima di qualcosa d'altro non può, al tempo stesso, essere in una relazione temporale contraria – la logica simmetrica e il mondo indivisibile trasgrediscono e rovesciano ogni regola di corretto ragionamento. Diversamente da Freud, però, questi processi non sono strumenti del compromesso fra desiderio e censura. In Matte Blanco si tratta di due modi d'essere dell'uomo e del mondo. Oltre l'uomo e il mondo a tre dimensioni stanno l'uomo e il mondo dell'iperspazio e dell'atemporalità. L'"altra" forma del pensare non è più riducibile, neppure in "ultima istanza", al discorso modellato sulla "concezione scientifica del mondo" della quale la psicoanalisi era, secondo Freud, un'applicazione.<sup>22</sup> Secondo Matte Blanco anzi, l'esperienza psicoanalitica suggerisce con forza il superamento di ogni modo univoco di comprendere la realtà e spinge verso la comprensione della "coesistenza nell'uomo e nel mondo di due modi di essere che appaiono incompatibili".<sup>23</sup> Di più, questa reciprocità paritaria del sognare e del pensare logico-bivalente non sembra reggere alle sollecitazioni di Matte Blanco:

Il sogno è più ricco sia del pensiero che della realtà esterna percettiva. Ha anche il potere di influenzare entrambi. Infatti ogni creatività, inclusa quella matematica e fisica, scaturisce da strati più ricchi di quelli del pensiero, e dopo si esprime in modi pensabili, che sono quelli che cambiano la realtà.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Cfr. la XXXV e ultima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, cit., dal titolo: "Una concezione del mondo".

<sup>23</sup> I. Matte Blanco, "Il sogno: struttura bi-logica e multidimensionale", cit., p. 289.

<sup>24</sup> Ibid., p. 291.

Quali sono questi strati psichici “più ricchi di quelli del pensiero” dai quali il sogno scaturisce? Nel luogo appena citato Matte Blanco non ne parla. Ma è legittimo qui tornare a Freud per intravedere le prime forme di stratigrafia onirica. Se non si vogliono fare questioni di precedenza e di diritti d'autore – dato che la teoria dell'esistenza di un inconscio collettivo è spesso attribuita alla sola scuola junghiana – vediamo che Freud pensa a un'attività immaginativa comune a gruppi sociali che condividono una stessa cultura o persino all'umanità intera. Nello scritto intitolato *Il poeta e la fantasia*<sup>25</sup> del 1907 Freud parla di un'attività fantastica promossa da desideri, la quale, anziché appartenere a un individuo soltanto, appartiene a un'intera nazione o a un popolo. Si tratta di “sogni secolari” di gruppi culturali o dell'intera umanità. Si noti che, in questo brevissimo scritto, gioco, poesia, miti, rielaborazioni del mito e sogno si legano strettamente e affondano i loro inizi nell'infanzia del singolo e in quella della specie.

È questo quello strato profondo nel quale si imbatte costantemente anche la considerazione del linguaggio onirico quando si occupa dei simboli.<sup>26</sup> Scrive Freud in apertura alla XIII lezione di *Introduzione alla psicoanalisi*:

La preistoria cui il lavoro onirico ci riconduce è di due specie: in primo luogo la preistoria dell'individuo, l'infanzia; in secondo luogo, in quanto ciascun individuo nella sua infanzia ripete in certo qual modo in forma abbreviata l'intero sviluppo della specie umana, anche quest'altra preistoria, quella filogenetica. Si riuscirà a distinguere quale parte dei processi psichici latenti provenga dalla preistoria individuale e quale da quella filogenetica? Non lo ritengo impossibile. Mi pare, a esempio, che la relazione simbolica, mai insegnata al singolo, abbia i requisiti per venir considerata una eredità filogenetica.<sup>27</sup>

E ancora, in quel capitolo sulla “Rappresentazione per simboli del sogno” dell'*Interpretazione*, incessantemente rielaborato dalla prima edizione del 1900 fino a quella del 1925:

---

<sup>25</sup> S. Freud, *Il poeta e la fantasia* (1907), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 5, cit.

<sup>26</sup> Cfr. il XII capitoletto dello scritto *Il sogno*, cit.

<sup>27</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), in Id., *Opere*, vol. 8, p. 368.

Ciò che oggi è legato simbolicamente in epoche remote era probabilmente legato da identità concettuale e linguistica. Il rapporto simbolico sembra un residuo e un contrassegno dell'identità di una volta.<sup>28</sup>

Non mi interessa qui sottolineare il rimando al passato della specie e dell'individuo, né il parallelismo fra l'infantile, il selvaggio, l'arcaico e la regressione nevrotica e onirica. Trovo queste relazioni concettuali pesantemente segnate da una concezione razionalisticamente riduttiva e acriticamente progressiva, propria dell'intellettualità europea che guarda "al resto del mondo", alle "altre" culture e alla storia passata presupponendo come "ovviamente" data la superiorità della "concezione scientifica" del mondo. Per di più mi sembra sospetto il modo di argomentare letteralisticamente teologico tipico di tanto pensiero psicoanalitico: ciò che non si riesce a spiegare adeguatamente viene trasferito all'inizio dei tempi, un po' come si fa con il problema del male quando si crede di averlo risolto risalendo al peccato originale di Adamo ed Eva. A mio avviso è invece la connessione fra attività fantastica, sogni e poesia nel campo di intersezione tra ciò che è collettivo, generale, e ciò che è singolare a costituire il lato più fecondo delle intuizioni freudiane. A ben vedere si può concludere che l'affinità del linguaggio mitopoietico con il lavoro onirico finisce per rafforzare la tendenza, nata dal superamento della teoria del desiderio inappagato, a scorgere nell'azione del sogno l'espressione di una forma del linguaggio, di una forma del pensare "altra" rispetto a quella logico-scientifica.<sup>29</sup> Si tratterebbe del pensare immaginale, estetico in senso pieno, e perciò ricco di tutti i mezzi messi a disposizione dall'intera nostra sensibilità.

Scriva Riccardo Steiner nel suo saggio di attenta e appassionata ricostruzione del contesto di fonti che precede e fa da sfondo all'*Interpretazione*:

Ma c'è ancora di più, perché Krauss sottolinea che in maniera diretta, inconscia e immediata – simile in questo a Pallade Atena, nata con l'elmo e lo scudo dalla testa di Giove – "nel processo plastico del sogno e del desiderio, si riassumono per giunta le tre forme di rappresentazione in cui si esprime l'arte del poetare: il Dramma, la Lirica e l'Epos, compreso il Romanzo".

---

<sup>28</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 325.

<sup>29</sup> Vedi anche in questo volume la nota 6, capitolo I.5, sul linguaggio allusivo e il linguaggio corrispettivo.

E ne dà una serie di esempi. Sono pagine che Freud aveva sotto gli occhi – e c'è da domandarsi persino che effetto gli abbiano potuto fare certi dettagli, come ad esempio quelli sulla figura dell'allusione, che Krauss ritrovava particolarmente nei motti di spirito di tipo osceno.

Tutto ciò può in parte riecheggiare talune affermazioni di R. Jakobson, che cercò, sia pure con prudenza, di tracciare un'analogia tra i processi del lavoro del sogno e l'asse paradigmatico e sintagmatico sul quale, a suo parere, si articolano il linguaggio e le sue manifestazioni retoriche: la metafora, avvicinata da R. Jakobson al lavoro di condensazione e al simbolismo, e la metonimia, assimilata al lavoro dello spostamento. E, come è noto, metafora e metonimia sarebbero per Jakobson alla base dei procedimenti della poesia e della narrativa.<sup>30</sup>

Un efficace detto di Salomon Resnik, “il sogno è un mito personale e il mito un sogno culturale”, potrebbe, in aggiunta, aiutare a situare la produzione espressiva del sogno nel rapporto fra il singolo membro e l'insieme di un gruppo sociale: un territorio di transito dove simbiosi e conflitto si contendono il campo. Il sogno interesserebbe, nei termini di un monologo interiore che si attiene al punto osservato del singolo, frammenti linguistici e affettivi che circolano nella vita sociale e, insieme, tenta nuove possibilità d'intreccio.

Siamo così molto lontani dalle originarie tesi di Freud. Se si lascia cadere lo schematico “desiderio-pensieri latenti-censura-lavoro onirico-contenuto manifesto”, dato che il desiderio inappagato diventa uno degli elementi presenti nel sogno e non è più la sua causa, ne segue che le forme del lavoro onirico, come abbiamo detto, non sono soltanto “l'essenziale” ma vengono a costituire il luogo che “produce” le narrazioni oniriche e, in esse, anche i drammi del desiderio e del divieto. A questo punto il lavoro onirico non è più il processo che fa derivare il contenuto onirico manifesto dai pensieri onirici latenti, come Freud scrive ancora nel 1938 nel *Compendio di psicoanalisi*.<sup>31</sup> I pensieri latenti, legati al desiderio, cessano di svolgere la loro funzione propulsiva e rimangono solo il risultato del lavoro di interpretazione. Scriveva Freud nel saggio *Il sogno*, capitoletto II:

---

<sup>30</sup> R. Steiner, *op. cit.*, p. 215.

<sup>31</sup> S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 11, cit.

Chiamerò *lavoro onirico* il processo di trasformazione del contenuto latente in contenuto manifesto. Il corrispettivo di questo lavoro, che opera la trasformazione inversa, lo conosco già: è il *lavoro d'analisi*.<sup>32</sup>

Ora, se si pensa il lavoro onirico come qualcosa che non è asservito al desiderio e ai desideri latenti, si dovrà rinunciare a presupporre una coincidenza fra il *risultato* del lavoro interpretativo e l'*origine* del lavoro onirico – coincidenza, peraltro, impossibile da dimostrarsi proprio per via del rivelarsi della latenza solo in ciò che l'analisi ha costruito. Questo non significa abbandonare il lavoro analitico e rimanere al puro ascolto del testo: non è accaduto questo, infatti, negli sviluppi teorici e clinici seguiti a Freud. Il lavoro analitico tende quindi a diventare lavoro di traduzione da una forma del linguaggio e del pensare “estetica” a una forma che, per brevità, possiamo chiamare “logica”.

Potremmo così guardare da un nuovo punto di vista al rapporto stretto che lega lavoro poetico e lavoro analitico: sogni e poesia nascono dallo stesso modo di produzione del linguaggio. Per un verso il lavoro analitico “forse può consentirci di intuire (...) qualche cosa sulla natura della produzione poetica”, come dice Freud all'inizio dell'opera sulla *Gradiva*, per un altro la pratica analitica dell'inconscio diventa una sorta di arte maieutica che rivela al sognatore la sua inconsapevole “poeticità”, il fatto cioè d'essere un costruttore di realtà, e non soltanto un osservatore delle cose e della sua storia di vita come dati imm modificabili.

Accade in effetti, nel testo della *Gradiva*, che il sapere pietrificato dello scienziato si smuova fino a riscoprire, nella realtà vivente, il prototipo originario di ciò che lo affascina: e in questo è il poeta-autore all'opera, nel tentativo di indicare, in un nuovo contatto con ciò che è mosso da sentimenti e passioni, una possibilità di rinascita allo spirito raggelato nell'erudizione monumentalistica. Ma anche il protagonista Hanold ricompone, dai frammenti offertigli dai sogni e dal delirio, una sua “storia di vita” che rinomina ciò che è depositato nella cultura mitologica della classicità dentro la vicenda, tutta personale, del suo incontro con Zoe Bertgang: “vita che riluce nell'incedere”, come dice il suo nome.

---

<sup>32</sup> S. Freud, *Il sogno* (1900), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 4, p. 12.



## I.8 Lo spirito della narrazione e l'emergere del Sé<sup>1</sup>

Chi dialoga nella stanza dell'analisi? Due persone? Certamente, ma non si può raggiungere subito questa semplicità. La stanza è approntata proprio per raccogliere le espressioni di quell'ospite perturbante che è stato chiamato inconscio, e del quale sono state distinte le dimensioni personali da quelle collettive e archetipiche. E già qui nascono i problemi: l'intenzione della stanza e del suo custode, l'analista, strutturano un campo che diventa il composito soggetto degli eventi, oppure contenitore e analista sono lo strumento di osservazione delle peripezie della storia inconscia del paziente?

L'impostazione originaria, freudiana, della psicoanalisi – al di là di tutti i tentativi confusivi che, quando innovano, si preoccupano di versare tributi all'antenato – è incompatibile con l'idea che sia la relazione propria di quel campo a strutturare gli eventi e il loro vertice osservativo. All'opposto, la teoria pulsionale consente di predisporre a un'osservazione quasi naturalistica, oggettivistica. Prima ci sono le pulsioni, che costruiscono i legami delle relazioni. Questa non è ininfluente metapsicologia: in essa sono contenute un'epistemologia e una teoria della tecnica. La vicenda pulsionale è il vero soggetto, antecedente alla relazione: il ricordo, per quanto ricostruito, veicola la storia del passato fino a costringerla alla ripetizione. Almeno fin qui l'analista può predisporre la sua osservazione da un vertice neutrale, proprio perché la scena attuale è la copia di una reminiscenza, mossa da

---

<sup>1</sup> Il saggio originario, dal titolo "Lo spirito della narrazione e il Sé", è stato pubblicato in *Studi Junghiani*, n. 13, Franco Angeli, Milano, 2001.

forze prerelazionali che bisogna disincagliare dai vincoli infantili che le fissano e le imprigionano.

Entro questa teoria è del tutto improprio parlare di campo relazionale che struttura il dialogo analitico. Qualsiasi sé e qualsiasi dialogo, in fondo, non sono che effetti di forze fuori campo, ossia le pulsioni e le loro vicende. Dico subito che le ideologie implicite in questa impostazione sono da un lato quella dello scientismo, con la sua epistemologia di neutralità dell'osservazione, e dall'altro l'ideologia, correlata alla storia sociale, dell'individuo originariamente "privato" che stabilisce con gli altri legami a posteriori. Si dovrebbe sospettare, nel nucleo teorico della fondazione psicoanalitica, un'imponente costruzione difensiva – poggiata su mimesi di ruolo rispetto alle scienze "vere" – tesa a riscuotere approvazione sociale sul fronte esterno, e preoccupata di proteggere l'analista dalla risonanza empatica e dal contagio psicopatologico sul lato interno.

Le teorie relazionali, nella tradizione psicoanalitica, difficilmente si liberano con nettezza e senso critico dal retaggio della teoria pulsionale. Le psicoanalisi del sé, in particolare, rimangono comunque attestate su una preminenza dell'intrapsichico. In questo caso il campo analitico è ancora immaginato come una scena che nella relazione psichica replica qualcosa che è avvenuto *in interiore animae* e si riattualizza nella traslazione. È chiaro, e spesso consapevole, il riferimento a una situazione mutata rispetto all'impianto della psicoanalisi classica. Il distacco neutralizzante – con la sua prosopopea scientifica – si attenua fino a quasi rovesciarsi nell'opposto: il disturbo narcisistico rivela una sottrazione all'incontro che proprio l'enfasi sulla relazione denuncia di volere colmare, anche dal punto di vista della teoria della tecnica. Direi che qui si risente dell'ideologia mutata tanto nella figura della "scienza vera" – alle prese con sistematizzazioni precarie dei suoi procedimenti e dei suoi risultati, in quanto dipendenti dai suoi procedimenti – quanto nella figura dell'individuo isolato: per dirla in politica, nel corso del Novecento il liberalismo puro si è mediato con il pensiero democratico e socialdemocratico. Vedo però una resistenza ad abbandonare l'impostazione classica, e ciò mi sembra il sintomo della difficoltà e del senso di pericolo che ci bloccano quando immaginiamo un campo strutturato dalle aspettative e dalla ricerca di senso di due biografie che si confrontano, nei limiti e nella ricchezza di tutte le precondizioni della loro storia. Il

bastone stortato dalla parte opposta conduce a una posizione totalmente culturalista, dove la storia e la biografia delle persone sono liberate da qualsiasi "naturalità".

Anche in Jung l'altro si aggiunge all'isolamento essenziale del singolo, tanto che il processo per lui "naturale" dell'individuazione deve liberarsi, dopo avere pagato il debito del riconoscimento delle sue dipendenze, dai rapporti che ne segnano l'appartenenza alla collettività. La mostruosità della società di massa sembra avere condizionato lo sguardo di chi ha a cuore l'individualità, tanto da configurare l'interdipendenza reciproca soprattutto come limite e come obbligo. Nonostante la sua critica al monoteismo psicologico dell'asse io-Sé, non credo che James Hillman su questo punto abbia prodotto uno scenario teorico diverso. La sua apertura al mondo mi appare interamente assorbita in una metafisica platonica psicologizzata e capovolta verso il basso: il suo è un mondo di anime che seguono un loro destino, gli altri stanno agli incroci ma non costituiscono il campo della storia e della biografia di ciascuno. In sostanza è il dialogo narrativo a essere il campo che fa il Sé, oppure è il Sé che sostiene il campo? Naturalmente non cambia niente se all'asse Io-Sé si sostituisce, hillmanianamente, qualsivoglia anima politeistica e policentrica. Faccio anche notare, di passaggio, che quando ancora Margaret Mahler parla di autismo fisiologico, simile al narcisismo primario di Freud, si situa all'interno della metapsicologia fondata sull'originarietà dell'individuo isolato.<sup>2</sup>

Dirò subito che la mia prospettiva guarda invece dall'interno di un campo che è strutturato dalle relazioni di interdipendenza e che vede emergere, nel dialogo narrativo tra i partecipanti, figure di un senso che non è stato prodotto dalla volontà consapevole di coloro che si trovano a essere influenzati dalle caratteristiche di campo delle reciproche interazioni.

Intanto, contro ogni ipotesi di autismo primario, quel che noi sappiamo dalle ricerche di etologia umana<sup>3</sup> è che una fitta interrelazione, reciprocamente attiva, è subito presente fra il bambino e la madre (o chi se ne prende cura). Interrelazione basata su coordinazioni motorie e movimenti di orientamento (tassie), la cui combinazione è chiamata "azione istintiva" perché fa

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino* (1975), tr. it. Boringhieri, Torino, 1978.

<sup>3</sup> Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1984), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

parte di disposizioni ereditarie. Se si parla dunque di autismo primario, come faceva la Mahler e come ripete ancora la maggioranza degli analisti di tutte le scuole, si presume la presenza di una sorta di sé primario inconscio, precursore della differenziazione dell'io. Questa posizione, che vorrebbe essere empiricamente dedotta dall'osservazione infantile, mi sembra che sia invece pienamente affetta da uno psicologismo che presuppone nel singolo i processi psichici che vorrebbe spiegare, o comprendere, attribuendoli a qualche entità inconscia. Invece di spiegare il processo evolutivo che porta alla genesi della specie equina, sarebbe come attribuire l'esistenza della specie equina alla "equinità". Ma allora meglio tornare all'essentialismo aristotelico piuttosto che trafficare con le essenze senza accorgersi della forma del proprio argomentare: altro che empiria e scientificità, qui si è in una metafisica di seconda mano.

Anche il Sé, con la esse minuscola, prima dell'io non ha nessun riscontro empirico che possa giustificare la descrizione in termini di particolare istanza psichica. Noi vediamo comportamenti di interrelazione, possiamo osservarli fin dai primi momenti di vita, possiamo compararli e trovarne le omologie<sup>4</sup> in tutte le culture e in tutti gli strati sociali, quindi possiamo legittimamente attribuirli a disposizioni geneticamente ereditate e distinguerli dalle omologie culturali e dalle analogie. Questo basta e avanza per formare la base di azioni istintive sociative, quindi di interrelazioni attivamente reciproche fra organismi che svilupperanno, differenziandosi, la funzione dell'io (cioè la disponibilità di un meccanismo di *feedback* delle esperienze, attribuite all'organismo nella forma intera dello schema corporeo). La funzione dell'io nasce quindi da una base istintuale elaborata affettivamente e conoscitivamente nel contesto culturale dato, che costruisce l'attribuzione dei comportamenti a un soggetto capace di riflessione. Non c'è dunque nessun bisogno di moltiplicare gli enti e oggi, per gli psicologi, di moltiplicare inutilmente le istanze psichiche.

Personalmente tuttavia detesto le confutazioni (e questa è peraltro stringatissima) che non cerchino di rintracciare a quale bisogno il preteso "errore" cerchi di rispondere. La mia ipotesi è che in psicologia il terreno sia particolarmente recettivo per un assunto ideologico coltivato dalla modernità come "fatto" ovvio, proprio della "realtà", cioè dell'assunto che esistono

---

<sup>4</sup> Ibid., pp. 86-96.

originariamente gli individui isolati, fra i quali si stabiliscono relazioni che derivano dalla “natura” degli individui. Questa “natura” originaria ha ben poco da spartire con la “natura” della quale parla, come abbiamo visto, la contemporanea scienza biologica del comportamento umano. È invece proprio una natura sociale che si spaccia per natura naturale: in questo mi rimane maestro di smascheramento Karl Marx e la sua feroce ironia contro le robinsonate di parte dell'economia e della teoria politica moderna, inconsapevolmente tese a fornire un surrogato mitologico alla formazione sociale basata sull'appropriazione privata, cioè sul capitalismo storico. Ma era sempre Marx a voler dedicare *Il Capitale* a Darwin.

Le psicologie del profondo sono quindi in parte scusate: la loro è una debolezza costituzionale nel pensare la forma sociale che le permea. Freud, il fondatore, ne era tanto inconsapevolmente condizionato da costruire la sua teoria sull'ipotesi che le pulsioni, secondo lui per definizione asociali, fossero originarie rispetto alla relazione: credo che solo con John Bowlby si sia risposto con chiarezza, etologicamente fondata, che la relazione sociale è originariamente, cioè geneticamente, inserita nel comportamento proprio a indirizzare e strutturare le pulsioni. E la ricerca di Irenäus Eibl-Eibesfeldt conferma l'impostazione bowlbyana, ancor più perché ne è del tutto autonoma e nasce direttamente dal campo etologico al quale Bowlby si riferisce. Salvo rare eccezioni le psicologie del profondo – in cerca di precursori della funzione dell'io, insoddisfatte dall'originaria predominanza della sessualità infantile come luogo eziologico delle psicopatologie, sospinte dai disturbi delle relazioni affettive che attaccano la personalità e la consegnano alla chiusura narcisistica – hanno “dovuto” inventarsi un precocissimo sé, antecedente alle relazioni in quanto istanza psichica, per trovare l'origine di mondi relazionali fortemente disturbati. La via diretta della relazione interdipendente, reciprocamente attiva, è oscurata dal pregiudizio ideologicamente e quindi socialmente utile che in principio deve stare la primazia dell'individuo privato.

Non crediate né che la mia ipotesi porti immediatamente, cioè rozza-mente, a ricercare la genesi patologica in un generico riferimento alla forma sociale, né che supponga che la tesi relazionale sia esente dall'ideologia. Per me, e quindi molto diversamente da Marx, l'ideologia è inevitabile e niente affatto opponibile alla scienza, se non nel senso che un'ideologia è

tanto più scientifica quanto più è consapevole dei suoi presupposti, dei suoi riferimenti e delle finalità etiche che persegue. Penso allora che la tesi dell'interdipendenza relazionale – relazione originaria sia biologicamente sia culturalmente – sia frutto di tutto il processo storico che in varie forme ha cercato di contrastare, o di moderare o di correggere, la supremazia dell'appropriazione privata, i suoi assunti culturali, i suoi effetti sociali e psichici.

Ho già accennato<sup>5</sup> a quanto tutto ciò sia distante dallo stesso Jung e da molto junghismo, ortodosso e no. Anche se la distinzione può sembrare sottile, Jung pensa l'inconscio collettivo e le disposizioni a formare immagini archetipiche come comuni a tutti e come identità inconscia di tutti, ma non pensa le pulsioni sociative e la forma che le struttura in termini di disposizioni ereditarie biologiche. Tantomeno pensa che il processo di individuazione sia un estremo approfondimento dell'interdipendenza universale e della forma singolare che esso assume in ciascuno. Crede piuttosto a una sorta di spinta naturale a divenire se stessi, passando attraverso e oltrepassando il debito che ci lega al collettivo. Anche se si potrebbe forse rivisitare l'immagine archetipica dell'ouroboros come cordone ombelicale di un sistema unitario che andrà differenziandosi, valorizzando la possibilità di rileggere la teoria degli archetipi come approssimazione anticipatrice delle predisposizioni ereditarie, lette e trasformate dai modelli organizzatori delle diverse culture. Ma qui non è possibile andare oltre.

Posso quindi giungere a una prima tesi: il campo delle interrelazioni interdipendenti e reciprocamente attive è originario per ogni evento umano perché è una predisposizione genetica che l'elaborazione culturale potenzia e trasforma. Nel campo della relazione analitica questo significa che la relazione transferale e controtransferale non si riduce a un "capire se stesso per capire l'altro", che tende a pensare il rapporto psicologico come ancora centrato sul solo paziente, con l'analista a fare da specchio e da rimando sensibile. Si tratterà allora di pensare le due persone impegnate nella ricerca come le variabili interdipendenti di un campo unitario, legate da una rete di traslazioni reciproche che affonda in modelli culturali e predisposizioni biologiche che li sorpassa, che li trascende. Il Sé, dunque, è un'istanza psichica che non istituisce il campo, ma ne emerge.

---

<sup>5</sup> Su questi temi vedi in questo volume il capitolo I.6.

La seconda tesi riguarda le ragioni che conducono a descrivere certi fenomeni che appaiono nel campo come emersione di un Sé. Non porterò qui esempi clinici: non solo perché la letteratura psicoanalitica, specie junghiana, ne è piena ma perché mi riferisco a un'empiria che, in vario modo denominata, tutti gli analisti conoscono. Quel che ogni analista osserva quotidianamente, nel campo psicologico costituito dalla relazione analitica, è quanto quel campo predispone per l'osservazione e l'attivazione. Sono innanzitutto brani di storia di vita, ritagli di un contesto storico, attività di fantasie e simbolizzazioni sollecitate dal dialogo analitico. La domanda che dà energia e alimenta il sempre rinnovato disporsi in quel campo nasce proprio dal sentire insopportabili i conflitti che cozzano contraddittoriamente in quei diversi tentativi di narrazione e di dialogo. Parole, motivi, intrecci, idee non riescono a configurarsi in modo da rendere significativo, e quindi accettabile, il coacervo tumultuante di esperienze vissute e fantasie che preme per esprimersi, o ama nascondersi. Quel che in alcuni casi accade – e in modo evidente ciò è osservabile nella revisione degli scenari delle sabbie,<sup>6</sup> dopo la conclusione dell'analisi – è l'emergere di un intreccio narrativo che si è creato indipendentemente dalla consapevolezza e dalla progettazione dei due partecipanti all'incontro psicologico. Si è autopoieticamente formata una rinarrazione a più voci, alla quale ha partecipato il piccolo popolo dei complessi, finalmente capace di farsi ascoltare in immagini e parole.

È questo processo, e non i singoli elementi simbolici, che chiamerei emergere di un Sé e, in quanto narrazione di un senso che collega storia di vita, contesto storico, dialogo psicologico e mitobiografico sullo sfondo dei miti collettivi, lo chiamerei evento spirituale. Potremmo anche parlare di una sintesi intuitiva che si compie al di là dell'io, dunque di un'intelligenza propria dello spirito della narrazione. Uno spirito che è stato chiamato dalla ricerca biografica attivata dal campo analitico a rinarrare la possibilità di un senso, dopo che le narrazioni precedenti avevano mostrato la loro inadeguatezza di fronte ai compiti della vita.

---

<sup>6</sup> Sul gioco della sabbia vedi i capitoli I.9, con i relativi riferimenti bibliografici, e I.10.



## I.9 A partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia: una riconsiderazione della metapsicologia<sup>1</sup>

In questo breve saggio tenterò di sviluppare alcune intuizioni che indirizzano la ricerca teorica verso una messa in discussione delle metapsicologie egemoni nelle diverse scuole psicoanalitiche, a partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia.<sup>2</sup>

Il senso di presunzione è attenuato dalla consapevolezza che si tratterà qui soltanto di un primissimo progetto di lavoro, ma anche dall'autorizzazione del fondatore del nostro sapere, Sigmund Freud, che nella *Autobiografia* (1924) scriveva, a proposito della “sovrastuttura speculativa della psicoanalisi”, che se ne può

abbandonare o mutare qualunque parte senza danno e senza rimpianto appena ne sia stata dimostrata l'inadeguatezza.<sup>3</sup>

Non utilizzerò qui materiale clinico, perché alla mia riflessione possono bastare i riferimenti alla disposizione esterna dell'incontro e i risultati più comuni del colloquio analitico.

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in F. Castellana, A. Malinconico (a cura di), *Giochi antichi, parole nuove*, Vivarium, Milano, 2002.

<sup>2</sup> Il gioco della sabbia è un metodo che consente di far emergere, dando vita a una scena costruita con ogni tipo di miniaturizzazione – non a caso si chiamava originariamente gioco del mondo –, le fantasie e le sensazioni che le accompagnano, altrimenti difficilmente verbalizzabili, o perché al di sotto del livello di coscienza della verbalizzazione, o perché al di là di esso. Nel suo utilizzo e nella sua comprensione mi riferisco ai lavori di Paolo Aite, in particolare a *Paesaggi della psiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, e all'elaborazione del Laboratorio Analitico delle Immagini (vedi il libro del LAI a cura di A. Donfrancesco e M. A. Venier, *Il gesto che racconta. Setting analitico e gioco della sabbia*, Magi, Roma, 2007).

<sup>3</sup> S. Freud, *Autobiografia* (1924), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978.

Prima di tutto una considerazione tecnica elementare: non è un caso che la psicoanalisi si sia definita una *talking cure*, una cura della parola, attraverso la parola, e che questa definizione sia stata ereditata, per esempio nella scuola freudiana, in una linea che va da Freud a Lacan. Ma dovrebbe far riflettere la curiosa circostanza che la definizione si debba ad Anna O., e che si sappia che in realtà Anna rimetteva in scena le sue storie, usando la stanza come in una sorta di animazione. Ciò significa che la cura della parola viene disposta in una sorta di teatro mimetico.

Ma questa definizione della tecnica e questo indirizzo della pratica analitica presuppongono (e/o producono) una certa metapsicologia, parola nuova che nasconde pudicamente quella più impegnativa di antropologia e quella, ancor più imbarazzante, di filosofia. La cura della parola dice che il livello espressivo veramente adeguato all'umano si attua solo attraverso la parola e tutti gli altri atti conoscitivi non ne rappresentano che stadi a loro modo inferiori. Anzi la parola cura e va curata perché essa reca traccia del processo primario, dell'associazione significativa che risponde a emozione e percezione, al di là di ogni controllo logico: tracce di infantile, primitivo, psicopatologico. Insomma non ancora pienamente umano in senso evolutivo, dove per evoluzione si intende l'umanità che ha raggiunto, dall'illuminismo in poi, lo stato di ragione. Dunque la parola è il ponte privilegiato per traversare la palude dell'umano inferiore e approdare alla terra ferma del tipo umano superiore. Accanto a questa assunzione sta la posizione del vertice osservativo della psiche come qualcosa di interiore e originario, che solo poi incontra il mondo delle cose e degli altri, mondo rispetto al quale deve imparare a mediare pulsioni sessuali e aggressive, difese e rifugi narcisistici. Questo in estrema sintesi il modello pulsionale; revisionato, ma niente affatto contraddetto, in una linea che va da Freud a Lacan.

A questa visione si è opposta quella del modello delle relazioni oggettuali e dell'intersoggettività. Ma da una parte la correzione rimane comunque centrata su una psiche originariamente isolata che si struttura attraverso relazioni (con il risultato di una specie di confusa metapsicologia, ma avrei gran voglia di dire "una metafisica confusa", dell'origine, alla quale ricondurre ciò che è assolutamente più complesso, senza peraltro trovare un

plausibile aggancio nelle basi biologiche del comportamento).<sup>4</sup> Se invece si storta il bastone dalla parte opposta si nega ogni possibilità di ancorare le basi della propria antropologia in un sostrato biologico, e si culturalizza tutto (queste tendenze possono essere rinvenute tanto nella tendenza hillmaniana quanto nella prospettiva intersoggettiva).<sup>5</sup> In ogni caso abbiamo una sconnessione e un'oscillazione fra le diverse e compenetrantesi attitudini dell'umano.

Che cosa potrebbe suggerire la pratica analitica del gioco della sabbia a un'attenta considerazione? Secondo me il gioco supera nella pratica queste metapsicologie e pone quindi l'esigenza di formularne una teoria adeguata. Ne analizzo per punti alcuni aspetti.

1. Innanzitutto, specie nel metodo insegnato da Paolo Aite,<sup>6</sup> si ha un'integrazione di "corpo, voce e mente". Il giocatore cioè viene invitato in un campo dove può ridare forma a un gioco del mondo dopo che, nella sua storia e per varie ragioni, il suo stile di vita è rimasto chiuso in un'incapacità di creare nuovi scenari, adatti a comprendere e a trasformare soggettivamente immagine e pratica del suo mondo. Il gioco riparte davvero dall'inizio: dal nesso stazione eretta, uso delle mani, attivazione del cervello-mente. Potenzialmente si tratta di una ristrutturazione dell'intero spettro conoscitivo, consona con quanto sappiamo della filogenesi e dell'ontogenesi della nostra intelligenza.<sup>7</sup> Questa è la ragione per la quale possiamo dire che nel gioco si toccano "strati più profondi della psiche".

2. Ma spesso questa attivazione integrata di corpo, voce e mente (espressione del buddhismo tibetano per indicare la materia organica, la sua energia e le

---

<sup>4</sup> Su questo punto, e soprattutto sull'essere da sempre in relazione, guidato da coordinazioni motorie e da movimenti di orientamento, da meccanismi motivanti e da ritmi biologici, fin dalla nascita intrinsecamente uniti alle pulsioni sociative come strutturanti comportamenti e vissuti umani, cfr I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1984-89), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1993. Sul versante psicoanalitico, nonostante le preoccupazioni di non contraddire troppo apertamente la sua formazione freudiana, cfr. le opere di J. Bowlby e, in particolare, *Attaccamento e perdita* (1972-1989), 3 voll., tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

<sup>5</sup> Su questi temi vedi in questo volume i capitoli I.6 e I.8.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio P. Aite, *op. cit.*

<sup>7</sup> Su questo punto cfr. almeno Ph. V. Tobias, *Il bipede barcollante* (1982-1991), tr. it. Einaudi, Torino, 1992.

sue capacità immaginative, logiche e contemplative), come sa chi pratica il gioco, va molto al di là di una discesa nel più lontano, infantile e primitivo: al contrario la scia degli scenari sembra organizzare, in modo non voluto e programmato, una nuova e più comprensiva concezione dell'esperienza di vita e delle sue possibilità. In altre parole emerge dal materiale una nuova proprietà che delinea un nuovo "senso". In termini junghiani, scostandoci dal riferimento a un solo elemento e vedendola invece come una proprietà emergente di riorganizzazione del racconto figurale, potremmo parlare di esperienza del Sé. Io preferisco chiamarla esperienza di un senso non voluto dall'io e, in questa accezione, trascendente l'io, pensarla come traccia di un'intelligenza e di un desiderio che contiene l'io. Un'esperienza dello "spirito", se per spirito non si intende una facoltà separata ma, al contrario, l'integrazione della plasticità e della scindibilità della psiche con la sua base organica e con l'ordine delle cose e delle relazioni sociali. Il racconto figurale che può emergere da una sequenza di scenari integra le diverse dimensioni della storia di vita, del contesto storico (in una certa famiglia e in una certa configurazione sociale e culturale), del dialogo psicologico e del mito individuale (sullo sfondo delle mitologie collettive). Il racconto figurale è in analisi, quando riesce, una narrazione a più voci, che si compone involontariamente, al di là dei progetti consapevoli delle due persone coinvolte.

Tutto questo significa che lo sviluppo delle emozioni e la capacità di percepire forme modellandole non sono solo uno stadio meno complesso dell'elaborazione verbale e logica, ma qualcosa di altamente complesso che stimola, integra e riorganizza la stessa competenza verbale e gli stessi procedimenti logici. Dunque lo scenario – e le sequenze di scenari – non rappresentano qualcosa di solo precedente alla parola, ma a volte possono essere colti come qualcosa che trascina parola e pensiero a sviluppi creativi e più elevati. In specifico bisogna pensare che, soprattutto nel gioco con gli adulti, non si tratta soltanto di attingere livelli preverbali, ma di offrire una dimensione ulteriore, integrata, dove la parola si fa mondo nuovo e in esso si rigenera come narrazione di un senso.

3. L'inventività e la scarsa possibilità di ricondurre i giochi della sabbia alla ricapitolazione della storia reale, ma anche alla ricapitolazione della storia psichica, conducono a pensare che si tratti della produzione di un'innova-

A partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia: una riconsiderazione della metapsicologia

zione, di una riplasmazione creativa dell'esperienza. La situazione analitica produrrebbe perciò non solo il setting adatto alla regressione, ma una condizione artificiale capace di sperimentare un'area protetta di sperimentazione (gioco) di nuove relazioni con se stessi, gli altri e il mondo. Si può allora assistere alla comparsa di nuove proprietà, capaci di un diverso metabolismo nei confronti di quell'assetto di vita che la domanda di analisi ha implicitamente dichiarato in stallo, in crisi, in fallimento. Proprietà di maggiore duttilità, resistenza, innovatività, comprensione e organizzazione.

Con ciò è posta l'idea che lo scioglimento dei nodi sintomaticamente presentati non avviene per lo più guardando alla storia passata (cause) ma "in avanti e nell'insieme". Questo sarebbe il gradiente trascendente di cui parla Jung a proposito dell'integrazione delle funzioni inferiori (qui si intende indicare l'aspetto integrativo, e non la particolare teoria delle funzioni in Jung).

4. L'interpretazione dell'attivazione della funzione simbolica non deve voler essere esaustiva, per non riappiattirla sulla letteralità del mondo comune condiviso e già scontato: ci si priverebbe così proprio della possibilità di una visione diversa, che consenta un certo distacco da esso e una possibilità di trasformarne il senso (trascendimento).

5. In questa visione il gioco è una mimesi – in forma di rito – della dinamica fondante della cultura (un campo integrato che ricombina innovando stimoli, pulsioni e tutto ciò che costituisce la nostra eredità biologica, creando dall'ambiente dato un mondo umanizzato). Qui per rito si intende quell'insieme di azioni che danno stabilità al mondo culturale, sostituendo così la funzione stabilizzatrice dell'eredità istintuale che, nell'uomo, è costituzionalmente sottoposta a trasformazione. Nel rito si possono distinguere tre funzioni: imitazione, raffigurazione e nominazione.<sup>8</sup> Perché imitazione? Osserviamo il setting che comprende sabbiera e miniature nella stessa stanza d'analisi. Fin dall'inizio è posta una relazione triangolare, fin dall'inizio la relazione costitutiva comprende l'oggetto come qualificante la relazione stessa.

---

<sup>8</sup> Mi riferisco, fra gli altri, oltre al già citato I. Eibl-Eibesfeldt e al suo maestro K. Lorenz, alle teorie sul rito di A. Gehlen, *L'origine dell'uomo e la tarda cultura* (1956), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1994.

Non più la parola che rimbalza su di sé dall'invisibilità della posizione dell'analista, ma neppure l'incontro faccia a faccia dentro uno sfondo contenitore inerte.

Nel setting proposto dalla scuola di Aite, il mondo entra nella relazione come uno dei soggetti nella forma delle sue imitazioni miniaturizzate. Tradotto teoricamente si potrebbe forse esprimere dicendo che l'ascolto dell'inconscio avviene dentro la rete delle relazioni tra le persone, nella mediazione dei loro atteggiamenti verso il mondo. Proprio per questo l'inconscio si struttura qui oltre il passato della rimozione e oltre la parola, diventa apertura verso il possibile, rimodellamento dell'immagine del mondo come relazione di sé ad *altro*. Ma l'imitazione è qualcosa di più della presenza delle miniature di elementi, cose e persone. Una persona che aveva qualche difficoltà ad accostarsi alla sabbiera mi ha chiesto: "Ma ci gioca anche lei?" In un attimo ero davanti a molte alternative: riorientare la domanda, non raccogliarla, rispondere che l'avevo fatto in analisi, oppure dire che sì, ci giocavo anch'io. Risposta di realtà? Sì, ma non era questo il motivo. Volevo aiutare a superare la difficoltà, certamente, ma ancora di più volevo sottolineare la relazione intensa che si stabilisce quando si gioca con i giochi dell'altro. Era come esplicitare l'invito a un contatto profondo, a entrare in una condivisione dei propri mondi, delle proprie *immagini del mondo*.

Il gioco della sabbia, guardato in questa prospettiva, è imitazione dell'analista: ma non si viene in analisi per avere una diversa relazione con l'inconscio? Sì, e una nuova relazione va imparata. L'imitazione è addirittura la modalità secondo la quale impariamo a entrare in relazione con noi stessi e con gli altri.<sup>9</sup> Quando si diventa "io" e "me" le azioni istintive di reciprocità sono state strutturate dal riferimento a se stessi imparato dall'altro, imparando cioè a prendere il posto dell'altro come ruolo proprio. Ma si arriva a tanto passando attraverso il gioco con l'oggetto e i giochi di ruolo secondo regole. Il processo analitico si innesta sulla necessità di ritornare a riprendere da capo una storia di vita che ha registrato lacune, o fallimenti, del quadro identitario difeso fino a quel momento. Se noi osserviamo la scena dell'incontro che integra in sé il gioco della sabbia, possiamo pensare

---

<sup>9</sup> Sul processo di costituzione del sé la mia idea intreccia e combina il portato della neuroetologia umana con la teoria psicosociale di G. H. Mead, *Mente, sé e società* (1934), tr. it. Giunti Barbera, Firenze, 1974.

il gioco come l'offerta, da parte dell'analista, del suo mondo in miniatura. L'analizzando entra in contatto con gli oggetti contenuti nel mondo dell'analista per esprimere il suo proprio mondo. Ma è così che si nasce al mondo degli uomini: dunque l'offerta del gioco è quella di una cura a un'iniziazione difettata nel passato. Si ripete, nelle modalità del linguaggio psicologico, il rituale magico inerente allo scambio di doni descritto da Marcel Mauss:<sup>10</sup> nel dare, nel ricevere e nel ricambiare, ciò che transita (il nostro transfert!) è la qualità magica intrinseca agli oggetti scambiati, qualità che rende simili alla persona presso la quale gli oggetti sono stati, e questa qualità ha la caratteristica di permanere nei vari passaggi.

6. Potenzialmente si tratta allora, nelle sequenze di scenari, della fondazione del mondo culturale che può essere istituito biograficamente entro i mezzi bioculturali collettivi dati. Questa che può avvenire è la stabilizzazione di un mondo culturale nuovo a partire dalla coppia analitica, appunto come frutto dell'amore analitico. L'amore psicologico sarebbe così pensato come l'amore simbolico che ripete, e rinnova curando, l'amore-fiducia primaria della madre, della coppia genitoriale e del gruppo umano, che fonda per tutti noi l'appartenenza a una cultura (cioè al mondo simbolico che permette la nostra esistenza). Ma il mondo di una cultura, e il mondo delle persone che ne vivono e la trasmettono, è mondo della fiducia perché ha un certo grado di stabilità, assicurato dalle sue configurazioni rituali e mitologiche, in ogni caso dalle sue istituzioni. Nel rito infatti le relazioni reciproche vengono stabilizzate attraverso l'imitazione e la raffigurazione, che rende l'insieme delle azioni reciproche qualcosa di oggettivo e di indipendente. È importante che la nuova ricerca di identità si riconosca in un mondo condiviso, oggettivato: gli scenari del gioco raffigurano questa ricerca e questa ricostituzione del mondo interno in immagini plastiche, disponibili come oggetti e quindi disponibili alla condivisione oggettiva. La fotografia e la possibilità di ritornare a rivederli insieme, alla fine dell'analisi, rafforzano la qualità di stabilizzazione, di punto di riferimento, propria dell'attività raffigurativa plastica.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Mauss, "Saggio sul dono", in Id., *Teoria generale della magia* (1924), tr. it. Einaudi, Torino, 1991, pp. 47-48.

7. La sabbiera fa spazio oggettuale all'esperienza soggettivante e con ciò prefigura la possibilità di oltrepassare l'amore di transfert nella condivisione e compartecipazione a un nuovo mondo di senso. Come nel rito, all'imitazione e alla raffigurazione si unisce la nominazione. Qui la questione, sempre risolta, del rapporto fra immagine e parola va articolata almeno in un ulteriore passaggio: l'incontro avviene già nella parola, l'immagine si inserisce nel discorso e richiede una nuova parola. La trasformazione della parola è indotta dalla rigenerazione nel passaggio che ha sospeso il discorso, che non reggeva più il peso del senso, per aprirlo al nesso con la mano, la terra, le cose. Così l'azione viene ricondotta alla sua origine di senso nell'immaginazione, originata dal nesso cervello-occhio-mano-elementi. La nominazione – che è data dall'analizzato o richiesta dall'analista fin dall'inizio, e che si arricchirà di tessiture nei rimandi di eventi dell'incontro – richiama la potenza di profusione semantica dell'immaginazione nella scelta di una direzione, complessa quanto si voglia, ma decisa verso un senso che la fa fuoriuscire dall'indeterminazione dell'infinito dei possibili, evocati in essa inevitabilmente e creativamente.

8. Nell'impostazione di Dora Kalff,<sup>11</sup> tuttavia, il gioco della sabbia è situato in uno spazio particolare, come se esso stesse “accanto” e scorresse “parallelo” all'incontro analitico. Il gioco viene così coerentemente concepito come spazio libero e protetto per l'espressione della facoltà di autoguarigione dell'inconscio. Qui è operante la metapsicologia implicita anche nello junghismo, per la quale l'inconscio, in un certo senso, precede e non è costitutivamente “in relazione”. In quest'ottica, giustamente, l'analista è solo testimone privilegiato e levatrice. Ma se il campo viene ristrutturato, come nel movimento che la scuola di Aite imprime al gioco, facendolo divenire parte integrante della relazione reciproca, allora bisogna pensare al campo analitico come terreno intermedio che ospita (perché sa di essere ospitato) il “mondo”: in altre parole, il campo analitico diventa il terreno intermedio nel quale il proprio mondo interno si riformula attraverso il mondo dell'altro. È attraverso quest'opera, mediata dal mondo dell'altro, che un nuovo mondo interno può venire all'esistenza trovando realtà e conferma nella partecipa-

---

<sup>11</sup> Dora Kalff, terapeuta svizzera allieva di Jung, ha introdotto il gioco della sabbia nella pratica analitica junghiana, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso.

A partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia: una riconsiderazione della metapsicologia

zione, nella condivisione. Il che porta a considerare l'intero processo come una ricerca biografica di senso che attiva la responsabilità della relazione, dunque che attiva la responsabilità etica, non declinabile nella pura osservazione di un processo autonomo. Ma questo è un passaggio ulteriore e troppo complesso per scriverne qui: esso impone infatti una riconsiderazione dei rapporti fra atteggiamento scientifico e atteggiamento etico.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Riguardo alla responsabilità etica, e ai rapporti fra atteggiamento scientifico e atteggiamento etico, vedi ad esempio in questo volume i capitoli I.6 e II.5.



## I.10 La miniatura, il fantasma e l'oggetto<sup>1</sup>

Un guerriero mostruoso, una specie di orco con una spada enorme e un corvo sulla spalla, una piccola bambina con una sciarpa e un bastone per camminare, infine un gatto, vicino alla bambina e rivolto verso il terribile orco. Era come se la bambina fosse sostenuta e difesa dal gatto. Questa l'immagine di una sabbia, proiettata per commentarla durante un percorso di revisione.<sup>2</sup> Mentre ricostruivamo la scena, nella quale si potevano rintracciare motivi portanti dell'analisi, C. osservò: "Il gatto è il gatto della favola, il gatto con gli stivali". E spiegò poi lo stratagemma geniale del gatto: sfidare l'orco, solleticando la sua boria, a trasformarsi in topolino. Troppo preso dalla sua vanità, nutrita di idee di grandezza, l'orco accettò e si trasformò in topolino, per finire, naturalmente, facile preda dell'astuzia gattesca.

L'osservazione di C. mi ha illuminato su un aspetto decisivo di quanto succede nel gioco della sabbia, o meglio, di quali possibilità si aprono nel gioco: come nel caso di C., i fantasmi che hanno spadroneggiato e invaso la scena della vita psichica, minacciando di divorare la coscienza che andava facendo (il bastone della bambina-viandante) esperienza della vita, possono

---

<sup>1</sup> Il saggio originario, dal titolo "Il gatto con gli stivali mangia l'orco: la miniatura, il fantasma e l'oggetto", è stato pubblicato in A. Donfrancesco, M. A. Venier (a cura di), *Il gesto che racconta. Setting analitico e gioco della sabbia*, Magi, Roma, 2007.

<sup>2</sup> Il processo di revisione delle sabbie consiste nel rivedere con il paziente, dopo un certo tempo dal termine dell'analisi, le diapositive delle sabbie costruite anche anni prima; cfr. P. Aite, *Paesaggi della psiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, in particolare cap. 14, pp. 192-198. Sul gioco della sabbia vedi in questo volume i capitoli I.9, con i relativi riferimenti bibliografici, e I.10.

essere miniaturizzati<sup>3</sup> (l'orco può trasformarsi in inerme topolino) e perciò ridotti a proporzione di ciò che può essere mangiato-interiorizzato. I fantasmi possono venire metabolizzati, cioè essere sottoposti al processo che assimila e incorpora certe sostanze, mentre ne disassimila ed espelle altre.

Se pensiamo nel linguaggio della psicoanalisi dobbiamo parlare qui di fantasmi. È certo un fantasma l'orco, un'estrema condensazione – o una metonimia iperbolica – delle relazioni minacciose, invasive, al limite della violenza, vissute con i genitori; la tenera figurina della bimba-viandante è fantasma della solitudine, dell'abbandono, eppure anche della necessità di separazione. E l'astuzia e l'abilità cacciatrice del gatto sono certamente fantasma dell'aggressività orale, che vuole distruggere e incorporare lo strapotere genitoriale.

L'azione di gioco e l'ipotetica riproduzione verbale di una scena di sogno con l'orco, il gatto e la bambina sembrano avere, a un primo sguardo, lo stesso significato: la differenza riguarda però l'aspetto di rinforzo percettivo della scena. Si dovrà porre l'attenzione al fatto che la dimensione onirica diventa subito evanescente già nei primi momenti della veglia. Prima di possibili e aggiuntive spiegazioni psicoanalitiche in termini di pulsioni inconse, di rimozione o anche, junghianamente, di compensazione inconscia rispetto all'unilateralità dell'io cosciente,<sup>4</sup> si potrebbe cercare in direzione di una più semplice ed economica spiegazione etologica. Il linguaggio dei sogni si forma nelle condizioni di riposo muscolare del sonno – una volta garantito un luogo riparato e sicuro, di sospensione dell'attenzione, esonerata dai pericoli del mondo esterno. Le sue leggi retoriche sono perciò funzionali a esprimere il vissuto del mondo interno, liberato dai compiti di dover corrispondere al mondo esterno, messo per un certo tempo tra parentesi. Così le tracce mnestiche percettive sono rielaborate in libertà, per alludere allo

---

<sup>3</sup> Questo breve scritto, che condensa questioni che dovrebbero essere esaminate con ben maggiore ampiezza e profondità, può essere proposto come una variazione psicologica e filosofica sui temi della proiezione, dell'immedesimazione, dell'astrazione e della miniaturizzazione presenti nelle pagine dense e acute di P. Aite, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>4</sup> "I sogni (...) non ricorrono ad artifici per celare qualcosa ma dicono ciò che forma il loro contenuto, nel modo per essi più chiaro possibile. Possiamo anche capire la ragione per cui sono così strani e difficili. L'esperienza, infatti, ci mostra che si sforzano sempre di esprimere qualcosa che l'io non sa e non capisce": C. G. Jung, *Psicologia ed educazione* (1926-46), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 102. Il saggio è contenuto anche nel vol. 17 delle *Opere complete*, edite da Bollati Boringhieri.

stato interno dell'organismo senziente e alla sua storia.<sup>5</sup> Richiamati ai compiti della veglia, gli schemi percettivi e le categorie di pensiero devono cambiare radicalmente registro perché devono far fronte al mondo esterno: la sovrapposizione dei due codici – con la necessaria prevalenza, funzionale alla sopravvivenza, del codice della percezione esterna – rende incomprensibile e confuso il linguaggio del sogno. L'aspetto psichico del vissuto e della storia interiore è messo in secondo ordine e offuscato perché tutte le funzioni psicofisiche sono allertate per fornire all'individuo informazioni sullo stato delle cose nel mondo esterno.

L'interpretazione stessa, in particolare quella classica freudiana, scioglie le costruzioni fantasmatiche e le riporta a una realtà nascosta, ordinata in pensieri desideranti che sottostanno alle fantasmagorie del sogno e che cercano in esse una soddisfazione, più o meno allucinatoria. Non a caso la metafora di Freud era quella archeologica: riportate all'aria aperta della realtà le fantasie infantili si dissolveranno. In questo modo il movimento che l'analisi imprime al materiale rafforza dunque quel senso della realtà che fa svaporare il pensiero onirico, per reinterpretare in termini di cause ed effetti anche l'esperienza emotiva e affettiva.

Oggi molti analisti non accettano più questo metodo e sono invece propensi a sviluppare un pensare evocativo, immaginale, poco interpretativo – un fatto che ha alle spalle geniali teorizzazioni, penso qui soprattutto a Bion. Rimane da chiedersi quanto sia chiaro che questa è esattamente la direzione opposta a quella presa da Freud nel tentativo di condurre la psicoanalisi nel campo della concezione scientifica del mondo.<sup>6</sup> In ogni caso tanto il racconto da svegli, come esperienza differente dalla visione diretta del sogno, quanto e più l'interpretazione verbale del sogno rafforzano il riferimento alla realtà esterna e, con questo spostamento e impegno dell'attenzione, rendono evanescente e incongruo il racconto figurale del sogno.

Se si osserva quel che si fa quando ci si accosta al gioco della sabbia si nota un movimento nella direzione contraria: si dà corpo esterno alla fantasia, si fanno entrare le inconsistenti figurazioni oniriche nelle dimensioni proprie

---

<sup>5</sup> È per questo che rinomino il modo di pensare simbolico come “allusivo” e quello logico e rappresentativo come “corrispettivo” (vedi in questo volume il capitolo I.5, nota 6).

<sup>6</sup> Sul tema del sogno in rapporto alle due forme del pensare cfr. la mia prefazione a S. Freud, *Il sogno*, tr. it. Mondadori, Milano, 1989 (capitolo I.7 in questo volume), e il mio *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.

del mondo esterno. Questo accade per qualsiasi espressione oggettivata della fantasia, ma con il sovrappiù di un'estesa manipolazione tridimensionale, come se le fantasie diventassero corpo solido fra corpi solidi.

È forse proprio per questo che l'entrare nel gioco non è affatto scontato per molte persone. Si chiede infatti di mettere tra parentesi, di sospendere almeno in parte il cosiddetto principio di realtà, per trasportare il mondo psichico in un mondo di oggetti (che sia una forma creata con la sabbia o un vero e proprio oggetto miniaturizzato costituisce una differenza comunque interna al mondo degli oggetti esteriori). Jung aveva capito e proposto l'utilità trasformatrice di questo passaggio, in coerenza con la sua concezione della fantasia come altra forma del pensare, e non come allucinazione desiderante o mascheramento di altro (che è soltanto uno dei suoi possibili usi). Non a caso aveva indicato nell'immaginazione attiva la pratica migliore per integrare conscio e inconscio. L'immaginazione attiva, infatti, impone alla coscienza una deliberata, temporanea e limitata sottrazione del suo investimento d'attenzione al mondo esterno, per dare realtà alle creature dell'anima. Sempre per questo motivo l'ultima fase dell'immaginazione attiva è quella dell'oggettivazione nella scrittura o nel disegno. Il gioco della sabbia compie un altro passo nella stessa direzione: rovescia il procedimento, mettendo al primo posto l'oggettivazione, e dà all'oggettivazione lo statuto completo del mondo tridimensionale. Così la realtà dell'anima acquista, all'interno dello spazio limitato della sabbiera e per il tempo limitato del gioco, la stessa forza percettiva della realtà esterna. Nell'interpretazione verbale invece – per via proprio del riferimento implicito, nello stato di veglia, della parola alle cose – la vividezza del sogno si scolora. Qualsiasi parola vigile sottintende che “questo è solo un sogno”.

L'oggettivare attraverso il gioco impedisce però di soddisfare ogni eventuale intenzione puramente riproduttiva dell'immagine interiore: per esempio C. non aveva avuto a disposizione un gatto con gli stivali, ma un normalissimo gatto. La sfasatura tra l'immagine interna e la sabbia o le miniature a disposizione impone che l'oggettivare sia già di per sé un trasformare. Attraverso queste azioni il gioco educa, potenzialmente e per chi lo sa capire, a un diverso concetto e sentimento di realtà, metaforico rispetto al dato esterno e al dato interno: direi che educa a una verità del reale in senso vichiano, *verum ipsum factum*.

Neppure l'idea winnicottiana dell'oggetto transizionale corrisponde perfettamente a questo movimento, anche se per certi versi a esso si avvicina. Nelle scene nella sabbiera non è all'opera, almeno nel gioco adulto, il mondo di una psiche infantile che comincia a differenziarsi per poter giungere a concepire l'oggetto come compiutamente separato da sé; qui è all'opera l'autotrasformazione di un senso del reale ben consolidato. Potremmo concepire il gioco della sabbia come una pratica che ha una dinamica per la quale la realtà non sta fuori di noi, o dentro di noi, ma è un processo continuo di assimilazione e disassimilazione. La composizione-scomposizione del *dato* (sia esso il "dato" di partenza di un ricordo della storia di vita, o un'immagine fantastica) è seguita dal riconoscimento e dalla ricomposizione di un *fatto* (sia che questo cominci ad avvenire nel corso dell'analisi o nel processo finale di revisione delle scene di gioco elaborate). Nel riconoscimento della propria vicenda interiore nei paesaggi creati, come può accadere specialmente nella revisione, si ritessono i tagli, si riconnettono le fratture. E si può vedere come dal proprio dramma possa nascere una nuova e diversa storia.

Dunque l'orco ci può essere utile: per rielaborare compiutamente qualcosa che rimane, nel suo corrispettivo reale, ancorato al passato con la forza dell'incubo vissuto (in questo caso si tratta peraltro di un'infanzia davvero traumatica), quel qualcosa deve poter passare, miniaturizzato e ritradotto, nella vita e nel progetto dell'oggi. Con il rinforzo percettivo e attivo del gesto deve poter diventare cibo della sapienza divino-animale del gatto.

Questo è un altro punto capitale. Secondo il modello cognitivo tradizionale – che certamente ha molto in comune con il cosiddetto principio di realtà – la percezione, prodotta dai nostri sistemi sensoriali, registra dati che vengono immagazzinati e interpretati dal sistema cognitivo, che a sua volta innesca i comportamenti motori come traduzione delle sue risposte alla percezione. Se però cambiasse il nostro modello e facessimo riferimento a quello della *embodied cognition*, oggi appoggiato alle ricerche sui neuroni specchio?<sup>7</sup> Siccome noi agiamo in relazione a ciò che capiamo delle azioni

---

<sup>7</sup> Su queste ricerche si veda il libro del neuroscienziato del gruppo di Parma al quale si deve la scoperta dei neuroni specchio: G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano, 2006. Ma confronta, per una considerazione del gesto nel processo di costituzione del reale e dell'autoconsapevolezza, I. Gamelli, *Sensibili al corpo*, Libreria Cortina, Milano, 2011 che ha già messo a fuoco l'im-

altri e delle intenzioni in esse presenti, potendole così nello stesso atto comprendere e imitare, allora è il sistema sensomotorio che contribuisce potentemente a strutturare le nostre relazioni di conoscenza empatica degli altri. Anche la formazione degli schemi e dei concetti con i quali pensiamo e agiamo nel mondo<sup>8</sup> nasce da questa matrice attivo-cognitiva. A ripartire da questo nuovo modello, la ristrutturazione della personalità, alla quale il lavoro psicoanalitico punta, riceve un contributo ben più convincente quando la sua narrazione avviene con il rinforzo percettivo-attivo dell'oggettivazione trasformativa del mondo psichico.

Tuttavia, proprio per non depotenziare l'ingresso della fantasia nel mondo tridimensionale, l'attività di riconoscimento di ciò che è stato fatto nei quadri del gioco come proprio della nostra storia vissuta non può che essere episodica e frammentaria mentre il processo è in atto, cioè durante l'analisi. Penso che il luogo pieno del riconoscimento possa essere invece il momento della revisione: è allora che il rinforzo percettivo-attivo può esprimere tutte le potenzialità e ci si può riappropriare dell'oggettivazione. Quello che è avvenuto tramite le nostre mani e si è depositato nelle scene di gioco ha una sua innegabile realtà, ha certo rapporto con noi e, insieme, è avvenuto secondo un senso prima sconosciuto all'io. Il rivedere insieme a distanza di tempo le immagini dei quadri favorisce una rinarrazione della stessa vicenda dell'analisi. Analista e analizzante sperimentano insieme, nella revisione, che è all'opera una capacità di soggettivare i dati dell'esperienza vissuta e le oggettivazioni che questa ha ricevuto nell'espressione concreta del mondo in miniatura della sabbiera. Nello stesso tempo il mondo soggettivo ha dovuto esprimersi attraverso oggetti di uso comune, predisposti da un altro, narrabili come forme-sequenze di un linguaggio condiviso.

Peraltro il principio di realtà è il darsi della capacità di agire dell'uomo, e il fantastico è qualcosa di profondamente diverso da un ectoplasma del principio di piacere. Anzi, lungi dall'essere un'allucinazione di desiderio, il fantastico è la messa in prova delle più alte capacità dell'uomo che nel gioco fanno esperimento di sé.

---

portanza di queste ricerche delle neuroscienze nel pensare la motilità del corpo come centrale nei diversi campi della formazione.

<sup>8</sup> Mi sembra evidente, anche se non ho lo spazio per argomentarlo, che G. H. Mead, a partire dal concetto di gioco, e A. Gehlen, a partire dal concetto di esonero, avevano anticipato, senza saper nulla dei neuroni specchio, gran parte di questo modello di conoscenza.

Sarebbe anche ora di chiedersi, senza accettarli come articoli di fede, cosa saranno mai i famosi principi di piacere e di realtà. Tema immenso che qui posso solo accennare – miniaturizzandoli – per sfidare l'orco delle idee consacrate. La realtà della quale parla Freud sembra una cosificazione di stampo positivistico: è la realtà là fuori, fisicamente, o è l'oscura necessità, quando parla di economia e di società (le scarse risorse disponibili per una popolazione crescente). Questa cosiddetta realtà sarebbe oscurata dall'equazione freudiana che costruisce uguaglianze fra infantile, nevrotico e primitivo, tre condizioni pervase dall'inconscietà, come se la realtà potesse essere colta solo dall'adulto sano e civilizzato: il che dovrebbe voler dire che l'umanità ha superato le prove tremende della vita sulla terra senza sapere bene come fosse la realtà. Insomma, la realtà sarebbe quella definita dalla “scienza” della quale l'uomo civilizzato adulto è lo scolaro. Grande circolo vizioso: la scienza è scienza perché si basa sulla realtà, ma la realtà è realtà perché così la definisce la scienza. A questa concezione opporrei la battuta di Konrad Lorenz che diceva che i nostri sensi hanno superato prove assai più severe di quelle immaginabili da qualsiasi scienza o filosofia: se non sapessimo misurare la distanza fra un ramo e un altro per eredità filogenetica non saremmo mai diventati capaci di sopravvivere.

Perché poi legare il piacere al cosiddetto processo primario? Il piacere è infinitamente realistico: nessuna allucinazione di desiderio conforta un neonato quanto il seno, il calore, l'odore, la voce, lo sguardo. Il processo fantastico mi sembra in realtà molto “secondario”, anzi esso si costituisce insieme alla distinzione di diverse dimensioni di realtà. È dunque una prestazione altamente evoluta che dipende, appunto, dal rapporto di empatia e di imitazione e, in generale, dalla capacità di “immaginare altrimenti”. Dovremmo dunque tornare a chiarire cosa si intende quando si parla di realtà, di piacere e di fantasia. Freud non è l'Euclide della psiche: la sua teoria non può fare da base alle psicoanalisi contemporanee (assai meno scientiste), mentre invece è possibile aggiungere a Euclide le geometrie non euclidee. Forse perché le scienze esatte non sono adatte alla psiche. Bisogna che ciascuno si esponga e dica la sua, proprio come hanno sempre fatto i filosofi o, in fondo, tutti gli uomini quando sono stati costretti a pensare in proprio.

Credo in effetti che qui sia in gioco un problema millenario: la distinzione fra realtà e illusione e la valorizzazione dell'illusione. Ma questa è un'anti-

chissima questione filosofica. Proprio una diversa valorizzazione del contributo di Freud e della psicoanalisi potrebbe insegnare che l'illusione è diversa da una non-realtà, si tratta invece di una realtà diversa. Questo non porta necessariamente alla confusione di tutto con tutto, la questione si sposta invece sul rapporto fra le diverse dimensioni di realtà. Nemmeno nella psicosi la patologia consiste nel trasformare le fantasie in realtà, ma nell'ergere la realtà del proprio sentire a unica realtà, escludendo il confronto possibile con le dimensioni di realtà altre e degli altri. Quando noi accettiamo il delirio, per entrarci e poter svolgere un dialogo con la patologia, gli riconosciamo una realtà, per riuscire a confrontarci e a inserirci in un mosaico di dimensioni di realtà, compresa quella condivisa nell'intersoggettività più comune. Dunque, la verità delle dimensioni di realtà sta in una loro capacità di convivenza armonica, il che è differente dal negare realtà a un qualsiasi modo di fare esperienza della vita. Questo potrebbe essere il grande contributo del movimento psicoanalitico alla civiltà e al pensiero filosofico, una volta abbandonata la pretesa, inconsapevolmente ereditata proprio da gran parte della tradizione filosofica, di stabilire la realtà al prezzo della svalutazione dell'illusione. Termine che allude alla capacità di entrare nel gioco, in quel gioco che è la nostra capacità di immaginare altrimenti e quindi di costruire quella realtà culturale che ci permette di stare al mondo facendo il nostro mondo.

## I.11 Della simbiosi e dell'isolamento<sup>1</sup>

Ho scelto di chiamarla Leonia, ormai tempo fa,<sup>2</sup> e lo farò anche qui perché quel nome diceva allora, nel 1998, e dice ancora, quella commistione di belva e di fiore che avevo scelto come titolo di un articolo e che riproduceva un suo distico:

non dovevo nascere belva, mamma,  
io ero un fiore.

In quei due versi mi sembra depositato il segreto dolente di un'intera biografia, il suo urlo e la sua malinconia.

Due versi per dire una vita, e per dire delle tempeste emotive che hanno infuriato, oscillando fra estremi, nella stanza dell'analisi, per quietarsi d'improvviso in brezze delicate e levarsi di nuovo esplosive.

---

<sup>1</sup> Il saggio originario, dal titolo "La bambina nella campana di vetro e le belve feroci della simbiosi e dell'isolamento", è stato pubblicato in G. De Carli, R. Mådera, *La bambina nella campana di vetro e le belve feroci*, Vivarium, Milano, 2008. Lo scritto riprende e amplia l'articolo: R. Mådera, "Non dovevo nascere belva, / mamma, io ero un fiore", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 5, 57/1998, Vivarium, Milano.

<sup>2</sup> Si fa riferimento all'articolo della *Rivista di Psicologia Analitica*, 1998, citato nella nota 1.

### La scena

Leonia portò quella mattina un gioco del suo bambino: “la Leonia piccola.” Una bambolina. La mette seduta, al centro della sabbiera.<sup>3</sup> La chiude sotto una campana trasparente, di vetro.

“Potrebbe star da sola.”

“Che nervi, che rabbia!” dice circondandola di bestie feroci minacciose.

“Tutti i cattivi.”

Il babbuino è carino, invece: va in alto, a destra. Tuttavia, guardando meglio, si vede che molti cattivi – soprattutto uomini, cowboy e indiani, ma anche un orso nero – sono stesi a terra, sterminati, vicino a un grande pastore cinese. E c’è un castello, contiguo al rifugio della piccola. Il pericolo imminente, per la bambina, è un orso bruno, ritto in piedi addosso alla campana.

D’improvviso Leonia afferra i libri che stanno sulla mia scrivania, li squaderna brutalmente per costruire una copertura che impedisca di vedere la scena. Non ho neppure il tempo di pensare a fermarla, sono già spettatore dell’invasione. Fuori, proprio fuori, “una barchina con la quale si può scappare”: una piccola barca vuota sul pavimento, fuori dai confini della sabbiera. Queste due mosse mi inquietano: la violazione è doppia, quello che deve rimanere fuori gioco è trascinato a forza dentro, quello che deve restare dentro scavalca i limiti del campo di gioco.

“Peccato che non ci sia la possibilità di costruire cose aeree, ci metterei i bombardieri!”

Tolgo la copertura di libri per fotografare.

“Lei è violento, come tutti gli uomini.”

“Io sono violento?”

---

<sup>3</sup> Per il gioco della sabbia vedi in questo volume i capitoli I.9, con i relativi riferimenti bibliografici, e I.10.

“È geniale la protezione, il vetro è forte, vedi fuori, è furba. Come fare a scappare? Anche se ce la fa si sfascia, sale sulla barca multifratturata, e arriva dove? Una lotta impari per arrivare alla porta chiusa, no, è meglio stare nella campanina...”

Silenzio.

“Una seduta in cui si parla sottovoce... io vorrei che lei fosse perfetto... lei per fortuna lo è.”

Malessere:

“... come se la testa volesse staccarsi dal corpo, le farfalle nel cervello. Mi fa paura, ho paura mi succeda qualcosa, senso di vertigine, gira la testa... Magari se parlo...”  
“Racconti.”

### **Prima della scena**

Sono due anni, al momento della scena della campana di vetro, che ci vediamo. Leonia mi apparve, la prima volta, molto sicura di sé. Eccessivamente sicura. Venne da me perché voleva “prendermi alle spalle”, secondo l’espressione, densa di rimandi, della collega che me l’aveva inviata. Il gioco della sabbia, che non conosceva, poteva essere lo strumento adatto. “Alle spalle” aveva più di un decennio di analisi adleriana. Un lavoro per il quale aveva gratitudine, che l’aveva resa più forte e capace di affermarsi. D’altra parte è una vita che va dall’analista. In modi diversi la psicologia del profondo l’aveva aiutata a vivere. Ad abbandonare le impuntature infantili e adolescenziali che le avevano fatto rifiutare la scuola, perdendo anni nonostante un’intelligenza prontissima e brillante. La psicologia l’aveva aiutata a uscire di casa e ad affermarsi nel mondo, prima da giornalista e poi da antiquaria, e sempre con successo. La sua storia affettiva è estremamente conflittuale. Sullo sfondo un padre adorato, morto da tempo e mai veramente lasciato partire. In una sabbia gli scavò una sepoltura, accompagnandolo con un suo biglietto. Un padre che cercava, schermato dalla madre, di nascondere il suo tormento depressivo. La tenerezza del padre veniva messa

a confronto con la durezza ipercritica della madre, ricambiata da un'acrimonia senza indulgenza da parte di Leonia.

Nonostante i miei dubbi voleva insistere con l'analisi, con un nuovo analista. Il rapporto con la precedente analista si era usurato in consuetudine, senza più sorprese. Una sorta di strategia per metabolizzare e spegnere ogni relazione affettiva non controllata? La sua organizzazione di vita era esteriormente ordinata e molto confortevole: "gestiva" una storia che aveva attraversato una prima convivenza e che le aveva dato una figlia, da un'altra relazione aveva avuto un figlio. Il suo racconto era intramato di scarti continui, evidenti non detti su avvenimenti decisivi, cambiamenti improvvisi e apparentemente immotivati. Ma le emozioni si erano congelate, tranne che per il piccolo (anche lui però in crescita, e quindi in sospetto di allontanamento). Al momento della richiesta di analisi un evento imprevisto le aveva fatto tremare il cuore, fino alla quasi simulazione di un infarto. "Basta una falla nella diga per spaccarle il cuore." Leonia sapeva guardare il suo cedimento, e la sua speranza di diventare capace di accoglierlo, e di potersi "prendere alle spalle" con il gioco della sabbia, mi convinse ad accettare la sfida.

In un istante decisi di fare con lei, senza dir niente, un esperimento: giudicai come sufficiente protezione gli anni della sua prima analisi. Avevo misurato dai suoi gesti, dal suo passo – durante il primo colloquio era andata a spalancare le finestre dietro la scrivania – l'impeto della donna di potere. Non avrei cercato di contenerla in un patto rigido, nella canonica serie di norme analitiche che fino a questo incontro avevo scrupolosamente osservato, intimidito negli ultimi anni di supervisione da una formazione tanto rigorosa quanto asfittica, ma che non riuscivo ad autorizzarmi ad abbandonare. Dunque setting lasso, lasciando cadere l'armamentario di osservazioni legate al "qui e ora" e al riferimento, spesso forzato, alla relazione transferale anche quando si sta parlando di un lontano parente o di un ritardo dei treni. Nessun appiglio da offrire alla guerriglia automatica – per questa tipologia di persona e di donna – su dettagli di regole non sentite e non comprese. Contenimento centrato sul puro sentimento della relazione e sui contenuti. L'immagine era: lasciarla scorazzare, seguirla sempre.

Dopo due anni e mezzo una poesia di Leonia raccoglieva in uno splendido paradosso le mie e le sue mosse, intuendo insieme la giustezza delle misure del nostro rapporto e il limite ironico di ogni tentativo di afferrarne l'anima:

Dottore, dottore  
ha varcato troppe distanze  
ormai è prigioniero  
nelle mie segrete stanze.

Dottore, dottore  
ha varcato troppe stanze  
ormai è prigioniero  
delle mie distanze.

Gli esperimenti mettono appunto alla prova. Senza troppe delimitazioni – spesso necessarie, ma a volte ossessivamente difensive, sospette di un eccesso di paura di contagio – la relazione si è subito stretta. Idealizzazione seduttiva e innamoramento sono divampati presto e, a dare loro una collocazione interiore, sono rimasti il limite del non-agire e l'ambigua flessibilità degli esercizi di interpretazione. Qualcosa deve però avermi “preso alle spalle”: il difetto di distanza, anche coscientemente progettato, è diventato a un certo punto indominabile, forse espulsivo, e così, al di là delle intuizioni suscitate dalle immagini oniriche e dagli scenari delle sabbie, si è imposto in un'anticipazione del tutto immatura della possibilità di conclusione dell'analisi. Un errore, anche se un errore che coglieva il nodo di fondo, dando corpo alle angosce *di* separazione, e di angosciosa difesa *dalla* separazione, che Leonia esprime nella sua personale convinzione che il nascere, l'uscir fuori nel mondo ostile, è la vera, originaria e imperdonabile colpa di sua madre. Questo avveniva poco prima della scena descritta. Una mossa difensiva la mia, d'anticipo, rispetto a una spirale di attaccamento simbiotico e di paventati contraccolpi distruttivi?

La dinamica del processo ha raggiunto nuove intensità anche creative in Leonia, che nel corso dell'analisi si era rimessa a scrivere: ha composto e fatto rilegare, nell'arco di otto-nove mesi, due libri di poesie. Grida alla seduzione il giudice-custode del setting rigoroso. Lo sperimentatore e il tra-

sgressore ribattono che l'aggressività seduttiva è diventata, in questo caso, levatrice dell'espressione che dà e fa anima.

(Si possono trovare risibili queste preoccupazioni, specie da parte di chi ha seguito uno stile francamente junghiano e non si è trovato coinvolto nel rigetto, frequente nei neo-junghiani, dello spirito di libertà proprio di Jung, accusato di minare i capisaldi delle regole dell'analisi. Se ricordo i dilemmi di allora, tuttavia, è perché so che nel mondo delle diverse psicologie del profondo ancora si dibatte e si giudica a partire da pseudo ortodossie istituzionalizzate, e quando sono ritenute superate vengono poi semplicemente accantonate, senza un bilancio accurato e consapevole.)

La potente ambivalenza che lega l'alto e il basso, la depressione e la maniacalità, che trascorre per i poli della sua espressione poetica è almeno intuita nella dedica del primo libretto di Leonia:

Un grazie alla mia nevrosi  
nel bene e nel male  
è a lei che devo  
tutte le mie parole.

Il tentativo di conclusione – nonostante avessi esplicitato la mia autocritica, Leonia volle provare lo stesso – non resse oltre un mese dopo le vacanze. Continuammo.

Torniamo ora alla scena di gioco sullo sfondo di queste linee essenziali di contesto. Nei miei appunti, stesi sempre subito dopo le sedute, e quindi non ricostruiti *ex post*, trovo un sogno di Leonia che mi aveva inquietato:

Mi allungo, divento un mostro, un grande insetto che rompe teste, le sbatacchia ... sembra che siano bambini. Non riesco a venire da lei, il taxi è in ritardo, non arriva. Ma poi forse si può, non lo chiamo più.

Ancor più esplicitamente che nella scena di gioco c'è una madre divorzante. Un grande insetto che rompe teste di bambini = orso/a minaccioso: l'unico pericolo pressante, altri pericoli sono già travolti dalla distruzione, o stanno dietro il castello. L'orso stesso è doppio: un suo simile, nero, è già morto. È come se la furia stessa fosse doppia e dopo aver colpito fuori si rivolgesse su se stessa? Nel sogno, come nella scena di gioco, c'è una rottura possibile del campo della relazione: nel sogno ansia di venire = rabbia, nel

gioco, che cancella la distanza dei miei libri in risposta al parlare di fine possibile dell'analisi; fuga immaginata, nel gioco, con la barca messa fuori dalla sabbiera = negazione del desiderio di raggiungermi, nel sogno.

### **Verso un'altra scena**

Qualche tempo prima della scena con la bambina nella campana, Leonia aveva scritto:

Voglio mettere i doppi vetri  
alla mia anima  
fa troppo freddo qui dentro  
e troppo spesso sento soffiare il vento.

E per quanto mettesse sull'avviso:

Scusi, non le sembra che sia guarita  
troppo in fretta?  
Diffidi dottore della Giovanna miracolosa.  
È infida e pericolosa.

La rigidità e il vuoto che le sue prime sabbie ritraevano con spazi divisi in due – deserti segnati solo da presenze minuscole, perdute nello spazio – avevano sprigionato poi colori, forme, energie. Certo si deve notare il ritmo del vuoto e del pieno, del deserto e della fioritura, del grigiore e del colore, come a dare espressione visiva e tattile al ritmo altalenante dell'umore in una delle forme della psicopatologia bipolare. Letta da questo particolare punto di vista, la poesia è un'autodiagnosi: i miracoli sono pericolosi, alla lettera gli stati euforici, leggermente maniacali, compensano e riproducono gli stati depressivi. La fortunata mescolanza di seduzione e ironia attenuava il rischio di idealizzazione, ma teneva a bada anche l'esperienza diretta delle possibili fratture nella relazione – la barca in fuga dalla sabbiera.

Una seduta dopo la sabbia della bambina sotto la campana di vetro succede qualcosa. Intuisco che è qualcosa legato alla stanza nella quale ha dovuto attendere, e che ha a che fare con la gelosia. Ma Leonia si chiude. Arrabbiata. Non vuole più “parlare davvero”, le chiedo se tornerà e mi risponde: “Sì, ma si porti un bel libro.”

Il suo “signore d’oro”,<sup>4</sup> come mi chiamava nel suo libro, neanche lui c’è riuscito:

E invece  
è stato un fallimento  
lei pensa che io sia risorta.  
No, neanche lei ci è riuscito!  
Lei non ha varcato la porta!  
Lei non ha visto la Giovanna morta!

Questa era la “verità vera” e “adesso che stiamo litigando” – a questa espressione che le sfugge replico “È atterrata: stiamo litigando!” – non può più portarmi i doni, le poesie. È in questa seduta che mi confessa che il brusco cambiamento è dovuto alla foto di mia moglie, vista nella stanza d’attesa. L’unica, le mie non ci sono, “si sente una regina, le foto sono più reali della realtà”, e lei non vuole mai vedere che la realtà è una questione di potere:

“Finché posso me la rigiro, fantastico. Poi se proprio vedo che è lì, come un pilone dell’autostrada, allora mi fa impazzire.”

Penso che la svolta abbia preso avvio dalla scena di gioco con la bambina: la minacciosa violenza della simbiosi era lì, pronta a sperimentarsi alla prima occasione, e il rifugio era fare il vuoto, proteggersi isolandosi: isolandosi con i doppi vetri, perché la simbiosi, che sembra comunque l’unico calore e abbraccio possibile, è tuttavia annientante. Il tratto quasi autistico dell’atteggiamento narcisistico sembrerebbe sintomo capace di mescolare, confondendole insieme, la nostalgia per la simbiosi con una prima esigenza di distacco e di differenziazione.

Nella seduta seguente alla confessione della furia gelosa, un’altra svolta.

“L’ho intrappolata, ho deciso che basta, non mi va di costringerla in una posizione di debolezza: o mandarmi via, ammesso che lo voglia o lo possa, o dover sopportare i miei rifiuti. E poi ieri glielo ho detto, delle fotografie, sono stata brava. Forse non dovevo, un discorso pericoloso. Un piccolo sogno

---

<sup>4</sup> Si tratta evidentemente di una citazione da Vivian Lamarque, il cui modo poetico è un punto di riferimento della scrittura di Giovanna de Carli.

Della simbiosi e dell'isolamento

stanotte: vado a comprare un quadro. Un quadro con frutti, ma è buio, scuro. Però al centro c'è un limone, giallo come... come questo!"

E accende il paralume accanto al lettino.

"E poi... un triangolo giallo in alto a destra. L'occhio di Dio? No, l'occhio di Dio fa male... Ah! Il disegno!"

Leonia, prima ancora di cominciare a lavorare con la sabbia, mi aveva portato un disegno, perfettamente geometrico, fatto di strisce dritte di colore, disposte in diagonale, solo nell'angolino in alto a destra c'era un accenno di forme, forse di paesaggio sfumatissimo, una rottura della prigione ripetitiva.

Io: "Certo! Il quadro. In alto a destra. La luce del paralume e il paralume che è spesso ritornato nelle sabbie."

In quel momento non ricordavo la posizione del babbuino, in alto a destra, proprio nell'ultima scena di gioco.

Io: "E poi i limoni."

Lei: "I limoni cosa?"

Io, battendo le mani: "I limoni, la poesia, la sua poesia preferita!"

"Ah già, la poesia, Montale, il giallo dei limoni... Allora è possibile... Sì, le mie poesie, il lavoro insieme allora le ha fatte nascere, però... no, solo un lumicino."

Ritorniamo sulle fotografie e sul dramma dell'amore simbiotico e sulle sue difese. Ma il giallo dei limoni? In uno dei momenti più tesi della sua rabbia mi aveva commiserato perché non avevo una poesia da recitare fra me e me, mentre avrei dovuto aspettare che il suo silenzio si rompesse. Lei invece l'aveva, era di Montale e faceva così:

Ma l'illusione manca e ci riporta il tempo  
nelle città rumorose dove l'azzurro si mostra  
soltanto a pezzi, in alto, fra le cimase.  
La pioggia stanca la terra, di poi; s'affolla  
il tedio dell'inverno sulle case,  
la luce si fa avara – amara l'anima.  
Quando un giorno da un malchiuso portone

tra gli alberi di una corte  
ci si mostrano i gialli dei limoni; e il gelo del cuore si sfa,  
e in petto ci scrosciano  
le loro canzoni  
le trombe d'oro della solarità.

Se potessimo seguire tutto l'andamento delle sabbie scopriremmo che il primo segreto, nascosto sotto un riccio di mare, al centro, era proprio una sfera d'oro. Gialla come i limoni, d'oro come le trombe della solarità. E l'oro è spesso ritornato, con la costanza di una storia nella storia. In un rinnovato momento di trasporto scriverà, sette mesi dopo:

Lei è più prezioso di un tesoro:  
è lei, è lei che ha le chiavi  
delle mie miniere d'oro.

Immediatamente dopo lo sblocco del suo rifiuto di dirmi che cosa era successo, io mi accorsi, osservando più attentamente la bambolina sotto la campana, di due particolari quanto mai significativi: le mani della bambina sono una all'orecchio, come per ascoltare meglio, e l'altra sul cuore. Ecco dunque quale segreta attenzione, quale passione deve venir protetta e nascosta dalla campana di vetro.

A due mesi e mezzo di distanza dalla scena con la bambina nella campana di vetro, Leonia fa una nuova sabbia. La bambina è di nuovo il personaggio centrale, ma insieme a un'anatra che la porta sulla schiena – la campana di vetro non c'è più. Il campo è diviso fra sabbia e prato, uno sfondo colorato di verde. Ma le linee divisorie sono mosse, hanno perso la rigidità delle prime scene. Nel prato ci sono macchie di blu, come laghetti, e di rosso. In alto, al centro, mette, dopo averle mosse di qua e di là, quattro perline, alcune bianche, altre scure. In basso verso sinistra sta una tazza piena di colore giallo con quattro pulcini gialli, arrampicati sul bordo. È una scena di incontri, di mediazioni, di transiti: l'anatra che trasporta la bambina è già un simbolo del passaggio fra acqua e terra; terra arida, prato verde, acqua e colori di piante e di pietre si congiungono senza confondersi e senza separarsi con nettezza; i pulcini, le “animelle” nel nostro lessico familiare di coppia analitica, sono l'elemento posto in alto. Molto tempo prima Leonia era riuscita a farsi “prestare” da me, per qualche settimana, un pulcino. Lo

aveva poi stropicciato involontariamente e distrutto mettendolo in lavatrice. Per caso aveva poi trovato, in un vecchio baule, quattro pulcini che mi aveva regalato, in segno di riparazione per quello perduto. Sia lei che io sapevamo benissimo che quei pulcini compaiono nei negozi durante la settimana di Pasqua: sono l'animale più semplice per significare il frutto delle uova di Pasqua. E la scena della bambina, uscita dalla campana di vetro a cavallo sull'anatra, porta con sé un'indubbia atmosfera di resurrezione.

### **Analisi interminabile?**

Iniziata nel 1995, l'analisi prosegue con due sedute settimanali fino al 2000, salvo il primo tentativo di concluderla nel 1997, durato un mese. Nel febbraio del 2000 Leonia costruisce uno scenario popolato dagli "animali miti", cammelli, giraffe, gazzelle, caprette, insieme a una palma che si specchia nell'acqua, a qualche abete, a una bottiglia rovesciata e alla campana di vetro, ma vuota. "Maledetta campana, la bambina non ce l'avrei messa"; la bottiglia rovesciata ha invece "una piccola apertura, assomiglia a una campana, l'apertura è piccola, è stata aperta da poco."

L'estate seguente si trasferisce, cambia città, regione. Le sembra strano, miracoloso e pericoloso. Da allora torna in media una volta al mese, la separazione le provoca rabbia ma anche sogni come questo:

Lei mi mette con una bacchetta una lucetta minuscola nella pancia, è la sua luce, una specie di embrione di luce.

L'oscillazione continua, riuscire a "tenere il filo" e a "fare ponte" fra le due parti principali della sua personalità – come le continuo a ripetere – è spesso impossibile. Provo anche a proporle una revisione delle sabbie, in modo da rafforzare il filo del senso e a trovare nel lavoro di tessitura la forza e la convinzione per finire. Dopo poche scene riviste perde interesse, l'attenzione è di nuovo tutta catturata dagli eventi e dai sommovimenti emotivi attuali. In certe sedute per lei l'attenzione al qui e ora diventa una via di fuga permanente; all'opposto, in altri incontri, la difficoltà a fermarsi nel presente, nel suo dolore o, più raramente, nella sua felicità, producono considerazioni "cosmiche", tremendamente depresse o spensieratamente ma-

niacali. Se una potente vena d'ironia non la aiutasse a ritrovare un equilibrio minimo, queste altalene dell'umore sarebbero devastanti.

Le intuizioni, nei sogni e in seduta, sono a volte fulminanti – una seduta con Leonia è spesso un'esperienza di seduzione intelligente – e tuttavia raramente si depositano, come se i tanti embrioni di luce, compresi quelli di luce scura, non riuscissero ad attecchire, a concretarsi in un organismo di senso capace di formare una mappa di orientamento almeno relativamente stabile. In un sogno del dicembre 2001 un leone, mezzo uomo, dalla faccia rossiccia, la attacca, ma colpisce di striscio la gatta e il cane di casa – i suoi amatissimi animali. Il padrone del leone si sa che è lì, ma non arriva, perde tempo in chiacchiere con altri, poi sì, impedisce che ammazzi, però non lo rinchiude... Cambia la scena, cerca di capire una voce che dice: “il segreto è a Resede.”

Lei: “Ci sono già stata!”

Voce: “Ma devi tornarci!”

Non lo vede, non lo trova, poi un'insegna, di sguincio, e finalmente legge: Resede... Emergono un paese, tetti e campanili nella valle avvolti da una nuvola come nelle fiabe, lì c'è una magia, il mistero.

“Il paese di suo padre?”

“No, la casa antica, di tutta la famiglia... ah, ecco! Re-Sede, la sede del Re!”

Un sogno, nel settembre 2002, sembra chiarire senza ambiguità il suo desiderio infantile: era lei che voleva dividere i genitori.

Nel settembre 2003, al ritorno dalle vacanze, trovo una sua lettera che sembra segnare un passo fondamentale, anche se ormai entrambi diffidiamo della tenuta dei suoi momenti decisivi:

Ho paura a scriverle. Questa lettera potrebbe diventare per me una lettera a orologeria: esplodere (e far esplodere la mia personale contraerea) e respingermi, con l'onda d'urto, di nuovo sul lettino del suo studio.

Invece adesso sto bene... È un bene nuovo (a ogni parola positiva sento suonare gli allarmi: “attenta” urlano, se la Nevrosi ti sente (e TI SENTE) son dolori, se si sveglia, se si accorge, rialza una zampa e con un colpo di artiglieria ti

spappola: TACI!). Allora, vado avanti, so che è uno sbaglio tattico ma è un dovere gentile verso di lei e io di gentilezza d'ora in poi voglio vivere.

È un bene che viene da un vuoto – un dolce vuoto di nodi che sembrano aver abbandonato certe mie stanze interiori. Apro la porta, guardo dentro: VUOTO, c'era un intrico, un grosso nodo inestricabile fatto di gomene di navi e adesso quella stanza è vuota: neppure, per terra, le corde disciolte – sembra, più che districazione, che sia avvenuta una dissoluzione... la porta della cella è spalancata, le vie del regno sono sgombre di guardie e armigeri, il tiranno è scomparso. Morto? Fuggito? Incenerito? Non ci interessa, si saltella e si corre per la strada che va verso la campagna oltre le porte delle mura (aperte anche loro adesso). Il passato è finalmente passato... Non sono più (quasi più) arrabbiata con mia madre, mi fa pena, è vecchia, è fragile, ha mille patetiche difese verso le difficoltà della vita – è una vittima anche lei, come tutti noi. Avrebbe potuto volermi bene, ha sbagliato a non farlo, sarei stata una bambina speciale, me lo meritavo ma lei non ha capito, non ha saputo fare meglio di quanto ha fatto. Il suo non amore è stato il dolore che ha accecato la mia vita: ogni mio gesto, ogni mia rabbia, ogni durezza, ogni errore, tutto tutto veniva da lì.

Perché io sono assolutista, non so stemperare ma forse adesso ho imparato (lei mi ha insegnato) a passare oltre, a perdonare l'imperdonabile, a giustificare l'ingiustificabile – a dire "pazienza", è andata così, è stato orribile, è stato un tormento, una tortura...

Però adesso, a cinquanta anni, pazienza.

La vita è stata lo stesso – gravata come da una malattia, però è stata. E adesso è in mano a me, soltanto. Mia madre non è più la mia referente, io guardo a me, sono io e io soltanto. Ho voglia di stare con gli altri, li vado a trovare, ho voglia di partecipare al mondo. Soprattutto non sento più gli altri come dei nemici, ma al contrario come amici e possibili miniere di incontri, portatori di ricchezze che non conosco. Sono tranquilla e lucida, vedo con chiarezza i miei limiti, le mie difficoltà – vedo anche però perché sono così e come invece vorrei (dovrei) essere per un rapporto più giusto e amabile con gli altri. E non penso più che sia impossibile riuscirci anch'io. E poi in fondo ora mi sembra di sapere come si fa, mi sembra facilissimo. Devo solo ricordarmi di lasciare spazio, ascoltare, tacere, tenere in considerazione ciò che è diverso da me, l'ALTRO, e rimpicciolire, ridimensionare la debordante, prepotente me stessa... Sono arrivata a settembre, per la prima volta, senza avere un bisogno disperato del suo ritorno – mi lasci assaporare questa nuova forza, questa imprevista capacità di fare da sola...

Altri cinque mesi e ritorna, prima riuscendo a tener ferme le acquisizioni della lettera, poi precipitando in nuovi, e vecchi, buchi neri. Così fra alti e bassi andiamo avanti. Si rafforza l'ipotesi che a volte la fine dell'analisi sia

il risultato della predisposizione dell'analista a evitare la continuazione come sintomo di fallimento, di rapporto troppo nutriente, di attaccamento patologico, di irrisoluzione del transfert ecc. Ma in molti casi – e tutti noi lo sappiamo, perché una parte considerevole degli analizzanti è alla seconda analisi – il processo semplicemente continua, anche se con un altro analista. Così si perpetua l'illusione della fine e la sua teorizzazione. In origine, con Freud, l'idea di un processo che si doveva concludere era legata alla concezione di un arresto libidico infantile, risolto il quale l'energia avrebbe ripreso il suo corso naturale. La stessa metafora la troviamo in Jung, pur su basi teoriche diverse, e benché secondo la sua visione gli arresti dell'energia psichica si possano verificare in ogni momento delle fasi della vita, specie nei momenti critici di passaggio.

Eppure, quando il disagio o certi stati psicopatologici sono sintomo di una difficoltà grave a confrontarsi con un orientamento di senso dell'esistenza troppo confuso, contraddittorio, troppo fragile o troppo rigido, e tuttavia la persona riesce a reggere il confronto con se stessa, allora il trattamento è per principio senza altra fine che non sia l'esaurirsi della fecondità dello scambio analitico. Certo anch'io avevo sperato, dopo la lettera appena citata del 2003, che si trattasse di una risoluzione felice e positiva del nostro percorso. Un filo di delusione mi accompagnava, compensato dalla decisione di andare fino in fondo con Leonia, per lei ma anche per me, per il nostro lavoro. Per vedere più chiaro in quello che stiamo facendo quando analizziamo. Gioca un ruolo importante nel mio atteggiamento anche l'idea, maturata lungo gli anni, che l'analisi sia differente da una pratica scientifica, o da un'arte, che si tratti piuttosto di una pratica di ricerca di senso, basata sulla messa in gioco dell'intera biografia della persona (un processo che chiamo, per differenziare questa impostazione tanto dalle psicoterapie quanto dalla consulenza filosofica, analisi biografica a orientamento filosofico).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Cfr. il saggio: R. Mådera, "Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico?", in C. Brentari, R. Mådera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006 (capitolo II.5 in questo volume). Lo sfondo teorico e biografico di questa pratica si comincia a delineare in R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003 e R. Mådera, *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Mondadori, Milano, 2006.

Nel gennaio del 2007 mi annuncia che dovremo affrontare una sorta di “segreto” che, periodicamente riaffiorato, è sempre rimasto fra noi allo stato di enunciazione di un fatto, del tutto inspiegabile. Nella seduta successiva, dopo pochi giorni dato che si trovava a Milano, nonostante abbia cominciato con “qui è primavera ma fuori è il gelo”, mi travolge con uno dei più compatti, duri, contraddittori, e però intessuto di affermazioni assolute, diluvi di pessimismo cosmico:

La vita è come il nazismo, vorrei essere espulsa, io non volevo esserci, se pensi non puoi vivere, qualcuno muore e gli altri continuano a stare sotto l'ombrellone, per andarsene bisogna spararsi in testa.

Mi irrito, vorrei che si fermasse e sentisse e ragionasse su quel che dice. Ci scontriamo. Anche il richiamo al fatto che l'attacco distruttivo coincide con il proposito di parlarmi di ciò di cui non ha mai voluto parlare davvero non la scuote. La sua comunicazione mi mette in scacco – se sei d'accordo con me, che l'unica soluzione vera sarebbe spararsi in testa, allora mi abbandoni e mi hai preso in giro, ma se non sei d'accordo con me, allora non mi capisci veramente. È una specie di doppio legame, la ripetizione drammatica della sua ambivalenza e contraddittorietà nel vivere la relazione come legame che soffoca e distanza che congela. Le chiedo:

“Quando torna?”  
“Non lo so.”

Torna dopo due mesi, con una poesia sul secondo Dio, narrazione delle vicende della speranza sempre delusa. Distante da tutto, sì, certo, tranne che da sua figlia, la figlia che per molto tempo aveva sentito lontana. E forse ha imparato a separarsi, anche se “serenamente incazzata.”

“C'è qualcosa in questo dell'anatra della sabbia?”

Forse sono patetico, ma mi sembra di intravedere anche in questa cupezza uno spiraglio: forse per lei non si può dare una separazione appagata, senza uno strappo.

In aprile si dispiace, “Meglio una più gentile di me”, esordisce. L’impressione è che forse non deve più venire:

Ho sentito scosse telluriche dopo la lite con lei. Abbiamo fatto quel che potevamo, mi ha aiutato a stringere le viti, a portare avanti la vita, ho imparato a resistere, a tenere lontane le cose brutte. Potrei continuare con una donna. Vedo adesso che c’è gente che crede alla vita, che è strutturata meglio di me, vorrei diventare anch’io così. Tra noi si è logorato l’entusiasmo.

Ritorna sulla madre, non può perdonarla, non se lo merita, anche se capisce che è proprio questo che le avvelena la vita. Le ricordo che mi aveva telefonato per raccontarmi che, mentre ricopiava la sua “lettera a Maria” e sentiva musica, in un momento di distrazione aveva scambiato con la madre una delle due Giovanne che in quello scritto si confrontavano: era stata una “scoperta psicologica.”

“Sì, ma è come se avessi una voglia più grande di andare alla malora.”

“Per punire sua madre.”

“Avrei bisogno di una dottoressa – come Sylvia Plath, quella della campana di vetro<sup>6</sup> – della dottoressa che aveva proibito alla scrittrice di vedere la madre.”

Per adesso<sup>7</sup> è stato il nostro ultimo incontro. Non so se lo sarà davvero. Sembra una separazione più netta e più consapevole di quelle precedenti, potrebbe persino essere quella risolutiva, anche se nella forma possibile a Leonia, quella dell’esaurimento di una relazione che possa ricominciare da un’altra parte. Sì, una coazione a ripetere, ma solo in una certa misura. Ripetendo Leonia procede: guadagna una distanza in più nella quale vivere e un’apertura più larga, quel tanto che le consente uno scambio intiepidito di qualche grado. Dicendo che era un miracolo mi aveva consegnato il dischetto con la raccolta delle poesie – avevamo lavorato insieme all’indice, qualche mese prima. Come se G., la poetessa in bicicletta, avesse avuto bisogno di trovare un alleato per cercare un posto più visibile nella vita di Leonia. Nel momento in cui finalmente si può dare alla luce il terzo – il frutto, il figlio dell’analisi – la testimonianza certa che la relazione non è

---

<sup>6</sup> S. Plath, *La campana di vetro* (1963), tr. it. Mondadori, Milano, 1979.

<sup>7</sup> Al 2008; poi, saltuariamente, ci siamo rivisti anche nei cinque anni seguenti.

condannata per principio a morire di sterilità fra la simbiosi e l'isolamento, ecco che Leonia *deve* separarsi, come se non potesse consentire a questa possibilità, così antitetica alla rappresentazione di sé vittima della madre e degli orrori dell'esistenza. Ritornano, nelle sedute finali, i vissuti legati al litigio, ma questa volta mi porta il dono delle poesie raccolte in un "filo", in un "senso". Un cedimento troppo vistoso, una concessione che Leonia non può fare a nessuno e che, se avviene, deve subito negare, sottraendosi? E se fosse questo il suo modo per raggiungere, non vista, qualche qualità dell'anatra che, fra terra e acqua, porta la bambina della campana di vetro a esplorare un pezzetto di mondo?

Dal mio punto di vista l'idea di questo suo scritto accompagnato da me fa parte del tentativo terapeutico, forse quello dettato dalla disperazione, di "tenere il filo", di tessere un senso che conquistando l'oggettività e l'autonomia della scrittura faccia da testimone, costruisca il ponte fra la riva disperata e la riva ironica, fra la belva e il fiore.

Non è stata l'ultima seduta, passate due settimane ci siamo rivisti, dunque è forse possibile che il terzo – il libro delle poesie e il lavoro comune – sia presente senza innescare coattivamente una reazione distruttiva. Continua però a porsi l'interrogativo circa la possibilità di una separazione costruttiva.

Si aprono qui scenari problematici, dilemmi: l'analisi è in questo caso interminabile perché la coppia analitica collude nell'evitare il dolore della separazione, perché l'analisi è diventata una sorta di nutrimento dalla quale si dipende senza guadagnare reale autonomia? Oppure, pur mantenendo questi dubbi, si tratta anche di interrogarsi sull'insufficienza degli scopi stessi dell'orientamento analitico volto alla cura delle psicopatologie, poiché si sperimenta che l'analisi è rimasto uno dei pochi modi per prendersi cura del senso cioè, in senso lato, per accostarsi alla vita dello spirito? In questo caso la combinazione della ricerca poetica e del confluire dell'analisi psicologica nell'interrogazione della concezione del mondo, che si iscrive – volenti o non volenti – nelle vicende biografiche, sarebbe un sintomo del bisogno di praticare un passaggio, variamente graduato, fra il lavoro di ricucitura e riformulazione delle parti conflittuali e scisse di sé (psicoterapie psicoanalitiche) e orientamento consapevole a una filosofia di vita declinata individualmente. D'altro canto è stato proprio l'incontro analitico con Leonia una delle esperienze che mi hanno portato a proporre un passo ulteriore nella

direzione in diversi sensi già tentata da Jung, da Neumann e da Bernhard, a concepire l'analisi come pratica nella quale, in definitiva, è in gioco l'orientamento di senso della propria esistenza nel mondo. Una forma di spiritualità laica ben fondata nell'esperienza vissuta, una forma di pratica filosofica, se la filosofia è intesa come modo di vivere.<sup>8</sup>

Con Leonia infatti il piano di confronto ha raggiunto un crocevia nel quale si intrecciano inestricabilmente l'aspetto terapeutico e quello etico, con la convinzione che se questo piano non è raggiunto anche la cura non compie lo sviluppo decisivo: Leonia sa che il mancato perdono della madre costituisce l'ostacolo più profondo al raggiungimento di un atteggiamento esistenziale più aperto e più consono nei confronti di tutte le altre dimensioni dell'esistenza, la barriera che impedisce una decisa accettazione di sé e della vita. Né si potrà dire che l'invocata scelta etica sia qui una richiesta improbabile, a meno di ridurre ogni scelta a rapporti intrapsichici così determinanti da annullare ogni misura di libertà. Abbiamo diverse affermazioni, fatte durante il percorso, nelle quali sono del tutto esplicite la possibilità e la volontà di perdonare la madre, tanto quanto la loro recisa negazione in altri momenti: è esattamente questo bilanciamento delle forze che chiede di gettare il peso – lieve, ma diverso dall'essere una quantità del tutto trascurabile – su una delle due divaricazioni della strada. La cura, quando può, deve portare a questo bivio, dopo aver suscitato e resuscitato tutte le forze disponibili. In molti casi la dinamica psichica consente di lavorare e di raggiungere questa compensazione equilibrante. L'impostazione di tradizione neutralista si vuole fermare qui, temendo ogni sorta di influenzamento e di manipolazione. Ma si nasconde dietro un dito: astensione e neutralità devono riguardare l'uso dell'altro per i propri bisogni e desideri, erotici e narcisistici; servire la libertà dell'altro richiede invece il più serio e severo impegno di tutta la personalità dell'analista per potenziare la capacità di senso biografico dell'altro. Va da sé che una ricerca di senso pregiudicata in modo ideologico e di indottrinamento è il contrario di quanto si intende con il termine "biografico".

Evitare l'impegno etico della coppia analitica può fare fallire l'obiettivo della cura stessa proprio quando esso comincia a darsi alla vista, e questo obiettivo rivela l'esigenza etica che nel percorso analitico è ancora implicita.

---

<sup>8</sup> Sulla filosofia come modo di vivere vedi *passim* in questo volume, in particolare la parte terza.

Qui la disposizione all'orientamento filosofico aiuta a vedere che, senza interrogarsi e decidersi per il trascendimento della chiusura egoica<sup>9</sup> in direzione degli altri, del mondo, e quindi di un sé più comprensivo e più vero, la ricerca rimane precaria e minacciata da continue regressioni.

### **Immaginazione teorica**

L'incontro con Leonia è stato occasione – fecondante – di svariate immaginazioni teoriche che qui posso solo accennare nei loro inizi. Credo che il processo ricco di sviluppi poetici in lei, e di pensieri in me, sia un possibile marcatore di creatività, nata dentro e attraverso il negativo: dunque un sintomo di una tendenza a trascendere l'immediato per testimoniare la presenza della vita simbolica. Una tendenza perché, come scrivevo qualche riga più sopra, affinché il trascendimento si dia occorre il salto etico.

Se parlo di “immaginazioni teoriche” è per far intendere che guardo alla scrittura di un caso in una prospettiva ormai lontana dal modello, peraltro impraticabile in campo psicoanalitico e terapeutico, della dimostrazione sperimentale di una tesi sulla psiche umana; vorrei invece tentare di presentare, sinteticamente, un percorso significativo che possa essere utilizzato da altri esperti, analisti e analizzanti, secondo *affinità*. Il racconto e le immagini suscitano fantasie teoriche di somiglianze che possono servire a cogliere la trama di altri casi per vicinanza, o che ne fanno risaltare, per contrasto, la specificità. L'espressione inusuale di “immaginazioni teoriche” vuole sottolineare, anche nella terminologia, il riferirsi del pensiero alla sua genesi e alla sua destinazione nelle “immagini in azione” della relazione.

La carica aggressiva-distruttiva, ben in vista nello scenario della bimba sotto la campana di vetro assediata da ferocia e morte, sembra nascere dal risentimento nostalgico di una simbiosi perduta, che si vuole ripetere proiettandola in possesso, controllo, divoramento del mondo e degli altri. L'immagine ci presenta plasticamente un plesso di atteggiamenti e di comportamenti di Leonia, sia verso gli altri sia come dinamiche attive fra le sue diverse parti psichiche. Il gioco della sabbia rivela la forza autodistruttiva e l'oggetto sacrificale interno di questa strategia di pseudopotenza: la bambina minacciata dall'orso, la distruzione e la fuga provocate dall'accaparramento

---

<sup>9</sup> Sul trascendimento della chiusura egoica vedi in particolare i capitoli II.5 e II.6.

difensivo delle cose e degli spazi dell'altro. In questo senso il tratto autistico dell'atteggiamento narcisista si mostra come primo tentativo, infelice e inefficace, di protezione e di differenziazione di sé dentro la tempesta simbiotica. Si potrebbe persino guardare a questa forma di narcisismo come a una figura della negazione dell'altro e del mondo, come difesa dall'inesistenza alla quale condanna la simbiosi, attraverso una negazione simmetrica e rovesciata. Un tentativo precario e fallimentare di affermazione di sé per negazione di ogni alterità. Questa modalità che la sabbia della campana di vetro può far intuire è certamente contestuale allo stile della concezione nichilista del mondo alla quale danno espressione le fasi depressive di Leonia.

Se si legge la scena di gioco nel senso della relazione distruttiva di isolamento per difesa dalla minaccia simbiotica del divoramento, allora può nascere la messa in questione della "precedenza" del singolo, come fascio di pulsioni, rispetto alla relazione, che sarebbe instaurata come conseguenza del soddisfacimento e della frustrazione delle pulsioni – tesi propria della originaria impostazione freudiana ma, mi sembra, ancora presente persino in Margaret Mahler.<sup>10</sup> Questa autrice sostiene che l'autismo fisiologico costituisce la prima fase dello sviluppo, seguito dalla fase simbiotica come interdipendenza sociobiologica della coppia madre-bambino. L'immaginazione teorica che mi ha suscitato la bambina nella campana di vetro – corroborata peraltro dalle ricerche di etologia umana di Irenäus Eibl-Eibesfeldt<sup>11</sup> – rovescerebbe invece la sequenza e vedrebbe la difesa isolazionista (preferisco questo termine, meno pregiudicato, a quello di autismo, per parlare di una fase "normale" di sviluppo) come una possibile risposta, presumibilmente difensiva, alla simbiosi che non lascia la presa.

Ma l'ansia simbiotica di divorare cose e persone per controllarle non è soltanto una regressione a una fase infantile. Più plausibilmente potrebbe trattarsi di un riflesso, già presente nello sviluppo infantile e nella singola biografia, che viene richiamato e rinforzato dalle dominanti delle credenze collettive irriflesse (qualcosa, quindi, di assai poco consapevole). L'idolatria per la voracità e per il potere nei confronti dell'oggetto è, infatti, una domi-

---

<sup>10</sup> M. Mahler, *Le psicosi infantili* (1968), tr. it. Boringhieri, Torino, 1976; M. Mahler, F. Pine e A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino* (1975), tr. it. Boringhieri, Torino, 1978. Sull'"autismo primario" vedi anche, in questo volume, il capitolo I.8.

<sup>11</sup> Per alcune riflessioni intorno alle ricerche di I. Eibl-Eibesfeldt vedi il capitolo I.6.

nante culturale della nostra epoca di crisi della modernità, o di postmodernità. Ogni difficoltà di riconoscimento e di relazione con gli altri che l'esperienza biografica porta con sé – come nel caso di Leonia, donna di potere affettivamente deprivata – può facilmente incanalarsi nella deriva collettiva, e lasciare l'anima in una condizione di scissione, di nascondimento e di svalorizzazione: nascosta e denutrita, sottratta al mondo nell'illusione di rimanerne protetta. Non è un caso che la dolorosa presa di coscienza analitica abbia portato a un distanziamento – dalle tonalità radicali, come è nello stile della persona – dall'idolatria degli oggetti e del denaro, a una sorta di *vanitas vanitatum* laica, preoccupante nella misura in cui non riesce a formularsi in una disciplina spirituale consapevole.

L'alleanza analitica, pur limitandosi *rigorosamente* al contesto esperienziale dell'analizzato, non può dichiararsi neutrale nei confronti delle direzioni di senso dominanti, ma irriflesse, della nostra cultura collettiva: esse negano implicitamente che l'esperienza di sé, l'esperienza autobiografica e biografica, sia un valore capace di raccogliersi in un "senso", in un racconto che ci orienti nel mondo. Infatti se tutti sono spinti a dire, a mostrarsi, a confessarsi – ma per esibirsi, e farsi reciprocamente spettacolo gli uni per gli altri –, questa debordante egoità che è diventata egotismo, adorazione dell'io, svolge la funzione della comparsata di massa, utile strumento scenografico che non deve interferire in nessun modo con la struttura della rappresentazione. Fuor di metafora: tutte le libertà espressive che la nostra cultura assegna volentieri a ogni credenza vengono metabolizzate come uno degli aspetti dell'automatismo senza soggetto, in definitiva totalitario, che trascina il mondo. Quando un "senso" – soggettivamente esperito e confrontato con le vite degli altri e dell'Altro che lo sottendono – voglia interferire e segnare della sua proposta, per quanto flebile, la realtà che lo circonda, allora comincia a fare i conti con i condizionamenti latenti, interni ed esterni, che da ogni parte negano valore a ciò che non sia calcolabile in valore economico o nei suoi derivati spettacolarizzati. Comincia inevitabilmente un'ascesi che, per far vivere il senso individualmente cercato nel mondo, deve distaccarsi dai valori del mondo. Si è allora di fronte a tutte le esigenze che le vie spirituali hanno sempre presentato a coloro che hanno scoperto queste dimensioni, benché le forme siano oggi diverse. Proprio su questo limite Jung,

Neumann<sup>12</sup> e Bernhard<sup>13</sup> hanno lavorato, per aprire l'analisi del profondo al rinnovamento o, per meglio dire, alla rifondazione di una via occidentale alla spiritualità.

Su questo limite, tuttavia, nel caso di Leonia ci siamo fermati in una posizione difficile: quello che si è guadagnato in consapevolezza rischia di bloccarsi in un atteggiamento *destruens* che riattiva la disposizione depressiva, mentre la prospettiva *construens*, le cui immagini sono ben presenti nel percorso dei sogni e delle sabbie – e nella capacità di creare bellezza nella parola poetica –, non riesce ad attestarsi come nuovo modo di vedere e di vivere.

L'alleanza analitica ha comunque reso possibile, superando difese rigide e congelate, il rappresentare la furia nostalgica e distruttiva dell'atteggiamento simbiotico. Nella campana di vetro si svela qual è la parte sacrificata che, smarrita, cerca riparo e prima differenziazione nell'isolamento.

*La campana di vetro* è anche un'associazione al romanzo di Sylvia Plath. Quando Esther, la protagonista (dopo il tentato suicidio e le esperienze fallimentari di altre cliniche), sta per essere trasferita nella lussuosa clinica psichiatrica di Boston per interessamento di Philomena Guinea, una scrittrice famosa, veniamo a sapere che la madre aveva così sintetizzato la sua malattia, telegrafando a Guinea: “Esther teme di non saper più scrivere”.<sup>14</sup> Una frase che sta nella stessa pagina nella quale si parla della campana di vetro:

Mi rendevo conto che avrei dovuto essere grata a Philomena Guinea, ma non riuscivo a sentire niente (...) dovunque sedessi o sul ponte di una nave oppure a un caffè all'aperto di Parigi o Bangkok, sarei rimasta là seduta sotto la medesima campana di vetro soffocando nella mia stessa aria viziata (...) L'aria della campana di vetro mi stava attorno come ovatta e mi impediva di muovermi.

Anche l'amplificazione sembra suggerire che la parte sacrificata ha a che fare con “la poetessa in bicicletta”, costretta invece a chiudersi nella campana di vetro. Però, a differenza della protagonista del romanzo, la bambina della campana sente, anzi ha paura di sentire troppo. La confessione del-

---

<sup>12</sup> Su E. Neumann vedi il capitolo II.3.

<sup>13</sup> Su E. Bernhard vedi il capitolo II.4.

<sup>14</sup> S. Plath, *op. cit.*, p. 159.

l'isolamento patito è già una prima trasformazione: la campana di vetro lascia intravedere, rimette in relazione, in quella relazione che le mani intorno all'orecchio e posate sul cuore indicano come direzione di speranza. Qualcuno, una scimmia capace di forti legami erotici e comunitari, un babbuino, guarda distruzione e difesa dall'angolo in alto a destra. Il precursore, distante, del trionfo dei simboli di relazione nella scena successiva, nella quale l'anatra protettrice mette in rapporto gli elementi e accompagna la piccola alla scoperta del mondo. Come a dire che la distruttività sta nell'annullamento della distanza e, perciò, nella fusione-annullamento della relazione; e che la creatività possibile, all'opposto, sta nella distanza dinamica degli elementi della relazione.

Nel gioco si mostra l'interazione fra fusione e distinzione, attaccamento e separazione, proprio perché riattiva – dentro una relazione di fiducia e alleanza – questa dialettica, rimettendola simbolicamente in scena: lo spazio della sabbiera come altro dallo spazio della conversazione, il rapporto con un terzo, il gioco, che distanzia la coppia, le parti della scena che nella frequenza dei gesti e dei personaggi, negli avvicinamenti e nei distanziamenti, indicano fusività e/o isolamento.

I vissuti interiori, orfani di mondo e perciò confusi e incerti, possono farsi esperienza sensibile, spaziale e, nella successione, temporale. Una volta esposta in un mondo tridimensionale la vicenda dell'anima, si rafforza la consapevolezza delle possibilità dinamiche, proprio perché si dà realtà alla distanza, rispetto alle identificazioni con il proprio vissuto interiore, scisso e fissato in complessi autonomi. Tuttavia credo, per esperienza, che una vera e propria integrazione di quanto è avvenuto nello scenario di gioco si possa raggiungere solo nella revisione ad analisi terminata o, meglio, come ultimo atto che sintetizza il percorso, raggiungendo la dimensione del riconoscimento di una traccia di senso. Lo spazio e il tempo degli scenari che si sono susseguiti mettono in grado di rigiocarsi quella relazione di legame e differenziazione con il mondo-madre che costituisce la cellula originaria di ogni biografia.

Forse proprio l'esitazione di fronte a queste possibilità – il trovarsi di fronte alla sollecitazione verso una sintesi che necessita di un certa distanza – non ha permesso a Leonia di tentare questa via: quando abbiamo provato a iniziare si è presto stancata, ripresa dall'interesse per il momento. Dove si vede

che anche l'indicazione, diventata ormai consueta, dello stare nel qui e ora presenta, inevitabilmente, le sue ombre. Stare nel presente, ma guadagnare la distanza: senza questa dialettica la dinamica della consapevolezza è mutila, o respinge l'emotivo o ne viene invasa, in entrambi i casi si rimane lontani dalla dimensione di un senso vivente, capace di tenere la rotta nell'alternarsi, anche vorticoso e violento, degli sbalzi dell'umore e della sorte.

## **PARTE SECONDA**

**UNA FILOSOFIA PER L'ANIMA,  
UN'ANIMA PER LA FILOSOFIA**



## II.1 L'inventario e la traduzione: psicologia analitica e pratica filosofica<sup>1</sup>

“Chiuso per inventario” si trova scritto in certi periodi dell’anno sulle porte di negozi e di imprese, una buona metafora per dire la ricerca, in un posto noto, provvisoriamente chiuso all’esterno, di quel che si ha ma non si sa di avere, o di quel che ha fatto il suo tempo e deve lasciar spazio ad altro. Alcuni aspetti dell’analisi sono simili a un inventario. Ci sono lati della personalità, della capacità, della sensibilità che sono andati perduti o sono ottusi, e che pure potrebbero essere messi al lavoro per fronteggiare o attraversare o sciogliere nodi problematici che la vita non consente più di eludere. Per poter ritrovare cose e dar loro un nome e un ordine, si deve chiudere per un certo tempo la porta di comunicazione con l’esterno, così come si fa nella stanza isolata dell’incontro analitico.

Mi è venuto in mente questo procedimento adesso, mentre rifletto su quali e quante predisposizioni mi accompagnino quando ascolto o intervengo nel dialogo con un analizzante. Perché un inventario? Perché la risposta è così complessa da doverne disperare. Viene il sospetto che anche il discorrere sull’intrecciarsi di sistemi di riferimento teorici diversi sia unidimensionale e tradisca troppo quel momento, quello stato d’animo, quella parola. Avrei quindi bisogno di un inventario sperando di trovare, attraverso questa operazione, un nuovo ordine per molte cose sfuggite. Ma un inventario di questo genere corrisponderebbe a quel che ho chiamato “mitobiografia storica”, insomma all’insieme di influenze, di azioni, di forme di percezione, di idee

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 16, 68/2003, Vivarium, Milano.

e di valori – nel loro processo di cambiamento – che potrebbero rappresentare i motivi portanti della vita stessa di una persona. Forse che il mio ascolto non deve qualcosa ai miei familiari, alle mie ferite, alle mie preferenze, oltre che alla mia formazione analitica e ai diversi modelli di psicoterapia che ho incontrato? Eppure, questa stessa affermazione non suona riconducibile proprio a quanto pensava Jung che “il metodo è l'analista”? E questa affermazione, pur così affascinante, non precipita di nuovo in un nulla di detto se *ars requirit totum hominem*?<sup>2</sup>

In ogni caso è la difficoltà stessa a rappresentare la “postura esistenziale” dell'analisi e a riavvicinarmi al lascito di Jung. Intendo quelle sue aperte dichiarazioni, sulle quali è necessario tornare a meditare, secondo le quali l'unico atteggiamento scientifico del quale possiamo renderci garanti in psicoterapia<sup>3</sup> è quello di riconoscere i limiti del trattamento scientifico in psicologia applicata: il che, più precisamente, vuol dire che sono le convinzioni, le “fedi” condivise, a fondare l'efficacia della medicina psichica esercitata con mezzi psichici (la psicoterapia), e quindi a rendere scientifica la psicologia nei limiti della dimensione collettiva dell'umano. Quando invece si tratta di affrontare lo specificamente individuale, allora soltanto il confronto spregiudicato fra due sistemi psichici in interazione,<sup>4</sup> il confronto dialettico, diventa metodo possibile. Mi sembra che l'operazione dell'inventario si attagli bene alle propensioni dello stesso Jung quando si tratta della pratica della psicoterapia.

---

<sup>2</sup> C. G. Jung, *La psicologia della traslazione* (1946), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, p. 209.

<sup>3</sup> Cfr. C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., pp. 8-9. E a pagina 21 aggiunge che oltre la scienza la fenomenologia della psiche “comprende anche il problema dello spirito umano padre di tutte le scienze”. Sulla denominazione di “psicoterapia” vedi C. G. Jung, *Che cosa è la psicoterapia?* (1935), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 30, e ancora le pp. 63-64 da *I problemi della psicoterapia moderna* (1929) (tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit.) dove Jung nel concetto di psicoterapia moderna raggruppa tutte le cure “della psiche con metodi psichici” e con il termine “psicologia analitica” intende un “concetto generale” che comprende “psicoanalisi”, “psicologia individuale” e altre tendenze nell'ambito della “psicologia dei complessi”. Oggi, al contrario, gli stessi junghiani tendono a usare “psicologia analitica” come sinonimo di “psicologia junghiana” e “psicoanalisi” come “concetto generale”.

<sup>4</sup> C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., pp. 12-13.

È proprio il mio debito con Jung che esige un inventario più preciso: innanzitutto riconoscersi affini all'atteggiamento di Jung significa, a rigore, non poter dirsi junghiani. È lui stesso a teorizzarlo:

Ognuno ha in sé la propria forma vitale, forma irrazionale che nessun'altra riesce a sopraffare. Tutto ciò naturalmente non ci impedisce di fare il massimo sforzo per rendere normali e ragionevoli i nostri pazienti. Se i risultati terapeutici sono soddisfacenti, probabilmente ce ne possiamo accontentare; in caso contrario, la terapia deve conformarsi (...) ai dati irrazionali del malato, lasciandosi guidare dalla natura: e il medico, più che curare, contribuirà allo sviluppo delle potenzialità creative del paziente. Quel che ho da dire comincia là dove ha inizio questo sviluppo e dove finisce la cura. Il mio contributo al problema della terapia si limita, come si vede, ai casi nei quali il trattamento razionale non consegue un risultato soddisfacente.<sup>5</sup>

In sostanza Jung sta dicendo che gli approcci razionali (etiologici) di Freud, di Adler e di tutti coloro che riducono l'individuale all'universale, riguardano dimensioni collettive della psiche, delle quali è possibile – entro i limiti della multiformità della psiche collettiva e dell'inquadramento interpretativo messo in opera dalla psiche del ricercatore stesso – un qualche grado di scientificità psicologica. Fin qui Jung non dice niente di nuovo, se non il fatto che questi diversi sistemi scientifici sono in realtà compatibili – ecco il tema della traduzione che si annuncia – e non possono pretendere, come pretendono, esclusività ed esaustività. Il suo contributo comincia dove la “cura” (!) finisce e dove inizia uno sviluppo individuale che può avvenire solo utilizzando il “metodo dialettico” di confronto fra fantasticherie del paziente e fantasticherie del medico.<sup>6</sup>

Mi sembra uno squarcio di verità liberatoria, adeguata a certi aspetti degli incontri analitici che ho sperimentato. Nella scuola junghiana ho ritrovato l'attenzione – a volte fin troppo accentuata, tanto da non riuscire a scacciare il sospetto che un antico complesso di inferiorità si trasmetta lungo le generazioni – a quanto si è pensato tra i freudiani, con una marcata propensione mimetica ad accumulare svolte tecniche e teoriche, senza se-

---

<sup>5</sup> C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia* (1929), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 50.

<sup>6</sup> “(...) si potrebbe invero obiettare (...) che con un simile procedimento medico e paziente non fanno, tutto sommato, che fantasticare”, *ibidem*. Quanto al metodo dialettico cfr. *Principi di psicoterapia pratica*, cit. Vedi anche, in questo volume, il capitolo II.2.

gnalare quali posizioni di Freud venissero così superate.<sup>7</sup> Buffamente molti junghiani hanno cercato di liberarsi delle conclusioni mitologizzanti di Jung per ritornare a una scienza molto inferma, che delle scienze naturali mantiene più che altro l'aura delle terminologie speciali e le mosse retoriche dell'argomentazione. Devo confessare che tutto questo mi infastidisce, perché sento rinchiudere la grande apertura mentale di Jung, vedo accantonati i rischi più pertinenti a un esploratore della psiche mentre, regressivamente, ci si vorrebbe attestare su posizioni di una scientificità così debole che già allora poteva essere guardata con qualche ironia, e proprio da Jung.

L'inventario registra dunque riconoscenza produttiva, attraversata però da fastidio. Un fastidio che lavora, mettendo in aspettativa ogni preferenza teorica ereditata. Oggi la mia postura intellettuale e il sentimento portante nell'ascolto tendono a configurarsi secondo una costellazione di forme di percezione a loro volta innervate da una "ermeneutica dimensionale". In altre parole faccio la posta al senso che attendo di trovare cercando di sintonizzarmi, momento per momento, sul registro narrativo, su quello concettuale, su quello figurale, sullo scatto associativo spiazzante, sull'emotività "simpatica" o "anti-patica", a seconda che l'una o l'altra mi offra il filo dell'interlocuzione (che per lo più non ha bisogno di essere verbalizzata, almeno non immediatamente, ma che mi aiuta a inscrivere l'ascolto dell'altro in un dialogo). Questi registri, finalizzati a trascrivere dimensioni della comunicazione, hanno solo una linea di parentela con le teorie delle psicologie dell'inconscio. Per dirla brevemente: ho bisogno di ripensare le mie categorie, di ricombinare altri saperi, spesso molto distanti da questa tradizione di pensiero.<sup>8</sup> Il fastidio riguarda anche una certa aria di "ideologia dell'appartenenza" che infetta fin dalle origini il movimento psicoanalitico. I fatti sono

---

<sup>7</sup> L'atteggiamento di reverenza pseudoreligiosa per gli scritti del fondatore è presente persino in esponenti genialmente creativi della tradizione freudiana, come, per fare un esempio che ammiro, in J. Bowlby. Vorrei far notare che proprio questo fenomeno rientra in quegli indicatori che fanno della psicoanalisi più un movimento mitopoietico che un ramo delle scienze; a questo proposito vedi il bellissimo saggio di G. Steiner, *La nostalgia dell'assoluto* (1974), tr. it. Bruno Mondadori, Milano, 2000.

<sup>8</sup> "(...) le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se sono elevate a dogmi, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore": C. G. Jung, *Medicina e psicoterapia* (1945), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 98. Cfr. anche C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., pp. 125-126.

sotto gli occhi di tutti quelli che hanno la voglia, e un po' di prospettiva storica, per guardarli.

Solo di recente si annuncia un certo mutamento di rotta: ma è palese che le scuole freudiane non hanno nessuna conoscenza seria della tradizione junghiana o adleriana (i primi eretici!); che gli junghiani studiano molto i freudiani, si vergognano un po' (salvo qualche eccezione che facilmente assume però la posa del guru o del dogmatico) delle aperture spirituali e filosofiche di Jung, e non si interessano affatto di Adler, di Reich, di Perls, di Beck, di Rogers ecc.; che le psicologie dell'inconscio ignorano le altre psicoterapie e viceversa... E, poiché la prassi ha sempre l'ultima parola quanto alla verifica delle intenzioni, nessuna scuola storica delle psicologie dell'inconscio è a tutt'oggi disposta a riconoscere come valido il training di un'altra tradizione. Sperando che non ci impieghino i quattro secoli che sono stati necessari alle diverse confessioni cristiane per accogliere, senza ribattezzarlo, un fedele proveniente da un'altra Chiesa.

L'esempio dice tutto: una volta di più la pretesa di scientificità soltanto per sé mostra, nei comportamenti, la reale matrice fideistica. Solo le Chiese e i depositari di qualche rivelazione possono agire così. Lasciamo perdere la Scienza, ma quando mai una qualsiasi università può considerare nullo tutto il curriculum di esami sostenuti in un'altra università? È dunque qui in questione non la Scientificità con la maiuscola<sup>9</sup> ma l'atteggiamento del con-

---

<sup>9</sup> Cfr. S. R. Eckstrom che in un importante saggio sul *Journal of Jungian Theory and Practice* (vol. 4, n. 2, 2002), intitolato "Dyadic Processes and the Analyst's Learning: Three Models for Analytic Memory", ripercorre il passaggio dal modello della validazione scientifica a quello delle tipologie narrative, mostrando come sia possibile dar conto del nostro modo di ricordare e apprendere in analisi partendo da modelli cognitivi della memoria. Raccontare una storia mette in atto il processo di memorizzazione come creazione e l'analista è un "esperto di molte storie" in una particolare area di conoscenza. Ma, secondo modello cognitivo, possiamo pensare la memoria come il reimpasto continuo di esperienza attuale e richiamo del passato, dove ciò che si imprime con più nettezza è ciò che in un primo tempo è disturbante emotivamente. Un terzo modello, infine, cerca di comprendere la memoria come interazione diadica in uno stato di attenzione focalizzata che permetta il più alto grado di assorbimento, di apertura all'influenzamento dell'altro. In questi modi noi ricreiamo continuamente strutture cognitive che ci permettono di ascoltare l'analizzante. Dato che la ricerca ha mostrato che il successo terapeutico non dipende da fattori specifici di una teoria e di una tecnica, Eckstrom suggerisce di puntare l'attenzione su come funziona il nostro ricordare e il nostro apprendere in seduta e dopo la seduta, poiché questi aspetti sembrano essere, al tempo stesso, i più comuni, trasversali alle diverse scuole, e i più individuali. Pare infatti che ciò che cura sia, come peraltro

fronto razionale o scientifico con le minuscole: cioè un atteggiamento disponibile alla discussione pubblica dei propri asserti, procedimenti e risultati, senza limiti prestabiliti alla critica di ciò che si ritiene vero. Un approccio razionale, scientifico o anche soltanto ragionevole dovrebbe partire oggi dalla constatazione che le diverse teorie e tecniche psicoterapeutiche non mostrano, se indagate, fattori specifici sensibili all'attribuzione causale del successo terapeutico.<sup>10</sup> Quindi si dovrebbe accettare di partire – non sostengo che si debba rimanere a questo livello – dai fattori comuni e dai percorsi individuali per costruire un sistema condiviso di riconoscimenti e di confronti. Questa proposta sa di utopia, proprio per questo può servire come criterio ideale di ragione per indicare una direzione e misurare il percorso fatto e progettato.

Tornando a me, l'espressione "chiuso per inventario" si può riferire a una temporanea chiusura del "senso di appartenenza", rimanendo consapevole del "senso di derivazione", insomma della tradizione nella quale sono stato formato.

Un atteggiamento che si è conservato e sviluppato nel mio ascolto, e in genere nella mia posizione analitica, è l'attenzione alla dinamica della compensazione. Il che equivale a chiedersi sempre, di fronte a quanto appare in primo piano, dove, come, quando, che cosa, sullo sfondo o in accenni trascurati, nelle negazioni o nelle omissioni, possa rappresentare l'opposto. Questa modalità, come accennerò nelle pagine seguenti e come ho trattato anche in un altro saggio,<sup>11</sup> fa parte della più ampia forma di dialettica<sup>12</sup> del metodo e della concezione di Jung.

Un secondo insegnamento, diventato parte viva della mia pratica, è il valore attribuito al pensiero simbolico, legato alle possibilità creative dell'immaginazione.<sup>13</sup> Qui in effetti è decisiva la critica di Jung all'unilateralità

---

afferitava Jung in *Medicina e psicoterapia* (cit., p. 98), non la diversità degli approcci teorici, metodologici e tecnici, ma "il terapeuta stesso".

<sup>10</sup> Cfr. il testo citato di Eckstrom che ha un paragrafo dedicato a questo tema e che riporta riferimenti bibliografici aggiornati. Per una considerazione più generale sui fattori psicoterapeutici comuni rimando al mio saggio "Mitobiografia come terapia e come ricerca della saggezza", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 14, 66/2002, Vivarium, Milano.

<sup>11</sup> Sulla dialettica in Jung vedi anche, in questo volume, il capitolo II.2.

<sup>12</sup> Cfr., solo per il vol. 16 delle *Opere*, cit., di Jung che ho scelto come riferimento di fondo per questo saggio, le pp. 11-12, 74, 88, 98, 127, 134.

<sup>13</sup> Cfr. C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia*, cit., p. 54.

di un pensare esclusivamente etiologico-riduttivo, proprio perché, fra l'altro, l'immaginazione si trasforma insieme alla psicologia delle età della vita,<sup>14</sup> altra conquista teorica e pratica di enorme rilievo rispetto alle letture monocausali delle origini infantili del disturbo psichico, confinate alla psicologia della cosiddetta "età evolutiva" (come se l'evoluzione finisse con l'infanzia!).

Nonostante il debito incalcolabile, devo qui puntualizzare ciò su cui non posso concordare. In un passo di *Scopi della psicoterapia* che merita di essere riletto decine di volte per l'acutezza delle intuizioni sull'immaginazione, Jung scrive in un inciso:

Inoltre, la fantasia normalmente non si smarrisce: profondamente e intimamente legata com'è alla radice degli istinti umani e animali, ritrova sempre, in modo sorprendente, la via.<sup>15</sup>

La disposizione a immaginare, e a "immaginare altrimenti", come torno a dire,<sup>16</sup> è un fondamento neuroetologico<sup>17</sup> basato su fattori ereditati filogeneticamente, dalla cui interazione emerge la possibilità propriamente umana di immaginare trasformazioni. Questa è un'affermazione molto diversa da quella che attribuisce l'ereditarietà della facoltà immaginativa agli "istinti umani e animali". Benché si debba rinunciare a una concezione troppo rigida dell'istinto – che è una tra le diverse eredità filogenetiche, insieme a tattismi, riconoscimento innato e forme percettive, emozioni, ritmi circadiani, modelli di riferimento e di apprendimento, meccanismi scatenanti, evocatori, e meccanismi motivanti<sup>18</sup> – rimane il fatto che esso è descrivibile come una sequenza motoria che si scatena in certe condizioni, ripetendo una stessa forma. La sequenza è così fissata che anche mammiferi dal comportamento molto complesso come i lupi, se penetrano in un recinto di pecore, sono costretti dal movimento panico delle prede a ucciderle una dopo l'altra, senza potersi fermare a divorare la prima, proprio perché l'attacco mortale

---

<sup>14</sup> Ibid., pp. 48, 58.

<sup>15</sup> Ibid., p. 54.

<sup>16</sup> Rimando a due miei scritti: *L'animale visionario* (il Saggiatore, Milano, 1999) e "A partire dalla pratica analitica del Gioco della Sabbia: una riconsiderazione della metapsicologia" in F. Castellana e A. Malinconico (a cura di), *Giochi antichi, parole nuove*, Vivarium, Milano, 2002 (capitolo I.9 in questo volume).

<sup>17</sup> Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1984-89), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

<sup>18</sup> Ibid., cap. 2.

è reinnescato da una “fuga” che non riesce a guadagnare uno spazio sufficiente di lontananza, come invece succederebbe all'aperto. Saldare la disposizione a immaginare altrimenti – fondamento neuroetologico della libertà umana – a quanto di più rigido è conservato dalla nostra eredità filogenetica mi sembra un errore non trascurabile. Per rintracciare le radici naturali dell'immaginazione si dovrebbe all'opposto tentare la via che guarda al conflitto e alla gerarchizzazione degli istinti, fino alla composizione di segmenti istintuali nelle situazioni protette di gioco, correlata all'interazione della differenziazione emisferica del cervello e delle aree del linguaggio con quelle della mano – a sua volta liberata dall'andatura eretta che ha permesso la panoramicità del vedere. Senza dimenticare le funzioni legate ai programmi di apprendimento in rapporto a forme della percezione, ai modelli di riferimento e al comportamento esplorativo, dato che le capacità di apprendere presentano necessariamente un qualche grado di plasticità.

Sembra, con questi rimandi all'etologia umana e animale, che il discorso riguardi differenze di grande peso intellettuale, ma con scarse ricadute pratiche per la psicoterapia. Invece il nesso è portante e spiega perché Jung possa pensare il “processo di individuazione” come qualcosa di naturale a cui affidarsi, curandone le condizioni, cioè astenendosi dall'insistere sui metodi riduttivi etiologici quando la psicoterapia sia “bloccata”.<sup>19</sup> La naturalità del processo è il *deus ex machina* che permette di compensare l'unilateralità della posizione cosciente, offrendo non solo una direzione nuova fuori dalle secche degli “influenzamenti” – secondo Jung propri anche dei metodi di “riduzione agli istinti” di Freud e Adler<sup>20</sup> – ma anche un passaggio che si propone come trasformazione della traslazione.<sup>21</sup> E qui si tratta nientemeno che di “un mutamento radicale del modo di concepire la vita”.<sup>22</sup> In

---

<sup>19</sup> I rimandi sono troppi e ciascuno meriterebbe un commento a sé, lavoro che lascio al lettore scrupoloso: cfr. le pp. 15, 115-118, 32, 134, 144, in C.G. Jung, *Opere*, vol. 16, cit.

<sup>20</sup> In un passaggio molto istruttivo e delicato di *Che cos'è la psicoterapia?*, cit., pp. 31-32, dopo aver parlato della riduzione agli istinti di Freud e Adler, rispettivamente come esponenti del razionalismo scientifico del XIX secolo e delle tendenze sociopolitiche dell'inizio del XX, Jung scrive: “Allorché si tratta di promuovere uno sviluppo psicologico, il terapeuta dovrebbe infatti, per principio, lasciar agire la ‘natura’, evitando il più possibile di influenzare il paziente con le proprie premesse filosofiche, sociali e politiche”.

<sup>21</sup> Dal vol. 16 delle *Opere*, cit., pp. 144-148, 91, 135.

<sup>22</sup> C. G. Jung, *Il valore terapeutico dell'abreazione* (1921-1928), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 148.

altre parole quanto si è sempre definito “conversione”:<sup>23</sup> anche se Jung, sul punto stranamente pudico, si affida a una perifrasi.

L'interessante – ciò che è precisamente di Jung – è il tentativo di riaprire la via a mete spirituali con lo stesso movimento con il quale ci si sbarazza delle “opinioni metafisiche preconcepite”.<sup>24</sup> Jung si appella qui all’“esperienza diretta”,<sup>25</sup> si rassegna a rimanere entro la dimensione psichica, “prigioniero della psiche”, apparentemente si schermisce dicendo “di non saper far altro che descrivere quel che mi si presenta al suo interno”.<sup>26</sup> Ecco che, da questo umile e naturalistico osservatorio, ci si può “mettere” con l'analizzante, una volta deposte le proprie convinzioni,

alla ricerca, senza pregiudizio alcuno, delle idee filosofico-religiose corrispondenti agli stati emotivi del paziente.<sup>27</sup>

La straordinaria portata di quest'indicazione – il suo essere innovativa per una psicologia che si apra a una spiritualità laica<sup>28</sup> e a una rinnovata pratica filosofica – è offuscata dalla retorica del limite empirico. Si tratta, in buona sostanza, di una non dichiarata, inavvertita metafisica empirista della quale Jung è inconsapevole, ma che gli serve a districarsi dai nodi filosofici nei quali inevitabilmente incappa il pensiero quando non vuole abortire. Se, per un verso, Jung àncora l'immaginazione all'istinto (in modo poco credibile, come ho detto), per un altro verso nega la validità di un procedimento

---

<sup>23</sup> Sulla “conversione” vedi in questo volume il capitolo II.2, in particolare il riferimento a Pierre Hadot.

<sup>24</sup> C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 135.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> C. G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 91. Questa frase contiene, al di là della critica che mi sento di portare alla sua latente funzione epistemologico-metafisica nel sistema di Jung, una delle più importanti indicazioni di ricerca che, per i miei interessi, siano mai state formulate da uno psicologo dell'inconscio: si tratta della possibilità, qui *in nuce*, di coniugare psicologia analitica e pratica filosofica. A questo proposito vedi R. Madera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003 (e, *passim*, in questo volume).

<sup>28</sup> Sul concetto di spiritualità laica rimando al mio articolo “La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, 54/1996, Vivarium, Milano (capitolo II.4 in questo volume) e il capitolo “Lo spirito soffià dove vuole” nel mio *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, nel quale indico anche una linea possibile di critica alla falsante implicitezza della metafisica involontaria di Jung.

di riduzione agli istinti come quello freudiano o adleriano: come si potrà dunque appellarsi agli istinti non riduttivamente? Teorizzando che l'istinto

non è una cosa isolata (...) esso porta con sé contenuti archetipici di aspetto spirituale che sono al tempo stesso il suo fondamento e il suo limite. In altre parole, l'istinto è sempre e inevitabilmente appaiato con qualcosa di simile a una concezione del mondo, per quanto arcaica, nebulosa e crepuscolare questa possa essere.<sup>29</sup>

A questo punto mi pare che il dispositivo di Jung sia chiaramente "ideologico", nel senso preciso che "naturalizza" ciò che ricade invece nella storicità e, nel caso specifico, spetta alle soggettività interpretanti dell'analista e degli analizzanti. È Jung stesso ad affermare che:

I simboli prodotti dall'inconscio devono, per diventare efficaci, essere "compresi" dalla coscienza, essere cioè assimilati e integrati. Un sogno non compreso rimane un puro evento, la compensazione lo trasforma in esperienza vissuta.<sup>30</sup>

Siamo ancora più in là della soggettività interpretante, perché è richiesta "comprensione", cioè integrazione nell'esperienza vissuta.

La naturalizzazione dei contenuti del pensare simbolico è poi evidente anche nel caso dei "miti collettivi", fino all'esplicita approvazione ("dimostrazione generale") delle teorie di Adolf Bastian sui "pensieri etnici".<sup>31</sup> Come se scaturisse dalla natura umana uno spirito fondamento e insieme limite dell'istinto, fonte dei miti dei popoli e infine traccia di senso per l'individuo. La disposizione naturale a immaginare, ereditata filogeneticamente, viene non solo "istintualizzata" ma considerata poi capace di articolarsi da sé in differenze di fondamenti culturali collettivi e individuali. Altro è cercare il punto di articolazione fra natura e cultura, definendo su questa base le costanti antropologiche,<sup>32</sup> altro è il poco plausibile, e altamente perico-

---

<sup>29</sup> C. G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 91.

<sup>30</sup> C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 134. Cfr. anche *Scopi della psicoterapia*, cit., p. 53.

<sup>31</sup> C. G. Jung, *Medicina e psicoterapia*, cit., p. 102.

<sup>32</sup> Un monumentale tentativo in questo senso può essere considerata l'opera di C. Lévi-Strauss, e della sua erede intellettuale F. Héritier, sul versante dell'antropologia culturale, o l'opera di I. Eibl-Eibesfeldt su quello dell'etologia umana.

loso, ipotizzare pensieri e inconsci etnici naturalizzati. Abbiamo avuto – e abbiamo! – fin troppi tentativi di radicare in supposte nature etniche e/o nazionali differenze che, molto più plausibilmente, possono essere comprese storicamente fino a rintracciarne i modelli culturali originari. La via che percorre Jung è invece esposta a equivocare processi psicologici di identificazione collettiva con modelli culturali storicamente – e politicamente – rielaborati, con supposizioni circa la natura etnica dello spirito dei popoli. Mi dispiace doverlo dire ma questo mi sembra un portato del nazionalismo che come ideologia e come epidemia psichica conseguente ha dominato il Novecento, anche sotto le denominazioni politiche in guerra fra loro di nazifascismo, socialcomunismo e liberaldemocrazia.

In conclusione considero la teoria archetipica di Jung una straordinaria indicazione di ricerca e di terapia, capace di liberare dalla “tendenza nevrotica a rimuginare sul passato”<sup>33</sup> personale, che deve però essere separata dal suo involucro epistemologico e antropologico e, quindi, completamente ripensata.

Jung aveva anche colto perfettamente il centro dell'appartenenza profonda di ogni singola biografia alla sua storia (e ai suoi mitologemi), fino a scrivere frasi che anticipano, e integrano alla psicologia dell'inconscio, i futuri approcci sistemici:

La nevrosi ci costringe a estendere il concetto di “malattia” al di là dell'immagine di un corpo singolo disturbato nelle sue funzioni e a considerare il nevrotico come un sistema di relazioni sociali ammalato.<sup>34</sup>

Tuttavia il suo presupposto della priorità dell'individuo monadico – priorità che condivide con Freud –, rispetto alle relazioni che andrà costituendo, lo spinge non solo e non tanto a considerare il rapporto fra analista e paziente come rapporto fra “due sistemi psichici”<sup>35</sup> e non come *un* sistema che si articola in due polarità, ma a teorizzare l'individuazione come processo archetipico condizionato, naturale e istintuale, che si manifesta storicamente in modi diversi.<sup>36</sup> Con ciò lo stesso processo di individuazione, la meta del pensiero di Jung, ricade sotto le critiche che ho precedentemente accennato.

---

<sup>33</sup> C.G. Jung, *Il valore terapeutico dell'abreazione*, cit., p. 145.

<sup>34</sup> C.G. Jung, *Che cos'è la psicoterapia?*, cit., p. 30.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>36</sup> Cfr., nel vol. 16 delle *Opere*, cit., pp. 15, 32, 59, 112, 115-118.

La conseguenza sulla postura analitica – sull'ascolto e sulla parola della cura – è centrale. Se il processo di individuazione è qualcosa di “istintuale e naturale”, allora si avrà finalmente quel “terzo” che risolve la “dialettica”<sup>37</sup> fra analista e analizzante, consentendone uno sviluppo “neutro”, fondato sulla “psiche oggettiva”. A questo punto si pone la questione del rapporto fra psicologia analitica e filosofia, non solo perché la “dialettica” di Jung lo impone, ma perché è in gioco l'essenza dell'atteggiamento analitico e terapeutico. Dopo aver aperto grandi orizzonti spirituali e filosofici, Jung si ritira, ritrova il suo posto al riparo della comune opinione del secolo che eleva a sua sicurezza i limiti della “scienza” e “l'oggettività” della “natura”. Detto diversamente: almeno in certe analisi – e dunque per l'analista *in toto* – è difendibile con buone argomentazioni, se si accettano le prospettive aperte da Jung ove siano confermate dalla prassi, l'astenersi da una presa di posizione filosofica? O non si è costretti “dalle cose stesse” a “far filosofia”, se per filosofia non si intende soltanto un certo insieme di conoscenze ma l'atteggiamento di chi “ama la sapienza”, ricerca il senso e non cessa di porre sotto esame, per questa ricerca, il suo pensiero e la sua vita?<sup>38</sup>

La posizione di Jung è tremendamente oscillante. Ho dedicato un altro saggio<sup>39</sup> alla questione di come la filosofia appaia nelle opere di Jung in forme diverse e a una prima lettura spesso contrastanti. In esse si coglie un'affascinante prospettiva di rinnovamento della filosofia che tuttavia in Jung rimane ancora oscurata da uno stereotipo dell'epoca, secondo il quale per affermare la neutralità scientifica si deve prendere le distanze dalla filosofia (esattamente quello che Jung critica più volte negli altri!). La posizione oscillante di Jung è radicata in una sua idea della “dialettica”,<sup>40</sup> non tanto derivata da un approfondimento di questo metodo, incessantemente rielaborato nella storia della filosofia da Eraclito fino ad Adorno, quanto giocato come polarità alchemica regolata dalla compensazione.<sup>41</sup> Il che non esime

---

<sup>37</sup> C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., pp. 11-12.

<sup>38</sup> Per questa concezione, che è originaria dell'antica filosofia greca, rimando alle opere di Pierre Hadot, uno dei più autorevoli storici contemporanei della filosofia antica.

<sup>39</sup> Sulla posizione di Jung in relazione alla filosofia vedi in questo volume il capitolo II.2.

<sup>40</sup> Sempre nel solo vol. 16 delle *Opere*, cit., pp. 11-12, 52-53, 74, 88, 127, 98, 134-135, 89-90. Un appunto critico sulla dialettica di Jung è in I. Valent, “... Sempre inconsapevoli...”, in I. Valent e S. Vitale (a cura di), *L'inconscio*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1998.

<sup>41</sup> Si può concepire il “principio della compensazione come regola del comportamento psichico in generale”: cfr. C. G. Jung, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* (1931-34), tr. it.

da una presa di posizione critica, proprio per la funzione centrale che ha nel suo pensiero: dialettica è infatti il superamento del “metodo univoco” in psicoterapia, raggiungimento della dialogicità del confronto fra due persone,<sup>42</sup> sviluppo di un'arte che dall'antica conversazione filosofica “servì ben presto a designare un processo creativo di nuove sintesi”.<sup>43</sup> E interpretazione, comprensione, integrazione e assimilazione, possibili nel rapporto analitico – che nella fase trasformativa deve diventare, secondo Jung, rapporto fra uomo e uomo –, sono processi completamente immersi nel bagno etico-ermeneutico della relazione.<sup>44</sup>

Al di là delle oscillazioni nei confronti della filosofia, Jung pone come scopo più generale e più alto della psicologia analitica il proporsi come base di un nuovo sviluppo spirituale in Occidente che, al servizio dell'autoeducazione e dell'autoperfezionamento, colmi lo svantaggio nei confronti dell'Oriente rispetto allo “sviluppo metodico dell'anima e delle sue funzioni”.<sup>45</sup> Con la mia proposta<sup>46</sup> credo di proseguire oltre Jung, ma anche diversamente da Jung, il cammino che tiene insieme, in un *continuum* da non lacerare, gli estremi della terapia delle psiconevrosi da un lato e i processi dell'autoeducazione e dell'autorealizzazione dall'altro:<sup>47</sup> compito proprio di una pratica filosofica rinnovata, ma coerente con le origini della filosofia greca e greco-romana. Il medio fra questi estremi è la richiesta “terapeutica” di senso.<sup>48</sup> È sempre Jung ad aprire questa prospettiva come superamento delle restrizioni specialistiche della “psicologia medica”.<sup>49</sup> La psicoterapia viene spinta a sconfinare

---

in Id., *Opere*, vol. 16, cit. Inoltre si deve ricordare che l'alfa e l'omega della psicoterapia (*Il valore terapeutico dell'abreazione*, cit., pp. 134-135) è per Jung la traslazione ed essa è compresa in un concorso di concetti che si articolano reciprocamente – traslazione, opposti alchemici e compensazione – nel testo *La psicologia della traslazione*, cit.

<sup>42</sup> Va notato che Hadot ha non solo definito il dialogo nel quale l'interrogato e l'interrogante sono, oltre che due persone, due funzioni dello stesso atto, come esercizio spirituale filosofico della dialettica, ma la filosofia stessa come modo di vivere, come psicagogia oltre che terapia. Vedi P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica* (1995), tr. it. Einaudi, Torino, 1998.

<sup>43</sup> C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 7.

<sup>44</sup> Fra i numerosi passi indicherei le pp. 142-148, 158, in C. G. Jung, *Opere*, vol. 16, cit.

<sup>45</sup> C. G. Jung, *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., pp. 82-83.

<sup>46</sup> Vedi in questo volume, in particolare, il capitolo II.5.

<sup>47</sup> C. G. Jung, *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., pp. 82-84.

<sup>48</sup> Cfr. pp. 50, 123, in C. G. Jung, *Opere*, vol. 16, cit.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 33, 93, 102, 105-106.

in ambiti un tempo riservati a sacerdoti e filosofi. Nella misura in cui questi ultimi oggi non operano più o in cui viene loro negata dal pubblico la facoltà di operare, si vede quale lacuna lo psicoterapeuta sia talvolta chiamato a colmare, e fino a che punto la cura d'anime e la filosofia si siano allontanate dalla realtà della vita. Al pastore d'anime si rinfaccia che si sa già quello che stava per dire; al filosofo, che le sue parole non hanno mai utilità pratica. La cosa curiosa è che entrambi (a parte eccezioni rarissime) professano una decisa avversione per la psicologia.<sup>50</sup>

Si è costretti, con certi analizzanti,

a mettersi (...) alla ricerca, senza pregiudizio alcuno, delle idee filosofico-religiose corrispondenti agli stati emotivi del paziente.<sup>51</sup>

Tutto ciò somiglia alla ricerca di “sorgenti di vita spirituale”, a una “religione *in statu nascendi*”,<sup>52</sup> e se non vogliamo ammettere che questa attività sia filosofia è solo perché

una differenza troppo grande divide ciò che noi facciamo da quello che all'università viene insegnato come filosofia.<sup>53</sup>

A questo punto rimando il lettore a un testo che affronta il tema della pratica filosofica oggi.<sup>54</sup>

Voglio solo aggiungere, in conclusione, qualche considerazione sul tema della traduzione. È proprio questa filosofia junghiana implicita nel suo metodo terapeutico pratico – irrisolta perché contraddetta dal suo esplicito empirismo naturalistico verniciato di kantismo<sup>55</sup> – a permettere a Jung la traduzione di differenti impostazioni psicoterapeutiche, in riferimento pertinente alle necessità di sviluppo psichico della molteplicità delle mitobio-grafie potenziali che richiedono un aiuto alla loro realizzazione. Numerose e difficilmente equivocabili sono le dichiarazioni di Jung a favore di un

---

<sup>50</sup> C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 133.

<sup>51</sup> C. G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 91.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> R. Mådera, L. V. Tarca, *op. cit.*

<sup>55</sup> Sull'empirismo naturalistico in Jung vedi la prima parte di questo capitolo, e il capitolo II.2 in questo volume.

atteggiamento analitico capace di piegarsi così profondamente all'ascolto dell'altro da saper relativizzare anche la propria tecnica, i propri metodi, la propria teoria. L'imparzialità, la neutralità junghiana, è l'opposto dell'analista specchio, coincide invece con uno sforzo di abbandonare ogni precomprensione riferita a pratiche e teorie già elaborate, per partecipare, in una *dialettica aperta*, al processo di sviluppo individuale che, essendo irripetibile, o in quanto ha di irripetibile, sta oltre i limiti della scienza.<sup>56</sup> Fare altrimenti, applicare metodi generali, inquadrare in concetti scientifici sarebbe per Jung continuare a praticare tecniche di suggestione<sup>57</sup> (anch'esse valide, ma solo in alcuni casi particolari) o fare dell'autoerotismo scientifico.<sup>58</sup> Applicare sempre gli stessi metodi psicoterapeutici, voler praticare un unico tipo di psicoterapia, significa per Jung cadere nel dogmatismo e nel fanatismo.<sup>59</sup> Mi limiterò a una sola citazione per esteso:

Non si può curare una malattia con qualsiasi mezzo, ma per le psiconevrosi il solo principio valido è che la loro cura sia psichica. Esiste in proposito una infinità di metodi, regole, prescrizioni, opinioni e dottrine; la cosa sorprendente è che qualunque procedimento terapeutico può raggiungere il successo auspicato in qualunque nevrosi. Le diverse dottrine psicoterapeutiche che destano tanto scalpore non hanno poi, tutto sommato, grande importanza. Ogni psicoterapeuta capace sfiora, coscientemente o inconsciamente, anche tutti quei registri che non fanno parte della sua teoria. Potrà ricorrere alla suggestione alla quale è, in linea di principio, ostile. Non ha senso evitare il punto di vista freudiano, adleriano, o qualsiasi altra concezione. Ogni psicoterapeuta non ha il suo metodo: "è egli stesso quel metodo".<sup>60</sup>

Come vogliamo chiamare questa posizione? Meglio, quale potrebbe essere una sua sintesi che non la svisciva al livello dei "praticoni", ai quali sono invisibili tutte le teorie che per lo più neppure capiscono? Ho proposto<sup>61</sup> di sviluppare questo atteggiamento in una posizione filosofica, di pratica e

<sup>56</sup> C. G. Jung, *Opere*, vol. 16, cit., pp. 11-12, 21, 51.

<sup>57</sup> C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 10.

<sup>58</sup> C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia*, cit., p. 51.

<sup>59</sup> Sulle diverse psicoterapie e sulla relativa validità di tutti gli indirizzi cfr. almeno pp. 13, 31, 63-64, 22-23, 97-98, 87, in C. G. Jung, *Opere*, vol. 16, cit. Contro il dogmatismo: ibidem, pp. 45-47, 60, 63-64, 78, 80, 91, 74, 98, 125-126, 128, 130, 159.

<sup>60</sup> C. G. Jung, *Medicina e psicoterapia*, cit., p. 98. Vedi in questo volume anche il capitolo II.2.

<sup>61</sup> Cfr. R. Mådera, L. V. Tarca, *op. cit.*; R. Mådera, "Mitobiografia come terapia e come ricerca della saggezza", cit.

di teoria filosofica, che ho chiamato “filosofia biografica” (che si declina anche nell'analisi biografica a orientamento filosofico).<sup>62</sup> Che l'individualità sia infatti irripetibile non ne impedisce la concettualizzazione. È anzi l'individualità il concetto più universale – questo l'abbiamo imparato, in filosofia, per dire una fonte, da Hegel. Nel nostro mondo l'esempio più elementare sono i diritti umani che sono universali in quanto di “ciascun individuo”, a fronte di concetti meno universali come le appartenenze etniche o nazionali, di ceto o di classe, di sesso, di età e così via. È dunque possibile una “filosofia biografica” che non dissoci più esistenza e verità,<sup>63</sup> a condizione di pensare metateoricamente, dal vertice mitobiografico, le precedenti teorie, pratiche e tecniche (anche per quanto riguarda le psicoterapie). In senso alto, anche se stride con le terminologie ben accolte in questo momento storico-culturale, la filosofia biografica, che è anzitutto pratica filosofica, modo di vivere – ed è dunque anche psicologia storica e biografica, psicagogia, educazione e trasformazione –, può essere vista come uno stile eclettico (quanto alla scelta, appropriata al caso e al momento, operabile dal soggetto), sincretico (quanto all'insieme di coloro che si riconoscono in questa metateoria e metaprassi), ecumenico (quanto alla meta di universalità estesa alle condizioni che permettano lo sviluppo libero e solidale dell'autorealizzazione di tutti gli individui. Meta utopica, idea di ragione come irraggiungibile punto asintotico che serve da criterio di giudizio e, per questo, guida etica di riferimento).

In pagine memorabili Jung intuisce che verità e differenza individuale possono coniugarsi insieme e offrire così la condizione di possibilità, dunque l'aspetto trascendentale, dell'intesa e della traducibilità reciproca fra stili, pratiche e teorie che dogmatismo e fanatismo, legati all'inflazione egoica, ci impediscono di perseguire.<sup>64</sup> Il comprendere ricava il suo criterio di verità non dall'astratta unilateralità di una parte dei dialoganti, ma dalla loro reciproca intesa:

---

<sup>62</sup> Sull'analisi biografica a orientamento filosofico vedi in particolare in questo volume il capitolo II.5.

<sup>63</sup> Lo sviluppo logico di questa affermazione è opera di L. V. Tarca del quale, oltre al saggio contenuto nel libro già citato che abbiamo scritto insieme, cfr. *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001, un testo di complessità estrema nel quale si giustifica il differire di ogni differenza dalla negazione, andando quindi oltre il principio che *omnis determinatio est negatio*. Vedi anche in questo volume il capitolo I.3, nota 5.

<sup>64</sup> C. G. Jung, *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 78.

L'intendere dovrebbe quindi essere piuttosto un "intendersi", frutto di riflessione comune.<sup>65</sup>

Questa originaria pratica filosofica del dialogo<sup>66</sup> è possibile rinnovarla oggi – come "l'aver ragione in due" di Ernst Bernhard<sup>67</sup> – là dove si vada sufficientemente a fondo nella verità mitobiografica di ciascuno, la cui differenza intende come differente – non come negazione della propria – la differenza dell'altro, e così facendo eleva al tempo stesso la propria particolarità all'universale, personale e sovraperonale insieme, della verità. Che verità, ragione e consapevolezza rimangano i valori guida – anche nella più profonda dedizione alla psicologia dell'inconscio – non deve stupire:

Bisogna infatti vigilare attentamente affinché i valori della personalità cosciente si mantengano intatti, giacché la compensazione mediante l'inconscio è efficace solo qualora cooperi con una coscienza integrale. Nell'assimilazione non si tratta di scegliere "fra questo e quello", ma di accettare "e questo e quello".<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> C. G. Jung, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, cit., p. 157.

<sup>66</sup> Cfr. P. Hadot, *op. cit.*

<sup>67</sup> Su E. Bernhard vedi in questo volume il capitolo II.4.

<sup>68</sup> C. G. Jung, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, cit., p. 167.



## II.2 Carl Gustav Jung come precursore di una filosofia per l'anima<sup>1</sup>

### L'ambivalenza della filosofia in Jung

La filosofia appare nell'opera di Jung in forme variegata e spesso, a una prima considerazione, distanti e persino contrastanti. Questo modo di sondare una disciplina, un atteggiamento dello spirito o una tecnica non è affatto un'eccezione in Jung. Di qui il commento frequente – fra la condiscendenza per un difetto e il malcelato disprezzo – che si tratti di una certa confusione, tipica dell'autore. È tuttavia possibile una lettura che privilegi un diverso metodo ermeneutico, quello ispirato anzitutto al principio che a ciò che si interpreta deve essere attribuita la più ragionevole, la migliore delle interpretazioni possibili (la formulazione di questo principio è, per quello che ne so, da attribuire ad Antonio Gramsci, anche se oggi è presentato da molti altri autori in versioni più elaborate). In secondo luogo, un metodo che sia ispirato a una lettura attenta all'uso contestuale dello stesso termine, secondo diverse accezioni, in diverse situazioni e con diversi interlocutori. Questa seconda avvertenza è piuttosto banale, si tratta infatti di una regola fondamentale di qualsiasi lavoro ermeneutico, e tuttavia è necessario ricordarla perché con certi autori ci si prendono libertà eccessive che possono portare

---

<sup>1</sup> Il saggio originario “C. G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima” è stato pubblicato in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 24, 76/2007, Vivarium, Milano. Questo scritto è un approfondimento dei temi presenti in “L'inventario e la traduzione. Psicologia analitica e pratica filosofica”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 16, 68/2003, Vivarium, Milano (capitolo II.1 in questo volume). Vedi anche il mio *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.

a letture superficiali. Così accade per il termine “filosofia” in Jung che si trova usato sia per prendere le distanze e negare ogni impegno filosofico da parte dell'autore (e questo è l'uso citato più di frequente, soprattutto da coloro che vogliono salvare Jung da lui stesso, trasformandolo in un inappuntabile scienziato-clinico), sia per affermare, all'opposto, un'affinità profonda fra l'analista moderno e il filosofo antico.

In un altro saggio<sup>2</sup> ho già accennato alla problematica autodefinizione di Jung come scienziato empirico in opposizione alle “opinioni metafisiche preconconcette”:<sup>3</sup> posizione nella quale l'empiria diventa empirismo idealistico che sembra dare per scontato l'incolmabile iato fra le nostre rappresentazioni psichiche, delle quali saremmo “prigionieri”, e la realtà esterna. Questa tesi di Jung è tutt'altro che empirica, anzi potrebbe sembrare una metafisica gnoseologica alla Berkeley, corretta però con un kantismo che pone la psiche come “*conditio sine qua non* della nostra consapevolezza”.<sup>4</sup>

Per Kant, si trattava di mostrare i limiti dell'esperienza, condizionati dalle forme trascendentali dello spazio e del tempo. Limiti che impedivano di superare le condizioni stesse entro le quali soltanto l'esperienza si poteva dare e che proibivano ogni fondata affermazione che volesse basarsi su argomentazioni di tipo fisico – circa la natura – per speculare sulla realtà intelligibile, noumenica, libera cioè dalle forme della sensibilità. Ma per Jung si tratta delle creazioni dello psichismo *in toto*, il che vuol dire affermare i limiti di qualsiasi attività conoscitiva e pratica umana. In questo senso più esteso, però, ogni richiamo a Kant diventa improprio: se lo psichismo è una realtà fisica, allora varrebbero le limitazioni derivanti dall'essere compreso solo secondo le forme trascendentali della sensibilità, cioè lo spazio e il tempo; se invece lo psichismo eccede la dimensione puramente fisica, allora non valgono quei limiti, come accade per la ragione pratica, cioè per il giudizio morale e, in particolare, per l'imperativo categorico che supera e contrasta le inclinazioni puramente naturali. Proprio nella stessa pagina, tra l'altro, Jung parla del nuovo indirizzo in psicoterapia che “rende inevitabile l'atteggiamento etico del terapeuta”: dunque qui non

---

<sup>2</sup> Vedi il capitolo II.1 in questo volume.

<sup>3</sup> C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, p. 135.

<sup>4</sup> C. G. Jung, *Problemi della psicoterapia moderna* (1929), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit. p. 83.

intende più far propria l'impostazione kantiana, secondo la quale proprio nell'etica, cioè nella ragione pratica, si oltrepassano i limiti della percezione e dei desideri naturalmente condizionati, in quanto la forma categorica dell'imperativo richiede il superamento degli interessi naturali del soggetto.

Si potrebbe obiettare che l'etica kantiana non è quella junghiana, quest'ultima infatti risente forse ben di più del "diventa ciò che sei" di Nietzsche: penso che si coglierebbe nel segno, ma con ciò si dovrebbe anche ammettere che non è certo con una sorta di trascendentalismo psichico (di stampo molto genericamente neokantiano) che si può assicurare l'esperienza dalle sue possibili implicazioni metafisiche. Molto schematicamente si potrebbe dire che Jung prende da Kant l'impostazione critica quanto alla gnoseologia in rapporto con il sapere scientifico, e prende da Nietzsche, depurato dagli aspetti inflazionati del suo pensiero, la tendenza a una morale individualizzata.<sup>5</sup> mettendo insieme entrambi – e non si tratterebbe affatto di un'operazione facilmente giustificabile, anzi – cercherebbe di attestarsi su una posizione critica di ogni metafisica, sia nella considerazione dei fenomeni naturali oggetto delle scienze, sia nella considerazione dei fenomeni etici, morali, politici e religiosi. In ogni caso, come si sa dalla storia della filosofia da Hegel in poi, l'argomento del superamento della metafisica è forse il tema centrale della ricerca filosofica degli ultimi due secoli. Dunque ogni critica di Jung alla metafisica è inscrivibile entro le coordinate del pensiero filosofico, ma proprio dicendo questo diventa impossibile far valere l'equivalenza: metafisica uguale filosofia.

Peraltro nessun metafisico ha mai preteso di trascurare l'empiria, anzi è proprio dall'esame dell'esperienza, per via della sua apparenza contraddittoria, che si tenta di superarla, individuando una dimensione di realtà che la giustifichi. Potremmo anche dire che la metafisica sta alla fisica come la metapsicologia sta alla psicologia. Tuttavia non esiste psicologia che non implichi una metapsicologia, infatti ogni discorrere intorno alla psiche, persino la sua mera descrizione, implica assunti metapsicologici. In ogni caso le psicologie dell'inconscio sono per definizione metapsicologiche, dato che l'esistenza stessa dell'inconscio è, forzatamente, un costrutto teorico che si riferisce solo indirettamente alla fenomenica esperienziale. Certo Jung

---

<sup>5</sup> Sul rapporto con la figura e il pensiero di Nietzsche rimando al mio saggio "Nietzsche e Jung" in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di psicologia analitica*, Utet, Torino, 1992.

avrebbe controbattuto che per lui si tratta di concetti descrittivi, di modelli e di tipologie, come si addice a una scienza della dinamica psichica che, per la gran parte dei processi che osserva e sui quali interviene, non può utilizzare il metodo sperimentale.

Ma già Martin Buber aveva osservato che una posizione come quella che Jung sosteneva nella discussione con lui, negando per principio di poter affermare qualcosa di vero e reale basato sull'esperienza e insieme capace di trascendere l'umano, è una posizione altrettanto metafisica di quella alla quale si oppone.<sup>6</sup> Jung si difendeva opponendo la sua concezione come consapevole astensione da affermazioni di tipo assoluto o comunque prive della possibilità di trovare un riscontro nell'esperienza. Secondo l'atteggiamento scientifico seguito da Jung:

Ogni interpretazione rimane necessariamente al "come se". L'ultimo nucleo di significato può essere circoscritto, non descritto.<sup>7</sup>

Si potrebbe ancora obiettare che dalla metafisica non si esce facilmente, o forse semplicemente non si esce, poiché con quale metodo scientifico si potrebbero mai descrivere condizioni che ci portino ad affermare che "necessariamente" non si può uscire dal "come se"? Di nuovo, forse qui ci si può riappellare al trascendentalismo kantiano per differenziarsi dalla metafisica precedente,<sup>8</sup> ma sappiamo che quella stessa posizione è stata attaccata, con ragioni comunque serie, proprio come ingiustificata presupposizione di originaria separazione fra pensiero e realtà.

---

<sup>6</sup> Vedi sull'argomento gli articoli: R. Madera, "La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica" (capitolo II.4 in questo volume), e A. Petterlini, "Il contrasto tra M. Buber e C. G. Jung", entrambi in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, 54/1996, Vivarium, Milano.

<sup>7</sup> C. G. Jung, *Psicologia dell'archetipo del fanciullo* (1940), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 9, tomo I, Boringhieri, Torino, 1980, p. 150.

<sup>8</sup> "Il mio accontentarmi dell'esperibilità psichica e il mio rifiuto della metafisica (...) sono molto vicini alla definizione kantiana della cosa in sé come 'concetto limite puramente negativo'. È meglio evitare ogni asserzione riguardo al trascendente, in quanto si tratterebbe solo di una ridicola presunzione della mente umana, inconsapevole della sua limitatezza. Nel definire Dio o il Tao come un impulso dell'anima o uno stato psichico, ci si limita a compiere un'asserzione su ciò che è conoscibile, e non invece su quanto è inconoscibile, intorno al quale non possiamo affermare assolutamente nulla", in C. G. Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929-1957), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 13, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 63.

Sia chiaro, non sto proponendo qui una soluzione, voglio solo ricordare che è proprio l'attenersi all'ineluttabilità dell'atteggiamento filosofico ciò che vaccina da ogni indiscutibilità di qualsiasi posizione, comprese quelle scientifiche. Un saporoso paradosso potrebbe insinuare il dubbio che la posizione più criticamente scientifica è proprio quella filosofica, se per filosofia (come storicamente si è data) si intende il continuo chiedere ragioni di ciò che si dice e si fa, al di là delle pretese di ogni singola posizione filosofica.

Un'altra presa di posizione di Jung che tocca un aspetto della filosofia ma che, come vedremo, non esaurisce affatto il senso della filosofia per lui, riguarda l'atteggiamento nei confronti delle teorie. Dopo aver detto che "in psicoterapia, il grande fattore di guarigione è la personalità del terapeuta", prosegue:

Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se sono elevate a dogmi, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore. Occorrono moltissimi punti di vista teorici per dare un quadro approssimativo della multiformità della psiche; sbaglia perciò chi rimprovera alla psicoterapia di non saper unificare le proprie teorie. Un tale consenso darebbe prova soltanto di una sterile unilateralità. Né la psiche né il mondo possono essere ingabbiati in una teoria. Le teorie non sono articoli di fede, ma tutt'al più strumenti di conoscenza e di terapia; altrimenti non servono a nulla.<sup>9</sup>

È interessante rileggere questa frase tenendo a mente il famoso detto di Epicuro:

Vana è la parola di quel filosofo dalla quale nessuna passione umana viene curata. Come non v'è nessuna utilità d'un'arte medica che non liberi il corpo dai suoi mali, così neppure della filosofia se non libera l'anima dalle sue passioni.<sup>10</sup>

Con ciò voglio anticipare che anche questa concezione della teoria può appartenere a una filosofia e, nel caso specifico, a una filosofia essenzialmente terapeutica come quella di Epicuro. Peraltro la stessa molteplicità delle teorie, necessaria a non ingabbiare "la psiche e il mondo", è essa stessa

---

<sup>9</sup> C. G. Jung, *Medicina e psicoterapia* (1945), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., pp. 98-99.

<sup>10</sup> Epicuro, "Sentenze e frammenti" n. 2 nell'edizione C. Diano (ed. Usener 221), tr. it. in Id., *Scritti morali*, Rizzoli, Milano, 2001, p. 77.

una teoria. Si potrebbe ricondurla infatti a una posizione eclettica: posizione che, una volta liberata da un mescolamento confuso, Jung pensa sia efficace proprio nel garantire un prospettivismo multiforme, necessario ad avvicinare fenomeni complessi.<sup>11</sup> In altri luoghi poi, specie quando risponde per lettera, Jung mette insieme filosofia, dogmatismo e religione in senso confessionale.<sup>12</sup> Poiché balza agli occhi l'eterogeneità degli accostamenti, mi sembra che si possa dire che, in questi casi, Jung voglia ribadire la sua totale libertà di ricercatore, svincolato da qualsiasi credo confessionale o da qualsiasi appartenenza a una o all'altra corrente di pensiero esistente e, al tempo stesso, voglia riservare alla sua posizione la funzione di mostrare il terreno comune che sta alla base delle credenze religiose, al di qua di ogni religiosità particolare.

Questa preoccupazione più che legittima, perché volta a enucleare un terreno di ricerca e di confronto sul religioso e sullo spirituale al di sotto e al di sopra delle parti (comprese quelle dei negatori del valore intrinseco del religioso), è a mio avviso oscurata da risvolti teorici che finiscono per "ridurre" – nonostante l'ispirazione antiriduzionistica di Jung – il religioso e lo spirituale allo psicologico.<sup>13</sup> È interessante notare come in una "lettera a un giovane studioso", inserita da Aniela Jaffé nell'autobiografia di Jung, questi si schermisca e offra motivi personali e professionali a proposito della preferenza per certe sue autodefinizioni:

Mi definisco un empirico, poiché debbo pur essere qualcosa di decente. Spesso mi si rinfaccia d'essere un cattivo filosofo, e comprensibilmente non può farmi piacere essere un che di inferiore. Come empirico per lo meno ho dato qualcosa. Dopotutto sulla lapide di un bravo calzolaio che si consideri tale

---

<sup>11</sup> La valutazione positiva dell'eclettismo – con la quale concorda la mia proposta filosofica che, sulla base del metodo biografico, si definisce eclettica, sincretica ed ecumenica, vedi *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, scritto con L. V. Tarca – si trova, significativamente, in C. G. Jung, *Risposta a Martin Buber* (1952), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1979, pp. 467 sgg., e costituisce la parte dello scritto per me più interessante, proprio perché *in nuce* indica un'alternativa possibile, sul piano filosofico, alla posizione solo difensiva e contraddittoria dello Jung che si trincerava dietro una problematica empiria.

<sup>12</sup> Cfr. di C. G. Jung la *Lettera a The Listener* del gennaio del 1960, che sarebbe da commentare parola per parola, tr. it. in Id., *Opere*, vol. 11, cit., pp. 487-490.

<sup>13</sup> Cfr. nel mio *C. G. Jung. Biografia e teoria*, cit., il capitolo dedicato al rapporto con la dimensione spirituale.

non si scriverà che è stato un cattivo cappellaio solo perché una volta ha sbagliato nel fare un cappello.<sup>14</sup>

Forse Jung ammetteva che, a volte, la sua espressione nel linguaggio della tradizione filosofica era stata difettosa. D'altra parte, e a ragione, non voleva essere considerato un "filosofo di professione" (e, come vedremo, non solo per ragioni tecnico-professionali). Più avanti aggiunge di essere e di voler essere

soltanto uno psichiatra, perché la mia problematica essenziale, quella alla quale si rivolge ogni mia aspirazione, è il disturbo psichico, la sua fenomenologia, etiologia e teleologia. Tutto il resto svolge in me un ruolo ausiliario. Non mi sento chiamato né a fondare una religione né a professarne una. Non faccio filosofia ma mi limito a pensare nell'ambito del compito specifico che mi sono posto: essere un vero psichiatra. È così che mi sono trovato, e così funziono come membro della società umana.<sup>15</sup>

Una dichiarazione davvero molto onesta, come forse soltanto l'età avanzata e una lunga esperienza umana e professionale consentono. D'altra parte Jung ha inevitabilmente in mente la filosofia come insegnamento universitario e scolastico, perché quella era (e, nella stragrande maggioranza dei casi, è e resta) l'unica filosofia realmente praticata. Va comunque fatto notare che queste due citazioni della lettera sono la premessa a due parti nelle quali Jung affronta il tema del linguaggio e della verità e, verso la fine, il tema di Dio e dell'esperienza, insieme a quello del rapporto fra la dimensione psichica e la materia da un lato, e lo spirito dall'altro. Come vedremo anche da altre citazioni nelle quali invece presenta la sua attività e il suo compito come "filosofici", sebbene di una diversa filosofia, si può notare che per "essere un vero psichiatra" il "pensare" fa incontrare, dati i temi che affronta nella lettera, i problemi di fondo della filosofia.

Jung implicitamente rinnova già qui, quando nega di essere filosofo, l'idea stessa di filosofia, riportandola peraltro alle sue origini: filosofare non indica una professione particolare, ma un atteggiamento, un'attitudine che può essere propria di ogni limitato ambito professionale. È quell'atti-

---

<sup>14</sup> In C. G. Jung (a cura di A. Jaffé), *Ricordi, sogni e riflessioni* (1961-1962), tr. it. Rizzoli, Milano, 1978, pp. 435-436.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

tudine a “pensare” la propria attività e a metterla in rapporto con la propria esperienza generalmente umana per poterne vedere modi di manifestazione, cause e scopi, così da interpretarla in modo “vero”. Per “essere vero psichiatra”, Jung incontra il problema del linguaggio e della verità, quello dell'esperienza, di Dio e dei confini dell'anima. Rileggiamo per sentire con quali compromettenti espressioni Jung giustifica la sua scelta di linguaggio, come in essa giochino il ruolo portante la corrispondenza alla “natura dell'essere” e la dedizione alla “verità”:

La lingua che parlo deve essere ambigua, ossia a doppio senso, per adeguarsi alla natura psichica col suo duplice aspetto. Io aspiro coscientemente e intenzionalmente alla espressione anfibologica, perché questa è superiore all'univocità e corrisponde alla natura dell'essere. Se seguissi la mia inclinazione mi sarebbe assai facile essere univoco. Non è una difficoltà, questa, ma la si realizza a spese della verità. Io faccio echeggiare intenzionalmente tutti i toni concomitanti perché da un lato essi sono comunque presenti, e dall'altro danno un quadro più completo della realtà. L'univocità ha un senso solo quando si tratta di stabilire dei fatti, non quando è in gioco l'interpretazione, perché “senso” non è una tautologia ma racchiude sempre in sé qualcosa di più dell'oggetto concreto dell'enunciazione.<sup>16</sup>

È uno dei tanti passi nei quali Jung giustifica il privilegio che devono avere il linguaggio e il pensiero simbolico, quando si tratti di psicologia del profondo. Ed è un passaggio di importanza capitale, ancora rimasto inaugurale e relegato spesso negli accostamenti alla letteratura o alle arti – forse Hillman ha tentato, a modo suo, questa via, ma ha perso per strada proprio l'elemento clinico individuale, rischiando quindi una nuova edizione di una letteratura psicologica ma eludendo il problema di una clinica simbolica. Si tratta di una scelta strategica nel modo di accostarsi alla psiche quando si ricerchi “un senso” come fondamentale fattore terapeutico. Proprio per questo andrebbe preso in considerazione l'involontario cadere nell'opposto: per attenersi al simbolico si deve implicitamente identificarlo, distinguerlo, renderlo univoco. Si tratta quindi, oltre Jung, di prendere sul serio anche il compito argomentativo, senza liberarsene affrettatamente con la motivazione che psicologia del profondo, clinica e formulazioni logiche sono troppo distanti

---

<sup>16</sup> Ibidem.

ed eterogenee fra loro.<sup>17</sup> Sto dicendo che, proprio per enucleare e circoscrivere il compito della cura – anzi i compiti terapeutici, quelli rivolti alla cura delle vere e proprie psicopatologie, e quelli rivolti alle persone sufficientemente sane ma disorientate e in ricerca –, si debba mostrare più attenzione alla “logica” che la può sostenere.

### Verso una filosofia per l'anima

In ogni caso, come ho anticipato, nelle opere di Jung si trova un uso del termine “filosofia” per indicare qualcosa di molto positivo, verso il quale indirizzarsi per comprendere i compiti della nuova psicologia del profondo. Qual è dunque questa filosofia “altra”? In *Psicoterapia e concezione del mondo* Jung afferma che

Confrontarsi con la visione del mondo è un compito che la psicoterapia assegna immancabilmente a se stessa, anche se non tutti i pazienti si spingono poi fino alle questioni fondamentali che esso comporta.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Spingono a queste considerazioni anche le sottili osservazioni di Italo Valent in “...sempre inconsapevoli...” saggio che fa parte di I. Valent, S. Vitale, *L'inconscio*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1988: “In particolare si dovrà riflettere almeno su questo: se, in una prospettiva culturale come l'attuale, in cui per varie e notevoli motivazioni si guarda volentieri al primato del simbolico-metaforico sull'epistemico-argomentativo, involontariamente non si predispongano allo scopo strategie che fanno prioritariamente capo, invece, all'esigenza di identificare, distinguere, argomentare; e se, per altro, gli spesso mal tollerati procedimenti formali di analisi e di giudizio, nonché l'esercizio del sospetto principio di identità-non contraddizione e delle noiose regole della determinatezza sintattica e semantica, non dovrebbero essere sinceramente riabilitati almeno in quanto anch'essi espressioni, a loro modo, di incisiva portata simbolico-metaforica”. Valent aggiunge in nota – a proposito di enunciazioni di Jung, pur apprezzato come il più sensibile, tra i teorici della psicoanalisi, a una dialetticità come quella dell'uno-tutto eracliteo – alcuni esempi: “La scienza si serve di concetti troppo generali per poter soddisfare la ricchezza soggettiva della vita singola’ – si tratta ovviamente di un punto di vista ‘troppo generale’, e quindi anch'esso insoddisfacente per le esigenze della vita singola. ‘La lingua che parlo deve essere ambigua (...) per adeguarsi alla natura psichica nel suo duplice aspetto’ – non sarà un'affermazione del parlante da intendersi come a sua volta ambigua? ‘(...) ciò che è univoco, che non ha contraddizioni, è unilaterale’ – se non vorrà riuscire una tesi unilaterale, non dovrà convivere con qualcuna delle sue antitesi: per esempio, che univoco non significa affatto unilateralità?”.

<sup>18</sup> C. G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 89.

E prosegue dicendo che “metro con cui valutare” e “criteri etici” devono “trovare risposta”, specie di fronte a richieste che non siamo autorizzati a rifiutare di chiarire, trattando i pazienti come bambini e commettendo un “errore terapeutico” che “segherebbe il ramo sul quale siamo seduti”.

In altri termini, l'arte della psicoterapia richiede che il terapeuta abbia convinzioni ultime degne di essere affermate, credute e difese, che si siano dimostrate valide o per aver risolto anche in lui le dissociazioni nevrotiche o per non aver permesso che si producessero.<sup>19</sup>

Attenzione! Jung sta dicendo che è indispensabile “avere convinzioni ultime” che abbiano mostrato la loro validità terapeutica o preventiva. Sta sostenendo che è proprio una visione del mondo costruita e verificata *biograficamente* a costituire il fattore terapeutico principale per il terapeuta. Nella fase della trasformazione (quella propriamente junghiana, nella quale si tratta di integrare e assimilare i contenuti emersi dal confronto con la psiche inconscia, dopo le fasi della confessione, della chiarificazione e dell'educazione), è appunto la visione del mondo del terapeuta, messa in dialogo dialettico con la visione emergente da parte dell'analizzante, il principale sostegno dell'*opus* analitico.

La visione del mondo, in quanto formazione tra le più complesse, costituisce il polo opposto della psiche fisiologicamente condizionata, e, come dominante psichica superiore, decide in ultima analisi del destino di questa. Guida la vita del terapeuta e informa lo spirito della sua terapia.<sup>20</sup>

Questa frase è molto densa, qui si dice che quello che in ultima analisi è decisivo è una visione che “guida la vita”, non solo la professione e, proprio per questo, costituisce anche lo spirito della terapia.

Mi sembra evidente perché allora io voglia chiamare Jung un precursore del rinnovamento della filosofia come stile di vita, della filosofia biografica e della cura dei sufficientemente sani attraverso l'analisi biografica a orientamento filosofico.<sup>21</sup> Che cos'è infatti l'orientamento filosofico se non la fun-

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 89-90.

<sup>21</sup> Per un approfondimento sull'analisi biografica a orientamento filosofico, vedi in questo volume in particolare il capitolo II.5.

zione che la visione del mondo, quale risulta dal dialogo con l'esistenza propria e altrui, può giocare nella cura? Dopo altre frasi sulla profondità dei convincimenti, tanto più forti quanto più malleabili e disposti ad ammettere la crisi nel confronto con l'altro, quanto più disposti ad ammettere l'errore (principio questo di tutte le scienze, ma la cui origine è l'essenza del metodo filosofico da sempre), Jung scrive:

A questo punto va ammesso che noi psicoterapeuti dovremmo essere veri filosofi o medici filosofi; anzi, che già lo siamo anche se non vogliamo ammetterlo, poiché una differenza troppo grande divide ciò che facciamo da quello che all'università viene insegnato come filosofia. La si potrebbe anche chiamare religione *in statu nascendi*.<sup>22</sup>

E perché c'è bisogno di un ritorno alle origini della filosofia che – data la condizione ancora poco differenziata delle esperienze che si possono fare nella clinica – si può chiamare anche stato nascente di un'intuizione religiosa? In pagine che andrebbero commentate parola per parola, Jung affronta il problema dei tipi di psicosi e di nevrosi, distinguendo quelle che hanno origine da una carenza nelle capacità di adattamento, da una psicopatologia di carattere personale – nella quale bisogna guardarsi dal voler cambiare le “rappresentazioni collettive” condivise – rispetto alle psicopatologie di chi è adattato o è capace di adattarsi, ma sente un forte conflitto. Qui il terapeuta è posto di fronte alla critica conscia, o inconscia, da parte dell'analizzante delle “premesse che costituiscono la sua visione del mondo”.<sup>23</sup> Per di più esistono

non pochi cosiddetti pazienti che, pur non essendo affetti da una nevrosi clinicamente classificabile, consultano il terapeuta a causa di conflitti psichici

---

<sup>22</sup> Jung non poteva sapere quale profonda intuizione anche in merito alla storia della filosofia stesse enunciando. Per averne un'idea basterà leggere con attenzione l'articolo di M. Montanari, “Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 24, cit., e lasciarsi indirizzare dai testi citati di Pierre Hadot il quale, appunto, ha studiato la trasformazione da filosofia come modo di vita, unità indissolubile di stile d'esistenza e di discorso, a filosofia come discorso teorico, insegnabile come tale nelle scuole. Questi processi sono stati resi possibili dall'incontro fra filosofia e cristianesimo, dato che il cristianesimo aveva già un suo modo di vita, nel quale integrò anche molti esercizi filosofici (per esempio l'esame di coscienza), e quindi poteva servirsi, come di uno strumento di affinamento della sua teologia, delle teorie filosofiche. Questo passaggio scorporò il discorso filosofico dalla sua base vivente e ne permise le successive vicissitudini come disciplina puramente teorica.

<sup>23</sup> C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 133.

e altre difficoltà della vita, sottoponendogli problemi la cui soluzione implica la discussione dei principi ultimi. Spesso queste persone sanno benissimo, mentre il nevrotico lo sa raramente, o non sa mai, che i loro conflitti riguardano il problema fondamentale del loro atteggiamento e che questo atteggiamento dipende da determinati principi o idee generali, insomma da certe convinzioni religiose, etiche o filosofiche.<sup>24</sup>

Difficile negare che qui Jung anticipi una delle motivazioni fondamentali di una cura orientata filosoficamente, addirittura individuando una categoria di “cosiddetti pazienti” che in realtà sarebbe improprio classificare come affetti da una qualche forma di psicopatologia, i cosiddetti “sufficientemente sani”. Nelle frasi che seguono, Jung sottolinea che questi ultimi si rivolgono alla psicoterapia proprio perché la filosofia, ridotta a solo discorso, e la cura d'anime, imprigionata in una ripetizione isterilita di dogmi e precetti, non riescono a dialogare con questo bisogno di orientamento ormai generalizzato.

Senza fornire, a mio parere, un'adeguata disamina delle cause di questa condizione spirituale e culturale della nostra civiltà,<sup>25</sup> Jung tuttavia constata, nelle pagine successive, che sono le concezioni e le interpretazioni dei mitologemi alla base delle credenze religiose e delle concezioni del mondo a essere diventate “obsolete”. Non parlano più, e con ciò i ponti che collegano coscienza e inconscio “hanno ceduto”. Il terapeuta deve sapere che si

tratta di mutamenti secolari della situazione psichica globale (...) rispetto ai quali il singolo è impotente.<sup>26</sup>

È questa la ragione per la quale ci si deve mettere in ascolto delle possibili compensazioni inconse, “destinate a sostituire i ponti crollati, ciò che è possibile soltanto con la collaborazione della coscienza”.<sup>27</sup> È questo in definitiva il tema del senso come fondamentale fattore terapeutico:

---

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Per qualche spunto, che si muove in una direzione diversa dal solo esame delle condizioni psichico-spirituali come si può trovare in Jung, devo qui rimandare ad alcuni miei scritti, innanzitutto a *La filosofia come stile di vita*, cit., poi almeno a “La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato” in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 1, 53/1996, Vivarium, Milano (capitolo I.4 in questo volume) e a “La civiltà dell'accumulazione e le trasformazioni della psicopatologia”, in AA. VV., *La psiche nell'epoca della tecnica*, Vivarium, Milano, 2007.

<sup>26</sup> C. G. Jung, *Questioni fondamentali in psicoterapia*, cit., p. 134.

<sup>27</sup> Ibidem.

circa un terzo dei miei casi non soffre di una nevrosi clinicamente determinabile, bensì del fatto di non trovare senso e scopo alla vita. Non ho nulla in contrario a che questo stato sia definito nevrosi comune del nostro tempo.<sup>28</sup>

Sono frasi scritte nel 1929: è difficile pensare che oggi la situazione sia mutata in direzione inversa. Anzi, analisi di psicologia sociale, letteratura psicologica, frequentazione di gruppi di supervisione analitica, tutto questo mi porta a supporre che la percentuale di coloro che soffrono “di non trovare senso e scopo nella vita” sia aumentata considerevolmente e che, quindi, gli studi degli psicoterapeuti siano diventati il punto di riferimento per questa sofferta incapacità di orientamento che colpisce particolarmente in occasione dei passaggi di vita (nascite, adolescenza, relazioni affettive, inizio o fine della carriera lavorativa, invecchiamento), o in occasione di fasi difficili (separazioni, lutti, insuccessi professionali). Come dire che il senso offerto da una concezione del mondo tradizionale, o quello implicito nelle routine della vita quotidiana, è particolarmente fragile nella nostra epoca e nel nostro mondo, e cede di fronte alle inevitabili difficoltà dell'esistenza. Poiché le Chiese cristiane, egemoni nella dimensione religiosa in Europa, in America e in Australia, non hanno affatto riguadagnato una capacità solida di orientamento, pur rimanendo formalmente punto di riferimento religioso per molti, e poiché il sostituto delle grandi ideologie legate agli Stati (socialismo, liberalismo, progressismo) affonda in una sempre più cupa disillusione,<sup>29</sup> cresce il bisogno di ricerca di senso, spinta da malesseri sintomatici che spesso vengono diagnosticati secondo il lessico psicopatologico. Ciò in assenza di una diagnosi epidemiologica del dissesto psicoculturale della nostra civiltà e in assenza di un atteggiamento capace di assumere la domanda individuale come inizio di un percorso impregiudicabile, anche nei suoi effetti sull'analista.

Era proprio questa la specifica caratterizzazione che Jung attribuiva alla sua impostazione, ma è proprio questo che nella sua eredità, se non è andato smarrito, è stato certo annacquato e reso assimilabile a impostazioni che derubricano il problema del senso e della concezione del mondo a tema

---

<sup>28</sup> C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia* (1929), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 50.

<sup>29</sup> Questo è solo un cenno, molto superficiale, circa i motivi che spingono a cercare nella psicoterapia un orientamento di senso, ma sono anche quelli addotti da Jung in *La psicoterapia oggi* (1941), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., pp. 113 sgg.

extra-analitico, quando non pensano che appartenga semplicemente alla moltitudine delle costruzioni difensive di tipo idealizzante, razionalistico e superegoico. Nei casi prima citati, afferma Jung,

il medico, più che curare, contribuirà allo sviluppo delle potenzialità creative del paziente. Quel che ho da dire comincia là dove ha inizio questo sviluppo e fine la cura.<sup>30</sup>

Ed è proprio con questa considerazione che comincia la frase sulla sofferenza da mancanza di senso. In un altro saggio, *Problemi della psicoterapia moderna*, del 1929, dopo aver sottolineato la necessità dell'analisi didattica e dell'autoeducazione dell'educatore, che investe la sua condotta di vita, Jung si spinge a sostenere che:

Ora, quel che era prima un metodo di cura diventa un metodo di autoeducazione; con ciò l'orizzonte della nostra psicologia assume improvvisamente dimensioni insospettate. L'elemento cruciale non è più la laurea in medicina, ma la qualità umana del terapeuta. La svolta è importante perché mette tutto il bagaglio dell'arte psicoterapeutica (che, esercitandosi costantemente sul malato, si è sviluppata, raffinata, sistematizzata) al servizio dell'autoeducazione, dell'autoperfezionamento, permettendo alla psicologia analitica di spezzare le catene che fino ad oggi la vincolavano alla medicina. Essa supera se stessa e colma la vasta lacuna che poneva finora la civiltà occidentale in posizione di svantaggio spirituale rispetto alle civiltà orientali. Noi sapevamo soltanto sottomettere e dominare la psiche; non conoscevamo lo sviluppo metodico dell'anima e delle sue funzioni. La nostra civiltà è ancora giovane, e le civiltà giovani hanno bisogno di tutte le arti del domatore per poter mettere in certo qual modo in ordine ciò che esse contengono di riottoso, barbarico, selvaggio. Ma a un grado più elevato di civiltà lo sviluppo deve sostituire la costrizione e lo farà. Perché ciò accada occorre una via, un metodo che finora, come ho detto, ci sono mancati. Le nozioni e le esperienze della psicologia analitica potrebbero, mi sembra, fornircene almeno le basi, poiché nel momento in cui una psicologia in origine medica prende come oggetto lo stesso curante, cessa di essere semplicemente un metodo di cura per ammalati. Essa tratta ora le persone sane o almeno quelle che avanzano la pretesa morale alla salute psichica, e la cui malattia è tutt'al più la sofferenza che tormenta tutti. Per questo la psicologia analitica può aspirare a divenire un bene comune

---

<sup>30</sup> C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia*, cit., p. 50.

(...) Ma fra quest'aspirazione e la realtà odierna, esiste ancora un divario che nessun ponte ha ancora colmato: esso dev'essere costruito pietra su pietra.<sup>31</sup>

Quel che è straordinario in questo passo non è solo il chiaro superamento dei confini dell'ambito strettamente psicoterapeutico per mezzo della stessa pratica psicoterapeutica, a confronto con le richieste che la cura impone all'analizzante come all'analista, ma l'accento al fatto che in Occidente si sia finora badato a domare l'anima più che ad ascoltarla e a trarne un metodo di autoeducazione e di trasformazione: sta proprio in questo, a mio parere, la radice di una ripresa innovativa, radicalmente innovativa, dell'antica filosofia come modo di vita. Infatti, tanto in Platone quanto in Epicuro – due estremi significativi perché contengono tutto l'arco delle possibilità intermedie – si tratta di “domare” il cavallo delle passioni o, proprio nel detto epicureo sulla filosofia come cura già citato, l'espressione precisa dice Ἐκβάλλει πάθος<sup>32</sup> che significa, alla lettera, buttar fuori, espellere il *pathos*. Ora – e questa è la grande innovazione, quella che deve far epoca nella storia della filosofia e delle concezioni del mondo – la psicologia del profondo avanza la proposta di passare allo studio della lingua delle passioni, della lingua equina per stare nella metafora, e di praticare l'ascolto e il discernimento, nell'attesa di poter assumere in proprio anche i suggerimenti che emozioni e affetti possono portare iscritti nel loro peculiare linguaggio.

Proprio questa scoperta della psicoanalisi, tuttavia, riduce di molto la sua portata finché si crede con Freud che la sessualità, specie infantile, sia la chiave ultima per entrare nel mondo del linguaggio dell'inconscio. Con questa riduzione il *pathos* dell'anima torna a parlare con un linguaggio povero, che ripete un magro vocabolario di base, infarcito di decine di sinonimie. Procedimento che influisce anche sulla traslazione, perché la blocca sulla persona dell'analista, producendo un effetto di infantilizzazione e di rimuginio sul

proprio passato, assorto nel rimpianto di cose a cui non si può più porre rimedio. È infatti diffusa nei nevrotici la tendenza morbosa a ricercare il motivo della loro inferiorità nelle nebbie del passato: nell'educazione sbagliata, nel carattere dei genitori, e così via. La minuziosa esplorazione di tutte queste

---

<sup>31</sup> C. G. Jung, *Problemi della psicoterapia moderna*, cit., pp. 83-84.

<sup>32</sup> Epicuro, *op. cit.*, p. 76.

determinanti secondarie avrà sul presente stato di inferiorità del paziente un'influenza pari a quella che un'indagine approfondita delle cause della grande guerra avrebbe, per migliorarli, sugli attuali rapporti sociali. Quello che veramente importa è invece la realizzazione morale della personalità nel suo insieme.<sup>33</sup>

Dunque questo è lo scopo ultimo, più alto dell'analisi – al quale naturalmente bisogna sempre saper rinunciare quando non si presentino le condizioni, quando cioè si tratti soprattutto di rendere possibile il recupero di un deficit di adattamento. Uno scopo pienamente spirituale, religioso si potrebbe dire ma, se si vogliono mantenere aperte tutte le vie lessicali e interpretative senza pregiudicarne la scelta nel senso di una qualche credenza particolare, allora è meglio chiamarlo uno scopo pienamente filosofico.

Ne seguono altre importanti conseguenze “tecniche” a proposito del transfert, generalmente ormai rimosse dall'orizzonte della maggior parte degli analisti neo-junghiani perché vanno molto al di là della stretta osservanza dei paradigmi della psicoanalisi e della psicoterapia. Jung infatti pensa che la traslazione sia una proiezione da superare per accedere alla “relazione individuale”!

Nonostante l'analisi riduttiva, egli si rivolgerà al terapeuta non soltanto come a un oggetto sessuale, ma come al partner di un rapporto puramente umano, in cui a ciascuno sia garantita la sua posizione individuale (...) Quando le proiezioni sono riconosciute per tali, il particolare tipo di rapporto noto come traslazione cessa, e comincia allora il problema della relazione individuale (...) il diritto di proseguire spetta soltanto al terapeuta che si sia sottoposto ad analisi didattica o che porti nel suo lavoro un tale amore per la verità da riuscire ad analizzare attraverso i suoi pazienti se stesso. Un terapeuta che non si senta attratto dalla prima cosa e non sia capace della seconda non dovrebbe mai cimentarsi con l'analisi.<sup>34</sup>

Poiché ormai tutti gli analisti si sono sottoposti a una o a due analisi didattiche, tutti si sentono a posto. Ma quello che Jung qui richiedeva è che l'analisi didattica insegnasse la relazione individuale, una volta usciti dalle proiezioni transferali: oggi invece le analisi didattiche, anche quelle junghiane,

---

<sup>33</sup> C. G. Jung, *Il valore terapeutico dell'abreazione* (1921-1928), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 145.

<sup>34</sup> Ibid., p. 146.

nella maggior parte dei casi insegnano che transfert e controtransfert sono tutto, alcuni poi sostengono persino che su questo punto Jung si sia gravemente sbagliato.<sup>35</sup>

La prospettiva di Jung è peraltro chiarissima; infatti nelle pagine che seguono l'ultima citazione afferma che si deve passare dal vincolo della traslazione a un "legame liberamente negoziato", che "il paziente (...) deve sentirsi umanamente uguale a chi lo cura, avere realmente gli stessi diritti". Per far questo "è necessario il sapere, non un sapere puramente medico che abbracci un limitato settore, bensì una vasta conoscenza di tutti gli aspetti dell'anima umana". E conclude: "Per questo è necessario un mutamento radicale nel modo di concepire la vita".

Se si traducesse questa espressione in un'antica terminologia filosofica, ripristinata dal magistero di Pierre Hadot, si dovrebbe parlare di "conversione", esattamente quel mutamento radicale di vita che distingue, per gli antichi, la scelta di cercare di vivere filosoficamente, cioè cercando un senso che rispetti e dia ragione delle istanze della personalità nel suo insieme, che confronti le opinioni con le esigenze della verità, che sappia e senta di appartenere al mondo e agli altri. Queste sono appunto le trascendenze che distinguono la vita filosofica dalla vita che si consegna al mondo dato per scontato alle quali, conseguentemente a quanto si è detto sulla traslazione, va aggiunta la trascendenza della figura del magistero interiore rispetto alle propensioni egoiche (quel che Jung indicava come rapporto dell'io con il Sé).<sup>36</sup>

Infine la filosofia appare quando Jung cerca di delineare lo scopo della psicoterapia:

Lo scopo principale della psicoterapia non è quello di portare il paziente a un impossibile stato di felicità, bensì di insegnargli a raggiungere stabilità e pazienza filosofica nel sopportare il dolore. Il compimento e la pienezza della vita richiedono equilibrio tra dolore e gioia; essendo il dolore sgradevole, è

---

<sup>35</sup> Per averne un'idea basterebbe scorrere gli indici dei numeri della *Rivista di Psicologia Analitica*, rileggendo gli articoli dedicati alla traslazione: si troverebbero così alcuni esempi di esplicita dissociazione dall'impostazione del tema transferale e controtransferale propria di Jung.

<sup>36</sup> Su queste questioni – le più importanti nell'indicare che cosa si debba intendere per filosofia come stile di vita e per analisi biografica a orientamento filosofico – rimando al mio saggio "Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico?", in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006 (capitolo II.5 in questo volume).

naturale tuttavia che si preferisca non misurare mai a quanti timori e affanni sia destinato l'uomo.<sup>37</sup>

Che questa affermazione non sia in contrasto con la ricerca della felicità, perseguita da molte filosofie antiche, porterebbe a svolgimenti che qui non posso affrontare, basterà solo accennare che quasi sempre si tratta di una felicità che, per essere stabile, sa confrontarsi, reggere e superare il dolore.<sup>38</sup>

Si deve anche considerare il ruolo che svolge, proprio come metodo clinico, il procedimento dialettico, il che comporta innanzitutto pensare la relazione e il paziente stesso come un sistema:

Partendo dall'esigenza che l'analista sia egli stesso analizzato, si arriva all'idea del procedimento dialettico: con questo procedimento il terapeuta entra in relazione con un altro sistema psichico come interrogante e come interrogato.<sup>39</sup>

A sua volta il sistema psichico con il quale si entra in rapporto e che rispecchia diversamente il proprio fa parte di un sistema che lo contiene:

Il solo punto di vista clinico non penetra né può penetrare la natura delle nevrosi, perché questa è più un fenomeno psicosociale che una malattia in senso stretto. La nevrosi ci costringe a estendere il concetto di "malattia" al di là di un corpo singolo disturbato nelle sue funzioni e a considerare il nevrotico come un sistema di relazioni sociali ammalato.<sup>40</sup>

Siamo qui molto vicini a un'ottica sistemica anche se forse – come ho già fatto notare altrove<sup>41</sup> – non è sufficientemente chiaro in Jung che, in questa ottica dialettico-sistemica, i "due sistemi psichici"<sup>42</sup> devono essere considerati un solo sistema articolato in diverse polarità che, nella loro dinamica, possono essere pensate e sentite come formanti un campo terzo o

---

<sup>37</sup> C. G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 92.

<sup>38</sup> Su questo punto, specificamente per quanto riguarda Epicuro, rimando al mio libro *Il nudo piacere di vivere*, Mondadori, Milano, 2006.

<sup>39</sup> C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 12.

<sup>40</sup> C. G. Jung, *Che cos'è la psicoterapia?* (1935), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 30.

<sup>41</sup> "L'inventario e la traduzione. Psicologia analitica e pratica filosofica", cit. (capitolo II.1 in questo volume). A proposito della concezione sistemica cfr. l'articolo di Patrizia Peresso, "Il Sé come luogo d'incontro fra creatura e pleroma. Un confronto fra Carl Gustav Jung e Gregory Bateson", in *Studi Jungiani*, n. 12, Franco Angeli, Milano, 2000.

<sup>42</sup> C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 12.

meglio, in relazione alle componenti inconscie dei due partecipanti, un campo a cinque dimensioni.<sup>43</sup>

Come detto sopra, in Jung è teorizzato il passaggio dall'analisi delle reciproche traslazioni all'analisi dialogica, da lui chiamata espressamente "relazione individuale". Il carattere dialogico di questa dimensione e fase analitica giunge fino ad aprire enormi questioni circa la consapevolezza della propria parzialità e, proprio per questo, circa la coscienza di ciò che non si riesce a determinare e si sente come appartenenza a una totalità sovraperonale. Jung arriva a queste posizioni mentre sta discutendo della validità relativa di ogni stadio della psicoterapia e delle corrispondenti teorizzazioni (confessione o catarsi, chiarificazione, educazione e trasformazione). L'incapacità di dialogare con l'altro, inteso come altra pratica e altra teoria terapeutica, segna il limite del dialogare che in realtà è, sotteraneamente, un assimilare l'altro alla propria posizione teorica che rimane "fuori discussione", perché ogni obiezione potenziale del cosiddetto paziente viene letta come una forma di difesa razionalizzante. Al contrario, per Jung, proprio la validità di tutte le pratiche e le teorie deve invitare a una meta-dimensione teorica e pratica, capace di tener conto delle infinite facce del prisma della verità:

Eppure ciascuno porta avanti solo per un tratto la fiaccola della conoscenza, finché arriva un altro che gliela toglie di mano. Se fosse possibile assistere a questo processo in modo impersonale, se si potesse per esempio ammettere che non siamo noi i personali creatori delle nostre verità, ma solo i loro esponenti, semplici portavoce delle necessità psichiche del nostro tempo, eviteremmo molto veleno e amarezza, e il nostro occhio coglierebbe i nessi profondi e sovraperonali dell'anima dell'umanità.<sup>44</sup>

Ne nasce una nuova e diversa concezione del "discorso vero" – e va ricordato che anche questa ricerca del "discorso vero" è una delle trascendenze

---

<sup>43</sup> Comunque Jung sostiene in *Ricordi, sogni e riflessioni*, cit., di propendere per l'idea che ci sia una sorta di trasmissione impersonale di ciò che di incompiuto e irrisolto è rimasto nella linea delle generazioni precedenti, e precisa che questi problemi possano essere di natura collettiva e si ripercuotano sul singolo come "conseguenza di un mutamento intollerabile nell'atmosfera sociale" (p. 282). Jung chiude questo pensiero con la frase, secondo me decisiva e programmatica per una nuova concezione dell'analisi: "La psicoterapia non ha finora tenuto conto di questa circostanza"!

<sup>44</sup> C. G. Jung, *Problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 78.

che distinguono la filosofia come pratica di vita, secondo Hadot – che comporta, quasi radicalizzando la regola del dialogo socratico e platonico, l'arrestarsi della propria "ragione" quando questa non sia il risultato di una condivisione della sua verità:

Naturalmente il comprendere è un processo del tutto soggettivo e può essere unilaterale, nel senso che comprende il terapeuta ma non l'ammalato: il terapeuta si sente allora in dovere di persuadere il paziente e se questi non si lascia persuadere, il terapeuta rimprovererà al paziente le sue resistenze. Ma io preferisco in tal caso, quando cioè la comprensione è unilaterale, dire tranquillamente che non capisco: infatti la comprensione del terapeuta, in fondo, non conta e tutto dipende invece dal fatto che comprenda il paziente. L'intendere dovrebbe quindi essere piuttosto un "intendersi", frutto di riflessione comune.<sup>45</sup>

Dunque dialogo e dialettica diventano dinamismo e metodo di un campo unico che, sintomo dell'interrelazione sociale e familiare trasferita nell'incontro delle persone e dei loro affetti, ospita una comune ricerca di consapevolezza. Ed è questa ricerca il senso stesso dell'esistenza umana:

La coscienza umana ha creato l'esistenza obiettiva e il significato, e così l'uomo ha trovato il suo posto indispensabile nel grande processo dell'essere.<sup>46</sup>

E ancora:

Poiché una creazione senza la coscienza riflessiva dell'uomo non ha alcun senso *riconoscibile*, avanzando l'ipotesi di un senso *latente* si attribuisce all'uomo un significato cosmogonico, un'autentica *raison d'être*.<sup>47</sup>

Come chiamare questo atteggiamento? Mi sembra legittimo chiamarlo "orientamento filosofico" poiché richiama quella ricerca che, prima e oltre ogni differenziazione di contenuto, accomuna ogni interrogazione che tenta un passo di consapevolezza nell'oceano del misterioso esperire infinite dimensioni ancora inspiegate e incomprese, esterne e interne. L'appassionata

---

<sup>45</sup> C. G. Jung, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* (1931-34), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 157.

<sup>46</sup> C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 307.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 307, 437.

ricerca della sapienza è una buona espressione per esprimere quella tensione che attraversa l'esperienza individuale, le tecniche, le pratiche delle scienze e l'anelito religioso (senza diventare esclusiva di nessuna attività particolare e senza peraltro confonderle ma, insieme, unendole nell'affinità dello slancio).

Questo scritto comincia a tratteggiare una genesi parziale di quanto ho proposto come “analisi biografica a orientamento filosofico”<sup>48</sup> che, unita alla riscoperta hadotiana della filosofia come modo di vivere e ad altri contributi,<sup>49</sup> porta a formulare una proposta che intende sviluppare il metodo e la pratica analitica, soprattutto nei confronti dell'accompagnamento della “ricerca di senso” per coloro che, sufficientemente sani o sufficientemente sanati, trovano sconcertanti le formulazioni delle proposte collettivamente disponibili e non sono, peraltro, disposti a rinunciare a qualsiasi tentativo personale. Anche a proposito di uno degli sviluppi più importanti dell'analisi filosofica rispetto all'analisi psicologica junghiana (sua sorella maggiore) – cioè la posizione analitica come articolazione professionale di una vocazione esistenziale per la ricerca amorosa della sapienza –, possiamo trovarne un'anticipazione in Jung.

Va premesso che la ragione per la quale si tratta di basare la formazione professionale sulla vocazione esistenziale riguarda per un verso la necessità di rinnovare, tornando alle radici, la filosofia stessa come dimensione generalmente umana, e quindi irriducibile a qualsiasi professione o condizione sociale (dal mendicante all'amministratore delegato di una multinazionale, dallo schiavo all'imperatore, come nell'esempio di Epitteto e Marco Aurelio). Per un altro verso riguarda invece la valutazione critica dei risultati della clinica: troppe volte constatiamo, nelle riprese delle analisi o nelle seconde analisi, quanto poco l'esperienza di cura sia diventata disciplina autonoma, stile di vita, costante capacità di esercizio attento dell'unione della dimensione fantastico-simbolica con quella riflessiva. Proprio a questa esigenza,

---

<sup>48</sup> Cfr. il mio “Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico?”, cit. (capitolo II.5 in questo volume), rispetto al quale il saggio presente costituisce una premessa che ne intende articolare la specifica radice junghiana.

<sup>49</sup> Alludo qui a quanto può essere utilizzato in questa prospettiva e che è stato elaborato nelle psicologie del profondo, nell'antropologia filosofica e nelle scienze, umane e naturali, ma, in particolare, alludo al mio lavoro e al lavoro di L. V. Tarca, sottolineando il contributo che può dare l'impostazione di Tarca nell'offrire una comprensione unitaria delle due forme del pensare (questione centrale per Jung, per Fromm, per Bion, per Matte Blanco e per molti altri analisti di tutte le scuole). Vedi anche in questo volume il capitolo I.3, nota 5.

quella di rendere autonomo il cosiddetto paziente, si rivolgevano gli sviluppi junghiani della tecnica analitica, principalmente attraverso l'iniziazione all'immaginazione attiva.<sup>50</sup> La necessità dell'aspetto educativo Jung l'ha già concepita come fase dell'analisi stessa, assimilando le concezioni adleriane; è proprio in questo contesto che indica l'importanza decisiva dell'esercizio:

Né dobbiamo trascurare il fatto che le false strade della nevrosi diventano altrettante pervicaci abitudini, che nessuna comprensione riesce a far scomparire finché non siano sostituite da altre abitudini, acquisibili unicamente con l'esercizio. Ma questo lavoro può essere compiuto solo mediante un'educazione appropriata. Il paziente deve essere letteralmente "trascinato" su altri binari, ciò che può essere realizzato soltanto da una volontà educativa.<sup>51</sup>

Jung riprende qui, senza saperlo, l'antica pratica degli esercizi filosofici come allenamento costante, teso a favorire una certa disposizione dell'insieme della persona, dalla dimensione corporea a quella affettiva e intellettuale (proprio perché riguardano la totalità della persona Hadot li ha chiamati "esercizi spirituali").<sup>52</sup> Il rapporto che così si crea fra esercizio, autoeducazione, indipendenza dal terapeuta, autocreazione nell'ascolto dell'inconscio, apertura alla totalità e quindi trascendenza dell'io è della massima importanza e costituisce il passaggio più sicuro fra analisi e pratica filosofica.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Cfr. sull'immaginazione attiva i lavori di F. De Luca Comandini, in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di Psicologia Analitica*, Utet, Torino, 1992, e F. De Luca Comandini e R. Mercurio, *L'immaginazione attiva*, Vivarium, Milano, 2002.

<sup>51</sup> C. G. Jung, *Problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 77

<sup>52</sup> Su questo tema cfr. l'articolo di M. Montanari, cit., con la relativa bibliografia.

<sup>53</sup> Una citazione fondamentale che lega l'attività oggettivante, che dà corpo al simbolico (e con questo anticipa anche motivazioni fondamentali dell'introduzione del gioco della sabbia in analisi, tema sul quale rimando ai lavori di Paolo Aite e dei colleghi del Laboratorio Analitico delle Immagini) (vedi anche in questo volume i capitoli I.9 e I.10), preannuncia l'immaginazione attiva e apre alla dimensione di una disciplina trasformativa costante, si trova in *Scopi della psicoterapia*, cit., pp. 96-97: "Ma perché mai incoraggio i pazienti giunti a un determinato stadio del loro sviluppo a esprimersi mediante il pennello, la matita o la penna? Ancora una volta, per scatenare in loro un effetto. Nello stato psicologico infantile precedentemente descritto, il paziente rimane passivo; ora invece diventa attivo e per prima cosa rappresenta quel che ha visto passivamente, trasformandolo in un'azione personale, sua propria. Non si limita a parlarne, fa. (...) E dalle immagini che il paziente produce autonomamente emanano effetti che è veramente difficile descrivere. Basta ad esempio che un paziente si renda conto, qualche volta soltanto, che realizzando un'immagine simbolica si libera da uno stato psichico penoso, perché non appena le cose vanno male si aggrappi nuovamente a questo mezzo. Ecco diventato padrone di qualcosa di inestimabile: del primo passo verso l'indipendenza,

A completamento della sua impostazione Jung pensò anche che si dovesse inaugurare, sulla base delle concezioni acquisite nella pratica analitica, una nuova forma educativa che immaginò come una “scuola per adulti”, avendo in mente non tanto l'età anagrafica ma piuttosto lo scopo di una scuola rivolta ai problemi esistenziali, a differenza delle istituzioni scolastiche finora esistenti rivolte principalmente a preparare le persone per farle entrare nel sistema professionale della divisione del lavoro.<sup>54</sup>

Come può capire il lettore che, abituato alla corrente letteratura di psicologia del profondo, si sia anche soltanto incuriosito per le pubblicazioni che riguardano la consulenza filosofica, si tratta, in questo mio saggio, del tentativo di aprire una strada diversa.<sup>55</sup> Richiamare, con la rilettura di testi capitali dell'opera di Jung, la sua duplice disposizione nei confronti della filosofia, facendone emergere la grande intuizione di un possibile rinnovamento della concezione filosofica proprio dall'interno dell'impresa di fondazione della psicologia analitica, disegna un percorso di continuazione e di sviluppo ulteriore del suo insegnamento. Ciò ha conseguenze sia sulla formazione degli analisti sia sulla clinica e, soprattutto, inserisce l'analisi tra le pratiche filosofiche che caratterizzano la vocazione (personale e propria di una scuola) a una disciplina di vita dedicata all'amore della sapienza, come tratto distintivo della particolare dignità dell'esistenza umana.

La consulenza filosofica, almeno nella maggior parte dei suoi rappresentanti fino a oggi, trascura ed evita il passaggio attraverso le dinamiche della traslazione, e con ciò rimane estranea al compito filosofico di imparare la decisiva novità che le psicologie del profondo hanno portato nella cura delle psicopatologie e, per estensione, in ogni cura di un rapporto umano. Rimane quindi prigioniera di un intellettualismo filosofico che la stessa rivisitazione delle origini della filosofia dovrebbe rimettere, almeno in

---

del passaggio alla maturità psicologica. Con questo metodo, se così mi è lecito chiamarlo, il paziente può rendersi indipendente per autocreazione: non dipende più dai suoi sogni o dal sapere del suo terapeuta, ma dal dipingere per così dire se stesso può plasmare se stesso, perché quel che dipinge è fantasia operante, è ciò che opera, che agisce in lui. E ciò che agisce in lui è egli stesso, ma non più nell'equivoco senso precedente che gli faceva scambiare il suo Io personale per il Sé, bensì in un senso nuovo, a lui finora estraneo, nel quale il suo Io appare come oggetto di ciò che opera in lui”.

<sup>54</sup> Cfr. W. Mc Guire e R. F. C. Hull (a cura di), *Jung parla* (1977), tr. it. Adelphi, Milano, 1995.

<sup>55</sup> Sulle differenze tra l'analisi biografica a orientamento filosofico e la consulenza filosofica vedi anche, in questo volume, il capitolo II.5.

parte, in discussione. Ma, ancor di più, la stessa denominazione originaria della consulenza come *philosophische praxis*, scelta dal fondatore Gerd Achenbach,<sup>56</sup> allude proprio all'aspetto professionale, alla *praxis* intesa in modo simile all'ufficio dell'avvocato o allo studio del medico: proprio su questo punto, invece, l'analisi biografica a orientamento filosofico tenta di riportare l'esercizio professionale a contatto con una radice vocazionale che comprende e supera ogni professione,<sup>57</sup> rivolgendosi alla filosofia come via comune a ogni specializzazione che voglia comprendere se stessa e viverci nella sua dimensione generalmente umana.

---

<sup>56</sup> Non è questo il luogo per diffondersi sulle differenze con le concezioni, peraltro assai diversificate, della consulenza filosofica, né per affrontare a fondo il pensiero e la proposta di Achenbach, rispetto al quale vorrei però aggiungere almeno due spunti: il primo che il tipo di consulenza da lui proposto rimane rigorosamente legato alla reiterazione e all'approfondimento delle domande, il che appare molto vicino non solo alla temperie filosofica dominante, ma anche a quella psicoanalitica e persino al senso comune colto. Posta così la questione, si finirebbe alla riproposizione di uno scetticismo, peraltro solo teorico, e non modo di vivere, mitigato dalla dialogicità, cancellando gran parte degli sforzi di altre posizioni filosofiche, a partire da molte di quelle delle scuole antiche; in secondo luogo vorrei ricordare che nel suo saggio dedicato al rapporto fra "filosofia, consulenza filosofica e psicoterapia" (in *La consulenza filosofica*, 1987, tr. it. Apogeo, Milano, 2004, p. 131), assai curiosamente Achenbach afferma di non essere "andato lontano dai pensieri di C. G. Jung", citando poi per esteso *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943) (in *Opere*, vol. 16, cit.). Ma, a questa citazione, non segue nessuna elaborazione concreta né del contributo di Jung al rinnovamento filosofico né, tantomeno, la capacità di far interagire concretamente il patrimonio delle psicologie del profondo con la nuova forma filosofica di consultazione.

<sup>57</sup> Questo non significa, ovviamente, che l'analisi biografica a orientamento filosofico non sia una professione ma che al professionista sono richiesti innanzitutto una vocazione e un impegno filosofico – cioè un impegno a una disciplina di vita – che riguardano per principio qualsiasi professione e che devono trovare una loro estrinsecazione nella formazione di una comunità filosofica. Su tutto questo vedi i saggi di M. Lo Russo ("Pratiche di esercizi spirituali: la 'Compagnia di ognuno'") e di L. V. Tarca ("Pratiche filosofiche e cura di noi"), in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., e *La filosofia come stile di vita*, cit.

## II.3 Erich Neumann: un'etica che sa dell'anima e del mondo per l'era planetaria<sup>1</sup>

*Psicologia del profondo e nuova etica* di Erich Neumann è un libro essenziale per il nostro tempo. Dovrebbe far parte dei beni di prima necessità per affrontare, con un buon equipaggiamento psicologico ed etico, il grande caos del mondo.

Sembra che Neumann, questo allievo creativo di C. G. Jung, emigrato in Israele dalla Germania per sfuggire al nazismo, abbia visto i decenni che sarebbero seguiti alla guerra mondiale e abbia diagnosticato il futuro nostro presente. Le pagine di *Psicologia del profondo e nuova etica* furono scritte infatti nel 1943, in piena guerra, e pubblicate nel 1948 a Tel Aviv. Il 1948: l'anno della "Dichiarazione dei diritti universali dell'uomo" alle Nazioni Unite, l'anno della fondazione dello Stato d'Israele e della guerra contro gli Stati arabi che ne volevano impedire la nascita.<sup>2</sup> Questi fatti non sono citati nel testo, finito per l'essenziale già nel 1943, ma credo ne possano indicare il contesto storico. L'ebreo Neumann, scampato al nazismo che lo aveva tragicamente diviso dalla sua patria tedesca e dalla sua lingua materna, in Israele si trovava di nuovo nel cuore di un conflitto, ancora una volta minacciato in quanto ebreo, costretto alla scissione fra la sua appartenenza personale e le convinzioni universalistiche di superamento della guerra che l'esperienza

---

<sup>1</sup> Il saggio originario, dal titolo "Un'etica che sa dell'anima e del mondo per l'era planetaria", è l'Introduzione a E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005.

<sup>2</sup> Una descrizione che fa rivivere il dramma della nascita dello Stato di Israele dall'interno, capace al tempo stesso di "sentire" l'opposta disgrazia dei palestinesi, è il capolavoro di Amos Oz, *Una storia d'amore e di tenebra* (2002), tr. it. Feltrinelli, Milano, 2002.

e la riflessione, storica e psicologica, avevano radicato in lui. Quelle stesse convinzioni che sono poste alla base dei diritti di ciascun individuo nella Dichiarazione universale.

Grande è oggi il caos alla superficie della storia collettiva: il mondo del XX e del XXI secolo è sempre più unificato dall'economia, ma a costo di una geopolitica dilaniata dai conflitti di guerre mondiali e locali che attraversano, una dopo l'altra, tutte le regioni del pianeta. Grande è il caos nel profondo e nello spirito: l'apparenza della libertà perde ogni attrattiva, guastata dal disordine senza requie di menti confuse nel discernimento e di anime sciupate in un bailamme di valori precari e di emozioni incomprese. Il minuscolo libro di Neumann sfida le analisi effimere e arriva a noi messo alla prova da diversi decenni durante i quali davvero "tutto è cambiato": ma la verifica del tempo non ne diminuisce il valore, anzi lo esalta. E che cosa può, di fronte allo smisurato Golia della geopolitica mondiale, il minuscolo Davide della psicologia del profondo che si misura nell'impresa di dare vita a una nuova etica? Proprio questa è la metafora che sceglie Neumann. La sua risposta è entusiasmante per la dimensione epocale attraverso la quale sa guardare alla realtà: nell'individuo creativo sta il senso dell'evoluzione di milioni di anni e di millenni di storia, ma l'individuo creativo non è il superuomo che disprezza il gregge, ne è anzi il saggio pastore che ne prevede la salvezza possibile. Straordinaria è la nettezza con la quale Neumann enuncia l'utopia che dà senso alla storia e il cui sviluppo vede disegnato da ciò che le scienze ci insegnano: il prossimo fine dell'evoluzione è la comunità dei liberi individui.

D'accordo o no che si sia con questo superbo esempio di "ottimismo tragico" – sapendo che si tratta di un ossimoro – andrebbe riconosciuto, se non altro, che le obiezioni alla prospettiva del processo di individuazione junghiano, come un'idea che sarebbe contrapposta a ogni possibile sviluppo etico e sociale, sono completamente fuori bersaglio. Neumann, forse il più rilevante dei proscrittori creativi di Jung, ne è l'immediata e radicale confutazione.

Il punto di giunzione fra scoperte della psicologia del profondo – un modo ecumenico, si noti anche questo, per parlare delle diverse forme di indagine e terapia dell'inconscio – e necessità di una nuova etica sta proprio nella catastrofica inadeguatezza della vecchia etica rispetto ai conflitti indivi-

duali e collettivi della nostra epoca. La profonda sensibilità di Neumann per l'evoluzione organica, culturale, storica e psichica – un tratto per il quale l'allievo supera nettamente il maestro Jung e, quasi inavvertitamente, lo corregge – gli fa apprezzare la funzione storica della vecchia etica ma, al tempo stesso, sono proprio gli sviluppi storici della contemporaneità a fargli avvertire i limiti intrinseci a quel modo di condurre la vita ormai al tramonto.

Quali sono dunque le caratteristiche portanti della vecchia etica che devono essere superate perché aggravano la malattia che dovrebbero curare? Neumann individua con precisione il carattere fondamentale della vecchia etica: è l'etica del mondo patriarcale<sup>3</sup> nel quale la figura del padre personale, come rappresentante della collettività e dei suoi valori, si impone all'io-infantile.<sup>4</sup> Naturalmente ciò non significa che nel mondo patriarcale gli adulti fossero o bambini o padri, ma che l'io collettivo, rappresentato dal padre, si rapporta all'io dei membri della comunità come il padre con il figlio piccolo. Il mondo patriarcale è caratterizzato cioè da un'infantilizzazione della responsabilità individuale a favore di un'ingigantimento della responsabilità collettiva, impersonata dalle autorità. Neumann prosegue con una chiarissima tesi, critica dell'impostazione freudiana fino a rovesciarla. Egli riporta l'attacco di un celeberrimo passo del *Disagio della civiltà* nel quale Freud scriveva:

Ciò che cominciò col padre, si compie nella massa. Se la civiltà è il cammino evolutivo necessario dalla famiglia all'umanità, a essa inseparabilmente si ricollega l'esaltazione del senso di colpa...<sup>5</sup>

E commenta che tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente i contenuti collettivi sovraperionali precedono i contenuti personali, che l'ambito del collettivo precede l'ambito personale e la formazione dell'io. Per questo il mito è l'origine del romanzo familiare e non viceversa. Straordinaria semplicità della verità, attestata da ogni ricostruzione paleoantropologica, antropologica, di storia sociale ed economica, che dovrebbe stare alla base e

---

<sup>3</sup> Sul patriarcato e sulla sua crisi vedi in questo volume in particolare i capitoli I.3 e I.4

<sup>4</sup> Cfr. p. 122 di E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (1948), Fischer, Frankfurt a. M., 1999 (7<sup>a</sup> edizione).

<sup>5</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 619.

fare da limite a ogni “delirio” psicoanalitico che, dal caso singolo che ha davanti, pretende di divinare la storia del mondo.

Qui Neumann scavalca d'un balzo l'atomismo epistemologico che contraddistingue l'impianto di Freud e di gran parte della psicoanalisi a seguire, compreso lo stesso Jung per certi aspetti e nonostante la sua insistenza sulla storicità della psiche (della psiche, si noti, non del mondo e quindi della psiche). Neumann dice insomma che la relazione sociale, che è parte essenziale della natura umana e che dà forma alla storia collettiva, precede e condiziona ogni sviluppo individuale e familiare. Che aria sana spiri da queste affermazioni, libere da quella soffocante radice dell'individualismo settecentesco e ottocentesco che faceva nascere la storia da Robinson isolati, isolati come gli interessi privati che muovevano l'economia del tempo!<sup>6</sup>

Quali sono le caratteristiche dell'immensamente lunga storia patriarcale (ma bisogna ricordare che il pensiero di Neumann si muove sui tempi dell'evoluzione)?

Il suo tratto fondamentale, il suo *Grundzug*, è “la negazione del negativo”.<sup>7</sup> Se questa negazione è consapevole, allora la dinamica psichica corrispondente e prevalente sarà la repressione. E questa modalità sarebbe soprattutto tipica dei settori culturalmente egemoni della società. Se la negazione del negativo, viceversa, è inconscia, allora la dinamica psichica corrispondente sarà quella della rimozione, e questa modalità sarebbe quella diffusa fra le masse. Ancora, due reazioni accompagnano la convinzione e la volontà di distruggere il negativo: da un lato l'identificazione dell'io con i valori etici da affermare produce inflazione, dall'altro l'impossibilità di realizzare questa identificazione costringe a riconoscersi in una condizione originaria intaccata dal male, che grava su ogni sforzo etico e porta a uno stato di deflazione che solo una redenzione esterna, operata da una potenza soprannaturale, potrà rispingere verso la salvezza.

Il senso di colpa inconscio, conseguenza inevitabile della volontà di negare il negativo,<sup>8</sup> cerca quindi una via di alleggerimento e di espressione

---

<sup>6</sup> È evidente il mio riferimento alla critica marxiana delle robinsonate dell'economia volgare. Che citare la critica di Marx suoni oggi desueto mostra soltanto la pochezza delle capacità critiche in circolazione di questi tempi.

<sup>7</sup> E. Neumann, *op. cit.*, p. 18.

<sup>8</sup> Si noterà la differenza con l'interpretazione di Franco Fornari, di quasi vent'anni posteriore: ispirandosi alle teorie di Freud e della Klein, Fornari riconduce la guerra a un'elaborazione

che sfocia nell'istituzione, centrale per questa economia psichica, del capro espiatorio. Si raccoglie così in un'istituzione, che garantisce la sostenibilità del costo psichico di questa etica, l'insieme delle proiezioni d'ombra che il negativo negato deve forzatamente produrre. Di qui lo scoppio epidemico di guerre e persecuzioni. Il negativo si proietta sui nemici e in essi deve essere distrutto. Faccio notare, di passaggio, che questa è una teoria generale della nascita e del funzionamento sacrificale dell'istituzione del capro espiatorio che nessuno – che io sappia – ha confrontato con quella, assai posteriore, di René Girard, neppure lo stesso Girard. Compararle, discuterne aperture e limiti, è un lavoro ancora tutto da fare.

Neumann offre una spiegazione essenziale, ma di enorme valore euristico, anche per avvicinarsi alla comprensione del tremendo Novecento e della nostra attualità.<sup>9</sup> L'epidemia di guerre al nemico esterno trova il suo corrispettivo nelle persecuzioni del nemico interno. Gli obiettivi di questa proiezione negativa variano al di sotto e al di sopra della medietà che si vuole custode della morale e delle leggi buone: minoranze di ogni genere, portatori di “minorità” di diverso tipo e, infine, innovatori, riformatori, rivoluzionari

---

paranoica del lutto (F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano, 1966). Il punto è che la visione psicoanalitica classica, della quale Fornari è un esponente, prende le mosse da una dinamica psichica e trova poi appiglio all'esterno nelle condizioni storiche. In realtà questa visione scinde storia e psiche, come se le condizioni socioculturali, nella loro concreta configurazione storica, non comprendessero già una dimensione psichica che, proprio per questo, trova poi le sue profonde risonanze negli psichismi degli individui, che rispondono filtrando le loro tematiche personali nello scenario collettivo, sullo sfondo di disposizioni biopsichiche all'aggressività e alla distruttività sempre presenti nella specie. Mi sembra che in Neumann, al di là del suo continuo richiamo al maestro Jung, si possa cominciare a intravedere questo spostamento paradigmatico che analizza lo psichismo come dimensione intermedia fra il concreto contesto storico, dominato da certe formazioni socioculturali, e le disposizioni biopsichiche proprie dell'eredità filogenetica.

<sup>9</sup> Vorrei far notare, di passaggio, come l'impostazione di Neumann sappia articolare dimensione archetipica e dimensione storica, senza annullare l'una nell'altra, come accade spesso sia agli storici sia, sul versante opposto, alla psicologia archetipica. Si potrebbero utilmente confrontare, a questo proposito, le prospettive di Neumann sulla guerra e quelle di James Hillman (*Un terribile amore per la guerra*, 2004, tr. it. Adelphi, Milano, 2005) e si vedrebbe che mentre Neumann differenzia, e insieme articola, le dimensioni archetipiche, quelle storico-sociali e quelle psicologico-personali, Hillman condensa la storia e le sue dimensioni in un “al di sotto” e in un “a priori” archetipico che travolge ogni pensiero capace di distinzione. Non a caso per Hillman la guerra sembra inscritta nel destino umano mentre Neumann guarda, con consapevolezza mai disgiunta dalla capacità e dal dovere del progetto, alle condizioni di un superamento possibile della guerra. La guerra non è un destino: già immaginarne e progettarne il superamento lo lascia sopporre.

(come negli esempi di Socrate, di Gesù, di Galilei). La teoria della morte sacrificale del dio sofferente – ma anche la radice dell'assassinio del padre, non capito da Freud – avrebbe al suo fondamento, secondo Neumann, questo tentativo di risoluzione dell'etica dualistica patriarcale che funziona secondo il principio della doppia equazione: male uguale straniero, straniero uguale male.

E di qui la fonte di ogni guerra, in una mescolanza tragica di buona coscienza ed emersione incoercibile della sua ombra. La necessità del superamento della vecchia etica sta proprio nell'effetto di rafforzamento del negativo che viene, involontariamente, prodotto dal tentativo di difendersene negandolo. È la rabbia dell'impotenza che si scatena allora fino al sadismo. Gli sforzi per non riconoscere l'ombra creano un senso inconscio di insicurezza e di inferiorità, che deve venir sovracompenso dall'autoaffermazione, in un circolo tremendo che ritorna a colpire gli aspetti d'ombra proiettati paranoicamente all'esterno. In passaggi rabbriventi per durezza critica e lucidità profetica, Neumann mette a nudo la derivazione dei moderni sistemi di giustizia e di pena – fino all'educazione familiare e scolastica – dalla psicologia del linciaggio del capro espiatorio. Modello di giustizia che, trasferito sul piano internazionale dei rapporti fra i popoli, produce il ricorso alla guerra.

Questa etica è ormai minata, e la psicoanalisi ne è un effetto, prima ancora di esserne una causa. La vecchia etica deve rassegnarsi alla riduzione delle pretese di dominio dell'io, proprio perché il negativo non accolto ne mina sempre più decisamente i valori. Ma, come accade per certi versi anche con la psicoanalisi di Freud e di Adler, sembra aprirsi una nuova via di fuga: si attenua il senso del peccato e della colpa regredendo a un'infantilizzazione che si giustifica con una sorta di innocente – o immatura?<sup>10</sup> – assenza di responsabilità. L'irrompere del lato oscuro, la scoperta, l'enfasi, la celebrazione dell'infelicità, dell'anormalità, del "primitivo", dell'estraniante si impongono come sensibilità di massa, per quanto espressa e diretta dalle *élite* culturali. La catastrofe dell'etica patriarcale abbraccia tanto la popolarizzazione della teoria evolutiva, per cui si è ormai convinti di essere scimmie nude, quanto la riduzione dello spirituale all'economico-politico, il crederci al di là di ogni comandamento morale, il rimando a un onnip-

---

<sup>10</sup> Cfr. a questo proposito il bel saggio di F. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino, 2004.

vasivo relativismo. Il sospetto che ogni affermazione di valore e di verità sia condizionata da interessi economici e politici, da pulsioni sessuali o aggressive, da eredità genetiche o da storie familiari, contribuisce a iper-nutrire il sentimento di insicurezza esistenziale. Di qui la diagnosi di nichilismo reattivo che porta alle estreme conseguenze la tendenza a valorizzare il lato oscuro, le mozioni della terra contro le istanze del cielo. Una posizione fondamentalmente pessimistica e deflattiva, la definisce Neumann, compensata, dal lato opposto, da una tendenza inflattiva che sposta nel futuro la risoluzione dei problemi che l'escatologia religiosa poneva alla fine dei tempi.

Nella "Prefazione" del 1948, la danza della morte sembra dominare la scena della storia, il nazismo potrebbe essere stato solo poco più di un preludio, le nazioni che si sono battute per la libertà dell'umanità già competono freneticamente per l'egemonia mondiale e per le armi atomiche, la terza guerra mondiale potrebbe essere lo sbocco di queste tensioni. Oggi, dopo la sconfitta del nazismo e il tramonto dell'ideologia comunista, questa compensazione sembra, a prima vista, passata di moda. Ma non ci si accorge che ancora sono sul campo svariate illusioni delegate al progresso delle scienze, insieme a speranze sentimentaleggianti sulla prossimità di una nuova era dell'umanità e, ben più pericolosamente, insieme a deliri, funzionali però alla geopolitica del tempo, sulla vittoriosa esportazione della democrazia, contrapposti peraltro a deliri sulla riscossa del vero Islam. In mezzo al pessimismo deflattivo e nichilista da un lato, e all'enfatica inflazione della soluzione finale del problema uomo, sta la politica dello struzzo che si accontenta di declinare ogni responsabilità e si rifugia nel suo particolare.

Neumann tratteggia lo scenario del disfacimento della vecchia etica patriarcale e delle reazioni terrificanti alla crisi epocale che ne è seguita. Di qui l'impegno per una nuova etica, che sappia elaborare le scoperte della psicologia dell'inconscio e le porti all'altezza, e alla profondità, delle trasformazioni antropologico-storiche delle quali esse sono in effetti espressioni. Egli vede il pericolo, a tutt'oggi dominante, di un puro e semplice rovesciamento. La negazione dei vecchi valori finisce per agire, in ultima istanza, proprio come la vecchia etica che intendeva negare: proprio perché vuole negarla, il rovesciamento negativo finisce per assomigliarle. Il capro espiatorio cambia soltanto di nome e di posizione: quello che era positivo diventa

negativo e, con ciò, deve essere eliminato. Tutto sommato noi ci troviamo ancora in questa stessa temperie.

La nuova etica, proposta da Neumann, mira invece a essere un'etica dell'intera personalità, e non di una sua parte, quale che essa sia. In questo si differenzia dalla reazione alla vecchia etica che è diventata un'etica del lato precedentemente relegato nell'ombra. Ma un'etica dell'intero promuove consapevolmente un'attenzione mirata al rapporto fra l'individuo e il collettivo. Su questo punto Neumann, giustamente, non polemizza, ma mi sembra evidente come la sua sia un'integrazione importante dell'atteggiamento psicoanalitico, sia perché reinscrive la terapia e la scienza in un'etica, sia perché pone come centrale la responsabilità nei confronti della storia collettiva. In secondo luogo la nuova etica riguarda l'insieme della personalità e quindi prende in considerazione gli effetti che l'atteggiamento cosciente provoca sullo psichismo inconscio: l'imputazione di responsabilità non si indirizza all'io come centro della coscienza, ma è riportata alla personalità totale. Queste due direzioni di allargamento della dimensione etica – potremmo anche dire che una amplia l'implicita eticità della ricerca psicoanalitica, l'altra invece rivolge l'appello etico alle regioni dello psichismo inconscio, trascurate da ogni etica precedente – sono strettamente legate e reciprocamente interagenti. Infatti, come abbiamo visto, la negazione dell'ombra ha imponenti effetti collettivi, e la scissione fra individuale e collettivo rende l'individuo stesso preda dell'invasione collettiva inconscia. Proprio la conciliazione con le ombre personali – con l'asocialità, l'avidità, la lussuria, la crudeltà, la malvagità, il mostro, la bestia, lo straniero, il disperato, l'escluso, il menomato – porta con sé la conciliazione con "l'oscuro fratello dell'umanità". E questo fratello, implicito nell'ombra personale, è il mio prossimo più prossimo.

Invece che assenza di radicalità e di rigore etico, come spesso si crede, questo percorso porta a un riconoscimento dell'appartenenza alla comune umanità che impedisce la proiezione feticizzata del negativo, da combattere ed eliminare nelle figure dei sempre diversi e sempre uguali capri espiatori.

Neumann osserva che, con un movimento opposto all'originario messaggio di Gesù di Nazareth, l'etica cristiana si è assestata su un dualismo che ha marchiato con il disvalore un mondo e un uomo inferiori, contrapponendoli a un mondo e a un uomo superiori. Nella nuova etica l'altra parte

non è quella del peccatore, ma quella del gemello oscuro che è sconosciuto e incompreso e come tale, prima di essere giudicato in qualsiasi modo deve essere riconosciuto e compreso. Imparando a conoscerlo potremmo anche scoprire di averne fraintesi i messaggi, o di poter riequilibrare i suoi impulsi con le istanze della nostra parte in luce e con i suoi valori. In questo modo la riduzione della personalità, che deriva dal superamento dell'idealizzazione del voler essere "solo luce", si rivela un suo ampliamento, nel senso della profondità e del radicamento nella terra. La conciliazione con l'ombra comporta il sacrificio dell'illusoria autoidentificazione con l'io-ideale e il complementare ritrovamento del legame con la terra e con la natura. È evidente, in questo passaggio, l'amalgama dei motivi della psicologia del profondo con quelli della sensibilità ecologica per dar forma alla nuova etica inaugurata da Neumann. Un'etica che, per essere nuova, deve utilizzare metodi nuovi: così, invece della rimozione e della repressione, si dovrà cercare di accogliere e di integrare i contenuti scissi e parzialmente autonomi dei complessi inconsci in un processo che, nel corso della sua elaborazione, li muta di significato e di valore. I fini e i valori della nuova etica sono posti nella sintesi degli opposti, piuttosto che nella differenziazione e nella separazione, in un processo di amplificazione e di unificazione più comprensivo. L'intero è quindi la figura alla quale questa etica si ispira, le parti inconscie non saboteranno nascostamente gli obiettivi della coscienza, cesseranno di essere il nemico perseguitato e per questo ribelle e, metaforicamente, la coscienza potrà mettersi alla testa di una federazione dei popoli della psiche.

Ma proprio questa metafora è significativa, perché indica che la psiche stessa è concepita secondo un modello di relazioni socialmente articolate e, con ciò, diventa da subito evidente il valore "politico" dell'etica individuale. L'autonomia psichica di un individuo capace di scegliere il proprio percorso non ci assicura della sua "bontà", proprio perché non gli è richiesta una sottomissione a valori collettivi predeterminati rispetto alla sua capacità critica, ma permette a ciascuno di essere propositivo e di non infettare la collettività con la proiezione della sua ombra. Dunque proprio la nuova etica può essere consapevolmente capace di irraggiamento sociale, mentre la vecchia finiva per agire le sue ombre sul collettivo, familiare o politico, senza sentirsene in alcun modo responsabile. A rigore quindi la nuova etica proclama il principio della responsabilità collettiva di ogni comportamento

del singolo, potrebbe perciò essere chiamata un'etica dell'interintradipendenza di tutti da tutti e da tutto.<sup>11</sup> È così che la tendenza fondamentale dello sviluppo della personalità alla “centroversione” viene riconosciuta e fatta propria dall'individuo.

La nostra è un'età di transizione, di tramonto del vecchio canone e di composizione del nuovo, saranno allora inevitabili l'assunzione del conflitto, la comprensione e l'accettazione del “male” che accompagna il superamento della morale ormai divenuta solo convenzionale. Nel corso di questo passaggio turbolento non si possono fissare teoricamente le norme del comportamento. Si tratta piuttosto di un processo nel quale le determinazioni della situazione – dalla tipologia psicologica all'età, al momento storico – devono essere prese in considerazione ogni volta in modo diverso: possono fare da guida solo l'intenzione e l'attenzione alla possibile sintesi, all'integrazione e all'assimilazione di ciò che di volta in volta si presenta come estraneo e ostile. Ciò che deve essere sacrificato è la pretesa di innocenza e l'unilateralità a essa legata. Naturalmente questo non significa affatto dar libero sfogo a ogni negatività, al contrario l'assunzione su di sé del negativo e il rapporto con l'intero dello psichismo conducono a circoscrivere e prevenire l'epidemia delle proiezioni incrociate delle demonizzazioni reciproche.

Neumann ha il coraggio di riconoscere che la sua proposta non riguarda tutti, che molti devono ancora passare per la vecchia etica, imparando a differenziarsi, a reprimere e a rimuovere: la nuova etica è un'etica gerarchica, capace di riconoscere le differenti capacità delle persone, i loro condizionamenti socioculturali e psicologici. Benché la nuova etica sia stata anticipata storicamente da personalità geniali, solo oggi essa diventa una possibilità concreta per uno strato più ampio di persone. Una dimensione diversa che implica la rinuncia al principio di una giustizia penale punitiva. Il che non

---

<sup>11</sup> Per il senso di “interintradipendenza”, “interintraessere”, rimando a R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003. A seguire, come esempio, una citazione relativa alla cultura ma che riguarda ogni individuo, nel suo essenziale interintraessere nella comunità umana (che lo ha prodotto, lo sostiene e lo circonda) e nella vita del pianeta: “L'avventura della cultura agisce la sua libertà originaria dai vincoli dati, inventando, nella natura, una nuova natura attraverso la sua natura, e in ciò essa non è altro che la dimensione vitale che giunge a se stessa. La sua libertà rivela, se vuole se stessa riconoscendosi, che la verità della sua esistenza ha come destino e necessità l'interdipendenza dell'interintraessere, verità che giunta a se stessa si deve assumere come compito: mostrarsi convivente comunione nell'ecumene planetaria” (p. 109).

significa accettare ciò che non è in nessun modo assimilabile, al presente, ma sapere che è la nostra incapacità, e non la giustizia della vendetta, a rendere necessario difenderci in questo modo. Il dovere etico diventa allora l'ampliamento del divenire consapevoli, la verità con se stessi in relazione ai propri lati oscuri diventa ciò che è eticamente buono, al di là del contenuto. Neumann sottolinea che non si tratta di "sublimazione", anzi che essa è solo un trucco, perché o è una tendenza dell'organismo, e allora non si tratta di etica, o è inefficace, e riproduce nell'inconscio proprio ciò da cui si stacca tentando di sublimarlo. Il nuovo senso e il suo simbolo sono invece quello della discesa, della discesa agli inferi e del riemergere della figura di Pan: il contatto con la terra e con la corporeità, la cui molteplicità di processi può servire da analogia per le dinamiche del Sé. La figura, la forma dell'intero è quella del Sé, così come i diversi sistemi funzionali sono ricompresi nella vita del corpo come organismo unitario.<sup>12</sup>

Qui non si può più parlare di processi causali, la forma dell'intero precede e segue, è dunque teleologicamente ordinata al funzionamento delle sue parti. A questa forma dell'intero si ispira la nuova etica, sapendo che la vecchia etica ha avuto una funzione storica di differenziazione che oggi però si è esaurita, portando con sé effetti devastanti. Corrispondentemente, anche la derivazione dell'etica dal Super-io e dal complesso di Edipo raffigura una condizione di moralità infantile, tipica del romanzo familiare, fondamentalmente eteronoma, basata sull'ansia sociale che forma la coscienza, rispondendo al principio del premio, della punizione e del senso di colpa. Ma l'archetipo del padre, e non il padre personale, sta all'origine del Super-io collettivo. In questo senso la proposta di Neumann si pone come un superamento della riduzione psicoanalitica dell'etica, mostrando all'opposto la psicoanalisi stessa come un aspetto dell'*ethos* patriarcale nel suo momento di presa di coscienza e di crisi.

Il debito con Jung di Neumann è invece per un verso evidente, per un altro fin troppo sottolineato. Nella prefazione del 1949 a *Psicologia del profondo e nuova etica*,<sup>13</sup> Jung dapprima si schermisce, ripetendo che lui è solo un empirico e non si avventura in discussioni filosofiche che riguar-

---

<sup>12</sup> Sul tema del corpo in questo senso vedi in questo volume il capitolo I.5.

<sup>13</sup> Anche nel vol. 18 delle *Opere* complete di Jung editate da Bollati Boringhieri.

dano l'etica poi, di fatto, come fa quasi sempre,<sup>14</sup> arriva ad affermare tanto la fondazione psicologica delle affermazioni filosofiche quanto il carattere morale, e non tecnico, della cura psicologica. Io credo che Neumann, rispetto a Jung, abbia spostato l'asse del discorso su tre punti decisivi: il primo è proprio quello di assumere in tutta la sua portata, apertamente, che si sia in certo modo costretti a formulare una visione etica quando si parla di cura dell'anima. Già il fatto che si voglia curare un male appellandosi alla libertà dell'altro, e non si possa studiarlo e cambiarne lo stato senza accordo di due volontà, pone le psicoterapie nel campo dell'etica. Il secondo punto di ampliamento e oltrepassamento del pensiero di Jung sta nel preciso rapporto che Neumann sa istituire fra storia delle culture, intese come formazioni sociali, e organizzazione psichica corrispondente. Il terzo punto sta nel deciso orientamento progettuale del suo pensiero: Neumann dichiara che lo scopo prevedibile dello sviluppo della coscienza umana è la costituzione di un'universale comunità dei liberi individui.

Il tentativo di Neumann rimane, per quanto ne so, isolato all'interno del campo delle psicologie del profondo, nessuno d'altra parte ha neppure avuto l'ardire di tentare sintesi così ampie e rischiose come le sue. Né l'etica propriamente filosofica ha saputo ascoltare il suo discorso,<sup>15</sup> anzi io credo che esso sia ancora tutto da meditare, e possa e debba essere oggetto di un decisivo ripensamento dell'impostazione etica. Tuttavia, al di là dei libri, mi sembra che la storia del mondo, nei decenni seguiti a questo scritto, ne stia confermando le intuizioni. E ciò tanto nelle tragedie, dove il meccanismo della negazione del negativo e della psicologia collettiva del capro espiatorio dominano il campo, quanto nelle speranze – certo più oscure e più flebili – che innervano innumerevoli tentativi, collettivi e individuali, di rendere concreta l'utopia di una comunità di uomini liberi, aperta alla responsabilità dell'interdipendenza e consapevole di un comune destino della specie e del pianeta: un'utopia che sia profondamente inscritta in un comprendere unitario dell'intelletto, del cuore e della visione.

---

<sup>14</sup> Su questi temi in Jung vedi in questo volume i capitoli II.1 e II.2.

<sup>15</sup> Bisognerebbe tentare quello che ha fatto nel 1958, riprendendolo nel 2004, A. McIntyre in *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, Routledge, London, 2004, nei confronti del discorso freudiano.

## II.4 La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica<sup>1</sup>

Che cosa rappresenta Ernst Bernhard per la psicologia analitica? La domanda è inevitabile perché era proprio Bernhard a interpretare la “psicologia analitica” come “psicologia del processo di individuazione”.<sup>2</sup>

Possiamo allora riformulare così la domanda: dato che la psicologia analitica ha le sue origini nel pensiero e nell’attività di C. G. Jung, cosa c’è di “bernhardiano in Bernhard”,<sup>3</sup> qual è la sua differenza specifica nei confronti dei fondamenti junghiani della psicologia analitica? La risposta, quanto a me, è semplice. La spiritualità di Bernhard.<sup>4</sup> Risposta che ha bisogno di molti chiarimenti. Non è forse una delle caratteristiche distintive della psicologia junghiana quella di aver sottratto sentimenti e visioni religiose al riduzionismo tipico di Freud, a sua volta rappresentante eminente delle tendenze, dominanti nella modernità, che spiegano l’esperienza del sacro come illu-

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, 54/1996, Vivarium, Milano.

<sup>2</sup> Cfr. l’“Introduzione” di H. Erba-Tissot a E. Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1969, p. VIII.

<sup>3</sup> Così M. Trevi che aggiunge: “e su questo davvero ci sarebbe da scrivere un libro prima che la memoria di lui si dissolva nel tempo”, in S. Lagorio, *Giobbe e lo scoiattolo*, Borla, Roma, 1990, p. 67.

<sup>4</sup> Che questa sia la sua caratteristica differenziale lo riconoscono sia V. Loriga, che pure ne apprezzava di più la mondana mercurialità intuitiva, sia G. Tedeschi, come pure M. Trevi. Cfr. S. Lagorio, *op. cit.*, pp. 55-69 e V. Loriga, “Ritratto di E. Bernhard”, in *La ginestra*, n. 3 (*Il corpo e la forma*), Franco Angeli, Milano, 1996. Cfr. peraltro le dichiarazioni dello stesso Bernhard, *op. cit.*, pp. 143, 200, 222, 231, 233.

sione o errore, immaturità o ideologia? Certo che sì.<sup>5</sup> Ma la spiritualità di Bernhard non è solo una variazione sui grandi temi junghiani. C'è una tensione, e forte. Non credo riconducibile alla diversità dei temperamenti.<sup>6</sup>

O meglio, il temperamento è un complesso armonico che l'intera esistenza raffina. E nasce in un'atmosfera che lo nutre, e colora e trasforma il suo ambiente originario, facendone un mondo. Il suo mondo. Andiamo allora verso il punto di innesco, dove Bernhard apre la sua dimensione, allontanandosi dalla corrente della scuola cui apparteneva.

Per orientarmi scelgo un'osservazione di Bernhard messa fra parentesi, un inciso:

la psicologia junghiana è pure, secondo Jung stesso, un indirizzo del protestantesimo per uscire dalla sua crisi. (La natura dello spirito ebraico è a lui tuttavia rimasta estranea).<sup>7</sup>

Come si vede si tratta qui di un confronto fra due psicologie, come articolazione moderna, sul terreno delle scienze dell'uomo, del confronto fra due spiritualità.

Notiamo intanto che questo è l'unico luogo nel quale, protetta da due parentesi, si indica esplicitamente una distanza significativa dal maestro svizzero. Ma anche: questo è l'ultimo frammento, dettato il 23 maggio 1965, a poco più di un mese dalla morte che sapeva vicina.<sup>8</sup> In un evidente confronto in parallelo con Jung – confronto biografico che poggia sui mitologemi portanti elaborati da entrambi – scrive a margine di *Ricordi, sogni, riflessioni*:<sup>9</sup>

Quanto ho da dire io al mondo sul problema ebraico! Ma prima che arrivassi a Jung.

E a proposito della pagina 221 e dell'obbligo che la manifestazione delle immagini impone al singolo:

---

<sup>5</sup> Cfr. F. Michelini Tocci, "Significati e prospettive della psicologia analitica", in G. Maschietto (a cura di), *Psicoterapia come*, Unicopli, Milano, 1989.

<sup>6</sup> Cfr. H. Erba-Tissot, "Introduzione", cit., p. IX; G. Tedeschi, in S. Lagorio, *op. cit.*, p. 62.

<sup>7</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 233.

<sup>8</sup> H. Erba-Tissot, "Introduzione", cit., p. XIII; e G. Tedeschi, in S. Lagorio, *op. cit.*, p. 62.

<sup>9</sup> C. G. Jung (a cura di A. Jaffè), *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961), tr. it. Rizzoli, Milano, 1981.

È lo stesso – la mia mitobiografia (...) è sincronistica (come si esprime Jung) o entelechiale (come dico io).<sup>10</sup>

Va sottolineato che, nella pagina che Bernhard ha sott'occhio, Jung parla dell'origine di "tutta" la sua "attività creatrice" dalle fantasie e dai sogni del 1912, si tratta quindi di un passaggio densissimo di quella che può considerarsi la "mitobiografia" di Jung. E a fianco delle parole sulla meta e l'opera di Jung, annota: "Io, un ebreo: non può essere che trovare e comprendere Dio!"

Quasi un effetto di contrappunto. Il Dio dell'ebreo Ernst Bernhard ha una storia e un destino diversi da quelli dell'immagine psichica di Dio in Jung. Forse sono destinati a incontrarsi, ma guardiamo attentamente secondo quale processo, seguendo Bernhard. Leggiamo ancora il frammento del 23 maggio 1965, le righe che immediatamente seguono la parentesi nella quale ha appena affermato l'estraneità a Jung dello spirito ebraico:

Antico e Nuovo Testamento rappresentano per me un'unità, fin dove il Nuovo Testamento non si è già allontanato in senso gnostico-ellenistico dallo spirito originario ebraico.

Qui cominciamo ad avere un'indicazione più chiara, almeno per contrasto, di cosa sia quello spirito ebraico che, al tentativo junghiano di dare risposta alla crisi del protestantesimo, è rimasto "estraneo". Si tratta di un'opposizione, e dunque di una presa di posizione contraria alla parte "gnostico-ellenistica" del cristianesimo. E in che cosa consiste questa parte gnostico-ellenistica e, in opposizione, la parte ebraica ed ebraico-cristiana? Guardando simbolicamente ai suoi sogni e al senso del mito ebraico nella sua biografia, pensando "a una nuova maturazione" dell'idea ebraica a ripartire dalla crisi congiunta di ebraismo e cristianesimo, scrive una pagina dopo:

Viene la conciliazione con Roma, la revoca della crocifissione da parte degli Ebrei e la conciliazione tra Gesù e Pilato. Questo è ebraico, questo significa la realizzazione del regno di Dio su questa terra.

E ancora:

---

<sup>10</sup> H. Erba-Tissot, "Introduzione", cit., p. XII.

L'elemento veramente efficace nel cristianesimo è ebraico (...) Ebraica è l'introduzione di questa forma di monoteismo di un Dio del tutto personale, l'amore di Dio qui in terra. Dove c'è altrove un tale rapporto, quel "Tu": Dio nostro, che determini il nostro giorno, mattino e sera, quando ci destiamo e quando ci corichiamo (...) qui, sulla terra? Ciò non è venuto nel mondo attraverso Osiride o Dioniso, ma attraverso Cristo.

Ora vorrei che si ponesse attenzione all'enfasi così insistita sulla terra, nominata tre volte in queste poche righe finali. Realizzazione del regno di Dio su questa terra, qui in terra l'amore di Dio, qui in terra il tu quotidiano di Dio. Questo è tipicamente ebraico per Bernhard, e questo è l'opposto dell'elemento gnostico-ellenistico che ha tradito, lasciandola incompiuta e incompresa, la parola di Gesù. A Bracciano, nella domenica del 2 di luglio 1964, Bernhard aveva annotato una sua immaginazione attiva iniziando così:

I "Cristiani" hanno tradito Gesù, il nostro Gesù; è tempo che gli Ebrei siano "innestati" per ristabilirlo.<sup>11</sup>

È il tradimento di quel Gesù di Nazareth visto e sentito come prodotto del "cristianesimo ebraico", come

ultima foglia di *amor Dei* che già dopo un secolo fu sopraffatta dall'innesto di rami d'ulivo stranieri.

Dunque, ricostruendo i passaggi e volendo schematizzare: un cristianesimo ebraico che è depositario, per la sua radice ebraica, della vitalità ormai perduta nel cristianesimo gnostico-ellenistico. Riconoscimento dell'ebraicità di Gesù e delle radici ebraiche del cristianesimo per gli ebrei, come processo di rinnovamento possibile nella crisi parallela di entrambi. Ma in una direzione che abbandoni l'ormai sfinita incapacità di mondo, il difetto di realtà, di comunità e di vita su questa terra, che ha svuotato il cristianesimo gnostico-ellenistico.

E già qui ci soccorre

---

<sup>11</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 201. Cfr. anche p. 185.

una bella storia chassidica in cui qualcuno domanda se il Messia sia già venuto; il rabbi va alla finestra, guarda e dice: “No, il Messia non è ancora venuto, non può esservi dubbio”. Questo è tipicamente ebraico. Come può essere venuto il Messia in un mondo simile!<sup>12</sup>

E proprio questa tipicità dell’ebraismo contraddistingue Gesù:

Quell’immagine interna che Gesù portava in sé era il paradiso in terra e la filiazione di Dio, l’archetipo del Messia e del regno venturo di Dio sulla terra – e questo è il Cristo. Il Cristo è infatti il Messia ebraico, identico con il volere di Dio, colui che annunzia e compie la volontà divina sulla terra, la quale, dopo un’apocalisse, si ricompone in un ordine nuovo. Se dico che Cristo è in me è che ho in me quella figura.<sup>13</sup>

Potremmo dire che la pulsazione critica della differenziazione batte sul senso della terra: sì immagine interna, tanto singolare quanto sopraindividuale, ma portata entelechialmente a realizzarsi in un senso collettivo, come vita comune sulla terra. Questo mi sembra un accento acutamente diverso da Jung. La sua impostazione gnostico-dualistica è certo in cerca di compensazione, quando si ricompone nella corrente alchemica, che porta con sé la tensione al ritorno alla madre materia. Seppure inclinato verso un’integrazione del quarto elemento – terrestre e femminile – Jung rimane però ristretto in un’interiorità psichica, certo reale, ma sempre “interna” e solo sincronicamente corrispondente con il mondo là fuori, che è poi il mondo dell’agire nel mondo, della vita comune, della collettività mondana. È questa posizione inquieta che preserva Jung, neo-kantianamente, da troppo compromettenti asserzioni circa la realtà, tanto spirituale quanto mondana, di ciò che si trova testimoniato nell’esperienza psicologica, e lo scherma così dietro i ripari di una scienza tormentata dai suoi problematici limiti e dalla sua contraddittorietà. Non è uno spostamento solo espressivo reinterpretare, come fa Bernhard, la sincronia esterno-interno come *entelechia*, e il processo di individuazione nel singolo come processo di individuazione del collet-

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 209.

<sup>13</sup> Ibid., p. 207. Un motivo molto simile si trova in Rabbi Moshe Teitelbaum, cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim* (1949), tr. it. Garzanti, Milano, 1979, p. 513.

tivo.<sup>14</sup> Come di consueto il diavolo, ma anche il demone creativo, si nasconde nel dettaglio. Ho anticipato questa tesi interpretativa per aprire la lettura dei frammenti dell'ultima parte di *Mitobiografia* alle risonanze psicologiche e metapsicologiche che vi sono implicate. E ancora – ma di questo in conclusione – non sono neppure avvistate le conseguenze quanto all'arte terapeutica.

Ritorniamo adesso all'immagine del mitologema del messianismo ebraico teso alla trasformazione del mondo, dopo aver traversato e patito la sacrificialità della privazione della realizzazione terrena.

[Dettato il 20 giugno 1964]

Fino a che l'uomo vive su questa terra è in qualche modo legato alla materia. Certo, noi ce ne vogliamo continuamente liberare per mezzo delle diverse forme di ascesi e via dicendo. Ciò che possiamo fare è spiritualizzarla, permearla di spirito, renderla trasparente al Senso; più in là, secondo me, non possiamo giungere. E quando eludiamo il problema e trasferiamo il regno dei cieli in cielo, inganniamo noi stessi. Regno dei cieli si chiama appunto il regno di Dio qui in terra, e se noi, come ha fatto la Chiesa cristiana, trasferiamo il regno dei cieli in cielo, allora sulla terra è appunto l'inferno. Gli indiani l'hanno fatto; si va nella selva, ma nel mondo non c'è nulla da fare. La grande aspirazione degli Ebrei è di crearlo qui, in questo mondo. Non in modo che questo piano concreto sia il prevalente. Al contrario, ho sempre sostenuto che il piano prevalente è l'immagine; tutto viene veramente dall'immagine e l'immagine si materializza. Ma in una considerazione entelechiale. Ora, nel Cristianesimo la seconda fase non ha avuto sviluppo poiché è stata sempre proiettata in cielo, e qui in terra abbiamo l'inferno. Nella nuova fase, la fase dell'Acquario, che io denominerei la fase ebraico-cristiana, o come si voglia chiamarla, questo ideale deve essere ricondotto giù dal cielo sulla terra, se no restiamo in eterno malati e proiettiamo in eterno l'Ombra sugli altri.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Alcuni dei passi cui mi riferisco si trovano alle pp. XII, 126, 182, 189. Ma ancor più interessante sarebbe notare come in Bernhard sia superato il dualismo epistemologico, di impronta neokantiana, di Jung che, inevitabilmente finisce in una sorta di metafisica involontaria di impronta psicologista (vedi in questo volume il capitolo II.2). È esattamente questa la direzione di senso della critica di Buber a Jung; cfr. il suo *L'eclissi di Dio* (1953), tr. it. Mondadori, Milano, 1990. In realtà Buber e Bernhard sono accomunati profondamente dall'ispirazione chassidica, dalla sua fede monistica che incontra Dio, la realtà di Dio, nelle manifestazioni cosmiche e psichiche. Non ci sono due mondi, non c'è parola del mondo e parola della Torà: così affermavano, senza mezzi termini, Rabbi Pinhàs e Rabbi Hanoch (cfr. M. Buber, *I Racconti dei chassidim*, cit., pp. 178, 649).

<sup>15</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 197.

Il *kairòs* della *parusia*<sup>16</sup> segna la fine dell'era dei Pesci – l'era del Messia morente e sacrificale che “termina soltanto ora”<sup>17</sup> – e l'inizio dell'era dell'Acquario: il Messia che torna in altra forma, come re vincitore, il Messia figlio di Davide in luogo del Messia figlio di Giuseppe: “immagine del ricongiungimento del paradiso celeste e di quello terrestre”. L'irrealtà del paradiso celeste, l'educazione al sacrificio – sacrificio che non riguarda l'io e il Sé, ma un simbolo dell'io nei confronti di un simbolo del Sé – doveva compensare l'io pagano, in preda alla caoticità in cui versava l'etica collettiva precristiana.<sup>18</sup> È stata un'irrealtà sanguinosa che, proiettata sugli avversari, ha odiato e “ucciso i nemici, ha benedetto e approvato guerre (...) ha fatto affari” richiamandosi “al Signore Gesù”.<sup>19</sup>

Bernhard non guarda soltanto dentro di sé – i suoi sogni e le sue immaginazioni mettono in scena la conciliazione fra ebrei, Gesù e Pilato, la crocifissione è revocata<sup>20</sup> – vede anche nell'“indirizzo della nostra più recente evoluzione storica” il costellarsi dell'“immagine del paradiso terrestre, non di quello ‘celeste’”.<sup>21</sup> Proprio per questo riconosce all'opera l'immagine entelechiale del mitologema ebraico, pronto a ridar vita, in forma nuova e in una fase diversa, all'estenuato e agonizzante Cristo della civiltà cristiano-ellenistica. Un Cristo rimasto senza un popolo e senza una terra, cioè senza realtà, realtà esteriore, mondo.<sup>22</sup> Un mitologema della biografia, potremmo dire, il cristianesimo, con il suo culto dell'individuo Gesù di Nazareth, che deve superarsi, entrare davvero nel mondo, e per questo deve riconoscere il mitologema ebraico, il mitologema del mito che si vuole e si fa storia di

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 198.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibid., p. 187.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 4, 165, 187, 208.

<sup>21</sup> Ibid., p. 187.

<sup>22</sup> Cfr. M. Buber, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 109. Impressionante è l'identità di diagnosi: il cristianesimo è “ellenistico” proprio perché abbandona “la concezione del ‘popolo santo’ e conosce soltanto una santità di tipo personale”. La stessa direzione di senso della mitobiografia di Bernhard mi sembra tesa a reintegrare il mitologema della “elezione del popolo”, cioè della presa di coscienza collettiva, nell'universalmente umano, attraverso biografie coscienti del mito collettivo che impersonano e che devono compiere responsabilmente: in concreto, per Bernhard, si tratta del reinnesto dell'interiorità cristiana sul vecchio ulivo ebraico, proteso verso l'attesa di un regno di Dio che sia anche di questo mondo. Che sia vita di un popolo, del popolo degli uomini. Un Messia re, e non martire, è un Messia che regna su un popolo e su una terra.

popolo e di terra. L'implicita, ma non troppo implicita, diagnosi di Bernhard sulla nostra epoca si può cogliere da questa collocazione entro la narrazione mitica. È evidente che se la storia recente viene intuita come inconsapevolmente guidata dall'immagine del paradiso terrestre, cioè dalla realizzazione sulla terra del Regno di Dio, la critica e la rivolta antireligiose moderne assumono un altro senso. Il deserto svela una pista segreta. Confermiamo intanto questo punto, citando la conclusione del frammento dell'8 luglio del 1964:

Il mito originario è la realizzazione del paradiso terrestre, dunque il ritorno nel paradiso. La realizzazione puramente interna è un fraintendimento delle parole di Gesù, ma del tutto comprensibile, poiché fuori non era affatto realizzabile; fuori è rimasta la desolazione. Questa realizzazione, per così dire endopsichica, del Cristo corrisponde anche alla rimozione dello strato istintivo e anche, in certo senso, politicamente alla rimozione delle classi inferiori; in genere a un equilibrio turbato fra sopra e sotto. Noi siamo evidentemente entrati in una fase in cui la realizzazione concreta dell'idea ebraica del regno messianico in terra è diventata in qualche modo un nuovo problema e ha fatto un passo avanti tanto nel singolo quanto nella comunità.<sup>23</sup>

Non ci sono dubbi che qui Freud e Marx, due maestri del sospetto, siano ricollocati in una nuova mitoteologia della storia. Nello stesso frammento, due pagine prima, Bernhard aveva scritto:

Se, pensando a Paolo (*Lettera ai Romani*, 11, 1-25), diciamo ora che gli Ebrei vengono innestati, possiamo anche comprendere che Freud, Marx, Einstein ecc. si sono veramente innestati, anche, naturalmente, se inconsapevoli. Ma la partecipazione alla civiltà e alla crisi della civiltà del momento, l'interesse rivolto proprio in quella direzione, è così caratteristicamente ebraica che potrebbe essere la preparazione di una vera grande realizzazione anche in concreto.<sup>24</sup>

Dunque non c'è dubbio che l'innesto ebraico tende, anche se inconsapevolmente, a correggere la realizzazione unilateralmente endopsichica del Cristo, dando voce alla rimozione politica delle classi inferiori (Marx)<sup>25</sup> e a quella dello strato istintivo (Freud). Giunto alla fine del suo percorso

---

<sup>23</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 210.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 181.

Bernhard rivede così, in uno scenario immensamente dilatato, due esperienze della sua vita: la militanza sionista-socialista della sua gioventù e l'analisi freudiana con Otto Fenichel e Sándor Rado.<sup>26</sup>

Questi tipici ebrei (Marx, Freud, Einstein), tuttavia, “non hanno mediato (...) una rinascita della vera sostanza religiosa ebraica” che appare invece, nei sogni di Bernhard, come in procinto di realizzarsi “nuovamente”, “sciolta da formule esterne”, senza avere però “ancora una figura precisa”.<sup>27</sup> E con una certa precisione si potrebbero ricavare dalle pagine di questo libro segreto e portentoso – segreto proprio perché i suoi bagliori sembrano casuali, un po' disordinati, approssimativi e non argomentati – i termini di un serrato confronto con Nietzsche, il terzo grande maestro di molti nostri sospetti. Bernhard accetta la necessità di una drammatica svolta, di un “capovolgimento dei valori”. Lo abbiamo già sottolineato in relazione a Marx e a Freud, e che Nietzsche possa affiancarsi, in molti aspetti, a questi altri due critici del “mondo cristiano-borghese” non lo affermava solo Karl Löwith o, più vicino a noi, Paul Ricoeur, ma proprio Martin Buber. Bernhard considerava Buber un maestro e ne seguiva i passi, anche in relazione al confronto con la figura di Gesù, quindi non avrà certo mancato di leggere il libro che include le obiezioni e le risposte di Buber a Jung. È in effetti ne *L'eclissi di Dio* che Buber rubrica la critica della morale da parte di Nietzsche, almeno “finché (...) rimane nella sfera storica”, come “modificazione – naturalmente non voluta coscientemente da Nietzsche – della dottrina dell'ideologia di Marx”.<sup>28</sup>

Questo rimane però un dettaglio. Bernhard, dicevo, empatizza con i tentativi eroici di trovare una nuova strada nel labirinto. Condivide la necessità di un “rivolgimento dei valori”, liberato dall'ombra proiettata dalla vecchia morale morente.<sup>29</sup> Però pensa, sente e sogna che la strada verso la vita, verso un nuovo senso della terra, verso un nuovo senso di Dio legato

---

<sup>26</sup> Per queste notizie confronta la p. VII dell'“Introduzione” di H. Erba-Tissot a *Mitobiografia*, cit.; il testo di A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1977, che rimane il riferimento essenziale per la storia della psicologia analitica italiana; il lavoro già citato di S. Lagorio e il saggio di C. Cardona, “Ernst Bernhard e la ricerca del senso”, in C. Trombetta (a cura di), *Psicologia analitica contemporanea*, Bompiani, Milano, 1989.

<sup>27</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 222.

<sup>28</sup> M. Buber, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 112.

<sup>29</sup> Cfr. E. Bernhard, *op. cit.*, p. 206.

alla terra non proviene affatto da un anticristianesimo che, secondo un intellettualistico salto indietro, si vuole greco, di una gremità più antica della Grecia platonica: al contrario, tutto questo appartiene, come abbiamo detto, all'originario mitologema ebraico del Messia. È la derivazione ellenizzata, che ha perso il mondo, a essere perduta per il mondo.<sup>30</sup>

Certo, anche nel solco di Jung (che peraltro diede in effetti un'interpretazione di Nietzsche come estremo eretico cristiano, inconsapevole di sé),<sup>31</sup> Bernhard abbandona l'unilateralità, secondo lui infantile – ma potremmo dire anche molto cristiana – del Dio soltanto buono.<sup>32</sup> Tutti gli strati dell'essere, in una santificazione della vita quotidiana e del concreto,<sup>33</sup> possono essere vissuti in onore di Dio. Ogni moralismo – anche quello chassidico, ed è l'unica critica che Bernhard muove al chassidismo – va superato (ma non fa eccezione neppure il moralismo della non-morale).<sup>34</sup> Dio diventa la “realtà”,<sup>35</sup> valore e senso della realtà. Dio non è altro dal mondo quando esso sia colto nella quarta dimensione “che sempre si muta”, come immagine, eppure sempre “resta lo stesso”.<sup>36</sup>

Potremmo arrischiare che Bernhard accetta per intero la sfida di Marx, Freud e Nietzsche, anzi ne valorizza il coraggio creativo. Ma coglie il messaggio immanentista, la denuncia dell'al di là metafisico, come una sintomatologia dell'ombra, della parte oscura della nostra vita psicosociale. Perciò procede a una reintegrazione che produce una trasformazione del simbolo e del mito cristiano-ebraico, in grado di parlare alla “nevrosi generale”, alla

---

<sup>30</sup> Cfr. anche *ibid.*, p. 222.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 91-92; e il mio saggio “Nietzsche e Jung”, in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di psicologia analitica*, Utet, Torino, 1992.

<sup>32</sup> Cfr. E. Bernhard, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 211. Troppo numerosi, per citarli qui, i rimandi all'ethos e alla mistica chassidica; anche questo, dunque, luogo eminente dell'incontro di Bernhard con la “protesta profetica” di Martin Buber.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 195, 207, 215, 231.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 215 (e cfr. p. 98). Qui l'impronta chassidica è in evidenza: “Rabbi Manoeh diceva: ‘Anche i popoli della terra credono che ci siano due mondi; in quel mondo, dicono. La differenza sta in questo: essi credono che i due mondi siano distinti e divisi l'uno dall'altro, Israele invece riconosce che i due mondi sono in fondo uno solo e devono diventare uno solo’”. “Rabbi Pinhàs disse: ‘Chi dice che le parole della Torà sono una cosa e le parole del mondo un'altra cosa, sarà chiamato un negatore di Dio’” (M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., pp. 649 e 178).

“crisi di civiltà” del moderno.<sup>37</sup> In una singolare intuizione propone una visione che assorbe e supera, in un’immagine-realtà del divino come quarta dimensione del mondo tridimensionale, la critica otto-novecentesca alla religione. Bernhard era un maestro degli innesti: in fondo egli propone di innestare, come grande eresia rinnovatrice, i tentativi di Marx, Freud e Nietzsche di fare a meno del vecchio Dio metafisico, sull’esausto tronco cristiano, rinvigorito dall’originaria linfa ebraica.

Così diventa anche chiaro come la *materia* proceda dalle immagini. Questo è solo il nostro modo di percepire (categorie di Kant). L’uomo in fondo è per costituzione un essere tridimensionale. Perciò vede solo tre dimensioni. Se dunque, in qualche modo, giunge ad avere un vago rapporto con la realtà quadridimensionale, questa gli appare quasi fosse “dietro” al mondo tridimensionale. Nel migliore dei casi arriva a “riconoscere” – come mi è avvenuto finora – che sono le immagini che formano la materia, oppure – se egli osa procedere oltre – che esse la creano (così come Dio ha creato il mondo!). Ma ora si fa chiaro che ‘Dio’ e il mondo sono realmente una cosa sola e che il “mondo” si vede appunto come terza dimensione quando si fa astrazione dal “mondo” quadridimensionale = Dio = entelechia = mondo delle immagini.<sup>38</sup>

Non si tratta di innesti e di assimilazioni acritiche. La vecchia radice ebraico-cristiana rimane salda contro l’assalto della *ubris* moderna – l’eroismo prometeico adorato da Marx e da Freud, e la volontà di potenza inflazionata di Nietzsche. Solo a questa condizione sono possibili l’innesto dei trasgressori e la fioritura del nuovo ramo cristiano-ebraico (il rovesciamento degli aggettivi non è per niente casuale), capace di unirsi fecondamente alla terra riconquistata. Ma è questo stesso senso della terra a insegnare l’umiltà, e a consentire al vecchio re morente di risanare con i medicamenti di chi lo voleva uccidere. Se l’unico peccato è l’orgoglio – massima che aveva appreso dal chassidismo e da Rudolf Bultmann<sup>39</sup> – si può intendere bene perché il viatico di Bernhard stia nella benedizione del signor Broh, la benedizione di un “umile ebreo”, “quanto più semplice, tanto meglio”.<sup>40</sup> È questo abbandono al divenire del Senso – che Bernhard chiama Tao, provvidenza divina,

<sup>37</sup> Cfr. E. Bernhard, *op. cit.*, pp. 120, 127, 181, 219, 230.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 97. Cfr. pp. 79-80.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, p. 120. Per la dottrina chassidica cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., pp. 121, 152, 172, 188, 288, 301-302, 431. Su Bultmann cfr. S. Lagorio, *op. cit.*, p. 18.

<sup>40</sup> Cfr. E. Bernhard, *op. cit.*, pp. XXXV, 138-139.

esperienza del Sé –, questo lasciare che le cose avvengano,<sup>41</sup> a fargli sentire l'avvento del Messia come personalità corporativa<sup>42</sup> che compendia il divenire del mondo, integrando nel Senso anche le atrocità estreme che, proprio nella storia ebraica e nella biografia del rabbi di Nazareth, trovano il simbolo del male inaccettabile. L'assoluta fiducia nell'amore di Dio, al di là di ogni moralismo e di ogni divieto,<sup>43</sup> è l'assoluta fiducia nella "terra promessa". È paradossale, ma significativa al massimo grado, la citazione che Bernhard fa della formula nietzscheana "libero in amorosa necessità",<sup>44</sup> usandola per esprimere la coincidenza di libertà e necessità nell'amore di Dio. La sua significatività sta appunto nella lettura apocalittica (rivelativa) e profetica (di ricordo e ammonimento) della secolarizzazione e del disincantamento moderni, come reintegratori di una perduta immagine unitaria del divino e del suo avvenire.

Possiamo adesso ritornare al nostro punto di partenza e chiederci: ma tutto questo non è una più o meno grande variazione, un'eterodossia ebraicizzante, dell'*opus* junghiano? Un'ulteriore deviazione ci porterà maggiore chiarezza. Ci soccorrerà adesso il rapporto con Buber. Proprio nell'ultimo frammento – quello dal quale ho iniziato, rintracciandovi l'estraneità di Jung allo spirito ebraico – è detto, poche righe sopra:

Quando durante la prima guerra mondiale, al fronte occidentale, lessi negli scritti di Buber che Gesù era un tipico ebreo, ne ricevetti un grande impulso ad approfondire la sua figura. Una delle ultime cose di cui mi sono occupato è stato il libro di Bultmann *Gesù*, in cui anche egli rappresenta Gesù come un rabbi ebraico.<sup>45</sup>

Dunque l'arco della vita adulta di Bernhard si tende fra Buber e Bultmann, e il centro di tensione si addensa sull'ebraicità di Gesù. Già qui si situa una differenziazione imponente, poiché poche righe più sotto si afferma che a Jung, visto come rappresentante della crisi del protestantesimo, è rimasto estraneo lo spirito ebraico. Se ne potrebbe concludere: gli è rimasta estranea l'ebraicità di Gesù, quindi il suo è un simbolo cristiano privo della radice

---

<sup>41</sup> Ibid., pp. 200-201.

<sup>42</sup> Ibid., pp. 98, 200. Cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., p. 437.

<sup>43</sup> Ibid., p. 607 ed E. Bernhard, *op. cit.*, p. 201.

<sup>44</sup> Ibid., p. 195.

<sup>45</sup> Ibid., p. 233.

ebraica, cioè gnostico-ellenistico! Un salvatore dell'interiorità, non il messia della terra, non la promessa come nuova terra e nuovi cieli. Ancora: Buber compare prima di Jung e, nella stessa ricostruzione di Héléne Erba-Tissot,<sup>46</sup> l'incontro con lui gli fece prendere "coscienza del proprio temperamento chassidico". È importante notare che la stessa Tissot, che pure mi sembra propensa a sfumare le differenze e i contrasti con Jung, scrive solo due pagine dopo:

Il suo rapporto con Jung, nelle cui scoperte nel campo della psicologia egli riconosceva la grande scoperta del nostro secolo, non fu però facile. Il suo temperamento chassidico e tutta la sua tipologia erano troppo diversi da quelli del grande psicologo svizzero per rendere possibile una stretta collaborazione.<sup>47</sup>

Si può capire che nel 1969, a quattro anni dalla morte di Bernhard, nella stretta delle difficoltà di consolidamento dei primi nuclei junghiani già divisi fra loro, non fosse opportuno approfondire la forte autonomia del pensiero di Bernhard rispetto a Jung. Eppure l'ammissione c'è lo stesso. Bastano le concordanze testuali: quel "temperamento chassidico" riguarda l'incontro con Buber e le difficoltà con Jung, e Buber rappresenta la scoperta dell'ebraicità di Gesù... Dunque il senso dell'"archetipo del Messia" come "paradiso in terra" e "filiazione di Dio". "Un archetipo umano ma in una struttura spirituale ebraica".<sup>48</sup> È questa stessa divergenza a essere messa a tema negli incontri dei due e nel rapporto con le loro immagini guida. Un sogno del novembre 1935, commentato nel giugno 1965,<sup>49</sup> porta Bernhard nell'"angolo di forza" dove siede lo stregone primitivo Jung e lì, anche nella realtà, Jung gli mostra una diapositiva della Sindone di Torino. È questo confronto, questo dialogo a distanza, a essere ripreso nel mandala, nato da un'immaginazione attiva, che Bernhard porta a Zurigo per mostrarlo a Jung "dopo qualche anno".<sup>50</sup> Eccone la descrizione:

Sul cerchio esterno i segni dello Zodiaco, con l'Ascendente in Sagittario, corrispondente all'oroscopo di Bernhard. All'interno di questo cerchio una

---

<sup>46</sup> Ibid., p. VII.

<sup>47</sup> Ibid., p. IX.

<sup>48</sup> Ibid., p. 207.

<sup>49</sup> Ibid., pp. 11-12.

<sup>50</sup> Ibid., p. 146.

croce a bracci uguali, di legno, e al centro di essa un secondo medaglione circondato dall'uroboros, il serpente che si morde la coda. Il medaglione centrale contiene l'essenza dell'immaginazione attiva, la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco e di quello ebraico, in modo che lette cominciando dal taw ebraico, in ambedue i sensi si forma la parola Tao. Sul braccio verticale della croce, sopra il medaglione interno, la colomba. Questo mandala ricopre una fotografia molto buona del Volto della Santa Sindone.<sup>51</sup>

#### Commenta Bernhard:

Ho posto questo mandala sopra la Santa Sindone, quale mio atteggiamento personale di fronte alla crocifissione, alla catastrofe del Golgota, atteggiamento che si è profilato nei miei sogni, dove la crocifissione viene interrotta e impedita.<sup>52</sup>

Certo il mandala di Bernhard va molto al di là del suo rapporto con Jung e con Buber. Direi che qui il suo cristiano-ebraismo fa da sfondo, da contenitore: insomma la "struttura spirituale ebraica" del Messia è il tronco su cui nasce un particolare sincretismo, un sincretismo che vorrei chiamare biografico, per designare la nascita di un nuovo atteggiamento religioso. Ma, di questo, più avanti.

Dicevo: Buber come riferimento di un discostarsi essenziale da Jung e su un terreno decisivo, quello dei rapporti fra psicologia e religione. Proprio perché è vero che la specificità junghiana sta nel non interpretare riduttivamente l'esperienza religiosa, anzi di riconoscerne l'importante valenza terapeutica come potenzialità sempre a disposizione se presa in accurata considerazione, diventa fondamentale la discussione fra Buber e Jung. È impossibile che Bernhard non abbia letto con estrema attenzione la critica di Buber, la risposta di Jung e la replica di Buber.<sup>53</sup> La contestazione di Buber si poggia soprattutto su una ricostruzione del rapporto tra psicologia e religione in Jung come tipicamente gnostico. Dove gnosi

---

<sup>51</sup> Ibid., p. XVI.

<sup>52</sup> Ibid., p. 146.

<sup>53</sup> Cfr. A. Petterlini, "Il contrasto tra M. Buber e C.G. Jung", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, cit. Il libro di Buber cui si fa riferimento è il già citato *L'eclissi di Dio*, la risposta di Jung (*Risposta a Martin Buber*, 1952) è contenuta nel vol. 11 delle *Opere*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1979.

non è da intendere come una categoria storica, bensì come una categoria umana generale.<sup>54</sup>

Nella sua forma moderna la gnosi, secondo Buber, è una riduzione dell'alterità del Tu divino alla psicologia. Potremmo dire perciò che la spiritualità e la religiosità sarebbero dimensioni "soltanto" psicologiche o, meglio, che noi possiamo affermare che la "realtà di Dio" non può essere indipendente da quanto sperimentiamo psicologicamente. È evidente che qui è in atto una disputa filosofica e teologica sui limiti della psicologia.

La prima mossa di Buber è quella di trascinare Jung su questo terreno, a dispetto dei ripetuti dinieghi dello psicologo. Direi che Buber è un maestro in filosofia e Jung un dilettante, preoccupato di "stare all'empirico", dietro il quale ama trincerarsi – forse anche per evitare di portar legna al rogo anti-occultista e antimisterico al quale lo volevano legare Freud e i suoi seguaci, scienziasti appassionati. Buber ha buon gioco nel mostrare che le affermazioni di Jung sulla realtà di Dio relativa alla testimonianza psicologica umana, e non assoluta, sono, *volens-nolens*, tesi sul trascendente:

si dichiara che Dio non esiste separato dall'uomo. Ma questa è una dichiarazione sul trascendente, su ciò che non è e di conseguenza su ciò che è.<sup>55</sup>

Anche il rapporto della psicologia con la realtà – al di là del debole neokantismo professato – finisce per essere, epistemologicamente, una specie di panpsicologismo che non può che psicologizzare anche il contenuto di fede. Sentiamo Buber:

Jung afferma che il Sé può essere tanto l'altro o gli altri quanto l'Io, e l'individuazione "non esclude il mondo, bensì lo comprende". È necessario vedere in che senso ciò avviene e in quale no (...) "gli altri" sono sì compresi, ma soltanto come contenuti dell'anima individuale che, attraverso l'individuazione, deve giungere alla sua perfezione proprio come anima individuale. Questo altro, che mi viene incontro in modo tale che la mia anima tocchi la sua, come un qualcosa che la mia non è né potrà mai diventare, che non include né può includere, col quale però può ciononostante entrare in un contatto

---

<sup>54</sup> M. Buber, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 131.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 86.

realissimo, questo altro è e rimane l'altro anche di fronte al Sé, quale che sia la completezza che questo può raggiungere.<sup>56</sup>

È noto che Buber non è il bardo di un ritorno alla trascendenza senza relazione, tutt'altro:

chi si rifiuta di limitare o circoscrivere Dio nel mondo trascendente, lo concepisce più grande di colui che ve lo limita; ma chi lo limita nell'immanenza, intende altro da lui.<sup>57</sup>

Penso che Bernhard concordi su questa posizione fondamentale, inserisca cioè concetti e figure junghiane, corretti in questa direzione, su un impianto religioso di base, filosoficamente, epistemologicamente aperto alla realtà, al di là del dualismo gnoseologico neokantiano, che in Jung funziona da baluardo dell'autolimitazione scientifica della psicologia analitica.<sup>58</sup>

Bernhard inaugura così una strada – ancora quasi solitaria – che ricolloca il sapere psicologico in una visione apertamente religiosa. Rovescia cioè l'impostazione junghiana. Non si tratta, in lui, di una religiosità psicologica ma di una psicologia religiosa. La psiche non è un mondo separato, che può solo ipotizzare un'esteriorità e un'alterità a sé, ma la via regia – il “metodo” nella sua piena parola – per incontrare l'altro e il divino, rintracciandone le orme nel più intimo sé. Con ciò intuisce una via d'uscita, forse, al contraddittorio oscillare di Jung: per un verso impigliato nello gnoseologismo dualista

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 94. Ma confronta anche le pp. 19, 28, 86, 89, 90, 95.

<sup>57</sup> Ibid., p. 38.

<sup>58</sup> Anche, o proprio quando, Bernhard sembra seguire Jung, il contesto ci rivela la distanza che separa una psicologia nei limiti (artificiosi) della scienza da una psicologia che testimonia, con l'esperienza, l'identità, nella concordanza di differenti prospettive, del mondo tridimensionale e della “quarta dimensione”, o forma entelechiale del Senso, o mondo delle immagini, o nomi di Dio. Bernhard usa perciò in senso opposto l'espressione junghiana di “realtà psichica”: essa gli serve per sostituire le prove metafisiche dell'esistenza di Dio e per evitare di confinare Dio in una trascendenza pura, distaccata dalla realtà del mondo, che è invece anch'essa avvolta nel dispiegarsi della divina immanenza. Bernhard non cerca di comprendere l'esperienza religiosa nei limiti della psicologia, ma usa l'esperienza della psicologia del profondo per affermare la verità dell'“ampliamento di coscienza” nel ricomprendersi nell'incondizionato – insegnata, per esempio, dal buddhismo (cfr. E. Bernhard, *op. cit.*, p. 97). Che il contrasto con Jung nascesse da questo atteggiamento di pensiero è confermato anche dalle testimonianze (cfr. le pagine di G. Tedeschi e la discussione sulla realtà, o sulla consistenza solo di velo di Maya, riportata da V. Loriga, nei testi che ho già citato).

di molte filosofie delle scienze, il che colora ogni contenuto religioso di “gnosi psicologica”; per un altro, sul piano delle immagini e dei riferimenti all’alchimia, all’integrazione del femminile e del terrestre nell’*imago Dei*, incline a un radicale incarnazionismo.

Bernhard sviluppa questo filo di storia che riconosce come mitologema del moderno e vede profilarsi, in controluce, la promessa del regno di Dio sulla terra. Scrutando la psiche collettiva e individuale indovina, nel cono d’ombra dell’eclissi di Dio, i gesti dell’incontro di Dio e del tempo che viene. Questa sarà, nell’immaginazione astrologica di Bernhard, l’età dell’Acquario. Potremmo dire che la sintesi di Bernhard parte dalla fede, dalla fede come fiducia, da un amen alla vita del mondo, pronunciato abbandonando a Dio il senso finale delle proprie scelte.<sup>59</sup> Un amen, come direbbe Carlo Enzo,<sup>60</sup> che è tanto lo stare sicuro del bambino nelle braccia della madre quanto il credere e l’essere veri. Questa fede è la prima apertura del diventare uomo, è simile a quell’innatismo della relazione affermato da Buber filosoficamente e teologicamente ma che, psicologicamente, potremmo ritrovare nella teoria dell’attaccamento di Bowlby e nel suo subordinare il modello pulsionale al modello relazionale. Diversamente dal maestro svizzero, Bernhard prende le mosse nell’apertura di mondo che è da subito la relazione, legame che trascende esteriormente, oltre che interiormente, il singolo. Qui l’attenzione alle immagini dell’anima, come quarta dimensione del mondo, può allora legittimamente essere sentita come pulsazione, in interiore, del complesso avvenire comune e del dispiegarsi del senso.

Con ciò Bernhard coglie anche, in Jung, quello che Buber non capisce:<sup>61</sup> l’oltrepassamento – e si potrebbe dire il trascendimento – dell’anima singola, e tanto più del soggetto empirico titolare di volontà e consapevolezza, si ha nella direzione dell’inconscio collettivo e delle corrispondenze sincronistiche nell’ipotetica realtà psicoide (dove psiche e materia si ordinano allo stesso senso) o, immaginalmente, nell’*Unus Mundus*. Così il processo di individuazione, già in Jung, non ha un senso limitato atomisticamente, ma è carico di un destino comune. Bernhard libera questo contenuto dalle catene interiori-

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 162 e M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., p. 363.

<sup>60</sup> Dalle lezioni su *Figure apocalittiche nell’Evangelo secondo Matteo*, tenute presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Venezia nell’a.a. 1995-1996. Cfr. anche M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., p. 451.

<sup>61</sup> Cfr. M. Buber, *L’eclissi di Dio*, cit., pp. 88 sgg.

stiche e antimaterialistiche, simboleggiate dalle genealogie gnostiche evocate da Jung. Il pervenire di Bernhard alla chiarezza del fondamento religioso della sua psicologia<sup>62</sup> gli fa vedere il processo di individuazione come punto di innesco di una valanga, metafora della presa di coscienza collettiva.<sup>63</sup> Non casualmente – quanto alla psicologia ebraica – questo tema ricorre anche, come “ricollettivizzazione”, in uno dei più importanti continuatori di Jung, Erich Neumann.<sup>64</sup>

Bernhard si distingue ancora una volta perché concepisce

il problema della presa di coscienza collettiva, indipendentemente dall'azione indiretta che può avere su di essa la presa di coscienza del singolo.<sup>65</sup>

La presa di coscienza del “sostrato psicologico-mitologico avrebbe condotto a una trasparenza dell'attuale situazione sociologica, politica e culturale”. È chiaro che, di nuovo, ritorna prepotentemente in scena la rielaborazione dell'impegno giovanile nel movimento sionista-socialista e, forse, anche qualche affinità di sensibilità sociale con il suo primo analista, Fenichel, freudiano “impegnato” a sinistra. Apprezzando come “degne di nota le opinioni dei marxisti, che sostengono che le condizioni sociali creino particolari premesse per la formazione di nevrosi” (e qui credo possano esserci riferimenti anche a Fenichel e a Reich), Bernhard conclude:

questo significherebbe un trattamento collettivo delle nevrosi generali, e anche singole, attraverso una trasformazione politica.<sup>66</sup>

Il colpo d'occhio d'insieme suggerirebbe però di guardare la visione di Bernhard sullo sfondo del socialismo utopistico-messianico di Buber.<sup>67</sup> La presa di coscienza collettiva non rimane estranea alla terapia individuale, pur non esaurendosi in essa.

---

<sup>62</sup> Cfr. E. Bernhard, *op. cit.*, pp. 200, 233, 222, 231 e 143.

<sup>63</sup> Sull'immagine della valanga cfr. *ibid.*, pp. 95 e 231.

<sup>64</sup> Su E. Neumann vedi in questo volume il capitolo II.3.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>67</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia* (1947), tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1981.

Come in questo mio materiale è racchiuso un fondamentale compito di presa di coscienza per tutti gli Ebrei o per il mito ebraico, così in ogni analisi, in ogni situazione di presa di coscienza, deve sempre venire insieme elaborato il collettivo, e si dovrebbe sempre fare il tentativo di una presa di coscienza collettiva, poiché questa risparmia una fatica immensa al singolo (...) Naturalmente i singoli influenzano per così dire il collettivo, ma ciò che avviene nel singolo è già il collettivo.<sup>68</sup>

Muove da questa connessione una religiosità dell'amore per il mondo che diventa sorgente di psicologia come cura d'anime.<sup>69</sup>

Nel lavoro psicologico pratico le conoscenze così acquisite rappresentano un mutamento rivoluzionario della prassi introdotta da Freud e ampliata dai suoi allievi. L'inclusione della vita esterna, anzi il riconoscimento che essa ha lo stesso valore del materiale psichico prodotto durante il processo psicologico, esige che durante il trattamento anche la vita esterna acquisti una importanza plasmatrice nello stesso tempo in cui essa vuole essere plasmata. La ben nota "astinenza", imposta non solo al paziente, ma a cui è impegnato anche l'analista, al quale solo in casi che mettono in pericolo la vita è permesso di occuparsi della vita esterna del paziente, così cade e diventa assurda. Con ciò sorge per il medico e il paziente una responsabilità nuova e reciproca, una nuova forma di rapporto, che pone esigenze di cui la tecnica freudiana non si sognava. Chi potrebbe portare tale peso se allo stesso tempo non ne venisse sollevato da quella istanza che sta sopra il paziente e il medico? Riconoscerla rappresenta il vero contenuto di un lavoro di presa di coscienza, un compito che in ogni caso e in ogni momento può fare appello alle possibilità ultime spirituali, psichiche e morali e concrete così del medico come del paziente.<sup>70</sup>

Non si tratta perciò di involontarie e casuali trasgressioni del setting ortodosso, ma di "tentativi rivoluzionari" che raccolgono responsabilmente le

---

<sup>68</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 225.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 117, 207 e 233. Sarebbe qui da meditare come l'unico vero divieto posto da Freud circa la formazione degli analisti sia quello di prendere il ruolo del sacerdote: è certo tollerata la provenienza "religiosa", ma come puro accidente che rientra nel fatto che non è necessario essere medici. (Cfr. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, 1926, tr. it. in *Id., Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978). Mi sembra molto plausibile dire, invece, che per Bernhard l'analista e il paziente entrano in una relazione di tipo religioso, hanno a che fare con il sacro o, meglio, con la dimensione sacra che può rivelarsi in ogni aspetto dell'esperienza quotidiana. L'analista diventa così, nell'intenzione bernhardiana, un "consigliere spirituale".

<sup>70</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 137.

conseguenze di una radicata, e altra, esperienza e meditazione della vita psichica e spirituale. Forse anche per questo Bernhard è rimasto fino a oggi una specie di “maestro segreto”. Nasce qui quello che Bernhard chiama “il mio principio della psicologia educatrice”.<sup>71</sup>

Subito dopo il mandala del Tao, è annotato il sogno della melagrana dal “sapore soprannaturale, mai prima conosciuto”. Bernhard lo amplia associandolo al nuovo periodo di vita, al rapporto con l'Italia e con la Grande Madre quindi, simbolicamente, alla fine della sua esistenza di nomade, dopo l'espulsione dalla patria tedesca. E la melagrana, annota, era italiana, non palestinese.

Segue allora il sogno con l'italiano sporco e stracciato. Bernhard lo porta a bere un

bicchiere di vino rosso nel segno della fraternità (...) In Italia ho ritrovato la radice ebraica mediterranea. In Germania mi era stato inculcato di non parlare con le mani, di non mangiare le cipolle, di essere ordinato, il controllo su me stesso (...) Nel contatto coi napoletani la mia anima mediterranea, rimossa dalla civiltà patriarcale, ha ripreso a vivere.<sup>72</sup>

Discutendo “problemi e possibilità della psicologia analitica in Italia” Bernhard pubblica su *Tempo presente* il suo unico, breve saggio non postumo, non casualmente dedicato, per l'Italia e per la sua nuova psicologia educatrice, al “complesso della Grande Madre”. Lo sviluppo tipico della civiltà italiana dovrebbe consistere nell'approfondimento del mitologema della Grande Madre mediterranea, nella sua elevazione e nella sua compensazione.

In questo senso il “carico della vita esterna” comporta, psicologicamente, “l'accettazione umana da parte del terapeuta” come qualcosa di determinante e di più intenso nel transfert e nel controtransfert di quanto avvenga abitualmente.<sup>73</sup> Attraverso il suo destino italiano Bernhard tocca qui una vena immensa della storia della psiche e della civiltà: il superamento del patriarcato e la necessaria relazione al simbolo e al codice materno. Intuisce cioè, in un lampo, un processo che nella storia della psicologia dinamica conduce da Freud, attraverso la Klein e Fairbairn, a Bowlby, ma che già aveva anticipato Jung proprio nel 1912, nel momento del suo distacco da

---

<sup>71</sup> Ibid., p. 95. Cfr. anche le pp. 99, 100, 141, 118.

<sup>72</sup> Ibid., pp. 147-148.

<sup>73</sup> Ibid., p. 178.

Freud: che cultura e formazione originaria di psiche si radicano insieme, nella relazione con la madre, preformando il successivo rapporto con il padre. Quello che accadrà poi anche in etologia, nel passaggio da Lorenz a Eibl-Eibesfeldt. Quello che, in definitiva, rispecchia un enorme sovvertimento, di portata plurisecolare, agente nel Novecento e nella ultima modernità: il nascere dell'emancipazione e dell'autonomia simbolica femminili.

Il tema ebraico qui si completa: “il comandamento d'amore per il padre, amore del padre, amore tra i figli del padre – (...) poiché nel deserto non c'è una terra madre amorosa, nutrice e protettrice”<sup>74</sup> trova la sua compensazione nella melagrana italiana, terra promessa e raggiungimento della Grande Madre mediterranea.

Si presentano a questo punto un problema e, infine, un ostacolo colossale. Come è possibile conciliare la profondità e la passione di questa religiosità, così singolare, con la convinzione che ogni dedizione terapeutica – e persino sociale e politica – debba applicarsi a una psicologia educatrice all'individuazione? Il rispetto per l'individualità dell'altro non esige una rigorosa neutralità del rapporto da parte dell'analista? Non è questo principio alla base persino delle libertà giuridiche individuali, sul piano sociopolitico? Non si rischia un altro sottile fondamentalismo e, nel migliore dei casi, missionarismo, accentuato dalla presa in carico simbolica, materna, della “vita esterna” dei pazienti? Scrive appunto Bernhard:

Meta della terapia è insegnare a colui che cerca aiuto e consiglio come si lavora alla presa di coscienza (...) fino a che egli, vivendo, indipendente, la propria vita, sappia tendere coscientemente alla maturazione della personalità.<sup>75</sup>

Come può, allora, l'uomo religioso Bernhard rispettare fino in fondo l'indipendenza dell'altro, se è peraltro convinto che solo un atteggiamento religioso significa vera guarigione?<sup>76</sup> Risponderò intanto che tutto quanto abbiamo detto finora sul suo “cristiano-ebraismo” è il solido tronco di un nuovo innesto, inscritto entelechialmente nel destino universalistico del mitologema ebraico, votato alla terra, alla terra promessa che è la vera “grande

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 175.

<sup>75</sup> Ibid., p. 118.

<sup>76</sup> Ibid., p. 200.

madre” ed elezione di Dio per ogni uomo, così com'è.<sup>77</sup> Dove anche il male radicale è redento nella luce del Senso.<sup>78</sup> Perciò Bernhard può dire che l'idea che Dio sia “buono” è infantile. Dio è il Senso, al di là del bene e del male.

Qual è il nuovo innesto, il nuovo messaggio religioso di Bernhard? Nonostante il pregiudizio negativo che di solito l'accoglie, si deve riconoscere che il suo è un messaggio “sincretista”. Ciò non significa “di tutto un po' e niente bene”, ma quella conquista della dimensione mondiale dello spirito universalista che chiama a sé diverse tradizioni e culture, esigendo però una sintesi, volta a volta singolarissima, e cioè biografica. La stessa individualità moderna peraltro è rimasta solo un principio astratto, giuridico, invalidato nell'esperienza quotidiana dall'asservimento alla produzione-consumo di cose e all'accumulazione di denaro. All'individuo concreto non corrisponde nessuna realtà individualmente segnata dalla sua singolare capacità di dare e di accogliere un senso. Si tratta allora di ripartire dal diventare universale del nostro mondo e della nostra cultura per ripercorrerla in un senso proprio a ogni individuo, facendo della sua biografia il criterio di selezione, di composizione e di verifica di ogni incontro. Questo è richiesto perché oggi riviva il senso del tutto, questo è richiesto anche a ogni ortodossia, quando senta il suo centro, la sua pietra di paragone e la sua fedeltà nella viva testimonianza biografica, piuttosto che nel cattivo spirito di potenza d'organizzazione o nella difesa garantita dalla tradizione: in questo far centro nella biografia l'ortodossia si conserva, e però si apre al sincretismo delle altre biografie.

La professione della nuova fede di Bernhard ha un tono enfatico, ma l'enfasi mi suggerisce di ascoltare l'emozione intensa che vi è compressa:

La mia evoluzione sfocia qui in una sintesi di ebraismo e protestantesimo, di Chiesa cattolica e ortodossia, e delle religioni dell'Estremo Oriente. Questo processo che ha luogo nella mia psiche, è allo stesso tempo il processo di evoluzione dell'umanità.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Ibid., pp. 200-201.

<sup>78</sup> Cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., pp. 485, 440-441, 363; e E. Bernhard, *op. cit.*, pp. 162, 145, 43, 22.

<sup>79</sup> Ibid., p. 166.

Sul rapporto di Bernhard con l'Oriente, sul suo buddhismo e taoismo ha già scritto Erba-Tissot.<sup>80</sup> I temi della non-identificazione, come abbandono al Senso, sperimentabile nell'attimo e nella vita quotidiana come quarta dimensione (sospensione cioè delle forme trascendentali di spazio e tempo e della categoria di causa), rileggono il non-io della tradizione buddhista e taoista. Vi è poi un apprezzamento della pratica meditativa che si potrebbe vedere come ulteriore ampliamento cui conduce la psicologia educatrice di Bernhard. Si noterà tuttavia come la "liberazione dal terrestre" sia qui tappa di un ritrovamento in un "essere cosmico" (non è, allora, ancora suggerita l'immagine "nuovi cieli, nuova terra"?).

Il volgersi della nostra coscienza in direzione di questo "operante" provoca in noi uno spostamento della coscienza, che viene sperimentato come liberazione dal terrestre e che è il vero e proprio fine della presa di coscienza, a cui potrebbe seguire soltanto un ampliamento della medesima nell'"essere" cosmico di cui il "nostro" essere è una parte.

Questo spostamento della coscienza ha inizio nella nostra vita attraverso il riconoscimento del Senso (esperienza del Tao) ma va condotto avanti con la "meditazione". Non è il pensiero che ci può trasmettere tale "conoscenza". Si tratta di una "esperienza", di una visione intuitiva che può essere animata solo da un particolare spostamento di energia psichica in questo campo. Per raggiungere tale presa di coscienza è necessaria – oltre a un irriducibile, assoluto, impulso conoscitivo sul piano del conscio – una sorta di concentrazione estremamente intensa, alla quale in Oriente corrispondono il nome e la tecnica dello yoga (cfr. l'illuminazione del Buddha).<sup>81</sup>

La differenza dalla concezione buddhista – una volta distinta l'individualità dall'Io come complesso e dalla identificazione con l'Io, identificazione alla quale il riconoscimento del Senso chiede di rinunciare – rimane nel mistero dell'individualità, nella valorizzazione della sua unicità e irripetibilità. Bernhard ha di fronte la modernità e la sua crisi: e con essa, partendo da essa e dall'esperienza che ne abbiamo, dobbiamo rapportarci e misurare le risposte di una nuova religiosità, di una nuova sapienza sincretica e biografica.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Cfr. l'"Introduzione" e le pp. 97, 90, 158, 40, 117, 56-57 in E. Bernhard, *op. cit.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 62, 21, 209.

Il taoismo, che ha come esperienza centrale delle sue iniziazioni il cammino della vita percorso coscientemente, presenta in modo particolare tale atteggiamento, che però si ritrova in ogni via che segua Dio o il destino invece che i propri appetiti e desideri. Ma di là da esso non deve esserci altro contenuto. Questa è l'etica accontentistica della realizzazione di se stessi.<sup>83</sup>

E come nesso tra sincretismi e biografia:

Dietro al dualismo "entelechia individuale e entelechia karmica" è da porre un'unità entelechiale superiore (Tao). In via generale vale questo: dietro a ogni dualità, ad esempio bene e male, sta il senso (Tao) che per realizzarsi nel mondo dei fenomeni si serve del principio degli opposti. La dinamica della contrapposizione è da porre come dato di fatto, come essere, così che attraverso il concetto di entelechia essere e divenire non sono contrapposti e neppure lati o aspetti diversi della stessa cosa, ma la stessa cosa. In questo senso, spirito e materia non sono contrapposti, ma neppure punti di vista diversi di una cosa unica o un parallelismo o sincronismo o cose in qualche modo diverse tra loro, bensì la stessa cosa.<sup>84</sup>

Dunque un sincretismo, come si può dedurre da quell'"o sincronismo", di nuovo diverso da quello junghiano, sia come atteggiamento psicologico e religioso sia come concezione filosofica, ispirata alle tendenze enopanteistiche di molti maestri chassidici (oltre che in dialogo evidente con Spinoza). Qui è da rimarcare la *coniunctio* fra l'ala variabile di un sincretismo universalista e la via biografica, come "metodo" per operare sintesi singolarissime di valori guida verso un'"etica accontentistica della realizzazione di se stessi". Motivi sincretistici che, secondo Bernhard, "riemergono oggi (...) tra Occidente e Oriente", ricordando

sotto un nuovo aspetto (...) l'origine del cristianesimo (...) E così avviene nei miei sogni, in cui devo ritornare alla crocifissione di Cristo, e proprio là, a quella origine, s'inizia la trasformazione del mito...<sup>85</sup>

Nella sintesi di sincretismi e biografia, di apertura universalistica del mito a ogni percorso individuato, contro ogni dogma come inaccettabile castrazione,<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 62. Cfr. anche G. Tedeschi, *Il Tao nella psicologia*, Guida, Napoli, 1993.

<sup>84</sup> Ibid., pp. 21-22. Cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., pp. 503 e 649.

<sup>85</sup> E. Bernhard, *op. cit.*, p. 209.

<sup>86</sup> Ibid., p. 92.

sta la possibilità di un nuovo fondamento della convivenza e della comunicazione, e quindi della psicologia formatrice:

Il principio dell'individualità, che fa dell'individualità qualcosa di unico, irripetibile per definizione, e di incomparabile, è la base teoretica della simultanea legittimità di due opinioni diverse.<sup>87</sup>

Bernhard è stato sepolto, per sua volontà, nel suo mantello di preghiera ebraico. La sua differenza da Jung si esplica facendo centro attorno alla reinterpretazione dello spirito ebraico. È allora giusto e necessario chiederci: in che cosa consiste la fedeltà allo spirito ebraico in questa aurorale intuizione di una nuova sapienza, nella concezione sia spirituale sia terapeutica di quello che chiamo "sincretismo biografico"? Più di qualsiasi argomentazione varrà il racconto:

Rabbi Abramo Giacobbe diceva: Ogni popolo ha la propria melodia, nessuno canta quella di un altro. Ma Israele le canta tutte insieme per offrirle a Dio. Così nel "capitolo del canto" cantano tutti gli animali terrestri e tutti gli uccelli, ciascuno la sua melodia, ma Israele fa un canto di tutti i loro canti, per offrirli a Dio.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 226.

<sup>88</sup> M. Buber, *I racconti dei chassidim*, cit., p. 390.



## II.5 Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico<sup>1</sup>

Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico?

È un'analisi che ha il sapere biografico, implicito ed esplicito, come sua origine e suo metodo. Il sapere biografico è un insieme di saperi, naturali, impliciti, quotidiani, specialistici, indissolubilmente connotati da vissuti emotivi e affettivi, raccolti in racconti della vita di una persona. Il sapere biografico è materia e forma in movimento, in costruzione ininterrotta, che viene – nell'analisi – sottoposto a disamina in ogni sua parte, particolare per particolare, nesso per nesso, così da rintracciarne e da tesserne le trame presenti, passate e possibili. Noi sappiamo sempre qualcosa della vita che conduciamo, e ne sappiamo sempre troppo poco. Quel poco è più implicito che esplicito, soprattutto è un sapere presunto perché non è stato riconosciuto come sapere da altri e con altri. L'analisi biografica è quindi il percorso che tende a rendere esplicito l'implicito con l'aiuto di un altro, di un testimone privilegiato con il quale si condivide l'esperienza della ricerca e della costruzione. Il sapere autobiografico<sup>2</sup> e il sapere biografico qui fanno circolo: ogni autobiografia è costruita con materiali narrativi detti da altri, presuppone quindi una biografia almeno implicita dalla quale si prendono le mosse;

---

<sup>1</sup> Il saggio originario, dal titolo "Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico?", è stato pubblicato in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006. Il saggio, dedicato nello specifico all'analisi biografica a orientamento filosofico, riguardo a quest'ultima riprende organicamente quanto presente in altri capitoli di questo volume.

<sup>2</sup> Tutti i riferimenti al sapere autobiografico tengono conto innanzitutto dei numerosi testi di Duccio Demetrio: per semplicità riduco la citazione a *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.

nell'analisi biografica il racconto autobiografico diventa a sua volta materiale di una nuova biografia a quattro mani, composta dall'analista e dall'analizzante. La biografia condivisa sarà, a sua volta, materiale di un nuovo racconto autobiografico.

## Il rimando all'analisi

La parola "analisi" rimanda inevitabilmente, in questo contesto, alla psicoanalisi e/o alla psicologia analitica. È un rimando voluto per rimarcare i molti elementi comuni, i debiti che si vogliono onorare, pur nella differenziazione che si vuole determinare. Dalla tradizione della psicologia analitica vengono l'attenzione e la disposizione ermeneutica a trattare l'immaginazione – nelle forme del sogno, delle scene di gioco, delle immagini spontanee, delle fiabe e dei miti – come un'autentica "altra forma del pensare";<sup>3</sup> l'attenzione alle dinamiche di compensazione fra "conscio" e "inconscio".<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Cito qui un'espressione, quanto mai importante soprattutto sul piano filosofico – e molto al di là di quanto l'autore stesso pensasse – di C. G. Jung, tratta dal secondo capitolo di *Simboli della trasformazione* (1952), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1970, ricordando però che la prima edizione, peraltro molto diversa, del 1912, conteneva già questa parte. Su questa opera rimaneggiata per quaranta anni cfr. il mio *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.

<sup>4</sup> Il termine "inconscio", in sé contraddittorio, a meno che non venga ipotizzato come sfondo trascendentale non ulteriormente tematizzabile di ciò che viene all'attualità della coscienza, è anche compromesso da una stratificazione di sensi che lo rendono eccessivamente confuso poiché conterrebbe insieme il rimosso e ciò che si indica come una sorta di rimozione originaria, venendo prima della capacità cosciente di rimozione (cfr. S. Freud, *Metapsicologia*, 1915, tr. it. in Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976). E l'inconscio sarebbe inoltre equiparabile a dimensioni emotive e affettive della memoria implicita legate alle esperienze neonatali e forse fetali, distinte però dalla memoria implicita capace di identificazione degli oggetti e dalla memoria procedurale (cfr. M. Mancina, *Sentire le parole*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004). Ma non si può dimenticare che all'inconscio appartengono anche le "preconcezioni" di W. Bion e R. Money-Kyrle, lontane e inconfessate discendenti delle immagini archetipiche junghiane e dell'idea di inconscio collettivo. Questa confusione teorica potrebbe anche articolarsi in un concetto complesso, se l'esperienza clinica, sufficientemente libera da pervasivi schemi interpretativi derivati dalle metapsicologie di scuola che si autoconfermano senza sapersi mettere in condizione di autointerrogarsi, potesse alimentarne una qualche necessità. Ma ho dovuto constatare che il materiale clinico è quasi sempre indagato secondo presupposizioni interpretative quanto mai disinvolute: molti analisti pensano di sentire parlare "l'inconscio fetale" mentre ascoltano e osservano persone che si muovono e parlano mettendo in opera competenze cariche di contenuti autobiografici e semantici che presuppongono per prima cosa, per essere intese, etologia e storia culturale del loro tempo e del loro ambiente. Mi diverte

il richiamo al processo di individuazione come processo di tensione all'intero e al trascendimento della posizione egoica. Questo mi sembra il contributo che l'insegnamento junghiano può apportare a una filosofia rinnovata, capace di piegarsi, di essere in questo senso "clinica", all'ascolto del dolore dell'anima per interloquire con esso e poterne essere terapia. Sì, perché la scelta della parola "analisi" rimanda a un metodo terapeutico. Sia detto nel modo più netto: l'intenzione di questa proposta è di rinnovare l'antica vocazione terapeutica della filosofia, nel preciso senso epicureo del termine:

Vana è la parola di quel filosofo dalla quale nessuna passione umana viene curata. Come non v'è nessuna utilità d'un'arte medica che non liberi il corpo dai suoi mali, così neppure della filosofia se non libera l'anima dalle sue passioni.<sup>5</sup>

Con questo richiamo a Epicuro e insieme alla vocazione terapeutica dell'analisi biografica diventa, spero, più chiaro il senso della differenziazione di questa proposta tanto dalla consulenza filosofica limitata alla sola chiari-

---

ricordare qui la polemica di Cesare Musatti con i suoi colleghi psicoanalisti proprio sugli spropositi che si possono compiere attribuendo retroattivamente la vita psichica adulta o infantile alle esperienze fetali e neonatali. Si legga in proposito il suo saggio "Il sogno e la comune attività del nostro pensiero", in AA. VV., *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze, 1984. Per questi motivi preferisco parlare di ciò che, in qualsiasi modo esperito, e quindi in qualche forma cosciente anche se non autocosciente, rimane ancora *incompreso*, dove il termine "comprensione" si intenda secondo Cicerone (*Accademici posteriores*, II, 41,42) che parla del maestro stoico Zenone: "quando la conoscenza dell'oggetto era stata provata e accettata, la chiamava comprensione, simile all'atto di afferrare qualcosa con le mani; da questa similitudine infatti aveva tratto il nome, giacché nessuno prima di lui aveva usato in tale senso tale parola". È questa la *fantasia kataleptiké*. Ma il termine comprensione contiene anche la distinzione fra *erklären* e *verstehen*, nell'accezione di Dilthey e di Jaspers, dunque può essere non ancora compreso ciò che, sotto altri punti di vista, è non solo percepito ma addirittura spiegato secondo leggi causali esterne dalla coscienza. Queste osservazioni si riferiscono ai frequentissimi momenti della clinica nei quali l'analizzante sa spiegare benissimo quanto gli accade, ma non lo afferra affatto nel senso che può avere per lui. Per dar ragione del lavoro che tenta di afferrare biograficamente gli eventi non c'è in questo caso, per esempio, necessità di ipotizzare difese da pulsioni inconsce o da altri vissuti psichici inconsci; basta, economicamente, rendersi conto che si può vivere più intensamente quel che accade, con maggiore partecipazione e costruzione di senso, evitando di subirne conseguenze dovute a possibile insufficiente comprensione. Per una riflessione sull'inconscio vedi anche, in questo volume, il capitolo I.5, nota 6.

<sup>5</sup> Frammento 221 dell'edizione Usener, citato nella traduzione italiana di C. Diano in Epicuro, *Scritti morali*, Rizzoli, Milano, 1987, p. 77.

ficazione razionale, quanto da una mera variante delle psicologie del profondo, come ho già accennato altrove.<sup>6</sup>

L'analisi biografica si differenzia dalla consulenza filosofica quando quest'ultima nega ogni volontà terapeutica, anzi si appella a un discorso che ritiene poco filosofiche le scuole ellenistiche perché troppo rivolte all'esercizio della modificazione di sé e del modo di agire nel mondo.<sup>7</sup> Inoltre prevale in molte impostazioni della consulenza filosofica – ma fortunatamente non in tutte – un atteggiamento a volte polemico e insieme superficiale nei confronti delle psicologie del profondo<sup>8</sup> e di tutte le forme di psicoterapia.<sup>9</sup> Si tratta dunque, quanto all'analisi biografica, di un'assunzione e di una trasformazione, a contatto con l'atteggiamento filosofico, di ogni tecnica, metodo, concettualizzazione – che provengano dal vasto campo delle psicologie del profondo e delle psicoterapie in genere – considerati, dopo un attento esame della situazione, adatti a comprendere e approfondire le possibilità dell'analizzante di rinvenire un racconto biografico capace di tenere il timone del senso nella navigazione della vita.<sup>10</sup> Reciprocamente, e proprio

---

<sup>6</sup> Riguardo alla consulenza filosofica vedi anche, in questo volume, il capitolo II.2, e in particolare la nota 56.

<sup>7</sup> Cfr. la critica di Neri Pollastri all'importanza essenziale data da Hadot agli esercizi spirituali (che peraltro appartengono, secondo Hadot, alla filosofia antica e non alle sole filosofie ellenistiche) in *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano, 2004, pp. 177 sgg.

<sup>8</sup> Cfr. le pp. 87-128 del libro citato di Neri Pollastri nelle quali il “filosofico” si ottiene per sottrazione di ciò che è scopo terapeutico e di ciò che fa perno sulla relazione e sull'emozionalità. Proprio questo esempio serve a sottolineare la differenza: la mia proposta, viceversa, incorpora la tradizione psicoanalitica proprio come ricerca che ritrova ragioni anche nelle forme del pensare, del sentire e della corporeità e, con ciò, amplia e approfondisce la stessa ricerca filosofica.

<sup>9</sup> Va detto che Gerd Achenbach, l'iniziatore della professione di consulente filosofico, ha posizioni assai più sfumate che si potrebbero sintetizzare nel considerare i concetti fondamentali delle psicologie del profondo mere ipotesi di lavoro, da prendere in esame come tali da parte della coppia dialogante. Sarebbe da osservare: ma questa è esattamente la posizione junghiana!

<sup>10</sup> Anche in questa formulazione non sono molto distante da Jung e, in particolare, ancor meno da Ernst Bernhard (*Mitobiografia*, tr. it. Adelphi, Milano, 1969) sul quale rimando al mio saggio “La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, 54/1996, Vivarium, Milano (capitolo II.4 in questo volume). Quanto al rapporto fra posizione etica, storia e psicologia analitica, mi sento molto vicino all'altro grande junghiano ebreo, Erich Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, libro per il quale ho scritto l'Introduzione (capitolo II.3 in questo volume), alla quale rimando per il chiarimento circa le differenze di impostazione del nesso etica-politica fra Neumann e Jung. L'analisi biografica mostra invece tutta la sua particolarità quando affronto il significato dell'espressione “orientamento filosofico”.

quanto all'aspetto terapeutico, l'atteggiamento filosofico può non solo avvalersi estensivamente delle acquisizioni delle psicoterapie, ma anche prendere spunto da queste per cambiare postura, prima ancora che metodo, nell'ascolto e nella cura delle passioni umane.

Prenderò a esempio ancora l'amato maestro Epicuro. Così scrive della terapia delle passioni che era per lui il fine della filosofia:

La natura non va forzata, ma persuasa, e la persuaderemo soddisfacendo i desideri necessari sempre, e quelli naturali, ove non portino danno, quando invece sian nocivi, aspramente confutandoli.<sup>11</sup>

La saggia raccomandazione della persuasione arriva – quando si abbia a che fare con desideri naturali ma non necessari e nocivi – alla nozione, fondamentale nella filosofia greca, di “confutazione”, di *ελεγχος*. Confutare i desideri naturali ma non necessari e nocivi, eliminare i desideri non necessari, questa è la proposta terapeutica epicurea quando si tratta di affrontare le cause del male. Il testo greco della prima sentenza citata concludeva con un'espressione altrettanto significativa, la filosofia non serve a niente se non “libera l'anima dalle sue passioni”; in greco suona *ει μη το της ψυχης εκβαλλει παθος* che, tradotto in modo più vicino alla lettera, più brutalmente ma più espressivamente potrebbe suonare “se non butta fuori la passione dell'anima”.<sup>12</sup>

Con diverse gradazioni, sfumature e variazioni, questa convinzione è propria di tutta la filosofia antica: la passione, i desideri che conducono al male devono essere estirpati dopo essere stati confutati. Le misure moderate di Aristotele e quelle estreme dei cinici disegnano, nei confronti del desiderio cattivo, un arco che abbraccia una postura molto simile, almeno per l'essenziale. Con la parziale eccezione, forse, del sofista Antifonte del quale ci resta un frammento che sembra poter indicare una disposizione diversa:

---

<sup>11</sup> *Sentenze Vaticane*, 21, in Epicuro, *op. cit.*, p. 89.

<sup>12</sup> Usener, 221, in Epicuro, *op. cit.*

Chi non ha desiderato né sperimentato quanto c'è di vergognoso o di cattivo, non è saggio, perché non c'è nulla che egli abbia dominato, mostrandosi – così – misurato.<sup>13</sup>

Insieme alla sua terapia dei dolori attraverso la parola e alla sua fama di interprete dei sogni, Antifonte potrebbe essere preso come il più antico esempio del rinnovamento della terapia filosofica che qui propongo. Si tratta, nondimeno, di mutare atteggiamento nei confronti del *pathos* dell'anima: riprendendo una celebre metafora platonica che, tutto sommato, vale per la quasi totalità della filosofia greca, si deve pensare a un diverso metodo di guida – quando la guida è possibile – del cavallo nero, il cavallo della passione amorosa carnale (*Fedro* 250-256), simbolo di ogni passione sconveniente. Potremmo dire: del lato d'ombra delle passioni, troppo spesso sferzato e strappato per il morso. È necessaria, specie per noi tardo moderni, una diversa doma, gentile e più confidente nella traducibilità della lingua equina.

Qui l'ascolto analitico,<sup>14</sup> imparato dalle psicologie del profondo, ha da insegnare la cura “religiosa” – dove torna uno dei sensi originari della parola “terapia” –, l'amore per l'ermeneutica della parola, del gesto, dell'immagine quali che essi siano, elaborati o confusi e approssimativi. L'ascolto analitico sa che l'alto e il basso, il buono e il cattivo, secondo il metro di giudizio della consuetudine ma anche dell'ideologia e perfino degli ideali, sono ancora da soppesare, da interrogare, da contestualizzare, in definitiva da comprendere, da afferrare con le mani finché le parole riprendano i cinque e più sensi dei quali sono figlie, prima di discernere in consapevolezza il loro valore e, quindi, poter giudicare eticamente. Già, qui è in gioco l'accuratezza, o persino la possibilità stessa della posizione etica, poiché non è affatto etico, per una persona adulta e pensante, giudicare in modo eteronomo: bisogna sapere dare legge a se stessi da se stessi se si vuole varcare la soglia di ciò che si può chiamare etica. Si noterà qui che il supplemento analitico all'ascolto, se inserito in un'intenzionalità filosofica,

---

<sup>13</sup> Antifonte Sofista B 59, ed. Diels-Kranz. Cfr. Antifonte, *La verità*, Sellerio, Palermo, 1988, p. 24. Da leggere è la pagina di Pierre Hadot che ricorda come ad Antifonte fosse attribuita “una terapeutica consistente nel curare i dolori e le pene con le parole” oltre a essere “un notevole interprete dei sogni” (*Che cosa è la filosofia antica?*, 1995, tr. it. Einaudi, Torino, 1998, pp. 181-182).

<sup>14</sup> Cfr. il numero della *Rivista di Psicologia Analitica* intitolato “Risonanze all'ascolto” e curato da P. Aite e da me (n.s. n. 19, 71/2005, Vivarium, Milano).

produce una doppia variazione sia nei confronti della tradizione filosofica, che ne esce arricchita in sensibilità per le emozioni, gli affetti e la sensibilità transitati nell'espressione, sia nei confronti della tradizione psicoanalitica, che si lascia attraversare dalla domanda etica<sup>15</sup> e che può esercitare il suo ascolto praticando l'antica capacità di attenzione (*prosoché*) e sospensione del giudizio (*epoché*) che sarà l'altro a dover trarre da se stesso.

Tuttavia l'analisi biografica, nel suo orientamento filosofico, non si rivolge in prima istanza – a meno che non si accompagni nella stessa persona alla specializzazione psicoanalitica, psicoterapeutica o psichiatrica – alle psicopatologie. L'analisi biografica si rivolge alla dimensione “sana”, “normale”, delle persone. Alla dimensione: ciò non significa “solo alle persone sane”, ma alla dimensione sana e normale delle persone che, esattamente come la

---

<sup>15</sup> Sarebbe troppo ingenuo affermare che la tradizione psicoanalitica non si sia posta la domanda etica, anche se si deve ricordare la nettezza, finanche brutale, con la quale Freud asseriva che si può essere “sani ma immorali” (Cfr. *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno*, 1908, tr. it. in Id., *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972, p. 420). Freud ritiene che una persona possa stare bene (raggiungere l'unità) anche se non è morale; Jung invece ritiene che una persona possa “stare bene” solo se ha compiuto un processo di individuazione, e quindi, dal momento che questo implica una dimensione trascendente (che come tale ha a che fare con la moralità), solo se in qualche modo è realizzata anche moralmente. Jung pensa che vera moralità possa raggiungersi solo nel processo di individuazione, solo quindi come riferimento a un centro della totalità diverso dall'io. Su questo, con ancora più decisione e chiarezza, superando le esitazioni junghiane a parlare di nuova etica, vedi l'opera, citata sopra, di Neumann. Troppo complesso sarebbe dar ragione, in una nota, del tentativo lacaniano di intendere eticamente l'impresa analitica, basti qui accennare alla tesi secondo la quale il desiderio umano trova il suo senso nell'essere riconosciuto dall'altro (cfr. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, tr. it. in Id., *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1974, p. 270). In questo passaggio lacaniano è peraltro molto evidente il suo ripensamento del desiderio a partire da Hegel: si potrebbe dire che Lacan abbia riletto il desiderio freudiano sottoponendolo alla lente hegeliana. Anche da questo esempio appare quanto sia vano e sterile cercare di opporre filosofia e psicoanalisi: in questo modo non si fa altro, da parte dei consulenti filosofici, che aggiungersi alle purtroppo già folte schiere di psicoanalisti tentati di trasformare la loro disciplina in mero tecnicismo, supposto clinico, e ai sempre numerosissimi studiosi di filosofia rassegnati a un'autoreferenzialità della filosofia che, dal mio punto di vista, smarrisce una tensione essenziale della filosofia, quella cioè di essere una disciplina speciale proprio perché interna a ogni disciplina, a ogni fare, a ogni situazione dell'uomo nel mondo. Non ci sono, in questo senso, i filosofi che fanno i filosofi, ci sono i filosofi che, poiché sono filosofi, insegnano filosoficamente qualsiasi disciplina, dalla musica alla botanica e alla stessa filosofia, praticano la consulenza o l'analisi, fanno gli psicologi o i pedagogisti, i medici o gli amministratori, gli operai o i contadini, i preti o gli artigiani, naturalmente anche i disoccupati e i mendicanti.

dimensione psicopatologica, è in certa misura presente in tutti.<sup>16</sup> Qui è in gioco una questione dirimente, non aggirabile: essere filosofi significa essere convinti che esiste una malattia dei sani che avvolge e penetra ogni aspetto dell'esistenza. La filosofia non è che la risposta al dolore, all'infelicità essenziale della vita "dei più", dei molti, in realtà a una dimensione della vita di tutti. Diverse sono le metafore per dirla: il "corpo" per Socrate e Platone, la dismisura per Aristotele, il "grido della carne e dell'anima" per Epicuro, l'innaturale per i cinici, la vanità e la futilità della vita comune per Spinoza, per tutti la vita dedicata al perseguimento di ricchezza, potenza e onori. È questa una concordanza che si ritrova universalmente nelle vie sapienziali filosofiche e religiose dell'intero mondo. La saggezza è richiesta dall'esperienza del dolore essenziale che affligge la vita di tutti gli uomini – si ricorderà che questa è la "prima nobile verità" insegnata dal Buddha e che il non avere via d'uscita dal labirinto della sofferenza è chiamato "peccato" nelle religioni del ceppo abrahamico –, questa è la gestazione drammatica e necessaria della ricerca filosofica. Dunque in un senso profondo la terapia dell'analisi biografica si differenzia dalle altre terapie e, per altro verso, le include: una volta sanati si è ancora malati quanto all'essenziale. La vita è dispersa e disperata quando rimane priva di un senso che la renda degna di essere vissuta, che la renda cioè un evento che si desideri ricordare, celebrare, di cui rendere grazie.

### **L'aggettivo "biografica"**

Perché chiamare "biografica" questa analisi a orientamento filosofico? Innanzitutto perché l'oggetto dell'analisi si presenta sempre nella forma di un frammento di racconto, o comunque di un "grafio", di un'espressione, cor-

---

<sup>16</sup> È ridicolo affrontare la questione salute-malattia in poche righe. Ma preferisco affermazioni nette, con il minor alone di equivocità possibile. Dunque, sulla scorta freudiana, penso a un continuo di normalità e patologia, differenziato per quantità. Il che consente di capire che in ogni psicopatologia, come attesta l'esperienza, si trovano nuclei sani, come in ogni persona, anche la più normale, si annidano nuclei psicopatologici. La distinzione di grado consente poi di riconoscere di fatto normalità e patologia, quando la malattia impedisce di costruire e mantenere relazioni affettive e lavorative sufficienti a conseguire l'autonomia richiesta ai singoli nelle condizioni storiche e sociali date di volta in volta. Anche qui, la pretesa di alcuni consulenti filosofici di superare la questione con qualche banale sofisticheria su normalità e follia non attesta altro che la loro inesperienza nel campo della psicopatologia reale.

porea o immaginale, segnata nel *bios* e dal *bios*. Dove il *bios*, secondo la lezione di Werner Jaeger,<sup>17</sup> non indica più l'esistenza umana nella sua cronografia, ma la rielabora in un tutto unitario e significativo, come "forma consapevole di vita". Dunque non solo perché l'oggetto dell'analisi è biografico, ma perché lo è il suo metodo. Biografia indica allora un'origine e una destinazione al metodo analitico nel senso preciso di riproporre in un racconto unitario l'unità psicofisica che ne è la prima condizione, ma che è intaccata dalla scindibilità della psiche stessa. Il biografico è così posto come metodo, come via alla figura dell'intero, poiché in esso la singolarità soggettiva ospita il mondo, senza ridurlo a sé anzi scoprendosi espressione condizionata del mondo.<sup>18</sup> Nella ricerca consapevole ognuno può ritrovare e inventare la sua partecipazione, individuata e irriducibile ad altro, all'intero del mondo. La sua essenziale vocazione filosofica consiste in questa implicazione fra la figura dell'intero e l'individualità che non si può sottrarre a esso senza mutilarlo.<sup>19</sup>

In questo orizzonte "interale"<sup>20</sup> va ricompresa anche la specificità terapeutica dell'analisi: è la scindibilità psichica<sup>21</sup> che produce le fratture più o meno gravi delle nevrosi e delle psicosi, la cura dunque sarà ricostituzione o tessitura nuova di nessi, costruzione di ponti, lavoro per eccellenza del simbolico. Ma la scindibilità patologica della psiche è l'altra faccia della capacità specificamente umana di "immaginare altrimenti", e quindi di dare

---

<sup>17</sup> Cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1934-47), 3 voll., tr. it. La Nuova Italia, Firenze, 1936-1959.

<sup>18</sup> Questo è peraltro il filo rosso che regge quanto ho scritto fin da *Identità e feticismo*, Moizzi, Milano, 1977, la cui seconda parte si intitolava infatti "Storia e biografia".

<sup>19</sup> È il senso della denominazione della mia proposta filosofica come "filosofia biografica": cfr. R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003. Va sottolineato che questa specifica articolazione dell'analisi biografica a orientamento filosofico, benché sia elaborata sotto la mia personale responsabilità, si richiama, anche per quanto riguarda la figura dell'intero e la coimplicazione in esso dell'individuale, come per l'essenziale aspetto comunitario e politico che permette e richiede lo sviluppo della soggettività, ai lavori di L. V. Tarca: in primo luogo, oltre al libro comune già citato, a *Differenza e negazione*, Città del Sole, Napoli, 2001.

<sup>20</sup> Scelgo questo termine seguendo le ragioni e le preferenze di L. V. Tarca; cfr. il suo saggio "Pratiche filosofiche e cura di noi", in C. Brentari, R. Mådera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *op. cit.*

<sup>21</sup> Sarebbe lunghissimo l'elenco dei passi di Freud e di Jung nei quali si riconducono le varie forme di psicopatologia alla possibilità di scindere, di contrapporre, di nascondere i legami fra le diverse parti e funzioni psichiche.

vita al mondo propriamente umano, alla varietà di strumenti, tecniche, procedure che costituiscono le culture che ci consentono di condurre la vita. Una sola e la medesima è la radice delle patologie dei singoli, delle catastrofi culturali collettive, delle istituzioni e delle costruzioni culturali più ardite e sublimi. Su questa libertà originaria della cultura, su questo suo nascere da un'unica radice di possibilità di rovina e di salvezza, si fonda la necessità della scelta etica. Ed è per questo che in essa è radicata, in ultima istanza, ogni potenza terapeutica.

Da questo vertice osservativo le figure e i concetti della psicologia analitica assumono un nuovo e più ampio significato: i complessi, come personalità parzialmente autonome, gli aspetti d'ombra, gli effetti d'auto-cultamento che conflitti e lacerazioni producono sul pensare e sul sentire si rivelano come modi della scindibilità psichica che, inconsapevolmente, si indirizza alla rovina dell'unità psicofisica e storica di quella particolare biografia. La terapia, per essere semplicemente terapeutica, deve tentare di riscoprire inconsapevolmente il bivio, l'enigma etico per il quale la biforcazione della stessa via conduce invece all'articolazione e alla ricomprensione dei diversi aspetti della personalità, rinarrati in una biografia capace di fare mappa e trama di tutta l'avventura esistenziale. Un'avventura che si sa autenticamente solo quando si percepisca, si senta e si pensi come vita nella vita dell'intero. Poiché questa è poi la scissione che una terapeutica solo psichica – che si trattenga cioè al di qua della storia del mondo, come accade almeno metodologicamente in Freud, in Jung e nella grande maggioranza degli psicologi del profondo – non riesce a scorgere e quindi non può guarire.<sup>22</sup> Rischia anzi di colludere inconsapevolmente con l'ideologia che contrappone la sfera pubblica e la sfera privata, il collettivo e il personale, contribuendo così a plasmare, sul versante della storia comune, un apparato automatico impersonale e, sul versante delle biografie dei singoli, un co-cervo di impotenze, scaricate emotivamente in un penoso rancore reciproco generalizzato. Ma, all'inverso, solo un'adeguata emendazione dell'intelletto,

---

<sup>22</sup> Cfr. sulla relazione tra psicoanalisi e pratica filosofica il bel libro di U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano, 2005. Rispetto alla mia visione, l'area del consenso e delle differenze è tuttavia così fitta, e solleva problemi sia concettuali sia di necessarie esplicazioni terminologiche, da rendere improponibile in un saggio come questo un rimando anche breve ma serio alle tesi esposte nel libro. Devo lasciare al lettore interessato il faticoso lavoro della comparazione.

un'autentica catarsi del pensiero, può avvicinare l'intenzione filosofica al suo desiderio di verità, nel dirsi e soprattutto nel modo di vivere. Infatti non solo nella patologia, ma anche nella più sobria normalità, il discorso soffre di affezioni che lo dispongono a confondersi e a mutilarsi, impedendogli di diventare "vero", cioè all'altezza e alla profondità dell'esame di sé senza autoinganno, in modo che l'io cosciente sia in grado di accettare la sua essenziale interintradipendenza<sup>23</sup> dagli altri e dal mondo.

Qui il cosiddetto "lavoro sulle difese"<sup>24</sup> può essere utile a far dischiudere le potenze del discorso, occultate negli affetti rifiutati e compresse, o disarticolate, nelle figure della retorica patologica della scissione, della rimozione, della negazione e del diniego, della proiezione e dell'identificazione, della razionalizzazione di copertura, dell'idealizzazione e dell'ideologizzazione. Un lavoro che deve orientarsi secondo la dinamica della compensazione degli opposti fra gli aspetti messi in luce e gli aspetti lasciati in ombra.<sup>25</sup> Una prassi che pone il suo criterio nella creazione di un terzo punto di vista, variabile, ma sempre consapevole dell'orizzonte dell'intero entro il quale è

---

<sup>23</sup> Per il concetto di interintradipendenza vedi, in questo volume, il capitolo II.3, nota 11.

<sup>24</sup> Anche questo argomento, per vastità e complessità, non può che restare indicato in un accenno. Non accolgo il termine "difese" nell'accezione freudiana, nel quale esso rimane forzatamente limitato all'impianto pulsionale, anzi lo metaforizzo in tutt'altra direzione, come gli impedimenti che l'io, senza comprendere, frappone al sentimento e al pensiero di essere parte del tutto, al "sentimento oceanico": giustamente, perché nella sua immediatezza riduttiva e regressiva l'oceanico riporta al di qua della costituzione dell'io, e quindi non può che essere vissuto come frammentazione psicotica, divoramento dentro il mondo-corpo dell'*imago* madre primordiale; ma follemente perché, rinunciando al suo sacrificio, l'io rinuncia alla sacralità della sua appartenenza al tutto che si lo subordina ma, insieme, lo eleva alla partecipazione a ciò che è necessario ed eterno, e così lo consola e lo accoglie nella gioia della mente estatico-cosmica. Il che significa, secondariamente, che l'io viene rafforzato: come si distingue un mistico da un pazzo? In un modo molto semplice e concreto, insegnano tutte le tradizioni contemplative, il mistico è molto ben adattato alla vita quotidiana. Vivere nella consapevolezza e nel sentimento dell'intero significa sentire e pensare con molta attenzione e precisione i propri limiti. Fra gli altri molti rimandi possibili di questa nota desidero ricordare in particolare uno dei libri più belli e più consonanti con la mia sensibilità che abbia incontrato, *La mente estatica* di Elvio Fachinelli (Adelphi, Milano, 1989): "Un'analisi basata sistematicamente sullo smantellamento delle difese incontra ad ogni passo quel pericolo che le ha fatte erigere. Da ciò un rinnovato impulso a difendersene (...) L'analisi assume allora il senso di un decondizionamento *ad infinitum*. Interminabilità (...) E neppure si tratta di saltare oltre le barriere, di sorpresa, o astutamente. In questo modo, ancora una volta, le barriere sono l'orizzonte dell'agire. Piuttosto lasciar affluire, lasciar defluire, immergersi, nuotare nella corrente. I paletti della difesa finiranno, forse, per scendere alla deriva" (pp. 20-21).

<sup>25</sup> È qui evidente il riferimento alla teoria junghiana della dinamica psichica.

posto e, proprio per questo, unitario ed equilibrato. Armonizzazione individuale che, per essere tale, deve concepirsi e sentirsi parte limitata di un intero vivente nel mondo e negli altri. Il “buon equilibrio”, l'*eustatheia* epicurea come buon equilibrio della natura in noi con la natura del tutto, potrebbe essere un buon nome per questa idea regolativa dell'agire terapeutico orientato filosoficamente.

Biografia dice una storia di vita. Una storia di vita non ha senso se non nel contesto della storia del mondo, dunque l'analisi biografica è storica nella sua essenza, a differenza delle prevalenti impostazioni delle psicologie del profondo.<sup>26</sup> Anche il mito che la percorre e la condiziona – ragione per la quale, con Ernst Bernhard,<sup>27</sup> si dovrebbe parlare più precisamente di analisi mitobiografica – non è sovrastorico: anzi, è proprio nel rintracciarne l'essenziale storicità che si libera il passaggio all'innesto, sulla vecchia pianta, del nuovo ramo, della nuova declinazione che il mito può assumere nella rivisitazione, narrazione e rinarrazione che una biografia consapevole opera sulla tradizione ricevuta.

Questa analisi è dunque, esplicitamente, votata a un compito narrativo, a tessere un racconto.<sup>28</sup> tuttavia questo raccontare deve poggiare sulla vita e a essa deve tornare, in essa deve cercare la verifica della sua plausibilità. È dunque essenzialmente etico. Ciò non riduce il racconto alla concretizzazione, alla corrispondenza semiotica agli accadimenti: il racconto ospita la vita simbolica. Non solo perché ha imparato ad ascoltarne le voci, si è familiarizzato con le figure della sua retorica immaginale, ma perché la vita simbolica sa far sentire al sentimento e al corpo l'intuizione dell'intero. Il simbolo, come assunzione di un particolare che allude – dunque come

---

<sup>26</sup> È chiaro che questa critica non può riguardare, per esempio, l'impostazione terapeutica di Fromm o di Erikson, come non rende adeguata ragione neppure di molti aspetti delle proposte di Money-Kyrle e di Bion o, per la scuola junghiana, di Bernhard e di Neumann. E naturalmente altre psicologie, come quella di impostazione sistemica ispirata a Bateson, sfuggono completamente a questi rilievi.

<sup>27</sup> Su E. Bernhard vedi in questo volume il capitolo II.4.

<sup>28</sup> Sul tema della psicoanalisi e della narrazione, per avere un'idea della vastità e della complicazione delle questioni aperte cfr. J. Hillman, *Le storie che curano* (1983), tr. it. Cortina, Milano, 1984; G. Starace, *Le storie, la storia*, Marsilio, Venezia, 1989; Id., *Il racconto della vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; E. Morpurgo, V. Egidi (a cura di), *Psicoanalisi e narrazione*, Il Lavoro editoriale, Ancona, 1987; A. Cotugno, M. Malagoli Togliatti, *Scrittori e psicoterapia*, Meltemi, Roma, 1998.

linguaggio allusivo – a un'alterità, indefinita ma percorsa da possibili somiglianze e risonanze, mostra tanto le origini dell'umano come capacità di vedere altrimenti quanto la sua chiamata a dare espressione all'intero. Persino tutto il linguaggio di senso comune e le elaborazioni logiche, guardate da questo punto di vista, sono un modo particolare del simbolico: il linguaggio corrispettivo sarebbe allora una determinazione particolare del linguaggio allusivo.<sup>29</sup> Ma anche viceversa: il simbolico non può neppure costituirsi se non come articolazione particolare di una distinzione logica. Si potrebbe parlare quindi di una "simbologica". E il racconto biografico è appunto l'intreccio di logico e simbolico, e viceversa: *ratio*, misura di entrambi.

Dove poi il linguaggio è originariamente inscritto e dove diventa vero o suona sfibrato? Qual è insomma il terreno della sua coltivazione più profonda e della sua verifica più credibile? Certamente nella dimensione corporea. La biografia è scritta anzitutto e in ultima analisi nel linguaggio del corpo. L'analisi biografica deve saper ascoltare e formare il linguaggio del corpo, liberandolo dal ruolo assegnatogli dalla grande maggioranza delle psicologie del profondo<sup>30</sup> di dimensione solo interpretata e passiva. Peraltro, quanto alla filosofia occidentale, nella stessa opera di Pierre Hadot mi sembra si noti per un verso l'esclusione del corpo dagli esercizi spirituali veri e propri, mentre dall'altro si facciano precedere proprio gli esercizi del corpo a tutte le altre forme di esercizio.<sup>31</sup> L'inclusione del corpo nelle pratiche filosofiche<sup>32</sup> non risponde soltanto all'esigenza di porsi nell'intero e nell'intero della biografia ma, storicamente, vuole richiamare l'agire terapeutico a una delle vie più ricche di sperimentazione del limite, entro una cultura della dismisura come quella licitazionista.<sup>33</sup> Solo la ricostituzione del limite, nella sua radice bioculturale, può aprire la strada a un centra-

---

<sup>29</sup> Sul linguaggio allusivo e corrispettivo vedi, in questo volume, il capitolo I.5, nota 6.

<sup>30</sup> Naturalmente con la ragguardevole eccezione almeno di Reich e di Lowen.

<sup>31</sup> Cfr. sull'esclusione del corpo *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987-2002), tr. it. Einaudi, Torino, 2005 e, come preparazione a tutti gli altri esercizi, *Che cosa è la filosofia antica?*, cit.

<sup>32</sup> Rimando, su questo tema, al lavoro di Ivano Gamelli, al quale si deve il primo tentativo di legare in esercizi motivi filosofici e movimenti dei corpi: cfr. ad esempio *Sensibili al corpo*, Libreria Cortina, Milano, 2011.

<sup>33</sup> Sul licitazionismo come dismisura patologizzante del desiderio a partire dalla struttura socio-economica vedi in questo volume i capitoli I.3, I.4, I.5; cfr. inoltre il mio *L'animale visionario*, il Saggiatore, Milano, 1999, e R. Mâdera, L. V. Tarca, *op. cit.*

mento dell'intera personalità, così necessario entro la cornice della patologia diffusa della crisi dei quadri di identità.<sup>34</sup>

## L'orientamento filosofico

Che cosa significa l'orientamento filosofico che l'analisi biografica si propone? Vediamone qui alcuni aspetti, in parte già accennati sopra, dando loro uno sguardo per punti.

1. Innanzitutto che il metodo analitico-biografico è una terapia rivolta ai "sani", poiché per la filosofia – o almeno per la filosofia antica, per quella cristiana e per alcuni filosofi moderni – ciò che viene comunemente considerato "patologico", tanto nella medicina del corpo quanto nella medicina dell'anima, è una variante, per quanto maligna sia, della patologia generale e unica costituita da ciò che viene comunemente considerata una vita sana e normale.<sup>35</sup> La filosofia è dunque la terapia della vita "sana", e questa terapia comincia con la presa di coscienza che la vita considerata "normale" è una vita patologica.<sup>36</sup> Niente di diverso da quanto asseriscono tutte le vie sapienziali, religiose e filosofiche, d'Oriente e d'Occidente, in un'impressionante concordanza. Tuttavia, come sappiamo da Freud in poi, la cura delle patologie ci insegna molto anche sul normale funzionamento della mente, dell'anima e del corpo. Proprio per questo la filosofia si avvarrà, in linea di principio, di qualsiasi prassi e tecnica terapeutica utile alla cura radicale

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Non citerò Epicuro o Epitteto, e neppure Socrate o Platone: i loro detti e scritti traboccano e, anzi, partono dalla constatazione che "i più" errano gravemente quanto alla concezione di una vita "sana" e "felice". Ricorderò invece un celebre passo di Spinoza: "Vedevo infatti che versavo in estremo pericolo e che ero costretto a cercare con tutte le forze un rimedio, fosse anche incerto: come uno colpito da una malattia mortale che, prevedendo certa la morte se non si apporti un rimedio, è costretto a cercarlo anche se esso è incerto, con tutte le forze, poiché in esso è riposta tutta la sua speranza; ma quei tali 'beni' a cui tutti aspirano non solo non apportano nessun rimedio utile a conservare il nostro essere, ma anzi impediscono ciò" (dalle pagine iniziali del *Trattato sull'emendamento dell'intelletto*, 1662, tr. it. Boringhieri, Torino, 1962).

<sup>36</sup> Con ciò non si dice affatto che la patologia sia sana, che i pazzi siano sani ecc. Anzi, si dirà che per essere curati dalla filosofia si deve essere "abbastanza sani", cioè non essere doppiamente malati.

della vita inconsapevole di sé e posseduta da passioni eteronomamente accettate senza disamina critica e senza vaglio di un sentimento affinato.

Questa non è, però, solo un'esplicitazione del concetto di "orientamento filosofico". In realtà la domanda terapeutica ha da tempo travolto i confini di ogni psicopatologia. È esperienza comune – rilevata anche dal linguaggio che associa la terapia a un profluvio di prefissi (arte, musica, ippo, pet, comico...) e la affianca a ogni genere di consulenza – che ogni difficoltà della vita e più specificamente ogni cambiamento identitario (nascite, adolescenza, relazioni tra i sessi, lavoro, vecchiaia, malattia, morte), che ogni cultura ha tradizionalmente accompagnato ritualmente, sfociano oggi in un malessere legato a un sentimento di incapacità di affrontare la trasformazione. Quanto più si fa petulante l'ideologia collettiva che richiede rischio, mobilità e tragicomiche rivoluzioni permanenti della personalità, tanto più tutti sprofondano in un'impotenza ansiogena. Questo non è un vago appunto di fenomenologia sociologica: è la diretta conseguenza di relazioni sociali automatizzate e comandate dalle dinamiche dell'accumulazione economica, giunta a una fase nella quale il capitale, fattosi mondo globale in estensione e in profondità, ha a sua disposizione un eccesso di umanità.<sup>37</sup> L'esercito di riserva della popolazione mondiale è diventato così ampio, a causa della mobilità transnazionale del capitale, che la vita umana non deve più essere incanalata in un'educazione volta a modelli stereotipati di ruoli. Anzi una tale normalità sarebbe un irrigidimento contrastante la perenne volatilità delle mode, dei gusti e dei valori: l'effimero e il futile ad alta velocità di turnazione sono le "costanti incostanti" necessarie agli sbocchi di consumo, i cui terminali siamo noi, nelle nostre concrete storie di vita.

Inevitabilmente anche le terapie, se stanno nel mondo, fanno parte di questa espansione dei consumi e rischiano di scimmiozzarne futilità e inconsistenza. Come sempre, bisognerà saper essere nel mondo senza appartenere a questo mondo. Una filosofia seria dovrebbe avere queste caratteristiche nel suo codice genetico e dovrebbe resistere alla modificazione funzionale del suo codice genetico. Si tratta quindi di rispondere alle "normali" inquiete-

---

<sup>37</sup> Su questi temi rimando al mio *L'animale visionario*, cit., e all'ampia letteratura sulla globalizzazione e sui suoi aspetti socio-antropologici, scegliendo però almeno un testo che mi ha persuaso più di molti altri, e cioè D. Harvey, *La crisi della modernità* (1990), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1993. Vedi anche, in questo volume, i capitoli I.3 e I.4.

tudini dell'esistenza, legittimandone la richiesta di cura, proprio perché il nostro mondo non è più in grado di accompagnare una crescita umana (la sa comunque domare in altro modo). Ciò permetterebbe anche di uscire da un improprio uso di termini della diagnosi psicopatologica, molto frequente invece in ambito psicoterapeutico e spesso funzionale solo a ribadire il proprio schema di pensiero, ad autorassicurarsi in quanto terapeuti che stanno facendo il loro mestiere. Forse si possono allentare le maglie dello specialismo quando non sia veramente necessario: l'analista filosofo può anche essere terapeuta dell'anima, e lo psicoterapeuta può essere filosofo.<sup>38</sup>

2. In ogni caso vale a maggior ragione per l'analisi biografica a orientamento filosofico l'indicazione di Jung: il metodo è l'analista, al di là di ogni appartenenza di scuola e di disciplina. A maggior ragione perché, per un filosofo praticante, il nesso fra discorso e modo di vivere è fondante, come abbiamo reimparato dalla magistrale e vitale lezione di Hadot.<sup>39</sup>

3. Dunque, rispetto alla maggior parte delle scuole di psicoterapia e anche di psicoanalisi, che dividono la professione dalla vita, il filosofo deve essere filosofo nella sua esistenza, impegnandosi quotidianamente negli esercizi spirituali che ne segnano il percorso vocazionale, come condizione prima per poter essere analista filosofo. E questo non è un caso speciale, dovuto al tipo di professione, ma solo la riaffermazione di una condizione generale che vale per qualsiasi mestiere il filosofo si trovi a dover esercitare nella vita associata, come per qualsiasi ruolo nella vita personale e familiare.<sup>40</sup> La pratica della filosofia è, e deve essere, onnicomprensiva.

4. Poiché poi non si tratta di guarire da qualche patologia, ma di condurre la propria vita come disamina di sé e ricerca del senso, per guarire dalla pato-

---

<sup>38</sup> Su questo punto una lettura attenta di Jung contribuirebbe a indicare una direzione aperta e fruttuosa, incentrata sul principio che il metodo analitico è l'analista stesso. Sui passi che riprendono il nesso fra pratica della psicoterapia e filosofia cfr. il mio "L'inventario e la traduzione: psicologia analitica e pratica filosofica", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 16, 68/2003, Vivarium, Milano (capitolo II.1 in questo volume).

<sup>39</sup> Cfr. almeno i suoi *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit. e *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (2001), tr. it. Einaudi, Torino, 2008.

<sup>40</sup> Molto interessante a questo proposito è la proposta filosofica di Francesca Rigotti, vedi *La filosofia delle piccole cose*, Interlinea, Novara, 2004.

logia più comune che è quella di vivere inconsapevolmente, l'analisi filosofica per principio non ha fine<sup>41</sup> ma finisce quando la coppia dei ricercatori ritiene che quello che c'era da imparare nella relazione è, per l'essenziale, raggiunto, salvo verifica ulteriore.

5. Sì, da imparare, perché l'analisi filosofica è esplicitamente un processo educativo (ovviamente reciproco) e di apprendimento. Anche questo aspetto era stato ammesso da Jung<sup>42</sup> e, come molte delle sue idee meno comuni alle altre psicologie del profondo, sostanzialmente accantonato dalla maggioranza delle scuole junghiane. Deve essere certo chiarito che qui si tratta di educarsi all'ascolto di sé e dell'altro, del terzo formato dalla relazione e del campo che la ospita e che la accompagna. L'oggetto dello studio è la filosofia biografica implicita e possibile che la ricerca rivela e rielabora, non certo un sapere già confezionato. Ma, si noti, questa ricerca non può avvenire nella finzione che l'analista filosofo, come l'analizzante peraltro, sia privo di presupposti: il confronto implica una presenza, che non venga dissimulata, dell'impostazione dell'analista. Certo, questa affermazione è differente da ogni forma di indottrinamento perché credo che una filosofia che elegge il metodo biografico sia in grado, proprio in virtù dei suoi presupposti, di entrare in dialogo cercando quali costruzioni filosofiche – come concezioni

---

<sup>41</sup> Non credo peraltro, nonostante le fini analisi sul tema, che la questione della fine dell'analisi, non a caso posta da Freud stesso che aveva notato la difficoltà, sia risolta dagli psicoanalisti. Credo anzi che continui a fare velo al problema l'assunto di base, che cioè lo scopo sia quello di una qualche "guarigione", assunto poi infinitamente variato e modificato, ma mai, mi pare, ripreso nella sua radice. La radice sta nell'idea che sia accaduto qualcosa, o sia stato immaginato, o comunque percepito qualcosa, che ha disturbato e disturba la psiche finché essa non diventi capace di metabolizzarlo. Ma se questo qualcosa continua a succedere non per via della pre-biografia ma per via dell'immaginazione continua che accompagna il presente? Jung si era posto la questione e, infatti, aveva legato una buona analisi a una capacità di aver relazione con l'inconscio. Giusto. E tuttavia la vita è sempre piena di svolte e anche quella capacità può richiedere nuovi incontri, per ravvivarsi e affrontare le nuove peripezie. L'esperienza clinica mi ha insegnato che, se non si mettono ostacoli preconcezioni, molti analizzanti tornano, anche solo per certi periodi. In realtà questo succede in molti casi, anche nei cosiddetti casi di conclusione, solo che molti analisti hanno già fatto capire, indirettamente, che non è una buona cosa, quindi queste persone semplicemente cambiano analista. Bisognerebbe pensare più a fondo il senso di queste analisi interminabili invece di ripetere la litania preconcezione che "si vede che non era stato analizzato a fondo", formula che giustifica tutto e, purtroppo, che giustifica anche tutte le critiche di stampo popperiano alla psicoanalisi.

<sup>42</sup> Per i rimandi alle opere di Jung sul tema cfr. il mio "L'inventario e la traduzione", cit. (capitolo II.1 in questo volume)

sentite del mondo – possano essere in sintonia con la vicenda esistenziale dell'altro che ha di fronte. Viceversa, altre impostazioni filosofiche potrebbero rivelarsi inadatte, o impossibilitate a svolgere questo compito di rinnovata maieutica.

6. L'ermeneutica dell'analisi biografica a orientamento filosofico non si esercita su un preteso senso già dato e occultato o comunque nascosto, neppure su un senso dato dalla natura psichica, ma sui sensi possibili, sempre vincolati ad associazioni di contesto.<sup>43</sup> L'ermeneutica è apertura di questi sensi e anamorfofi di quelli già stabiliti, o propri di uno solo, nella coppia o nel gruppo.<sup>44</sup> La verifica dei sensi possibili è euristica, cioè legata al ritrovamento di un senso, capace di dare conto dell'insieme delle esperienze fatte a quel proposito e di progettare un orientamento di atteggiamento e di azione nel presente e nel futuro.

7. Questa analisi è dunque, in definitiva, una pratica etica: non solo nessuna idea metapsicologica, nessuna tecnica terapeutica, nessuna interpretazione può riuscire, nella relazione vivente fra persone, a depurarsi di ogni implicazione filosofica, ma ogni aspettativa, più o meno esplicita nella coppia o nel gruppo analitico, ogni intervento, ogni sottinteso, qualsiasi moto affettivo sono, al fondo, sottesi da un giudizio etico, fosse anche quello che si proibisce il giudizio etico a favore di una terapia eticamente indifferente (come voleva il programma freudiano) perché supposta così più efficace. Il

---

<sup>43</sup> Questa è una differenza tecnica di estrema importanza rispetto al metodo delle libere associazioni freudiane. Già Jung aveva obiettato che il movimento centrifugo delle libere associazioni rispetto all'immagine-parola di riferimento cancellava la peculiarità del testo per finire sempre e comunque ai complessi dominanti. La proposta di Jung è quella delle associazioni volta a volta riportate, in un movimento ritornante di tipo centripeto, sull'immagine-parola di riferimento. Credo sia allora più chiaro l'allontanarsi con ancora maggior decisione dal metodo associativo per collocarsi entro il consueto lavoro ermeneutico di contestualizzazione di un testo *prima facie* di difficile comprensione. Testo e contesto qui si dispongono secondo differenti dimensioni narrative (brani di storia di vita, ambiente familiare, storia collettiva, mitologemi, dialoghi della coppia analitica) fra loro intrecciate nella raffigurazione e nella simbolizzazione.

<sup>44</sup> La pratica della comunicazione biografico-solidale e le sue regole (cfr. R. Mådera, L. V. Tarca, *op. cit.*) mi ha insegnato questa modificazione del concetto e della pratica dell'interpretazione psicoanalitica, legata troppo spesso all'idea che la superficie copra il profondo. Per l'ermeneutica anamorfica la superficie contiene la possibilità di altri sguardi, superficie e profondo dipendono dal vertice osservativo.

puro giudizio di efficacia è anch'esso, involontariamente, un giudizio etico che cerca di discernere bene e male per la coppia analitica. La natura bio-culturale del genere umano comporta necessariamente la domanda del senso e quindi l'interrogativo circa il bene e circa il male.

Le emozioni stesse, di per sé segnalatori situazionali, nella fenomenologia concreta del loro accadere sono intrise di eticità: pensiamo al senso di colpa, all'indignazione, alla vergogna, alla paura, al piacere.<sup>45</sup> La mancata, o insufficiente, comprensione della dimensione etica della pratica psicologica del profondo ha ritardato un possibile e importante sviluppo nello stesso pensiero etico: senza consapevolezza degli aspetti d'ombra, senza assimilazione e integrazione dell'atteggiamento di ascolto delle dimensioni "inconscie" (o, nella mia terminologia, "incomprese"),<sup>46</sup> ogni discorso etico rimane dimidiato e ogni pratica terapeutica rischia la collusione con la dipendenza e l'irresponsabilità, impedendo la cura. Questa integrazione corrisponde, storicamente, al tramonto dell'etica negativa del patriarcato, legata alla repressione e alla rimozione, e al nascere di una nuova etica, realmente autonoma, centrata sull'intero e figura reale dell'idea di una comunità di liberi individui.<sup>47</sup>

8. Qual è lo specifico, il propriamente filosofico che può accompagnarsi a ogni pratica – che si accompagna quindi anche alla pratica della psicologia del profondo – ma che trasforma le pratiche in pratiche filosofiche? Qual è quindi, al nocciolo della questione, l'elemento differenziante e qualificante dell'analisi biografica, in quanto orientata filosoficamente, rispetto a ogni altra analisi soltanto psicologica? Accettare come criteri della dimensione della pratica filosofica – pratica che supera le contrapposizioni delle singole filosofie<sup>48</sup> e che precede l'articolazione in filosofia teoretica e pratica<sup>49</sup> – le tre trascendenze indicate da Hadot: trascendenza della centratura egoica nella ricerca della verità,<sup>50</sup> trascendenza nel rapporto con il cosmo, trascen-

---

<sup>45</sup> Cfr. la prima lezione di E. Tugendhat in *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1993.

<sup>46</sup> Sull'inconscio (incompreso) vedi sopra la nota 4.

<sup>47</sup> Sulla questione della nuova etica proposta da Neumann e sulle esitazioni di Jung cfr. la mia Introduzione a E. Neumann, *op. cit.* (capitolo II.3 in questo volume).

<sup>48</sup> P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 264.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 6, 264-265.

<sup>50</sup> La verità logica è un aspetto importantissimo ma non esclusivo della verità filosofica come verità interale, cioè propria del discorso connesso indissolubilmente al modo di vivere.

denza nel rapporto con gli altri. Tre trascendimenti ai quali nell'analisi biografica a orientamento filosofico si aggiungono altre modalità: la trascendenza dell'io come centro della personalità, ossia il sacrificio dell'io e la nuova centratura nella figura simbolica del maestro interiore;<sup>51</sup> la trascendenza verso la trasformazione del negativo;<sup>52</sup> la trascendenza in direzione di una ricostruzione mitobiografica dei vissuti;<sup>53</sup> la trascendenza verso l'apertura al desiderio di desiderio.<sup>54</sup>

---

Ricerca della verità significa quindi ricerca della parola di verità, impegno a pronunciarsi per la verità e, come prima condizione, esercizio di trasformazione di sé per mettersi in grado di poter scorgere la verità. La verità filosofica è essenzialmente una via di conversione per rendersi strumento capace di cogliere il vero. A sua volta la verità come fine che trasforma il suo cercatore nel suo cammino è una verità ecumenica di tutte le vie sapienziali. È questa la ragione più profonda dell'ecumenismo che caratterizza la proposta della filosofia; cfr. R. Mâdera e L. V. Tarca, *op. cit.* Ma vedi anche A. Huxley, *La filosofia perenne* (1945), tr. it. Adelphi, Milano, 1995.

<sup>51</sup> È evidente qui il richiamo alla teoria junghiana del Sé, che io ritengo tuttavia solo la versione psicologica della tradizione universale della sequela del Maestro. Tuttavia questa nuova versione psicologica è utile alla simbolizzazione e all'interiorizzazione della relazione "allievo-maestro-figura del Saggio", relazione sempre facilmente degenerante nell'idolatria e nella personalizzazione. Va da sé che questo nesso – e questo Jung l'aveva ben visto, anche se gli junghiani, almeno per la grande maggioranza, l'ha dimenticato o non l'ha mai compreso – è il fondamento, filosofico e psicologico che modella, nascendo dalla dimensione archetipica, ogni relazione di traslazione. Quanto alla mia posizione sulla teoria archetipica di Jung, rimando a "Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica", in *Studi Junghiani*, vol. 11, n. 2, Franco Angeli, Milano, 2006 (capitolo I.6 in questo volume).

<sup>52</sup> Con trasformazione – trasfigurazione anamorfica – del negativo si intende l'accettazione di quest'ultimo, sospendendo la denegazione e la negazione della sua negatività, riportando alla luce ciò che è rimosso, scavando nell'ambivalenza delle passioni, mettendo tra parentesi la certezza dei nostri giudizi morali, lavorando su ciò che viene "scartato" perché destabilizza le impostazioni e i giudizi dominanti, sociali e personali. Già in Jung, l'accesso all'etica avviene individuandosi, mettendo dunque sotto esame ciò che viene dato per scontato dalla propria appartenenza sociale e culturale.

<sup>53</sup> Ogni autobiografia, attingendo in profondità, si può riconoscere in una mitobiografia, in un racconto che la precede e la istituisce, quelle radici in cui l'io è iscritto: l'io stesso può trovare il suo vero sé pensandosi e sentendosi come punteggiatura dell'intero, e in questa consapevolezza non regressiva può declinare nuove variazioni del mito stesso, le proprie variazioni individuali situate socialmente e culturalmente nel proprio tempo storico. Il termine "mitobiografia" è stato coniato da Ernst Bernhard (in questo volume, su Bernhard vedi il capitolo 2.4, e su mito e mitobiografia *passim*).

<sup>54</sup> Con "desiderio di desiderio" si intende qui che il fine del desiderio non è il raggiungimento di un oggetto adeguato, si tratterebbe soltanto di una proiezione inadeguata: l'unico oggetto adeguato della potenziale infinità del desiderio è infatti la sua stessa soggettività, la sua apertura, il suo non poter trovare appagamento definitivo in nessun oggetto.

Un lettore attento dell'opera di Hadot avrà certamente notato come queste trascendenze<sup>55</sup> si intrecciano allo scopo degli esercizi antichi, essi infatti sono da lui articolati secondo questa struttura: a) esercizi del corpo ed esercizi dell'anima; b) esercizi di concentrazione dell'io e rapporto con sé (superamento della centratura egoica nell'ascesi, nell'esercizio del presente e della morte, nell'esame di coscienza); c) esercizi di rapporto con il cosmo ed espansione dell'io (di nuovo superamento della centratura egoica dentro l'appartenenza al cosmo, lo sguardo dall'alto e lo studio della natura); d) il rapporto con gli altri; e) la figura del Saggio. E questo è, identicamente, lo scopo dell'analisi biografica: il suo orientamento filosofico significa infatti che il suo senso è indirizzato alla filosofia, ad aprire la strada a quel modo di vita che ne provi, nell'esercizio, la ricerca.

L'analisi biografica è una terapeutica orientata a trascendere l'io, mostrandogli che, se non è padrone in casa sua – come insegna la pratica analitica – è capace di trascendersi per riconoscersi parte della verità, del cosmo, dell'umanità e, in questo, allievo e amante della sapienza.<sup>56</sup> Superamento di sé e accesso alla dimensione dell'universale come dimensione che, transcendendoci, ci consegna alla più profonda e vera dimensione di noi stessi: questa è la via filosofica, l'identità della via antica e della via presente. L'analisi biografica ne vuole essere la propedeutica e l'annuncio nell'esperienza individuale.

---

<sup>55</sup> Riguardo alle trascendenze, vedi in questo volume anche il capitolo II.6, e il capitolo 2 in R. Mådera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

<sup>56</sup> A tutto il mio discorso che cita Hadot come punto d'appoggio fondamentale si potrebbero, a prima vista, rivolgere le obiezioni che lo stesso Hadot rivolgeva alla "cura di sé" delineata negli ultimi scritti di Foucault. Anzi, con ragioni elevate a potenza, poiché già Foucault aveva, a sua volta, rimproverato alla psicoanalisi una sorta di psicologismo oggettivante nei confronti della sragione. La critica di Hadot a Foucault addebita a quest'ultimo la mancanza di comprensione del tema centrale del trascendimento del piano soggettivo nella filosofia antica. Proprio all'esercizio di questo trascendimento è volta la propedeutica dell'analisi biografica a orientamento filosofico. Se l'orientamento filosofico è ben chiaro e ben piantato nell'ottica e nella pratica dei trascendimenti filosofici, allora l'essenza filosofica dell'analisi, la sua vocazione all'universale, è accertata. Sul confronto tra Hadot e Foucault, con relativi riferimenti bibliografici, vedi M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano, 2009.



## II.6 Lo spirito dell'analisi nella trascendenza della centralità egoica<sup>1</sup>

Parlare di “spirito” è inevitabilmente equivoco. E l'equivoco non si può dissipare ricorrendo a una storia della parola, né alle sue etimologie, poiché l'uso di un termine, lo spettro della sua vitalità, non si lascia ridurre alle sue origini e il richiamo alle sue vicissitudini linguistiche non farebbe altro che arricchirci di confusione. Dunque, per quanto arbitrario sia, preferisco dichiarare da principio secondo quale dei significati possibili prenderò la parola. Anche nella psicologia analitica di Jung non è immediato distinguere, fra le tante possibili sfumature del termine spirito, quelle decisive. Partirò allora da un risultato della mia lettura di Jung che, al tempo stesso, rappresenta anche la concezione nella quale il mio uso del termine acquista la sua densità:

Il contrasto fra natura e spirito (...) si configura come contrasto fra istinto e senso, quando Jung si attiene al linguaggio scientifico e antropologico. L'intero spettro del comportamento osservabile e comunicabile viene così descritto dagli estremi opposti: un minimo di plasticità e un massimo di predeterminazione, l'istinto; un massimo di trasformabilità e un minimo di schematicità prefissata, il senso.<sup>2</sup>

Ecco qui la prima analogia fra “spirito” e “senso”. Analogia che giustifico nel parallelismo fra la figura dello spirito e il concetto del senso, in rapporto alle due forme del pensare, quella concettuale-logica e quella figurale-

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in *Studi Jungiani*, n. 32, Franco Angeli, Milano, 2010.

<sup>2</sup> R. Mådera, *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, p. 19.

simbolica. Qual è in questa prospettiva il concetto del “senso”? Esso raccoglie tre ordini di significati in un'unità organica.

Per il primo “senso” vale come orientamento, orientamento della vita che diventa un problema della libertà, vale a dire che si presenta come possibilità di inventare soluzioni differenti alle necessità vitali, fino a creare un mondo proprio, un mondo che i singoli devono inizialmente apprendere perché prodotto dalla storia della cultura. Per l'uomo il dato diventa punto di appoggio di un immaginare altrimenti che può creare il secondo mondo della cultura, edificato con i materiali offerti dalla natura a lui esterna. Dunque senso significa innanzitutto una relativa libertà di immaginare altrimenti e, quindi, la necessità susseguente di “dover scegliere”, per l'essere umano, un orientamento della sua opera e della sua vita. Concludendo sul primo strato di significato della parola “senso”: un orientamento relativamente libero.

Ma “senso” può essere compreso anche come relazione fra strutture di termini che enunciano significati rispetto a certi referenti. Il significato è una relazione di termini, a loro volta inseriti in altre relazioni di termini, dunque si può dire che il senso equivale a un ordine di relazioni di significati.

In terzo luogo un orientamento relativamente libero e un ordine di significati implicano una struttura di preferenze che, in ultima analisi, portano a costruire una gerarchia di valori. L'orientamento stesso e l'ordine dei significati contengono in sé, più o meno esplicitamente, una gerarchia di valori, per quanto questa possa essere trasformabile nel tempo.

Così cerco anche di comprendere questa affermazione di Jung:

L'univocità ha un senso solo quando si tratta di stabilire dei fatti, non quando è in gioco l'interpretazione, perché “senso” non è una tautologia ma racchiude sempre in sé qualcosa di più dell'oggetto concreto dell'enunciazione.<sup>3</sup>

Ecco, quel che eccede l'oggetto concreto dell'enunciazione è il senso che, in figura, è lo spirito. Qui verrebbero a proposito gli elenchi di significati possibili, etimologici e storici, del termine “spirito”. Posso però rimandare al primo capitolo, intitolato appunto “La parola ‘spirito’”, di *Fenomenologia*

---

<sup>3</sup> C. G. Jung (a cura di A. Jaffè), *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961), tr. it. Rizzoli, Milano, 1981, p. 435.

*dello spirito nella fiaba*<sup>4</sup> di Jung nel quale si passano in rassegna le sfumature che trascolorano da soffio a vento, da vitale a nervoso, da intimo a ideale, creativo, fantastico, intellettuale, brillante, acuto, movente, principio, spettro, fantasma, eccitazione, schiuma, effervescenza. Forse tutte queste striature convergono in una figura poco afferrabile, di natura gassosa, dotata di una certa energia. Una parte della natura è prevedibile, o quasi, ma c'è qualcosa che sfugge, che soffia dove vuole come dicono i Vangeli. La figura dello spirito corrisponderebbe quindi alla libertà che costituisce la condizione di possibilità, biologica e logico-trascendentale insieme, del concetto di senso. Il che dice qualcosa anche sulla storica partizione fra scienze della natura e scienze dello spirito, della difficile collocazione, al limite fra i due campi, della psicologia e del perché sia così difficile e improbabile volerne fare una scienza. Il senso e lo spirito sono infatti più affini all'opera dell'artigiano, alla creazione artistica e alla comprensione dell'ermeneuta e, infine ma certo non ultima, alla dimensione religiosa, nella quale peraltro nasce la stessa parola "spiritualità".

L'orientamento, l'ordine dei significati, la gerarchia dei valori – e dunque il volume complessivo della categoria di senso – vivono nella storia di una cultura. Quello che ci deve interessare prima e dopo ogni esemplificazione clinica – perché ne forma il contesto – è la storia nella quale la figura dello spirito spicca il suo volo. L'importanza dell'opera di Jung, e l'unico buon motivo per il quale ha senso porsi nella sua scia, è quella di aver visto con acuminata e profonda capacità di diagnosi che l'annuncio nietzscheano della morte di Dio conteneva una possibile sentenza di morte per un'intera civiltà, e dunque indicava lo sfondo di un'epidemia malattia psichico-spirituale che riguardava tutti e ciascuno. Non è un caso che il confronto con Nietzsche, come sintomo di una crisi epocale, accompagni dagli inizi alla fine l'opera di Jung e ritorni con accenti personalissimi nel suo *Liber Novus*.<sup>5</sup> Utilizzando

---

<sup>4</sup> C. G. Jung, *Sulla fenomenologia dello spirito nella fiaba* (1946/1948), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 9, tomo I, Boringhieri, Torino, 1980. Un testo che percorre l'arco che porta da spirito a spiritualità è quello di R. Venturini, "Spiritualità in psicologia, psicopatologia, psicoterapia", in Id., *Ri-legature buddhiste*, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2010.

<sup>5</sup> Rimando ai miei scritti sull'argomento, in parte ripresi nel testo citato su Jung. Quanto al *Liber Novus*, o *Libro rosso*, vedi il mio articolo "La novità dello spirito nell'opera al rosso", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 30, 82/2010, Vivarium, Milano.

la formula pregnante di Shamdasani<sup>6</sup> nella sua introduzione al testo, possiamo dire che là dove Nietzsche annuncia la morte di Dio, Jung testimonia della sua rinascita nell'anima. Sarebbe ridondante citare qui i numerosi passi di Jung nei quali si sostiene che, specie nella seconda metà della vita, è l'atteggiamento religioso che in ultima analisi decide della stessa sanità, del dispiegarsi di una possibile pienezza di vita.<sup>7</sup>

Più e più volte Jung ha collocato il suo percorso entro il processo millenario che attesta la discesa dello spirito nella sfera della coscienza umana. Un divenire ineluttabile di fronte al quale le religioni “se ben consigliate”<sup>8</sup> dovrebbero cercare di offrire una forma che non danneggi gravemente l'anima, invece di cercare di contrastarlo inutilmente. È quanto Jung cerca di proporre proprio nel suo indagare le trasformazioni preparate da secoli della simbolica cristiana – passando dalla gnosi ai movimenti ereticali e all'alchimia – per riemergere in Nietzsche come caso che fa epoca. Il saggio su *Lo spirito Mercurio*<sup>9</sup> – e le pagine di *Psicologia e alchimia*<sup>10</sup> dedicate al parallelismo tra Cristo e il *Lapis* ne sono un'importante amplificazione – si chiude disegnando un immenso e tremendo chiaroscuro, fra il crepuscolo della nostra civiltà e la fine del mondo, poiché l'ambiguità di Mercurio diventa ausilio del *lumen naturae, servator e salvator* solo per l'intelletto che prende a sua norma la luce più alta che l'umanità abbia ricevuto. Per Jung, impegnato in queste pagine nel confronto con Agostino, tale luce è quella cristiana. Ma per chi sia immemore di questa luce e quindi si affidi solo alla luce vespertina della *cognitio hominis*, allora il *lumen naturae* diventa “fuoco fatuo e diabolico seduttore”, spirito della menzogna, convinzione di essere l'unico soggetto della conoscenza e, addirittura, “creatore che dispone di possibilità illimitate”.

---

<sup>6</sup> C. G. Jung (a cura di S. Shamdasani), *Il libro rosso. Liber novus* (1913-1930), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

<sup>7</sup> Basti una sola frase che andrebbe ancor sempre meditata: “Ai nostri giorni il medico psicoterapeuta deve chiarire ai suoi pazienti più colti i fondamenti dell'esperienza religiosa e indicar loro la strada che li conduca là dove una siffatta esperienza è possibile”: C. G. Jung, *Simboli della trasformazione* (1912-1952), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1970.

<sup>8</sup> Cfr. C. G. Jung, *Fenomenologia dello spirito nella fiaba*, cit.

<sup>9</sup> C. G. Jung, *Lo spirito di Mercurio* (1943/1948), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 13, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.

<sup>10</sup> *Psicologia e alchimia* (1944) è il vol. 12 delle *Opere* complete di C. G. Jung (tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1992).

Lo spirito mostra nella storia stessa la sua ambivalenza che è, tuttavia, intrinsecamente propria alla sua principale caratteristica, quella di essere immagine della libertà: infatti anche l'ordine dei significati e i valori possono volgersi verso la menzogna e il male. Il dramma dello spirito è quindi il dramma originario della libertà. La necessità della vita umana, fin nella sua costituzione biologica, di "dare senso" contiene inevitabilmente la possibilità dell'errore e dell'orrore.

Jung attesta la presenza nella psiche di questo fenomeno dinamico, di questa fonte energetica, che il consenso culturale ha raffigurato con la simbolica dello spirito, in opposizione all'altra forza operante, che ha raffigurato con la simbolica della materia. Con ciò Jung ha evitato di prendere posizione su questioni di tipo ontologico: che tipo di realtà è quella dello spirito? Ha una realtà solo psichica, o la psiche rimanda a un'altra dimensione di realtà, come per esempio si direbbe dell'immagine psichica del cielo o di una legge? Jung ha qui esercitato una sorta di *epoché* da antico scettico, rifiutandosi di rispondere ma, nello stesso tempo, continuando ad affermare la realtà della psiche.<sup>11</sup>

In fondo questa questione lo accompagnò da quando era ragazzo e si sedeva "su una pietra senza sapere se essa fosse 'io', o io fossi 'essa'. Ripensai allora alla mia vita a Zurigo e mi parve estranea...".<sup>12</sup> Includo questo accenno alla sensazione di estraneità della sua vita zurighese perché è la stessa considerazione dalla quale nasce l'esperimento con se stesso del *Liber Novus*. Rappresenta perciò un nodo profondo, biografico e teorico, di tutta la vita di Jung. Si può dire che proprio il concetto di una psiche inconscia, oggettiva, costituita collettivamente in forme archetipiche fu la sua sintesi e la soluzione al suo interrogarsi. Una soluzione che lasciava aperta, a suo modo di vedere, ogni risposta sulla qualità di realtà della dimensione spirituale. Certamente essa oltrepassa, trascende la centralità dell'io.

Al di là di ogni dissenso – che ho già motivato in altri scritti<sup>13</sup> – su questa soluzione junghiana, avremmo dunque raggiunto in ogni caso il simbolo

---

<sup>11</sup> Su queste questioni verte il dibattito con M. Buber sul quale vedi A. Petterlini, "Il contrasto fra M. Buber e C. G. Jung", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, 54/1996, Vivarium, Milano, e i capitoli 7 e 8 del mio libro su Jung citato.

<sup>12</sup> C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 46.

<sup>13</sup> Oltre al già citato mio libro su Jung, cfr. "C. G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 24, 76/2007, Vivarium, Milano (capitolo

dello spirito come forma che raccoglie il concetto di senso, che oltrepassa, trascende l'io, trascende cioè il centro della psiche cosciente. Scrive Jung in *Ricordi, sogni, riflessioni*:

Il bisogno di affermazioni mitiche è soddisfatto quando ci costruiamo una visione del mondo che spieghi adeguatamente il significato dell'uomo nel cosmo, una visione che scaturisca dalla nostra interezza psichica, cioè dalla cooperazione della coscienza e dell'inconscio. La mancanza di significato impedisce la pienezza della vita, ed è pertanto equivalente alla malattia. Il significato rende molte cose sopportabili, forse tutto. Nessuna scienza sostituirà il mito. Non "Dio" è un mito, ma il mito è la rivelazione di una vita divina nell'uomo.<sup>14</sup>

Dunque il senso si propone all'io nella figura dell'Altro, la cui dimensione piena di realtà rimane "inconscia" e cioè non saputa, misteriosa. Dove con "misteriosa" intendo che non è un "problema" in attesa di soluzione ma che, non essendo formulabile come problema cosciente, riconducibile alle possibilità di giudizio dell'io, rimane fuori dalla portata di ogni soluzione. Continuare a dire, tuttavia, che la dimensione del mistero – che la stessa ricerca intellettuale, intessuta del sentimento all'espansione oltre sé, dischiude – rimane nella dimensione dell'inconscio psicologico mi sembra una foglia di fico con la quale si dice solo che non si sa e non si vuol dire: quindi, con la quale si ricopre l'onesta dichiarazione di non sapere, ammettendo che non si sa con quale dimensione di realtà abbiamo a che fare. Ossia se essa sia situata nell'intersezione con la natura esterna, con la natura delle idee e dei valori e degli ordinamenti collettivi, oppure se origini da vissuti psichici legati a una qualche memoria implicita o, ancora, se lo spirituale intercetti un'ulteriore dimensione di realtà. Che questa sia una questione della massima serietà teorica anche oggi, lo si potrebbe evincere dagli sviluppi della tendenza hillmaniana della psicologia archetipica, fin da *Re-visione della psicologia*.<sup>15</sup>

---

II.2 in questo volume) e "L'inventario e la traduzione. Psicologia analitica e pratica filosofica", in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 16, 68/2003, Vivarium, Milano (capitolo II.1 in questo volume).

<sup>14</sup> C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 399.

<sup>15</sup> J. Hillman, *Re-visione della psicologia* (1975), tr. it. Adelphi, Milano, 1983.

Le più recenti teorizzazioni, mi riferisco a Wolfgang Giegerich,<sup>16</sup> attaccano decisamente ogni residuo naturalistico in Jung, attribuendolo a una sorta di negazione del pensiero critico nei confronti della sua stessa religiosità, proprio per questo ritrasposta regressivamente in una supposta “natura” spontanea della psiche. In questo modo Jung potrebbe poi costruire rimandando a una naturalità delle immagini non ulteriormente indagabile. Giegerich e i suoi seguaci chiamano, con voluta eco heideggeriana, questa loro teoria “differenza psicologica”, con la quale si intende un primato logico dello psicologico che includerebbe, come sua parte, l'umano. In consonanza con il detto hillmaniano che la psiche è in-umana e che l'individuazione non riguarda il soggetto umano ma “l'angelo”. Con ciò si spinge Jung a uno dei suoi estremi, facendo emergere però il gigantesco problema logico-metodologico di tutta l'impalcatura della psicologia analitica.

Ma che la psiche sia un *prius* fenomenologico e logico ripete una vecchia discussione, sulla quale è impossibile ormai non tornare, anche perché ha rilevanti implicazioni pratico-cliniche. Ed è una discussione fra giganti che si consuma da Berkeley, attraverso Kant, fino ad Hegel. Ahimè, la riproposizione psicologica ne sembra però una caricatura. Le ragioni di Kant si riferivano all'insieme della conoscenza umana, da quella sensoriale a quella intellettuale, diverse tuttavia dalla conoscenza morale. Ridurle allo specifico psicologico significa precipitarle nello psicologismo soggettivistico più triviale.

È per salvarsi da questo che si fa diventare la dimensione psicologica, in realtà, metafisica – non a caso attraverso Henry Corbin e il neo-platonismo. Così le immagini assurgono a “forme originarie”. Senza tutta l'impalcatura neo-platonica non si arriva a una teoria, ma solo ad affermazioni in libertà che enfatizzano la potenza transumana del nostro *pantheon* individuale. Infatti potremmo anche dire che l'angelo transumano della psicologia archetipica si individua con tutte le idiosincrasie troppo umane dei suoi cultori. E tanto per non rimanere nel vago, dico chiaramente: che altro è, se non idiosincrasia, la poco velata polemica di Hillman e continuatori nei confronti del monoteismo ebraico e cristiano? C'è forse traccia di argomentazioni serie e

---

<sup>16</sup> Cfr. per un'esemplificazione delle tesi alle quali faccio cenno: W. Giegerich, “Psychology as Anti-Philosophy: C. G. Jung” e G. Morenson, “The Place of Interpretation: Absolute Interiority and the Subject of Psychology” entrambi in *Spring*, n. 77, Spring, New Orleans, 2007.

pacate al riguardo, o si trasformano le preferenze culturali attuali in una supposta logica della psico-logia?

La grande obiezione hegeliana, logica e metodologica, a ogni presupposto di scissione dell'essere dal conoscere, vale a maggior ragione rispetto alla differenza psicologica: come sappiamo che la psiche è un *prius* se non abbiamo già presupposto – persino! – che reale e pensiero siano originariamente separati? È dunque la separazione che contrappone, senza poter sapere cosa distingue, a costituire il falso inizio di ogni psicologia di tal genere. Se questa sia una “logica” come pretenziosamente suppone di essere... Altro che aprire la finestra e le porte degli studi analitici al mondo! Questo mondo immaginale sembra piuttosto un'affermazione a priori della priorità della psiche sulle altre dimensioni di realtà.

Da tutt'altra origine viene un'altra tendenza alla iperpsicologizzazione, penso a quel filone di psicoanalisi postkleiniana e postbioniana che, mossa dall'intento di “elevare il tasso di oniricità”, per usare un'espressione sintetica di Antonino Ferro,<sup>17</sup> finisce per perdere il contatto con il contesto delle immagini, al fine di riferire ogni particolare alla situazione transferale. Una tendenza, va aggiunto, che nobilita teoricamente quanto l'enfasi sulla relazione sul qui e ora (magari provenendo da diversissime origini teoriche) comunque produce.

Se è vero che la scala, lo strumento, il metodo creano il fenomeno osservativo nelle scienze, si deve tuttavia sempre rimandare a un'interazione di dimensioni di realtà con le quali confrontarci, descrittivamente e concettualmente. Senza riferimento a dimensioni di realtà e di conoscenza implicate ma diverse dai propri assunti metodologici, è sempre in agguato il rischio dell'autoriferimento e della creazione di un sapere immaginario. Un sapere, nel caso della psicologia, nel quale non ci sarebbe posto per il sapere della biografia concreta, cioè per l'esistenza storicamente determinata dei soggetti.

D'altra parte, per evitare l'autoriferimento si finisce spesso per cercare appoggio in spericolati paralleli con le neuroscienze. Perché dico spericolati? Perché saltano le mediazioni e si vorrebbero tracciare ponti immediati fra rilevazioni che ci parlano di attivazioni di aree cerebrali o di gruppi di neu-

---

<sup>17</sup> Cfr. A. Ferro, “Immagine e narrazione”, dattiloscritto del Seminario di Studio del 18 settembre 2010 del Centro Psicoanalitico di Roma, ma anche A. Ferro, *Tecnica e creatività*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.

roni, con complesse stratificazioni di significati, come quelle con le quali abbiamo a che fare nella pratica analitica. Gli accostamenti hanno sempre, per ora, l'inevitabile qualità della metafora, non della traducibilità diretta di uno stato fisiologico in un contenuto psicologico.

Qui è in gioco una questione di fondo, che riguarda in radice la specializzazione disciplinare nelle scienze umane e nelle pratiche che con esse concregono. Una tendenza, maggioritaria, accentua l'autonomia dei vari saperi e pensa poi il rapporto con gli altri saperi come questione di confini e di interdisciplinarietà o, ancora, di fondazione di una scienza dell'uomo come scienza naturale; un'altra tendenza, di gran lunga minoritaria, che può trarre ispirazione dal pensiero di Cassirer o da quello di Bateson – giusto per nominare due fonti possibili – cerca di situarsi in un campo unitario, nel quale le specializzazioni trascolorano una nell'altra perché guardano prioritariamente alle funzioni e al sistema, piuttosto che a “sostanze”. Ma la questione del senso e dello spirito non può essere neppure risolta dal rimando a questo campo unitario, se non come suo necessario riferimento e premessa. La costruzione concettuale del senso e la sua intuizione figurativa e narrativa nel simbolo dello spirito hanno una loro irriducibilità: il senso e lo spirito indicano o alludono allo scopo e al valore. Non possono essere delegati ad altro che all'impresa della filosofia, della religione, dell'arte, quando queste forme siano implicate e radicate in un modo di vivere. Modi di vivere che attingono alla sfera dello spirito, quando si riconoscono abitati da una dimensione che oltrepassa l'inceneramento negli interessi egoici e che sfocia in intuizione e sentimento del mistero.

Non è stato chiamato spirito proprio per alludere a ciò che non si sa da dove viene e dove va, come suggerisce la bellissima formula del *Vangelo secondo Giovanni*? Visto che la conoscenza apre sempre più domande di quante ne chiude, proprio perché progredisce, il mistero cresce insieme alla conoscenza stessa. Esso è, in questo senso, irriducibile. Se per dimensione spirituale intendessimo questa apertura dell'inconoscibile che cresce con la conoscenza – come l'orizzonte si allontana sempre da colui che si muove per raggiungerlo – allora intenderemmo appunto alludere, con un simbolo, al mistero. Un grande teologo, Karl Rahner, ha usato in proposito l'espressione “conoscenza atematica di Dio”.<sup>18</sup> Concettualmente la definizione di

---

<sup>18</sup> K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede* (1976), tr. it. Ed. Paoline, Alba, 1977.

Rahner mi sembra più adeguata ad accompagnare la figura simbolica dello spirito che non la sua attribuzione alla psiche oggettiva inconscia.

Che portata hanno queste considerazioni sulla clinica? Difficile sintetizzarle, tanto esse sono estese, profonde e ambigualmente legate da un lato, fin quasi a confondersi, al lascito junghiano, dall'altro a un suo sviluppo in una direzione che eccede i confini della psicologia analitica. Non porterò brani di casi clinici, sia perché nella pratica quotidiana di ciascun terapeuta si danno decine di occasioni che implicano una qualche interrogazione sulla simbolica dello spirito e sulla concettualizzazione del senso, sia perché comunque nessuna esemplificazione di casi attesta granché in merito alla fecondità di una proposta clinico-teorica. Ogni testimone esperto sarà buon giudice, proprio pensando alla sua pratica.

La figura simbolica dello spirito dice che l'offrirsi della possibilità del senso avviene, in casi di stasi e di conflitto interiore ed esteriore, secondo aperture di prospettive di orientamento, di ordine di significati e di gerarchia di valori, che ricomprendono l'esperienza e il sapere dell'io, nella fase data, in un orizzonte più esteso e al tempo stesso più profondo e comprensivo.

Possiamo allora qualificare questa possibilità come una dischiusura della stretta conflittuale che immobilizza le potenzialità di vita, come possibilità di trasformazione della percezione del mondo interno ed esterno, come possibilità di conversione dell'orientamento esistenziale e di trascendenza dell'io.

Mi riferisco qui alla ricerca del senso e alla dimensione dello "spirituale" nell'accezione di Pierre Hadot, dunque alla sua concezione di filosofia come modo di vivere.<sup>19</sup> La dimensione spirituale in un'accezione che riguarda gli esercizi che sostanziano il modo di vivere filosofico antico – e che possono essere rinnovati e ampliati secondo la sensibilità della tarda

---

<sup>19</sup> Qui devo rimandare almeno a P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica?* (1995), tr. it. Einaudi, Torino, 1998; *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987-2002), tr. it. Einaudi, Torino, 2005; *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (2001), tr. it. Einaudi, Torino, 2008. Sulla possibilità di pratiche filosofiche rinnovate cfr. R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003. Sulla mia proposta di analisi come pratica del senso: "Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico?", in C. Brentari, R. Mådera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006 (capitolo II.5 in questo volume); "C. G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima", cit. (capitolo II.2 in questo volume).

modernità<sup>20</sup> – è quella di “tutto lo psichismo”, dunque l'unità di ragione, sentimento ed emozione che viene sollecitata a trascendere l'interesse egoistico, la ristrettezza di un modo di vedere e di agire che abbia come scopo centrale l'autoaffermazione. Scrive Hadot: si percepisce

una sorda insoddisfazione sempre rinnovata che è, si potrebbe dire, un'angoscia esistenziale. Ed è appunto per liberarsi da questa insoddisfazione, che bisogna osare deporre il fardello.

Così tesi e affannati nel perseguire i nostri interessi mondani, non abbiamo la minima idea dell'immenso sollievo che rappresenterebbe il deporre il fardello, vale a dire la rinuncia ad affermare noi stessi a qualunque prezzo contro l'ordine del mondo e a spese degli altri.<sup>21</sup>

Bisogna notare che questa metafora del fardello Hadot la ritrova tanto nella filosofia greco-romana antica quanto nelle filosofie e religioni orientali e la cita in un contesto nel quale ammette di essersi convinto, dopo molte esitazioni, che evidentemente esistono vie simili per cercare la saggezza, tanto in Occidente quanto in Oriente. Dunque deporre il fardello dell'adorazione dei propri ristretti interessi, saper guardare a ciò che è vero e riconoscerlo, in ogni caso sforzarsi di avvicinarsi a esso il più possibile, senza usare le idee per celebrare se stessi; accorgersi di essere parte di un mondo che ha una sua dinamica, che va conosciuta e rispettata per quanto ci è possibile; sapersi interdipendenti nella relazione con gli altri.

Queste sono le trascendenze, cioè quanto vi è di specificamente filosofico nel modo di vivere e nel discorso della filosofia greco-romana: trascendenza verso il discorso autentico e vero, trascendenza verso il mondo, trascendenza verso gli altri. La pratica clinica e il lavoro di formazione hanno suggerito di aggiungere altre forme di trascendenza: il magistero interiore, la trasformazione del negativo, la ricostruzione della trama autobiografica e della narrazione analitica in senso mitobiografico, e l'apertura al desiderio di desiderio.<sup>22</sup>

Il tentativo di sbarazzarsi, scientificamente e clinicamente, di queste vecchie verità non approda a un sapere neutrale, ma solo all'impoverimento delle potenze terapeutiche dell'anima. Si tratta anzi, ed è l'esperienza clinica

---

<sup>20</sup> Rimando qui ai miei scritti già citati.

<sup>21</sup> P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica?*, cit., p. 223.

<sup>22</sup> Sulle trascendenze vedi anche, in questo volume, il capitolo II.5.

che lo esige, di muovere – in molti casi – verso il riconoscimento del desiderio di trascendenza che il dolore psichico, confinato nelle strette egoiche, secerne da se stesso nel tentativo di ripararsi e di guarire. L'orientamento filosofico alle trascendenze è l'orientamento di senso. Ma esso offre un'altra considerazione alla pratica analitica, rafforzando la necessità di aiutare l'opera di stabilizzazione dell'*insight*. È lo stesso problema che Jung ha affrontato escogitando le tecniche dell'immaginazione attiva, una forma di meditazione, occidentale e psicologica, tesa a rendere possibile un ponte fra coscienza e inconscio, al di là dei tempi delle sedute. Dunque, qualcosa che si può ben collocare nel solco della tradizione degli esercizi spirituali. Jung ne era così consapevole da studiare quelli ignaziani, per mostrarne le differenze. L'immaginazione attiva è tuttavia solo una forma possibile, insufficiente a coprire la varietà delle propensioni individuali. Ogni tradizione spirituale, non a caso, ha avuto a disposizione una molteplicità di proposte per incontrare la varietà dei tipi umani e psicologici. Sarebbe curioso che una psicologia impostata sulle differenze tipologiche rimanesse ancorata a una sola tecnica. Le pratiche filosofiche antiche e rinnovate sono in grado di offrire molte possibilità di crescita e di stabilizzazione delle conquiste analitiche, seguendo vie impregiudicate dalle appartenenze o non appartenenze religiose.

Peraltro, in passi molto noti, Jung ha sostenuto che con certi analizzanti si è costretti “a mettersi alla ricerca, senza pregiudizio alcuno, delle idee filosofico-religiose corrispondenti agli stati emotivi del paziente”. Un processo che porta la psicologia analitica a ricercare “sorgenti di vita spirituale”, quasi si trattasse di una “religione *in statu nascendi*” e, se non vogliamo ammettere che questa attività sia filosofia, è solo perché

una differenza troppo grande divide ciò che noi facciamo da quello che all'università viene insegnato come filosofia.<sup>23</sup>

Questo tratto della mia proposta<sup>24</sup> si pone quindi come uno sviluppo necessario del lavoro di Jung, pioniere anche e proprio della ricerca di nuove

---

<sup>23</sup> C. G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, pp. 90-91.

vie per la spiritualità occidentale (ma oggi, potremmo ben aggiungere, della spiritualità globale, nell'epoca del disincanto del mondo e della contraffazione della spiritualità, omologata al consumo culturale). Il tema dell'educazione, come stadio intermedio della pratica analitica – dopo la confessione e la chiarificazione e prima della trasformazione della traslazione in assimilazione e integrazione della realtà simbolica dell'anima – insieme al lasciare “agire la natura” per poi aprire il confronto “dialettico” con le “idee filosofico-religiose corrispondenti agli stati emotivi del paziente”, significa che l'analisi, nei casi meglio riusciti, deve sfociare in una dichiarata messa in questione delle concezioni del mondo, una volta che si è decisi all'ascolto di tutte le voci del nostro teatro interiore. Ecco quindi alcuni passaggi che dovrebbero caratterizzare l'avanzamento dell'esplorazione iniziata da Jung e che sono caduti in una sorta di semi-oblio, travolti dalle preoccupazioni di omologazione allo scientismo rinascente e alla terapeutica prostrata davanti alle richieste sociali di rapidità ed efficacia normalizzanti.

Per sintetizzare: educazione, confronto dialettico e stabilizzazione attraverso pratiche autonome dalle sedute analitiche, ecco tre momenti di una clinica ispirata a Jung e in ascolto delle esigenze dello spirito. Jung scriveva che si tratta di “un mutamento radicale del modo di concepire la vita”.<sup>25</sup> Qualcosa che da sempre in ogni tipo di spiritualità, filosofica e religiosa, si chiama “conversione” (anche su questo termine, come proprio alla filosofia antica, si è soffermato Hadot).

Lungo questa direttrice quella che chiamo “analisi biografica a orientamento filosofico” – anche per togliere di mezzo qualsiasi disputa nominalistica e di scuola, dichiarando fin nella denominazione la sua indipendenza, oltre che per sottolineare il suo appartenere alla concezione della filosofia come stile di vita – cerca di consolidare l'apertura alla dimensione spirituale, aggiungendo, come modo di stabilizzazione, l'indicazione e il rimando agli esercizi spirituali delle pratiche filosofiche antiche e rinnovate.<sup>26</sup> Quanto all'educazione e al confronto dialettico, l'analisi orientata filosoficamente

---

<sup>24</sup> Sui temi della relazione di Jung con la filosofia, dell'educazione, della “conversione” e dell'analisi biografica a orientamento filosofico vedi in particolare, in questo volume, i capitoli II.1, II.2 e II.5.

<sup>25</sup> C. G. Jung, *Il valore terapeutico dell'abreazione* (1921-1928), tr. it. in *Opere*, vol. 16, cit., p. 148.

<sup>26</sup> Sulle pratiche filosofiche antiche e rinnovate vedi soprattutto, in questo volume, la parte terza.

cerca non solo di educare a un diverso rapporto con le potenzialità simboliche latenti, ma può favorire un ampliamento e un'educazione della coscienza, mettendosi alla ricerca con l'analizzante delle possibilità di concezione del mondo, in termini di pensiero e di valori, che si possono aprire a partire dalle necessità biografiche. Proprio l'impostazione della filosofia biografica consente – diversamente dalle altre concezioni filosofiche o religiose – di pensare insieme, senza cadere nell'indottrinamento rispetto alla filosofia, implicita o esplicita, dell'analista. La filosofia biografica è programmaticamente un metodo, una via verso, una ricerca della saggezza possibile e appropriata alle determinate condizioni di vita ed esigenze dell'analizzante. Non è un insieme di dottrine delle quali convincersi. Ovviamente questo metodo poggia sulla convinzione – esperita in prima persona dall'analista – che ogni via, che traduca in modo sufficientemente serio e approfondito le necessità di senso di una biografia, porta alla conversione verso la realtà del mondo come contenitore dei singoli, verso l'autenticità e la ricerca della verità, verso il bene come armonia ideale della interintradipendenza.<sup>27</sup>

Un'impostazione che conduce ad altre modifiche tecniche della clinica. L'analisi biografica ha il tempo, quindi la durata e la cadenza, della ricerca di senso. Si deve dunque misurare non con il decorso di un disagio psichico, ma con lo sviluppo di una trama e di un ordine di significati propri e diversi per ogni coppia, o gruppo analitico, al lavoro. Vivrà quindi fasi diverse e la necessità di una progressiva autonomizzazione, ma non necessariamente una fine. La fine di questa analisi coincide propriamente solo con l'esaurimento della capacità euristica dell'incontro. Sia detto fra parentesi: è questa anche una risposta e un'interpretazione del fenomeno delle ripetute analisi, o spezzoni di analisi, al di là della consueta e umoristica tesi che le analisi precedenti abbiano lasciato inanalizzato qualche nucleo patologico più profondo.<sup>28</sup>

Una ricerca di senso, infine, non può non misurarsi con il tentativo di rintracciare le forme, il disegno complessivo del percorso. Per questo – prendendo esempio dalla tecnica di revisione delle sabbie,<sup>29</sup> ma estendendone la portata a qualsiasi percorso analitico – si invita, una volta raggiunto il mo-

<sup>27</sup> Per il concetto di interintradipendenza vedi in questo volume il capitolo II.3, nota 11.

<sup>28</sup> Sulla questione della "fine dell'analisi" vedi in questo volume anche il capitolo II.5, nota 41.

<sup>29</sup> Una modalità di lavoro che mutuo da P. Aite: cfr. il suo libro *Paesaggi della psiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002. Sul gioco della sabbia vedi in questo volume i capitoli I.9, con i relativi riferimenti bibliografici, e I.10.

mento della possibilità e del desiderio di un lavoro di composizione dei temi attraversati, a una revisione degli snodi principali – sogni e sedute intensamente significativi – che concluda l'analisi. Senza escludere l'eventualità di ritornare e riprendere insieme la via, in altri momenti della vita o per nuove difficoltà che richiedano un accompagnamento ulteriore.

Un modo di concepire la spiritualità, e il suo posto nella clinica, che porta con sé la più importante delle trasformazioni: il mestiere dell'analista – come peraltro qualsiasi altra professione in questa visione – deve essere strettamente legato alla vocazione alla vita filosofica, che è un modo di nominare una base spirituale comune per credenti e non credenti. Non si può infatti seguire lo spirito per professione, e la filosofia come modo di vivere non è una professione. Il suo nucleo essenziale

risiede nel senso di appartenenza a una Totalità: appartenenza alla totalità della comunità umana, appartenenza alla Totalità cosmica. E questa prospettiva cosmica trasforma in modo radicale il sentimento che si può avere di se stessi.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit.



## **PARTE TERZA**

### **LE PRATICHE FILOSOFICHE IN-CONTRO AL MONDO**



### III.1 Le pratiche filosofiche per una possibilità di mondo<sup>1</sup>

Pratiche filosofiche in-contro al mondo: sappiamo di essere una goccia nell’oceano, di per sé insignificante, ma significativa di una *possibilità* di mondo. Quindi infinitamente significativa per il quasi niente che siamo, se guardiamo la goccia non “di per sé”, ma come una particella di oceano nella goccia, secondo un detto di Raimon Panikkar.

Questa mi sembra la novità centrale del nostro esperimento come comunità di pratiche filosofiche:<sup>2</sup> ci siamo impegnati in un rinnovamento degli

---

<sup>1</sup> Il saggio è la riscrittura dell’intervento di R. Mådera al ritiro “Pratiche filosofiche in-contro al mondo”, tenutosi a San Felice al Benaco nel novembre 2008; il testo originario, dal titolo “Le pratiche filosofiche in-contro al mondo”, è stato pubblicato in AA. VV., *FilosoFare, cura e orientamento al valore*, Liguori, Napoli, 2009.

<sup>2</sup> Si fa qui riferimento a esperienze e riflessioni che hanno avuto origine in Italia nei primi anni Ottanta, e che negli anni sono cresciute coinvolgendo un numero sempre maggiore di persone, pubblicazioni, eventi e scambi con altre esperienze e riflessioni. Oggi le pratiche filosofiche proseguono in seminari e incontri in numerosi contesti e città. Si veda innanzitutto R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, e diverse riflessioni di Mådera *passim* nel presente volume. Alcuni approfondimenti sono anche in [www.scuolaphilo.it](http://www.scuolaphilo.it), sito di Philo – Scuola superiore di pratiche filosofiche, nata dalla stessa esperienza di pratiche filosofiche. Tra le caratteristiche di queste ultime vi sono cinque regole per una comunicazione biografico-solidale, alcune citate da Mådera nel presente saggio: comunicazione “biografica perché punto di partenza sono le esperienze di vita; solidale perché tutto si regge su uno scambio comunicativo che rifugge dall’agonismo e dalla contrapposizione escludente, anche solo interpretativa. Ecco le regole: 1) *partire da sé*. Ogni tipo di comunicazione fa riferimento all’esperienza biografica; 2) *rinuncia alla discussione competitiva*. Ciò che viene detto è espressione del sé e delle sue credenze. Da qui la fede in una verità che non escluda quella dell’altro, e quindi una discussione che si vuole al di là della disputa, della concorrenza, dell’agonismo; 3) *messa tra parentesi dell’interpretazione*. L’apertura all’ascolto deve portare a evitare ogni tentazione di interpretare

esercizi antichi, ne abbiamo proposti alcuni nuovi (dalla pratica delle cinque regole<sup>3</sup> alla *lectio* filosofica, alla disputa interiorizzata,<sup>4</sup> alla meditazione filosofica...), abbiamo costruito una proposta di analisi biografica a orientamento filosofico<sup>5</sup> come un'alternativa alle forme di consulenza razionalistiche, abbiamo accolto la pratica già consolidata della filosofia per i bambini. E inoltre pratiche come quelle nel carcere,<sup>6</sup> con i malati terminali,<sup>7</sup> nelle comunità e nelle scuole secondarie<sup>8</sup> sono esperienze quasi del tutto nuove come espressione di una comunità filosofica in formazione, e non solo, quindi, come esperienze di singoli o come pratiche di comunità religiose.

Le pratiche filosofiche possono essere immaginate – allargando la prospettiva di Pierre Hadot<sup>9</sup> per quelle antiche che le vede come indisciungibile nesso fra modo di vita e discorso, tale però che il modo di vita sia più ampio e più profondo del discorso, tanto da contemporare in sé la possibilità di convergenze fra discorsi teoricamente divergenti – come un pensiero

---

in modo sostitutivo ciò che viene narrato; 4) *restituzione anamorfica*. Chi ascolta contribuisce con un altro punto di vista sulle cose narrate, liberamente e accanto al già detto, ma appunto non in concorrenza o in sostituzione; 5) *rielaborazione interiore*. La tentazione alla contrapposizione confutativa o sostitutiva va riesaminata in silenzio, in relazione al proprio mondo, come al proprio mondo vanno relazionati i contenuti delle parole degli altri” (M. Lo Russo, “Pratiche di esercizi spirituali. La ‘Compagnia di ognuno’”, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca, a cura di, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, p. 200).

<sup>3</sup> Sulle cinque regole della comunicazione biografico-solidale vedi la nota 2.

<sup>4</sup> Per la disputa interiorizzata vedi in questo volume il capitolo III.2.

<sup>5</sup> Cfr. in questo volume soprattutto i capitoli II.4 e II.5. Per un primo sguardo sull'analisi biografica a orientamento filosofico vedi anche il sito [www.scuolaphilo.it](http://www.scuolaphilo.it).

<sup>6</sup> Mi riferisco in particolare al lavoro di Lia Sacerdote nelle carceri milanesi: vedi ad esempio [www.bambinisenzasbarre.org](http://www.bambinisenzasbarre.org).

<sup>7</sup> Sulle pratiche filosofiche con i malati terminali, vedi ad esempio, di Laura Campanello: *Non ci lasceremo mai? L'esercizio filosofico della morte tra autobiografia e filosofia*, Unicopli, Milano, 2005; “La cura di sé a fine vita”, in *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano; con G. Sala, “La dimensione spirituale e religiosa alla fine della vita”, in M. Costantini, C. Borreani, S. Gubrich (a cura di), *Migliorare la qualità delle cure di fine vita - Un cambiamento possibile e necessario*, Erikson, Trento, 2008.

<sup>8</sup> Sulle pratiche filosofiche a scuola vedi ad esempio, di Simona Alberti: *Pratiche filosofiche a scuola. La classe, l'ascolto, il racconto autobiografico, il pensare simbolico*, Ipoc, Milano, 2009; “Pratiche filosofiche e scuola superiore”, in *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano.

<sup>9</sup> Vedi di Pierre Hadot: *Che cosa è la filosofia antica?* (1995), tr. it. Einaudi, Torino, 1998; *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987-2002), tr. it. Einaudi, Torino, 2005; *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (2001), tr. it. Einaudi, Torino, 2008. Cfr. inoltre in questo volume i capitoli II.5 e II.6.

agente e un'azione pensante in una relazione che è comunitaria fin dalle origini e che ristrutturata il pensiero quando una diversa mossa dell'azione lo richiede. E viceversa. In un continuo, ma avvertito, dialogo fra la parte e il tutto che riforma anche la comunità entro la quale la dialettica pensiero-azione-relazione si è potuta dare.

Si potrebbe anche pensarle come una “protesta” nei confronti della “falsità” delle istituzioni che reggono la nostra vita comune. Come un tentativo di rispondere alla tenaglia nichilistica che per un verso ha liquidato l'orizzonte di leggi universali e stabili e, sul versante opposto, non può appellarsi a una pretesa fatticità del reale, ormai assorbito dalle procedure soggettive, interpretative, che si misurano sull'efficacia delle loro prestazioni.<sup>10</sup> Ma così l'intero è dichiarato fuori gioco proprio mentre agisce come dominio globale, e le determinazioni particolari – insieme a noi stessi – sono tanto scomposte da scomparire come unità d'azione, mentre siamo agiti da innumerevoli agenzie sottratte a ogni capacità critica.

Se la categoria dell'intero, screditata agli occhi dei più, è impensabile, noi continuiamo a vivere la più profonda scissione. Anche il particolare più intimo della nostra vita è così condannato alla “falsità”, perché nella sua particolarità non può apparire l'individuazione del nesso comune che costituisce la nostra stessa esistenza. Così essa diventa puramente seriale, una finta eccezione, simile a quella di molti altri anonimi (diversi aspetti del consumo e della moda potrebbero esemplificare questa vecchia idea della “folla solitaria”).

È possibile dire anche che l'inconscio è quel che tutti sanno ma che nessuno può dire-pensare (in un certo senso anche l'inconscio freudiano è quel che tutti sanno, ma che non può dirsi perché non può essere riconosciuto, tanto è sconveniente, dopo essere stato conosciuto: è infatti “rimosso”). Quello che, impensato, si impone deve apparire come radicalmente falso, perché l'intero deve agire nascondendosi – mistificandosi – ed è profondamente colluso con gli interessi particolari, che non potrebbero vivere della “falsa” chiusura che li contrappone altrettanto “falsamente” all'intero di cui sono, “veramente” e “in realtà”, l'individuazione.

---

<sup>10</sup> Qui si fa riferimento a quanto affermato da Luigi Vero Tarca nel suo intervento al ritiro di pratiche filosofiche citato nella nota 1 di questo capitolo.

Astruserie filosofiche e per giunta datate si potrebbe dire (vedremo poi in che senso, effettivamente, esse riecheggiano tratti di storia della filosofia). Facciamo largo però a un dubbio: chi sa cos'è il coltan? Io non lo sapevo fino a quando, recentemente, ho letto un articolo che spiegava che il coltan è una delle materie prime fondamentali prodotte (con il rame, l'oro, i diamanti, lo zinco...) nella Repubblica Democratica del Congo e controllate dai signori della guerra, buoni fornitori delle multinazionali europee e americane, e buoni esecutori dei desiderata politici dei loro acquirenti. Qual è il punto? È che in pochi anni sono morti milioni di persone nella regione per cosiddette guerre "etiche"; altri, in numero indefinito, sono rimasti mutilati; altri ancora, sempre in numero indefinito, hanno perso tutto. Questo vecchio discorso non ha cessato di essere "vero", ma è stato triturato nell'irrelevanza di una distanza troppo scomoda, perché strapiena di interessi inconfessabili per essere varcata. Cosa dire infatti di una situazione nella quale la "comunità internazionale" – sempre noi euroamericanipponici, ma stavolta nel ruolo dei buoni – interviene per ristabilire la pace e il benessere che sempre noi, ma nel ruolo dei cattivi, abbiamo potentemente distrutto? E il coltan è una materia prima che serve per fare telefoni cellulari e altra strumentazione telematica. Come dire: se i telefoni cellulari costano abbastanza poco da farli comprare al più disperato abitante dei cosiddetti Paesi avanzati (e adesso anche dei Paesi più poveri), lo si deve anche a quei disgraziati che si ammazzano in Congo.

Questa è la schizofrenia sociale e la costituzione dell'inconscio psichico: sarà infatti secondario vivere in una cultura programmaticamente scissa, che non può confessare quali sono le sue relazioni di dipendenza e che perciò deve riprodursi in individui a metà, che devono solo sapersi come atomi irrelati o separati per gruppi schierati uno contro l'altro, quando una rete comune li tiene legati a un destino interdipendente? Così noi impariamo ben presto a coltivare la nostra brava "persona-maschera di ruolo" e a cancellare quel che ci costituisce degli indicibili che ci avvolgono; oppure, in casi meno numerosi e più infausti, a ribellarci contro le maschere per ritrovarci senza faccia (o con una faccia di un arlecchino cubista) come nel disagio psichico grave. Dunque: la scissione e i suoi corollari, le fantasie di potere o la disperazione dell'impotenza.

Diventare più con-sapevoli su tutti i piani può significare allora non l'onniscienza impossibile, ma sapere che "si sa insieme", che il sapere non si riduce alla proprietà privata dell'io, sociale e psichico, che esiste un sapere insaputo proprio dell'intero: sociale e psichico, proprio della ragione e dell'intuizione, del sentimento, della storia, della natura e del corpo. Si diventa individui dando espressione singolare a questa eredità comune. Se questa idea tenesse, ne verrebbe una conseguenza formidabile per la filosofia: la ricerca del senso e della saggezza non può che essere universale nel senso che deve essere "una filosofia per tutti", proprio intendendo che sapere è coscienza, che nessun sapere si è mai dato se non sulla base degli sterminati saperi di una comunità (non dunque l'io empirico ma, con una terminologia sette-ottocentesca: l'io trascendentale, o meglio ancora lo "spirito assoluto" hegeliano, assoluto perché libero dalle schiavitù degli interessi particolari e antagonisti?).

Quindi che la filosofia sia per "tutti" e origini da "tutti" può essere pensato come una necessità filosofica: i "molti", così bistrattati da molta parte della filosofia antica, vanno dunque intesi come una dimensione dello spirito e non come una dimensione sociologica o una tipologia psicologica. Devono essere inclusi i molti: gli schiavi e le donne, presenti solo per eccezione nelle scuole greche, con la relevantissima eccezione degli epicurei e degli stoici. I "molti" che stanno fuori saranno invece i nostri molti, anzi moltissimi, che pensano, credono e sentono che queste sono tutte chiacchiere dei giorni di festa ma poi, nella dura prosa dei giorni feriali, quello che torna a contare sono i nostri coccolati vizi, simili a quelli antichi: ricchezza, potere, fama. Eppure, in ogni caso, la filosofia non è in prima istanza una scelta: per l'animale umano la complessità della sua costituzione vitale produce un'ulteriore complessità culturale per la quale è capace di inventarsi e di realizzare culture come mondi. Dunque, quasi sempre, non sa più cosa fare, a differenza degli altri animali, ma deve cercare il suo orientamento, il suo senso. Lo chiamo "dramma di culturazione", esposto alle possibilità di catastrofi culturali di interi gruppi, o alle crisi identitarie e al collasso psichico dei singoli. La scelta di filosofare – continuo a usare questo termine perché non ne trovo altri che mantengano l'apertura dell'intero, la ricerca di senso e la libertà dell'indagine al di là di ogni credo di appartenenza – è quindi scegliere di essere quel che si è, di aprire uno sguardo attento invece

di camminare a occhi chiusi. Anche in questa accezione la filosofia è essenzialmente di tutti e per tutti.

Eppure questa idea – in quanto connessa essenzialmente, e non solo accidentalmente, a un insieme di relazioni trasformative, dunque in quanto “pratica” – è estranea alla storia della filosofia, tranne a quella parte spesso marginalizzata della filosofia degli utopisti ottocenteschi e, poi, al marxismo (che tuttavia preferì pensarsi come fuoriuscito dalla filosofia).

Pensando alle pratiche filosofiche in-contro al mondo mi sono venute in mente per prime quelle che fin da bambino avevo imparato come “opere di misericordia”: visitare i carcerati, curare gli infermi, seppellire i morti, insegnare agli ignoranti... Ora, che c’entrano le “opere di misericordia” con la filosofia, con le pratiche filosofiche? Non sarebbe meglio riconoscere che si tratta di una specie di religiosità o, meglio, di spiritualità laica? Vorrei riflettere un momento sulle “opere di misericordia”. Siamo diventati estranei al mito cristiano, l’unico ancora vivente della nostra cultura, anche se stentatamente e spesso in modo deforme. È vero che, come diceva Franz Overbeck, il tormentato storico e teologo amico di Nietzsche, abbiamo perso la *Mythenbildende Kraft*, la forza forgiatrice di miti, e che potremmo leggere questa incapacità come una lunga reazione all’agonia del cristianesimo. Eppure questa perdita minaccia di trascurare l’immensa rivoluzione culturale, e quindi filosofica, che il messaggio cristiano ha portato con sé, anche in quanto esponente della sua origine dall’ebraismo: l’inclusione degli ultimi, anzi la loro elevazione a criterio di giudizio di ogni cultura e di ogni vita. E gli ultimi inseguiti fino all’abiezione, fino ai reietti, addirittura ai criminali per la legge imperiale romana e ai maledetti per la legge religiosa ebraica: questo è il senso della crocifissione (pena di morte comminata dai romani, per la sua massima densità comunicativa di orrore e disonore, agli schiavi ribelli e vicina per associazione all’espressione di “appeso al legno”, destino del maledetto dalla Legge di Dio, come è scritto in Deuteronomio 21, 22-23). Gli ultimi diventano criterio perché in loro si rivela la “verità ultima”, tutto quello che bisogna fare e sapere intorno al bene e alla giustizia.

Queste sono appunto le “opere di misericordia” delle quali è scritto al capitolo 25 di Matteo (versetti da 31 a 46): il “regno” preparato “fin dalla fondazione del mondo” è per coloro che sono benedetti poiché

ebbi fame, e mi deste da mangiare; ebbi sete, e mi deste da bere; fui forestiero, e m'accoglieste; fui ignudo, e mi rivestiste; fui infermo, e mi visitaste; fui in prigione, e veniste a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: "Signore, quando mai t'abbiam veduto aver fame e t'abbiamo dato da mangiare? O avere sete e t'abbiam dato da bere? Quando mai t'abbiam veduto forestiero e t'abbiamo accolto? O ignudo e t'abbiamo rivestito? Quando mai t'abbiam veduto infermo o in prigione e siam venuti a trovarti?" E il Re, rispondendo, dirà loro: "In verità vi dico che in quanto l'avete fatto ad uno di questi miei minimi fratelli, l'avete fatto me".

Questo è dunque il criterio del "giudizio finale", come si vede non si dice "chi avrà pensato o creduto in questa o quella verità, e neppure in questo o quel Dio", neppure chi avrà riconosciuto il Messia, ma chi si sarà fatto prossimo agli ultimi, ai rifiutati. In loro sta il riconoscimento del Messia e quindi del Dio con noi che il Messia porta nel nostro mondo. Sottolineo: il giudizio ultimo – cioè, fuori dall'incertissima trasposizione letterale di un linguaggio a noi ormai estraneo: il giudizio che si raggiunge come risultato di ogni ricerca ed esperienza – stabilisce gli ultimi, la più ampia estensione e profondità della "misericordia", come criterio della prassi e del significato della storia degli uomini. Con questa rivoluzione culturale i migliori diventano i migliori servitori dei peggiori: dei "molti", dei più e di tutto l'umano.

Non sarà stato un caso che questa corrente ebraica dell'epoca ultima del secondo tempio, che diventerà il cristianesimo, nasca in una cultura e in una concezione del mondo che per dire l'intero umano usa la metafora del "corpo" (diversa da quella della "carne") e per la dottrina escatologica, cioè di nuovo per ciò che si raggiunge in definitiva, disegna la figura della "resurrezione dei corpi", così come, per scandire il senso della sua storia, di ciò che fa durare il tempo in un corso significativo, usa la metafora delle "generazioni" (*toledot*) e quindi dei segni del sangue e della sessualità come visibilità dell'appartenenza al suo Dio.

Possiamo riparlare in questo senso di quella espressione, *philosophia Christi*, che dal monachesimo a Erasmo designa la vita vissuta secondo l'insegnamento evangelico. Il centro speculativo, teologico e filosofico della *philosophia Christi* è raggiunto nell'insegnamento di Paolo di Tarso ed è espressa in vertiginosa densità nel secondo capitolo della *Epistola ai*

*Filippesi* (versetti 1-11): l'essere uguale a Dio come qualcosa che diventa uguale al niente. Ai versetti 6-8 scrive:

egli, pur essendo in forma di Dio, non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa cui aggrapparsi gelosamente, ma spogliò se stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini; trovato esteriormente come un uomo, umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce.

Quello “spogliò” è una delle traduzioni del verbo greco ἐκένωσεν che significa “svuotò”, annichili, si fece niente, come appunto sottolinea il seguito: la morte e la morte di croce. In questi tre versetti, che sintetizzano un aspetto centrale della teologia di Paolo, la figura di Dio si fa uguale all'ultimo essere umano. Non solo alla mortalità umana: Paolo ripete la parola morte per ricordare e specificare che si tratta della morte riservata a ciò che si incontra quando si è discesi in fondo agli abissi dell'umiliazione, della vergogna, dell'orrore. La croce riservata agli schiavi ribelli all'impero di Roma, il legno al quale deve essere appeso il maledetto dalla Legge di Dio (Dt 21, 22-23; Gal 3,13). Un Dio che si spoglia, si umilia, si annulla fino al nulla della morte di croce.

Lutero, la cui traduzione della Bibbia sta alla sorgente della lingua di tutta la teologia e la filosofia tedesca – ma anche della letteratura –, scrive:

*sondern entäusserte sich selbst und nahm knechtgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt* (Ph 2,7).

In quell'*entäusserte* (sopra, nella citazione in italiano, tradotto con “spogliò se stesso”) è racchiuso, come nel germoglio di un grande albero, lo sviluppo dialettico della filosofia tedesca, in particolare quello che va da Hegel a Nietzsche.<sup>11</sup> Perché *entäusserte* dice “alienò se stesso”. Dio è così concepito come dinamica di autospoliazione, del diventare il suo altro, della consegna alla più fonda miseria dell'umano.<sup>12</sup> Da questo punto di vista si

---

<sup>11</sup> K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche* (1941), tr. it. Einaudi, Torino, 1949.

<sup>12</sup> Commentando lo stesso brano della *Lettera ai Filippesi*, scrive Dietrich Bonhoeffer: “Chi è questo Dio? È il Dio diventato uomo così come noi siamo diventati uomini. Egli è completamente uomo, per cui nulla di umano gli è estraneo. L'uomo, che io sono, lo è stato anche Gesù Cristo. Di quest'uomo Gesù Cristo noi diciamo che egli è Dio. Questo non significa che avremmo già saputo prima chi è Dio. Né significa che l'affermazione ‘quest'uomo è Dio’

potrebbe guardare a tutta la critica alla religione cristiana in quanto alienazione – da Feuerbach a Nietzsche, attraverso Stirner e Marx – come a un commento che inconsapevolmente prosegue la concezione teologica di Paolo di Tarso e di Lutero. È comunque il passaggio hegeliano che integra la chenesi cristica (lo svuotamento-annichilimento, il divenir nulla) nel nucleo fondamentale del pensiero. Il mondo del divenire – della genesi e del *Genesi* – è il movimento stesso del pensiero, non più un suo oggetto nel migliore dei casi “diminuito”, come era stato nelle filosofie egemoni della storia del pensiero greco e cristiano-ellenizzato.

Se si vuole non solo “aiutare”, ma aiutare gli ultimi e gli ultimi che tutti siamo in noi stessi, portandoli al cuore del pensiero, colmando così lo strappo e la ferita che segnano le distanze fra teoria e pratica, fra pensiero e vita, fra ragione e sentimento, allora diventa necessaria l’inclusione del niente che siamo e che la vita è fin nei suoi più alti compimenti. Dove il “niente” si rivela, proprio attraverso la genesi della sua inclusione a partire dal niente cristico, prima morale e assiologico che puramente onto-logico. Si può dire in questa prospettiva che l’onto-logico esprime, nel suo registro, il minimo concepibile nella scala di valore dell’ordine etico-antropologico.

Traggo un esempio dal cinema, il film *Quattro minuti*<sup>13</sup> (2006) di Chris Kraus, ricco di risonanze per questi pensati sentimenti: lo è per me, guardandolo dal vertice osservativo della prima regola della comunicazione

---

aggiunga qualcosa al suo essere uomo (...) l’affermazione riguardante l’uomo Gesù Cristo (...) non toglie né aggiunge a lui qualcosa, ma qualifica l’intero uomo come Dio (...) Se dobbiamo descrivere Gesù Cristo come Dio, non dobbiamo parlare della sua onnipotenza e onniscienza, ma della sua mangiatoia e della sua croce”. *Christologie-Vorlesung, 1933* in *DBW 12, 341-342*, in R. Wind, C. L. Nessel, *Chi sei tu, o Cristo? Un libro ecumenico di lettura sulla Cristologia di Dietrich Bonhoeffer* (1998), tr. it. Queriniana, Brescia, 2000, pp. 76-77.

<sup>13</sup> *Quattro minuti* – di Chris Kraus, Germania, 2006 – è stato proiettato durante il ritiro di pratiche filosofiche di cui si dice nella nota 1. Trama essenziale: il film è la storia del complesso e conflittuale rapporto tra Jenny von Loeben, ex bambina prodigio in carcere a Lickau con l’accusa di omicidio, e l’anziana Traude Krüger, che ogni giorno si reca tra le detenute per insegnare loro pianoforte. Entrambe le donne hanno un passato e un presente dal peso difficile da portare. Jenny ha un grande talento, intrecciato a crisi di violenza e rabbia. Traude, inizialmente diffidente nei confronti della ragazza, riesce a portarla fino alle soglie di un concorso per giovani pianisti. Jenny supera le selezioni per accedere alla finale, ma la partecipazione le viene negata per un ennesimo atto di violenza in cui viene coinvolta. Evade per esibirsi al Teatro dell’Opera di Berlino: quattro minuti di esibizione (tra musica jazz, cifra di Jenny, e musica classica amata dall’insegnante), prima dell’arresto. Il pubblico decreta la vittoria di Jenny, che chiude la scena ringraziando con un inchino.

biografico-solidale,<sup>14</sup> quella che invita a formulare la propria espressione tenendo conto del contesto esperienziale della propria biografia. La mia formazione induce questa visione di *Quattro minuti: Jenny*, la giovane protagonista, appare come l'incarnazione dell'anima del mondo, la sua condizione di abiezione innervata in ciascuno di noi. Jenny anima abusata, stuprata, assassina, drogata, violenta, vendicativa, cinica, chiusa in se stessa... e tenera e lucida e visionaria e geniale e diventata musica delle sfere celesti e dei gironi d'inferno. Con altri gesti, secondo diversi atteggiamenti, legati al tempo e al luogo così diversi, risuona in lei *Urlo* di Allen Ginsberg: "Ho visto le menti migliori della mia generazione distrutte da pazzia, morir di fame isteriche nude".<sup>15</sup>

Il particolare che Jenny è stata abusata dal padre lascia intuire che è anche l'eredità del patriarcato a rovinare sull'anima del mondo. Quell'anima del mondo che, nell'epilogo delle sue peripezie moderne, è rintracciabile quando si riesca a scorgere "lo splendore di un bottone di calzoncini che riluce in una pozzanghera", come scriveva Kandinskij. Da questo angolo prospettico – o in questa possibile anamorfosi, secondo la quarta regola della comunicazione biografico-solidale<sup>16</sup> – il precipitare in basso dell'anima del mondo fra lo scontato, l'ignobile e il rifiutato non è segno di decadenza. Non fa dunque parte della non infrequente, fra i filosofi e gli alternativi, lamentazione sulle "tragiche perdite" causate dai trionfi della tecnica. All'opposto vorrei indicare un potenziale rovescio della questione: che l'anima del mondo, la sua bellezza e la sua bontà si possano trovare nell'inferno della nostra vita comune e quotidiana è una vetta suprema nel cammino dello spirito del mondo fino a oggi. Sarebbe il perfetto compimento di quel venerdì santo speculativo della dialettica che, nello Hegel costretto ancora dai lacci della cultura cristiano-borghese, non poteva essere colto fino alla sua feccia redentrice.

Eppure, in questa figura cristica di Jenny, sono conservati per tutte le epoche anche il fulcro e il valore del mondo cristiano-borghese: nel film non solo è citato il culto protestante – particolare al limite trascurabile – ma

---

<sup>14</sup> Sulla prima regola della comunicazione biografico-solidale vedi sopra la nota 2.

<sup>15</sup> "I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked". *Urlo*, San Francisco, 1955, tr. it. in A. Ginsberg, *Papà Respiro Addio. Poesie scelte* (1947-1995), il Saggiatore, Milano, 1996, p. 103.

<sup>16</sup> Sulla quarta regola della comunicazione biografico-solidale vedi sopra la nota 2.

l'abiezione è salvata attraverso il talento forgiato dalla disciplina del lavoro. Il *Beruf*, che significa vocazione e professione insieme, e che sta al cuore della spiritualità protestante. In questa disciplina spirituale la maestra e l'allieva trovano il loro riscatto. La dedizione all'oggettivazione di sé come superamento del ritiro egoico per uno scopo che, nel suo indirizzarsi *ad maiorem Dei gloriam*, trascende, e insieme unisce, il soggetto e l'oggetto nella materia inscritta nel simbolico (la gloria di Dio). Potremmo dire con Ernesto De Martino, traducendo antropologicamente il linguaggio teologico, che il nientificarsi dell'umano e del tempo che lo forma viene salvato nel valore. In ciò che vale, che fa vivere degnamente, che rende la vita degna di essere vissuta, cioè che dona al vivere quella direzione, quel senso per il quale avremmo scelto di percorrerla se questa possibilità fosse stata data. Così il vivere viene salvato dalla sua casualità e viene posto come fine proprio della nostra intenzionalità e libertà. È la giustificazione della vita: rende "giusta" la vita, nel senso che "valeva la pena" viverla, che l'"opera" – e l'*opus* umano è l'umano stesso nella sua interezza, *opus totum requirit hominem* secondo il detto alchemico – consente di dire dell'esistenza e dei suoi errori e orrori quello che il libro del *Genesi* dice del mondo: "E vide che era buono".

Nel film la maestra di pianoforte – pure lei un'ultima nella Germania nazista nella quale era cresciuta, dovendo nascondere il suo amore lesbico per una comunista – rappresenta anche l'ombra della spiritualità e dell'etica del lavoro: lei stessa afferma che la sua biografia non ha nessuna importanza. Esattamente come nel tipo ideale weberiano dell'etica del lavoro di derivazione protestante: una cultura che odia i sensi, che tende a cancellare nell'oggettivazione ogni soggettività, che aspira al punto di vista impersonale, che abolisce ogni incantamento, ogni senso già iscritto nelle cose.<sup>17</sup> La maestra di pianoforte sembra stilizzata su questo tipo: come enfatizzare di più l'"ascesi intramondana", l'ascesi non rivolta a un altro mondo ma tutta interna a questo, volta a scartare piaceri e soddisfazioni inutili, o laterali, rispetto allo scopo della professione? Ancora più significativa è perciò

---

<sup>17</sup> Queste sono le tipizzazioni weberiane sul nesso fra *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tr. it. Sansoni, Firenze, 1974, sulle quali si è svolto un dibattito immenso, molto spesso fortemente critico; tuttavia, al di là della loro capacità di sintesi storica, assai problematica, esse colgono probabilmente almeno alcuni aspetti dell'etica capitalistica delle origini.

l'ammissione, nel momento chiave della storia, quando tutto sta per crollare, che proprio la confessione biografica può raggiungere l'altra nel suo isolamento rabbioso. Il capovolgimento dialettico, meglio la figura dialettica dell'*Aufhebung*, del movimento che toglie, conserva e supera nello stesso tempo, è la cifra logica di questo film. Forse perché è la figura logica ancora più promettente per rendere ragioni alla vita? La maestra della segregazione psicologica apre se stessa e l'altra a un'esistenza liberata dal risentimento assoluto; il secondino diventa liberatore, liberando se stesso dall'invidia.

E la musica, l'*opus* della storia, compie l'unificazione nella conciliazione degli opposti: la musica classica e la musica "negra", insieme e al di là di ogni maledizione alla scissione, diventano insieme la musica di Jenny. L'individuazione di Jenny. Una perfetta esemplificazione dell'individuarsi, come processo differente, lontanissimo e opposto rispetto a ogni chiusura individualistica. Per questo ho proposto di chiamare questa via "armonizzazione individuale", perché si tratta in realtà di un'unificazione e ogni unificazione è sempre una, unica e irripetibile incarnazione dell'universale.

È il momento del trionfo, della manifestazione della nuova Jenny unita con se stessa – persino, ma senza compiacimenti che cancellino il passato, con l'utilizzo finalmente produttivo del nome del padre – a rinnovare il mistero del risorto, e quindi la realtà cristica di Jenny. Ho usato la parola "mistero" perché, come attesta ancora oggi la consuetudine della Chiesa ortodossa greca, mistero significa "sacramento", e sacramento significa "segno efficace", un segno che compie la realtà che indica. Dov'è il risorto nella storia dei *Quattro minuti*? Sta nel sorriso, nell'inchino di felicità di Jenny, di chi è finalmente quello che è diventato, ma sta anche nel particolare perfetto delle manette che le vengono messe: un trionfo che non cancella il dolore del mondo, degli altri e di se stessi. E che hanno a che fare le manette con il risorto? Sono le piaghe attraverso le quali Gesù di Nazareth prova, di fronte al dubbio di Tommaso, l'umanità indisgiungibile dalla messianicità (cristicità). Il trionfo sulla sconfitta, sul dolore e sulla morte non stanno in un'impossibile negazione della vita umana così come è.

La realtà messianica, del Dio che viene ad abitare con noi nella pienezza dei tempi – cioè nel raggiungimento del senso –, è la stessa realtà che volevamo cancellare. L'orrore è incluso e significato – le piaghe – come parte e segno dell'intero, del corpo del risorto. Le piaghe diventano le piaghe del-

l'eterno: di fronte a questo bisogna sapere e poter dire "e vide che tutto era cosa buona, molto buona". Il tempo messianico è il tempo dell'*eschaton*. Delle cose "ultime". Ultime perché sono la rivelazione del senso: come in ogni storia bisogna arrivare alla fine per capirla. Nelle due storie, quella di Jenny e quella evangelica, la rivelazione ultima che conferisce il senso alle vicende del racconto è quella di un trionfo con le manette, di un corpo vivente nel sempre che si riconosce per le piaghe. Non è questa una radicale inclusione di quanto abbiamo chiamato l'ultimo e gli ultimi nella scala sociale e psichica, in pensiero, in valore? L'ultimità degli ultimi – nelle piaghe della vittoria del senso, nelle manette e nel trionfale riconoscimento degli ascoltatori alla fine dei "quattro minuti" – acquista quindi un nuovo significato. Ci dice: non c'è salvezza se non nella piena inclusione di ciò che era perduto, svilito, escluso. E dice ancora e di più perché Jenny, dallo sprofondo della sua esperienza distruttrice e autodistruttiva, si inchina, cioè ringrazia. Ringrazia chi? Tutti e tutto, maestra e pubblico, musica classica e negra, luci della ribalta e manette. È il caso di ricordare che morte e risurrezione sono celebrate nel rito del "ringraziamento": il comunissimo "grazie" in greco è *eucharistò*, come nella parola "eucaristia", il rito del "rendere grazie". Questo rendere grazie alla vita – l'offerta del pane e del vino "frutto della terra e del lavoro umano", recita la formula – può riportare alla mente una delle più intense figure cristiche della contemporaneità, Etty Hillesum: il suo grazie all'esistenza pronunciato dentro il campo di annientamento.

Tutto questo, me ne rendo ben conto, porta il segno della mia precomprensione biografica, della mia educazione e formazione, oggi difficile da condividere fuori da ambiti spirituali circoscritti. Allora accennerò all'esperienza più comune, generalmente umana, per cercare un ponte con tutti coloro che hanno ricavato dalla loro educazione, formazione ed esperienza biografica una qualche diffidenza, o persino repulsione, per il linguaggio cristiano. Penso alla nascita oggi, quando è facile e alla portata di molti separare sessualità e procreazione e, almeno per alcuni strati sociali della parte più ricca o meno povera del mondo, i figli non costituiscono più l'unica assicurazione possibile per la vecchiaia. Che cosa significa dare la nascita oggi se non, almeno implicitamente, affermare che la vita – sofferenza e morte comprese – è degna di essere vissuta, di essere scelta a preferenza della non-esistenza? Diversamente da quella sapienza tragica che sosteneva

che meglio sarebbe stato per l'uomo non essere mai nato e, una volta nato, lasciare al più presto la vita. E tuttavia la scelta della vita, di continuare quasi consapevolmente la vita della specie, comprende e accetta il tragico. Bastano a salvarla soli "quattro minuti" di esistenza piena. E la vita stessa non è forse, anche nel suo insieme, fatta di "quattro minuti" o ancor meno, rispetto al tempo della storia e della terra? E la storia e la terra non durano anch'esse soli "quattro minuti"? Voglio dunque dire questo: il linguaggio di morte e risurrezione è molto simile al linguaggio della nascita o di chi comprende e approva la scelta di far nascere. Il risorto è il nato di nuovo, in una vita che è consapevole accettazione della morte: infatti il risorto è il crocifisso. Bastano "quattro minuti" per darle senso, cioè per volere "per sempre" che quella vita sia stata. Detto altrimenti: perché sia una vita risorta.

Credo che questo sia anche il senso delle attività di "pratiche filosofiche in-contro al mondo". Anche le nostre pratiche non saranno certo di più dei "quattro minuti" nell'inimmaginabile vastità dell'avventura umana. Eppure sono gocce preziose nell'oceano indifferente della storia e persino nella barchetta della nostra vita: queste pratiche portano il dono del senso, e nel dono è nascosto il segreto dell'antidoto salvavita rispetto alla nientificazione.

Sono a confronto sempre due strade che vorrei rinominare come quella di Macbeth e di John Keats. Ricorderò la via di Macbeth, a suo modo insuperabile sintesi della profondissima saggezza della nientificazione, filosofia in un certo senso inconfutabile. Poco prima della conclusione della tragedia (atto V, scena quinta), alla notizia della morte della moglie, la sua folle anima nera

Avrebbe dovuto morire, prima o poi:  
sarebbe venuto il momento per una parola come questa.  
Domani, e domani, e domani,  
striscia a piccoli passi giorno dopo giorno,  
fino all'ultima sillaba del tempo prescritto;  
e tutti i nostri ieri hanno illuminato a degli stolti  
la via che conduce alla morte polverosa. Spegniti, spegniti, breve candela!  
La vita non è che un'ombra che cammina; un povero attore  
che si pavoneggia e si agita per la sua ora sulla scena  
e poi non si ode più: è una favola  
narrata da un idiota, piena di rumore e di furore,  
che non significa nulla.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> W. Shakespeare, *Macbeth* (1605-1608), atto V, scena quinta, traduzione mia.

“*Signifying nothing*”: questo è l’epitaffio di Macbeth sulla vita e sulla storia, sulla gloria e sulla sconfitta. Dire che ha torto perché è un grande criminale e non un equilibrato pensatore farebbe sogghignare per l’ingenuità. Anzi, quando anche il grande criminale si avvicina alla verità, allora risuona nelle sue parole una verità universale e, per questo, commovente. L’addio di Macbeth alla sua sposa, complice di tutti i suoi crimini, attinge i vertici di una voce lirica e tragica che meriterebbe da sola l’eternità. Cosa c’è di più vero? E Macbeth è tanto sapiente da usare il tempo come linguaggio, come momenti sillabici, e la metafora della narrazione e del teatro per annientare il senso, proprio quel senso che si pensa di affermare trasformando il tempo in racconto, in storia, e quindi “salvandolo”. Questo è l’autoinganno del *poor player*. Secondo me Macbeth non va confutato, anzi va fatto risuonare, ascoltando tutte le innumerevoli voci che in noi si accordano con la sua disperata sapienza. Solo così il canto dei quattro minuti – o le quattro parole sulla croce – possono non suonare false e intonare una qualche risurrezione che riaffermi, nonostante la verità di Macbeth, l’esigenza di una diversa verità della vita.

Dopo aver compreso Macbeth possiamo volgere l’orecchio a John Keats che dalla spaccatura di secoli risponde: “*something of beauty is a joy for ever*”,<sup>19</sup> traducibile liberamente con “qualcosa che partecipa della bellezza è una gioia per sempre”, dove la totalità, o meglio l’interalità del senso è concentrata simbolicamente nel “quasi niente” del qualcosa, dell’istante e della bellezza. Un verso che riecheggia quelli di William Blake, citati più volte nei libri di Hadot, da *Auguries of Innocence*:

Vedere il Mondo in un grano di sabbia,  
E il Cielo in un fiore selvatico,  
L’infinità nel palmo di una mano  
E l’eternità in un’ora.<sup>20</sup>

La splendida affermazione di Keats che da sola indica il senso salvifico dei quattro minuti – del poter tenere lo sguardo orientato sulla bellezza che

---

<sup>19</sup> Il verso è l’inizio di *Endymion* del 1818 e così continua: “*its loveliness increases; it will never / Pass into nothingness*”.

<sup>20</sup> W. Blake, *Auguries of Innocence* (1803), tr. it. in Id., *Le porte del paradiso*, Aragno, Torino, 2005.

dall'effimero può irraggiare sull'eterno – per conquistare una compiuta realtà vitale va tuttavia sciolta da ogni vincolo platonico troppo stretto, e va aggravata dell'orrore di Macbeth, così che lo prenda su di sé e faccia di quel qualcosa, di quel momento, di quel quasi niente, la redenzione dell'orrore, la sua accettazione dopo ogni maledizione. La *Rivelazione* delle cose ultime, conosciuta con il suo nome greco di *Apocalisse*, scrive che “non vi sarà più cosa maledetta”. I quattro minuti devono quindi essere posti come rivelazione delle cose ultime, come gli “ultimi”: sono appunto la fine del racconto, la figura retoricamente necessaria del “fine ultimo”. L'unione di filosofia e misericordia<sup>21</sup> – per se stessi, per gli altri e per il mondo – come inclusione degli ultimi e del niente nella sua finalità sarebbe quindi lo scopo delle “pratiche filosofiche in-contro al mondo”.

---

<sup>21</sup> Sul principio di misericordia vedi il capitolo 6 in R. Madera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

## III.2 Le pratiche filosofiche come pratiche formative<sup>1</sup>

Che cosa vado cercando nelle pratiche filosofiche? Perché non mi bastano la filosofia come ricerca teorica, o la religione come senso e modo di vivere, o le scienze dell'uomo e della natura come saperi sobri su come stanno le cose, o la psicoanalisi come indagine e trasformazione del mondo emotivo e fantastico che segna e accompagna il mio vissuto, o una politica eutopica, pensata come impegno alla costruzione di rapporti sociali, pacifici ed equilibrati fra gli uomini e con la natura?

Cerco forse la pietra filosofale, la soluzione improbabile alla constatazione che l'umanità, in me e fuori di me, si dibatte fra un ideale confuso e debole di vita degna – degna di sopravvivere, di essere ricordata e ringraziata – e l'orrore pervasivo che non solo occupa il passato ma, dopo la disperazione del progetto moderno, minaccia di cadere rovinosamente addosso al futuro, fino a oscurarlo con i detriti e i fumi di una catastrofica competizione distruttiva di tutti contro tutto e tutti? Il problema è purtroppo vecchio come la filosofia stessa. Pierre Hadot, parlando dell'istituzione dell'Accademia da parte di Platone, la interpreta come “un'immensa digressione”: il filosofo ha fallito nel progetto di coniugare sapere, giustizia e potere, dunque deve retrocedere e pensare a formare quel tipo d'uomini che sarà in grado di trasformare il governo della città e, con esso, la città nel suo insieme.

Platone non intende formare soltanto abili uomini di stato, ma uomini. Al fine di realizzare il suo intento politico, Platone deve dunque compiere una im-

---

<sup>1</sup> Il saggio originario è stato pubblicato in R. Madera (a cura di), *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano.

mensa digressione; fonderà, infatti, una comunità intellettuale e spirituale che avrà il compito di formare, impiegando tutto il tempo che sarà necessario, degli uomini nuovi (...) persuaso che l'uomo non possa vivere da uomo se non in una città perfetta, Platone voleva, in attesa che tale città si realizzasse, far vivere i suoi discepoli nelle condizioni proprie di una città ideale, e voleva che, non potendo effettivamente esercitarne il governo, esercitassero il governo di sé medesimi secondo le norme della città ideale. Lo stesso tenteranno di fare, a loro volta, la maggior parte delle scuole filosofiche che nasceranno in seguito.<sup>2</sup>

Potremmo anche dire che questa digressione non è mai finita o, meglio, che una digressione simile starà poi al cuore dell'elaborazione cristiana, in particolare nella sua versione più nota, quella agostiniana, del rimando *sine die* dell'aspettativa escatologica del ritorno del Messia, riequilibrata dalla costruzione e dall'estensione della Chiesa, una specie di scuola della città di Dio.

Ma qual è il nesso con le pratiche filosofiche di oggi? Esse trovano il loro senso più compiuto nel rinnovamento della filosofia come modo di vivere, quando non si limitino a indicare la via da percorrere scrivendo mappe e lasciando segnali, ma si impegnino a camminare la via che indicano. Questo significa riprendere l'intenzione fondamentale della filosofia antica: formare uomini. Che la dimensione propriamente pedagogica sia una distinzione essenziale per comprendere la differenza fra la filosofia come arte della vita e la conoscenza come insieme di competenze intellettuali a disposizione del soggetto, ma estranee alla sua condotta di vita e alla sua autotrasformazione, è esattamente quanto Hadot sottolinea in diversi passaggi delle sue opere. Mi limiterò a qualche citazione da diversi dei suoi testi per far risaltare questa attenzione continua al senso della filosofia antica come formazione.<sup>3</sup> Scrive dunque Hadot in *Esercizi spirituali e filosofia antica*:

Tutte le scuole concordano nel credere che l'uomo possa essere liberato da questo stato, che possa accedere alla vera vita, migliorare, trasformarsi, raggiungere uno stato di perfezione. Gli esercizi spirituali sono precisamente

---

<sup>2</sup> P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica?* (1995), tr. it. Einaudi, Torino, 1998, p. 59.

<sup>3</sup> Va ricordato che Ilsetraut Hadot, la moglie di Pierre Hadot, è autrice di un testo fondamentale sull'educazione antica in rapporto alla filosofia, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans la pensée antique* (1986), Vrin, Paris, 2006.

destinati a questa educazione di sé, a questa παιδεία, che ci insegnerà a vivere non già conforme ai pregiudizi umani e alle convenzioni sociali (...) ma conforme alla natura dell'uomo.<sup>4</sup>

Riprendendo questa idea afferma che Werner Jäger, incentrando il suo famoso testo sulla *paideia*, aveva avuto un'intuizione eccellente, perché quel che conta per i Greci è la formazione del corpo e dello spirito.<sup>5</sup> Anche a proposito dei dialoghi platonici – dopo aver sostenuto che una lettura che si volesse sistematizzante è continuamente spiazzata proprio dalla presenza “ironica e spesso ludica di Socrate” – Hadot ritiene, con molti altri storici, che essi sono soltanto un assaggio della filosofia di Platone:

V. Goldschmidt, che non può essere sospettato di voler minimizzare l'aspetto sistematico delle dottrine, ha proposto la migliore spiegazione di questo fatto affermando che i dialoghi non sono stati scritti per “informare” ma piuttosto per “formare”. Tale è infatti l'intenzione più profonda della filosofia di Platone. La sua filosofia non consiste nel costruire un sistema teorico della realtà per “informarne” quindi i suoi lettori, scrivendo un insieme di dialoghi che espongono metodicamente questo sistema, ma consiste piuttosto nel “formare”, vale a dire nel trasformare gli individui facendo loro sperimentare, grazie al dialogo al quale il lettore ha l'illusione di assistere, le esigenze della ragione e infine la norma del bene.<sup>6</sup>

L'intenzione educativa delle scuole filosofiche antiche greco-romane rappresenta, come abbiamo già detto per l'istituzione dell'Accademia da parte di Platone, la loro modalità specifica di intervento – più o meno diretto, in uno spettro che va dall'esercizio del consiglio ai governanti, fino alla sottrazione silenziosamente critica degli epicurei o all'aperta contestazione dei cinici – nella dimensione politica:

La città greca, come ha ben dimostrato Ilsetraut Hadot, si preoccupava in modo particolare della formazione etica dei cittadini, come testimonia, tra

---

<sup>4</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*: testo ripreso più volte dal 1987 al 1993 e, in una seconda edizione ampliata, nel 2002; la citazione riguarda la traduzione italiana del 1988, Einaudi, Torino, p. 59.

<sup>5</sup> P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson*, Albin Michel, Paris, 2001, pp. 148-149 (*La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold Davidson*, tr. it. Einaudi, Torino, 2008).

<sup>6</sup> P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica?*, cit., pp. 72-73.

l'altro, la consuetudine di erigere nelle città delle stele sulle quali erano incise le massime della saggezza delfica. Ogni scuola filosofica ha voluto riprendere a suo modo questa missione educatrice, sia agendo sui legislatori e i governanti, considerati quali educatori della città, come nel caso dei platonici e degli aristotelici, sia tentando di convertire gli individui ricorrendo a una propaganda missionaria che si rivolgeva a tutti gli uomini, senza distinzione di sesso o condizione sociale, come nel caso degli stoici, degli epicurei o dei cinici.<sup>7</sup>

Torniamo dunque alla domanda: perché riprendere, perché puntare alla *renovatio* della filosofia come modo di vivere, cioè, come abbiamo appena letto in Hadot, come corpo di pratiche formative? La risposta per me sta in un bilancio autobiografico e *pertanto* storico – in quanto il metodo biografico riconosce nella contestualità storica una sua condizione, un orizzonte trascendentale e un suo campo di trasformazione<sup>8</sup> – delle esigenze e delle speranze suscitate, da tempo memorabile, dall'immaginazione tipicamente umana di una vita “abbastanza buona”, di una vita degna di riconoscimento da parte dell'ideale umano che la nostra storia non cessa di riproporre e di elaborare, benché straziata da infinite e orrende smentite. In estrema sintesi: l'intreccio, a volte il meticcio universale delle tradizioni e delle culture, evoca la necessità di un campo di dialogo non già pregiudicato da opzioni escludenti di tipo religioso o ideologico, un campo invece predisposto – come nelle regole di comunicazione biografica e solidale che cerchiamo di praticare<sup>9</sup> – all'incontro delle prospettive nella loro integralità, disposte tuttavia ad ascoltare la complessità vissuta dell'altro. Prospettive che, in questo caso, abbiano come loro interesse e finalità la condivisione della ricerca di una formazione orientata a un'autorealizzazione solidale, oggi ostacolata dalle condizioni fattuali di una civiltà retta dalle leggi dell'accumulazione economica.

È subito evidente la pretesa smodata di un'intenzione del genere. Sono fallite le pretese di aiutare i tiranni di Siracusa o i governanti di Atene, non hanno prodotto una politica riconoscibile delle città le scuole antiche, le immagini della città di Dio sulla terra hanno contribuito in certi casi a de-

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 204.

<sup>8</sup> Rimando a R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, e al mio *Il nudo piacere di vivere*, Mondadori, Milano, 2006.

<sup>9</sup> Cfr. R. Mådera, L. V. Tarca, *op. cit.* Sulle cinque regole della comunicazione biografico-solidale vedi anche, in questo volume, il capitolo III.1, nota 2.

turparla, e adesso qualche microbo di pratica filosofica dovrebbe trasformare il mondo, peraltro a ridosso delle immense sciagure procurate dalle migliori intenzioni, come la storia del comunismo ha dimostrato? La ridicolaggine di un programma di tale intensità e vastità non si apparenta alle esperienze di svariate utopie, religiose e no, che hanno punteggiato soprattutto i due ultimi secoli? Tutto questo è vero. Non ci si può sottrarre all'immagine vagamente donchisciottesca di una vocazione filosofica del genere. D'altra parte ricordiamo che da sempre la filosofia nasce come rifiuto di assecondare la cieca attitudine dei "molti" di perseguire una felicità, o anche una vita abbastanza buona, autocensurando l'evidenza della constatazione che principi, metodi e scopi seguiti con caparbia ripetitività sono fin dall'origine portatori e produttori di sicura infelicità, di delusioni amarissime, di complicità orripilanti. La filosofia ha visto da sempre – e questo in perfetta continuità con tutte le vie sapienziali – che porre il proprio fine ultimo nella ricerca della ricchezza, del potere e della fama<sup>10</sup> porta a sicura rovina. Questa grande linea concorde, al di là delle controversie dottrinali su quale sia il discorso migliore a impiantarla nella verità, unisce dal *Fedone* al *De rerum natura* tutta la filosofia antica, basterà qui ricordare i versi di Lucrezio:

Vollero aver la potenza gli uomini, invece, ed il lustro  
perché poggiasse su solide basi la loro fortuna  
e col denaro potessero passar tranquilla la vita:  
e invano, poi che accanendosi per arrivare ai fastigi  
somme, ne infestan la strada, e dalla cima, quand'anche  
vi giungono, a mo' di fulmine, giù, con disprezzo, colpendoli,  
li scaraventa nel nero Tartaro l'invidia (...)  
Lascia perciò che lottando lungo lo stretto sentiero  
dell'ambizione, si logorino a vuoto e sudino sangue  
essi che parlano per bocca d'altri, ed apprendon le cose  
piuttosto da ciò che sentono che dalla propria esperienza,  
oggi non meno d'ieri, non meno d'oggi, domani.<sup>11</sup>

Una tenaglia allora: fra la vita insensata dei più, e la vocazione contraria, ma di uguale insensatezza, dei cercatori di sapienza. Sì, è così finché si rimane

---

<sup>10</sup> Per il senso antropologico di trasformazione dei bisogni essenziali in questi costrutti culturali cfr. R. Mådera, *Il nudo piacere di vivere*, cit.

<sup>11</sup> Lucrezio, *De rerum natura*, Libro V, vv. 1120 -1135 passim, traduzione di B. Pinchetti, Rizzoli, Milano, 1976.

in una sorta di feticismo concretistico e futuribile della “vita buona”. Ma se immaginassimo che il paradiso dei buoni e dei giusti non sta nell’altro mondo, e non abita neppure in un mondo futuro sulla terra, e se riuscissimo a disidentificare il buono e il giusto con questo e quello, con le persone o il periodo o lo spazio di qualche vita o di qualche realizzazione, se insomma il buono e il giusto fossero una dimensione dello spirito, che non abita né qui né là, che non è identico a me o all’altro, ma che come è proprio dello spirito abita dappertutto e in nessun luogo, è cioè una dimensione libera dalle coordinate di una realtà a tre dimensioni e anche dalla quarta dimensione del tempo e dalle infinite dimensioni psicoculturali delle identificazioni? Ecco allora apparire una catena, una composizione di affinità che hanno percorso, e che percorrono e percorreranno il tempo, come il filo d’oro della sapienza che, intravisto in un soffio benefico nelle desolazioni più disperanti della storia, ne giustifica il corso, per aver ospitato malgrado tutto tanta bellezza e dolcezza. Forse è il simbolo di Aleksij Karamazov cui dà voce Dostoevskij a poter suggerire qualcosa di simile:

si tratta bensì, a guardar bene, d’un uomo d’azione, ma d’un uomo d’azione non ben definito (...). In una cosa, indubbiamente, si può convenire: siamo in presenza d’un uomo strano, anzi addirittura d’uno stravagante. Ma la stranezza e la stravaganza sono piuttosto un dato negativo che non un titolo alla considerazione, specialmente quando l’aspirazione di tutti è di riunire insieme le particolarità individuali, e di trovare un qualche senso generale all’universale insensatezza. Lo straniero invece, nella maggior parte dei casi, è particolarità e idiosincrasia. Non è forse così?

Certo che se voi non consentiste con quest’ultima tesi, e rispondeste: *non è così*, oppure, *non sempre è così*, io, lo confesso, mi sentirei più ottimista sul conto del mio eroe Aleksij Fiódorovic. Giacché non solo lo stravagante *non sempre* è particolarità e idiosincrasia, ma al contrario, può avvenire che appunto egli, se non vi dispiace, rechi in sé, qualche volta, il midollo dell’universo, mentre gli altri uomini della sua epoca, tutti quanti, in una specie d’uragano, si sono temporaneamente, per un motivo o per l’altro, distaccati da lui (...).<sup>12</sup>

*I fratelli Karamazov* si conclude con il discorso di Alioscia ai ragazzi, presso il macigno che era caro al ragazzino morto, quello che aveva difeso

---

<sup>12</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1880), tr. it. Mondadori, Milano, 1980, pp. 59-60.

il suo disgraziatissimo padre contro tutta la classe. Prima della separazione Alioscia invita al ricordo di quanto hanno vissuto e i suoi piccoli amici seguono commossi ed entusiasti le sue parole:

“Ah, cari amici miei: non temetela voi la vita! Com'è bella la vita, quando fai qualcosa di buono e di giusto!”<sup>13</sup>

Davvero stravagante questo personaggio, evidentemente del tipo cristico, che, dal fondo di un mondo sordido di assassinio, di miseria e di demenza, di umiliazione e di sventura, proclama a un minuscolo gruppetto di bambini la buona e sempre disattesa novella di ciò che è “buono e giusto”.

Erano gli stessi anni nei quali Nietzsche, che pur aveva saputo riconoscere il genio di Dostoevskij, si prendeva amaramente e spietatamente gioco – e ne aveva infinite ragioni! – dei proclamatori del buono e del giusto. Tuttavia, controcorrente rispetto alle pur giustificate critiche della crisi della modernità, senza tensione verso il buono e il giusto rimangono inevitabilmente solo il buono e il giusto della profittabilità, della potenza, della notorietà e, nei casi migliori, della professionalità. Troppo angusta e troppo debole questa ideologia, mascherata da antideologia, per educare; troppo avversa a ogni pensabile vocazione filosofica come modo di vivere, per suscitare qualche speranza di ridare linfa allo smorto intellettualismo nel quale il pensiero trova spesso rifugio dall'esistente. Alioscia Karamazov è dunque un buon simbolo dell'educatore eutopico, di una *paideia* moderna che abbia il coraggio di sperare, nonostante la disperante consapevolezza dell'inermità di ogni sforzo volto a ingentilire la brutalità della nostra storia. E questo perché in Alioscia è già scontato anche il tremendo XX secolo, è come già espiato in anticipo.

Ma ad Alioscia oggi è richiesto un discernimento del tempo che offra, al sogno possibile di una rinnovata *paideia*, un campo di energie interagenti purificate da ogni tentazione colonizzatrice, anche quella della pretesa della verità. Non perché la verità sia impossibile, ma perché la verità della comprensione e dell'accettazione dell'alterità, come nesso necessario dell'interintraessere,<sup>14</sup> vincola la verità stessa a una con-posizione che deve essere

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 1126.

<sup>14</sup> Per il senso di interintraessere vedi anche, in questo volume, il capitolo II.3, nota 11.

tessuta come condizione preliminare di ogni offerta di senso. Dico questo non solo in generale, ma in particolare per la stessa figura di Alioscia che, se ripresa alla lettera, suonerebbe troppo facilmente cristiano-ortodossa e, per giunta, tinteggiata di una qualche russofilia. Come quella, ogni altra via di saggezza, per riprendere la sua vocazione essenziale e per rendersi nuovamente credibile, dovrebbe purificarsi dall'etnocentrismo, dal classismo, dal sessismo e dall'autoritarismo che sono stati parte della sua trasmissione fino al presente.

La filosofia rinnovata come modo di vivere ha innanzitutto da cercare, e da offrire, un campo di collaborazione nel quale le verità dei partecipanti si affermino l'una accanto all'altra o, persino, l'una per l'altra. È questa una delle funzioni fondamentali educative dell'uso delle cinque regole della comunicazione biografico-solidale che sta alla base delle diverse pratiche filosofiche che noi proponiamo:<sup>15</sup> un contesto impregiudicato di confronto che muovendo dall'elemento biografico e autobiografico sappia ascoltare il nesso fra vissuto, esperienza e discorso, accostandolo nell'esercizio del riconoscimento, dell'empatia, dell'offerta di altre prospettive possibili e, infine, di una sospensione autoanalitica dell'attacco all'altro. L'interagire cui si è così chiamati è quindi radice di un'educazione alla pace che muove dall'apparentemente innocuo scambio di idee ma che ha riconosciuto, nella forma tradizionale di esposizione e di discussione, un prolungamento della guerra attraverso la ricerca e l'educazione.

Un altro degli esercizi filosofici che vado proponendo è quello della "disputa interiorizzata" che consiste nel trasformare l'aggressione delle ragioni dell'altro – accusate di non adeguatezza o di sragione – in sforzo consapevole per sostenerle nel miglior modo possibile (e naturalmente viceversa, scambiando quindi a turno le posizioni degli uni con quelle degli altri). Ciò non vuole indirizzare a un generico irenismo, o a una sospensione di ogni

---

<sup>15</sup> Questo "noi" riguarda un gruppo di persone che hanno animato i seminari aperti di pratiche filosofiche a Milano, a Venezia e in altre località, che hanno dato vita a Libera Associazione di Idee e a Philo, Scuola superiore di pratiche filosofiche, come a diverse iniziative in qualche modo riconducibili a questa ispirazione. Per quanto riguarda le regole cfr. il già citato *La filosofia come stile di vita* e i saggi di M. Lo Russo ("Pratiche di esercizi spirituali: la 'Compagnia di ognuno'") e di L. V. Tarca ("Pratiche filosofiche e cura di noi"), in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006. Sulle pratiche filosofiche vedi anche, in questo volume, il capitolo III.1 e in particolare la nota 2.

presa di posizione, vuole però condurre a un pesare, a una “ragion sentita”, la propria differenziazione ideale e la propria decisione.

La dinamica pedagogica – e con ciò la differenza specifica della formazione che in essa si innesta – sta nello spostamento d’accento sull’autoeducazione dell’educatore, formula peraltro ben nota alla tradizione. Per maggiore chiarezza limiterò il campo alle cosiddette professioni d’aiuto (psicologiche, pedagogiche, educative, didattiche, assistenziali...), quelle cioè nelle quali lo strumento fondamentale di intervento è la persona stessa di chi presta aiuto, più che una sua capacità strumentale. Prenderò poi ad esempio, tra queste professioni, quella psicoanalitica, perché in essa più che nelle altre si è andata configurando un’attenzione particolare alla cura di sé come condizione necessaria per la cura dell’altro. Sto parlando della prescrizione, per ogni analista, dell’analisi personale come processo che bisogna aver sperimentato su se stessi prima di poterlo proporre ad altri. Come si sa, anche nella storia della psicoanalisi questo passo non si è dato fin dalle origini: fu per iniziativa di Jung, accettata da Freud, che si impose ai futuri analisti l’obbligo dell’analisi personale come preconditione della preparazione professionale (anche se si potrebbe sostenere che la psicoanalisi stessa sia nata dall’autoanalisi di Freud: ma un’analisi ben condotta dovrebbe essere una autoanalisi favorita e sostenuta da un altro testimone analitico). Questa indicazione vale ancora oggi, per tutte le scuole. Tuttavia, nel prosieguo della formazione, si ritorna poi quasi inavvertitamente a privilegiare i saperi, e le pratiche connesse, indirizzati a quel che succede nella relazione terapeutica<sup>16</sup> – magari sottolineando l’importanza del controtransfert – ma lasciando

---

<sup>16</sup> Questa impostazione diventa ancora più chiara analizzando nel dettaglio, cosa che qui è ovviamente impossibile, il programma didattico delle scuole di formazione psicoanalitiche e psicoterapeutiche. Farò un solo esempio perché è il più eclatante e rivelatore: le discipline corporee sono presenti solo nelle scuole che prevedono un’azione sul corpo nel corso della terapia (per esempio la scuola reichiana) e sono del tutto assenti nelle scuole che curano attraverso la parola. Ma proprio questa divisione fa capire che si pensa solo al corpo dell’altro, al paziente, non alla preparazione e al processo di autoeducazione dell’analista. Posso infatti limitare la tecnica di intervento alla parola, ma l’attitudine all’ascolto e alla preparazione del corpo rimane centrale, proprio in relazione alle parole che posso dare agli stati emotivi e affettivi che si incrociano nella relazione. Questa è una delle ragioni per le quali nel programma di insegnamenti di Philo ([www.scuolaphilo.it](http://www.scuolaphilo.it)), scuola che prepara alla consulenza e all’analisi biografica a orientamento filosofico, le discipline corporee hanno un ruolo fondamentale (su questo punto rimando ad esempio all’articolo di Ivano Gamelli “Il corpo del filosofo”, in *Adulità*, n. 27, cit.). Ma lo stesso ragionamento si potrebbe fare per l’autobiografia: anche

a un generico consiglio di lavoro autoanalitico, e a una raccomandazione di ripresa di analisi dopo un certo intervallo di anni, l'impegno di autoeducazione dell'educatore. Va però ricordato che Jung – ma si potrebbe pensare almeno, per altre pratiche, a Roberto Assagioli, il fondatore della psicosintesi, e oggi ad alcuni rappresentanti della psicologia transpersonale o alla corrente di terapeuti della consapevolezza, come Jon Kabat-Zinn e il suo gruppo – si occupò di dare uno sbocco all'analisi in termini di pratica continuativa, sia per gli analizzanti che per gli analisti, proponendo la tecnica dell'immaginazione attiva,<sup>17</sup> vero e proprio modo di lasciarsi educare dal contatto e dal confronto con le potenze inconse.

Le mie opere possono essere considerate come stazioni della mia vita, sono l'espressione del mio sviluppo interiore, poiché l'occuparsi dei contenuti dell'inconscio forma l'uomo e determina la sua trasformazione. La mia vita è ciò che ho fatto, il mio lavoro spirituale. Non si può separare l'una cosa dall'altra.<sup>18</sup>

Qui Jung sta addirittura dicendo che la “vita” viene formata dall'autoeducazione che, nella sua proposta, è un'esplorazione dei territori e delle costellazioni lontane da ogni dominio dell'io, e che tuttavia ne costituiscono il contesto profondo, in termini tanto di energia che di forma. Così la “vita” diventa non un semplice presupposto immediato, irriflesso ma, al contrario, una sorta di risultato alchemico, la quintessenza, prodotto dall'esperienza della ricerca. Si potrebbe dire: proprio l'educazione, pensata nelle sue radici, fa scoprire che vivere è vivere umano in quanto è vivere educato ed educando, e il “se stessi” del quale e dal quale parliamo diviene in questo processo. La natura dell'umano sta nella necessità di questo processo che è formazione nel riformarsi continuo del processo culturale. Jung aggiunge a queste convinzioni il dato, non secondario, che il terreno germinale di origine e di

---

qui, una cosa è pensare solo all'intervento sull'altro, altro è l'esercizio di sé che deve reggere ogni progetto di cura (su questo punto rimando ai molti contributi sul tema della scrittura e dell'autobiografia di Duccio Demetrio come, tra gli altri, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, e *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziali*, Raffaello Cortina, Milano, 2008).

<sup>17</sup> Cfr. il saggio di F. De Luca Comandini in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di psicologia analitica*, Utet, Torino, 1992.

<sup>18</sup> C. G. Jung (a cura di A. Jaffé), *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961-1962), tr. it. Rizzoli, Milano, 1978, p. 268.

confronto del processo sono le potenze dell'inconscio collettivo e personale. Ne viene che la biografia risulta dal confronto con i miti che la preconstituiscono e la interrogano come pure, viceversa, che il mito, il racconto di senso contestuale e comunitario, si riproduce e si trasforma nei vincoli biografici e autobiografici che lo individuano in un tempo e in uno spazio storici.<sup>19</sup> Ed è proprio questo l'*opus* al quale è chiamata l'autoeducazione:

Preferisco porre in evidenza il fatto che i più recenti sviluppi della psicologia analitica conducono al problema degli elementi irrazionali insiti nella personalità umana e mettono in primo piano la personalità del terapeuta come fattore salutare o nocivo, esigendo la sua stessa trasformazione: L'“autoeducazione dell'educatore” (...) quel che è accaduto al paziente deve accadere al terapeuta, affinché la personalità di questo non influisca su quello. Il terapeuta non può cercare di eludere le proprie difficoltà curando quelle degli altri, come se egli non avesse problemi (...) quel che era prima un metodo di cura diventa metodo di autoeducazione (...).<sup>20</sup>

Il tratto distintivo e nuovo che può rappresentare il contributo di una *renovatio philosophiae* alla pedagogia sta nel nesso fra l'autocoscienza dell'educatore e la spirale costruttiva del rapporto fra mito e biografia. L'eredità di Jung fa parte del centro di questo incrocio, e il rinnovamento di una filosofia come stile di vita rintraccia in questo maestro-radice un ramo portante della sua genealogia, in congiunzione con l'insegnamento di Hadot.

L'autoeducazione dell'educatore, infatti, ha bisogno di un dislivello per instaurarsi, altrimenti è fin troppo facile per l'autocoscienza rimandare a se stessa e prodursi in continue variazioni di autoinganni, zuccherosi o terrificanti che siano. Quello che Jung insegna – e dopo di lui Ernst Bernhard<sup>21</sup> – è invece il continuo lasciarsi interrogare, nella costruzione e ricostruzione autobiografica e biografica, dal “mito” o, potremmo chiamarlo, dal racconto

---

<sup>19</sup> Come ho già scritto nell'Introduzione al già citato *La filosofia come stile di vita*, il nesso fra mito, autobiografia ed ermeneutica dei sogni e delle fantasie non è per me stato solo un oggetto di riflessione teorica e di pratica personale, ma ha condotto a una serie di esperimenti pedagogici di scrittura teorica basata sul lavoro mitobiografico. Questo progetto, iniziato all'Università della Calabria dal 1979, è diventato oggi una modalità di completamento del lavoro analitico e il presupposto del lavoro di sintesi al quale si deve dare forma a conclusione del percorso formativo di Philo.

<sup>20</sup> C. G. Jung, *Problemi della psicoterapia moderna* (1929), tr. it. in Id., *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 83.

<sup>21</sup> Su E. Bernhard vedi in questo volume il capitolo II.4.

che ci precede e ci iscrive, che oltrepassa la consapevolezza biografica attuale. Il mito viene interrogato attraverso il discernimento della vita presente, nella sua contestualizzazione determinante; viceversa la biografia viene immersa nella corrente transpersonale, collettiva e sincronica del racconto che incorpora. Il mito può infatti pensarsi come un precipitato di senso che, sgorgato dalle necessità del *bios* in possibilità immaginative, sia stato evolutivamente selezionato per aver sostenuto le prove della sopravvivenza di una cultura di un gruppo umano.

Nella nostra epoca demitizzata – ma peraltro ingombra dai residui deformati e contaminati dei miti di ogni dove e di ogni tempo, i cui fantasmi grotteschi eruttano, in serie infinite, nell'immaginario riprodotto serialmente dalla comunicazione di massa – il lavoro, tanto più necessario quanto più improbabile è la sua riuscita, di rinnovare la forza creatrice del mito può passare soltanto per il crogiuolo della biografia e, *in primis*, dell'autobiografia. Solo in questo modo, nella risposta determinata alle domande del tempo storico, l'immagine transpersonale del mito evita di diventare inganno regressivo che inventa al passato la sua pienezza; o inganno progressivo, che pospone in un futuro impossibile l'inefficacia presente. Nello stesso movimento biografia e storia rinunciano, nell'esporsi e nel lasciarsi interrogare dalla sorgente immaginale che le precede e le supera, all'onnipotenza che le tenta o, più comunemente, agli aggiustamenti troppo mediocri attraverso i quali cercano giustificazione.

Secondo questo doppio movimento mito-biografico l'autoeducazione dell'educatore diventa metodo e tecnica di ogni rapporto di cura delle persone, attuato nella relazione immediata e che quindi opera attraverso una strumentazione oggettiva solo come contesto e ausilio secondario. E proprio perché chi cura – e si cura della relazione e nella relazione – si dispone consapevolmente come parte di un sistema dinamico, e non tanto come osservatore e sperimentatore di un processo oggettivo (come si credeva agli albori della psicoanalisi e come la professione medica concepisce se stessa ancora oggi, nella maggioranza dei casi e delle specialità), proprio per questo l'autoeducazione dell'educatore diventa l'impulso dinamico della cura. Senza dimenticare che questa richiesta è posta, come compito, anche all'altro.

In questa prima, più generale e comune dimensione, le figure dell'educazione familiare e scolastica si muovono sullo stesso piano di quelle del-

l'educazione nei servizi sociali, della psicoterapia, della cura d'anime e delle pratiche filosofiche. Le molteplici differenze specifiche – formative e operative – di questi ruoli non devono oscurare questa radice comune. Si tratterebbe dunque di accettare un piano d'incontro che ragioni professionali serie, mescolate con ragioni corporative, tendono a delegittimare. L'essenza della cura si muoverebbe, da questo punto di vista, fra due delicatissimi processi: quello della contaminazione e dell'influenzamento.

Si deve ricordare, a questo proposito, che Jung aveva colto già come nel termine *Übertragung*, cioè la traslazione, fosse presente nel linguaggio medico l'aspetto del "contagio", dell'"infezione". Proprio per questo sosteneva che se l'analista non si lascia contagiare e non influenza, fallisce il suo obiettivo di cura.<sup>22</sup> Al tempo stesso Karl Löwith aveva fatto notare come *Übertragung* fosse presente nel linguaggio religioso di Lutero e designasse il trasferimento del peso del peccato sulla figura del Redentore. Proponendo dunque l'uso della coppia di termini "contaminazione" e "influenzamento" continuo a muovermi su questo terreno che, a sua volta, potrebbe rimandare fino alle pratiche degli sciamani e degli stregoni, come oggi riconoscono gli etnopsichiatri.<sup>23</sup>

Credo però che si debbano distinguere i significati di "contaminazione" e "influenzamento" da quelli di transfert e di controtransfert. Contaminazione e influenzamento rappresentano gli insiemi degli scambi di riconoscimento e disconoscimento, di empatia e di difesa, di fiducia e di sfiducia, di desiderio e di rifiuto che avvengono nella relazione. Come tali la contaminazione e l'influenzamento sono il genere e contengono, come due delle specie corrispondenti, il transfert e il controtransfert. Si riportano così traslazione e controtraslazione alle loro origini di rimessa in scena degli affetti conflittuali sperimentati nei confronti delle figure parentali nell'infanzia. Se sulla "contaminazione" trovare comprensione non dovrebbe comunque essere difficile, altro discorso è ammettere che, volenti o no, l'altro affine movimento di cura (e di opposizione alla cura) è l'influenzamento, anch'esso inevitabilmente reciproco.

Per buone ragioni storiche e sociali – dalle guerre di religione alle contese ideologiche e politiche, fino alla paura del plagio – si vuole tenere al riparo

---

<sup>22</sup> Un passo per tutti si trova in C. G. Jung, *Problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 80.

<sup>23</sup> Cfr. per esempio T. Nathan, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 1994.

la dimensione educativa dalla trasmissione di una visione e di una pratica del mondo. Per altre ragioni ancora, derivate dalla paura del contagio pedagogico, si vuole tenere al riparo la cura psicologica o la consultazione filosofica dalla stessa dimensione educativa (salvo le rilevanti eccezioni di Adler, Jung e Assagioli). Su tutto aleggia poi, nelle rappresentazioni dell'immaginario collettivo e non solo, lo spettro del guru, delle sette e degli abusi sessuali. Non che questi pericoli non esistano, tutt'altro. La mia obiezione è però questa: proprio la pretesa neutralità educativa e l'astensione politicamente corretta da ogni implicazione diretta di vita con vita rendono esangui, intimamente false e dunque poco attraenti l'educazione e la cura, spalancando così una prateria incustodita alle incursioni dei più spregiudicati psicagoghi improvvisati. In ogni caso, alla lunga la verità e l'autenticità di quel che si fa sono la migliore delle difese. Proprio l'inevitabilità dell'influenzamento chiama a responsabilità – fatta di vigilante autocritica, di discernimento e di disciplina nell'autoeducazione – in modo da saper aggirare e sorpassare le ben munite certezze delle idee che ci siamo fatti su noi stessi, basandoci soltanto sul buon senso e sulla ragionevolezza, non confrontate con le potenze creatrici e distruttive dell'immaginazione. Anche il contrario, naturalmente, sarebbe irresponsabile: andare al confronto con l'inconscio nutrendo una sorta di primitivismo magico, delegittimando il necessario sforzo della ragione e dell'autocontrollo. L'autoeducazione dell'educatore è un aperto e impregiudicato processo etico che si nutre di una disciplina quotidiana, oppure diventa una facile formula di autogiustificazione: le pratiche filosofiche, in tutte le loro espressioni, vivono di questo impegno con se stessi come garanzia del rapporto con gli altri e con il mondo. Questo deve essere il loro punto d'onore e su questo andrà giudicata la loro proposta.

## Bibliografia citata

- AA. VV., *Enciclopedia filosofica*, diretta da V. Melchiorre, Bompiani, Milano, 2007
- Achenbach G., *La consulenza filosofica* (1987), tr. it. Apogeo, Milano, 2004
- Aite P., *Paesaggi della psiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- Alberti S., "Pratiche filosofiche e scuola superiore", in *Adultià*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano
- Alberti S., *Pratiche filosofiche a scuola. La classe, l'ascolto, il racconto autobiografico, il pensare simbolico*, Ipoc, Milano, 2009
- Arieti S., "Psychotherapy of severe depression", in *American Journal Psychiatry*, 134
- Barthes R., *Elementi di semiologia* (1964), tr. it. Einaudi, Torino, 1966
- Bernhard E., *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1969
- Bibring E., "The mechanism of depression", in P. Greenacre (a cura di), *Affective Disorders: Psychoanalytic Contributions to Their Study*, International University Press, New York, 1953
- Binswanger L., *Melanconia e mania* (1960), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2001
- Bion W.R., *Apprendere dall'esperienza* (1965), tr. it. Armando, Roma, 1972
- Blake W., *Auguries of Innocence* (1803), tr. it. in Id., *Le porte del paradiso*, Aragno, Torino, 2005
- Bowlby J., *Attaccamento e perdita* (1972-1989), 3 voll., tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1995

Buber M.:

- *Sentieri in utopia* (1947), tr. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1981
- *I racconti dei chassidim* (1949), tr. it. Garzanti, Milano, 1979
- *L'eclissi di Dio* (1953), tr. it. Mondadori, Milano, 1990

Calvino I., “Tradurre è il vero modo di leggere un testo” (1982), in Id., *Mondo scritto e non scritto*, Mondadori, Milano, 2002

Campanello L.:

- *Non ci lasceremo mai? L'esercizio filosofico della morte tra autobiografia e filosofia*, Unicopli, Milano, 2005
- “La cura di sé a fine vita”, in *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano

Campanello L., Sala G., “La dimensione spirituale e religiosa alla fine della vita”, in M. Costantini, C. Borreani, S. Gubrich (a cura di), *Migliorare la qualità delle cure di fine vita - Un cambiamento possibile e necessario*, Erikson, Trento, 2008

Cardona C., “Ernst Bernhard e la ricerca del senso”, in C. Trombetta (a cura di), *Psicologia analitica contemporanea*, Bompiani, Milano, 1989

Carotenuto A.:

- *Jung e la cultura italiana*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1977
- (a cura di), *Trattato di Psicologia Analitica*, Utet, Torino, 1992

Cataluccio F., *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino, 2004

Coppo P., *Guaritori di follia. Storie dell'altopiano Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994

De Luca Comandini F., Mercurio R., *L'immaginazione attiva*, Vivarium, Milano, 2002

Demetrio D.:

- *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziali*, Raffaello Cortina, Milano, 2008
- *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano, 1996

Donfrancesco A., Venier M.A. (a cura di), *Il gesto che racconta. Setting analitico e gioco della sabbia*, Magi, Roma, 2007

- Doria G., “‘In nome della madre’. La psicoanalisi nell’interpretazione di Luce Irigaray”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 1, 53/1996, Vivarium, Milano
- Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov* (1880), tr. it. Mondadori, Milano, 1980
- Eckstrom S.R., “Dyadic Processes and the Analyst’s Learning: Three Models for Analytic Memory”, in *Journal of Jungian Theory and Practice*, vol. 4, n. 2, 2002
- Eco U., *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano, 2003
- Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi* (1998), tr. it. Einaudi, Torino, 1999
- Eibl-Eibesfeldt I., *Etologia umana* (1984-89), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- Enzo C., *Adamo dove sei?*, il Saggiatore, Milano, 2002
- Epicuro, “Sentenze e frammenti”, tr. it. in Id. *Scritti morali*, Rizzoli, Milano, 2001
- Erba-Tissot H., “Introduzione”, in E. Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1969
- Fachinelli E., *La mente estatica*, Adelphi, Milano, 1989
- Ferro A., *Tecnica e creatività*, Raffaello Cortina, Milano, 2007
- Fornari F., *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano, 1966
- Freud S. (*Opere*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1967-1993):
- *Meccanismo psichico della dimenticanza* (1898), vol. 2
  - *Ricordi di copertura* (1899), vol. 2
  - *Frammento di un’analisi d’isteria (Caso clinico di Dora)* (1901), vol. 4
  - *Il sogno* (1901), vol. 4
  - *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), vol. 4
  - *Il delirio e i sogni nella “Gradiva” di Wilhelm Jensen* (1907), vol. 5
  - *Il poeta e la fantasia* (1907), vol. 5
  - *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno* (1908), vol. 5
  - *Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell’uomo* (1910), vol. 6
  - *Materiale fiabesco nei sogni* (1913), vol. 7
  - *Un sogno come mezzo di prova* (1913), vol. 7
  - *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), vol. 8
  - *Lutto e melanconia* (1915), vol. 8

Freud S. (*Opere*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1967-1993):

- *L'io e l'es* (1922), vol. 9
- *L'organizzazione genitale infantile* (1923), vol. 9
- *Autobiografia* (1924), vol. 10
- *Il tramonto del complesso edipico* (1924), vol. 10
- *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926), vol. 10
- *Il disagio della civiltà* (1929), vol. 10
- *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), vol. 11
- *Compendio di psicoanalisi* (1938), vol. 11

Freud S.:

- (a cura di C. Musatti), *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1969
- *L'interpretazione dei sogni* (1899), tr. it. Boringhieri, Torino, 1973
- *La morale sessuale "culturale" e il nervosismo moderno* (1908), tr. it. in Id., *La sessualità*, Mondadori, Milano, 1988
- *Il sogno*, Saggi scelti, tr. it. Mondadori, Milano, 1989
- *Psicoanalisi dell'isteria*, Mondadori, Milano, 1991

Gamelli I.:

- "Il corpo del filosofo", in *Adultià*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano
- *Sensibili al corpo*, Libreria Cortina, Milano, 2011

Gehlen A., *L'origine dell'uomo e la tarda cultura* (1956), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1994

Giegerich W., "Psychology as Anti-Philosophy: C. G. Jung", in *Spring*, n. 77, Spring, New Orleans, 2007

Gilman S., *Freud, Race, and Gender*, Princeton University Press, Princeton, 1993

Gilman S. et al., *Hysteria beyond Freud*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993

Ginsberg A., *Urlo* (1955), tr. it. in Id., *Papà Respiro Addio. Poesie scelte* (1947-1995), il Saggiatore, Milano, 1996

Girard R.:

- *La violenza e il sacro* (1972), tr. it. Adelphi, Milano, 1980
- *Il capro espiatorio* (1982), tr. it. Adelphi, Milano, 1987

Hadot I., *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique. Contribution a l'histoire de l'éducation et de la culture dans la pensée antique* (1986), Vrin, Paris, 2006

Hadot P.:

– *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987-2002), tr. it. Einaudi, Torino, 2005

– *Che cosa è la filosofia antica?* (1995), tr. it. Einaudi, Torino, 1998

– *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold Davidson* (2001), tr. it. Einaudi, Torino, 2008

Harvey D., *La crisi della modernità* (1990), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1993

Héritier F., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza* (1995), tr. it. Laterza, Bari, 2000

Hillman J.:

– *Re-visione della psicologia* (1975), tr. it. Adelphi, Milano, 1983

– *Un terribile amore per la guerra* (2004), tr. it. Adelphi, Milano, 2005

Hoffman E., *Come si dice* (1994), tr. it. Donzelli, Roma, 1996

Horney K.:

– “Sulla genesi del complesso di castrazione nelle donne” (1924), in Id., *Psicologia femminile*, tr. it. Armando, Roma, 1973

– “Fuga dalla femminilità” (1926), in J. B. Miller (a cura di), *Le donne e la psicoanalisi* (1974), tr. it. Boringhieri, Torino, 1976

Huxley A., *La filosofia perenne* (1945), tr. it. Adelphi, Milano, 1995

Jones E., *Vita e opere di Freud* (1953), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1962 e Garzanti, Milano, 1977

Jung C. G. (*Opere*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1970-1981):

– *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia* (1912-1952), vol. 5

– *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* (1946/1948), vol. 9, tomo I

– *Psicologia dell'archetipo del fanciullo* (1940), vol. 9, tomo I

– *Psicologia analitica e arte poetica* (1922), vol. 10, tomo I

– *Il simbolo della trasformazione nella messa* (1941-54), vol. 11

– *Lettera a The Listener* (1960), vol. 11

– *Risposta a Martin Buber* (1952), vol. 11

– *Il valore terapeutico dell'abreazione* (1921-1928), vol. 16

Jung C. G. (*Opere*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1970-1981):

- *Problemi della psicoterapia moderna* (1929), vol. 16
- *Scopi della psicoterapia* (1929), vol. 16
- *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* (1931-34), vol. 16
- *Che cos'è la psicoterapia?* (1935), vol. 16
- *Principi di psicoterapia pratica* (1935), vol. 16
- *La psicoterapia oggi* (1941), vol. 16
- *Psicoterapia e concezione del mondo* (1942), vol. 16
- *Medicina e psicoterapia* (1945), vol. 16
- *La psicologia della traslazione* (1946), vol. 16
- *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), vol. 16

Jung C. G. (*Opere*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1982-1997):

- *Tipi psicologici* (1921), vol. 6
- *Psicologia e alchimia* (1944), vol. 12
- *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929-1957), vol. 13
- *Lo spirito di Mercurio* (1943/1948), vol. 13

Jung C. G.:

- (a cura di A. Jaffé), *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961-1962), tr. it. Rizzoli, Milano, 1978
- *Psicologia ed educazione* (1926-46), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2000
- (a cura di S. Shamdasani), *Il libro rosso. Liber novus* (1913-1930), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2010

Klein M.:

- *La psicoanalisi dei bambini* (1932), tr. it. Martinelli, Firenze, 1969
- *Invidia e gratitudine* (1957), tr. it. Martinelli, Firenze, 1969
- *Analisi di un bambino* (1961), tr. it. Boringhieri, Torino, 1971
- *Il lutto e la sua connessione con gli stati maniaco-depressivi* (1940), tr. it. in Id., *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino, 1978
- *Scritti 1921-1958*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1978

Lacan J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-60* (1986), tr. it. Einaudi, Torino, 1994

Lagorio S., *Giobbe e lo scoiattolo*, Borla, Roma, 1990

- Lo Russo M., “Pratiche di esercizi spirituali. La ‘compagnia di ognuno’”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L.V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006
- Loriga V., “Ritratto di E. Bernhard”, in *La ginestra*, n. 3, Franco Angeli, Milano, 1996
- Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche* (1941), tr. it. Einaudi, Torino, 1949
- Lucrezio, *De rerum natura*, tr. it. Rizzoli, Milano, 1976
- Màdera R.:
- *Identità e feticismo*, Moizzi, Milano, 1977
  - “Introduzione”, in S. Freud, *Il sogno*, tr. it. Mondadori, Milano, 1988
  - *Dio il Mondo*, Coliseum, Milano, 1989
  - “Nietzsche e Jung”, in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di psicologia analitica*, Utet, Torino, 1992
  - “La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 1, 53/1996, Vivarium, Milano
  - “La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, 54/1996, Vivarium, Milano
  - *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari, 1997
  - *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998
  - “Non dovevo nascere belva, / mamma, io ero un fiore”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 5, 57/1998, Vivarium, Milano
  - *L'animale visionario*, il Saggiatore, Milano, 1999
  - “Lo spirito della narrazione e il Sé”, in *Studi Jungiani*, n. 13, Franco Angeli, Milano, 2001
  - “A partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia: una riconsiderazione della metapsicologia”, in F. Castellana, A. Malinconico (a cura di), *Giochi antichi, parole nuove*, Vivarium, Milano, 2002
  - “Se il centro del mondo si azzerà”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 13, 65/2002, Vivarium, Milano
  - “Mitobiografia come terapia e come ricerca della saggezza”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 14, 66/2002, Vivarium, Milano
  - “L'inventario e la traduzione”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 16, 68/2003, Vivarium, Milano

Màdera R.:

- “Quando l’oscurità dell’anima vuole essere pensata”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 17, 69/2004, Vivarium, Milano
- “Un’etica che sa dell’anima e del mondo per l’era planetaria”, in E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005
- “Che cosa è l’analisi biografica a orientamento filosofico?”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L. V. Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di sé* (a cura di), Bruno Mondadori, Milano, 2006
- “Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica”, in *Studi Junghiani*, vol. 11, n. 2, Franco Angeli, Milano, 2006
- *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell’esistenza*, Mondadori, Milano, 2006
- “C. G. Jung come precursore di una filosofia per l’anima”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 24, 76/2007, Vivarium, Milano.
- “Il gatto con gli stivali mangia l’orco: la miniatura, il fantasma e l’oggetto”, in A. Donfrancesco, M.A. Venier (a cura di), *Il gesto che racconta. Setting analitico e gioco della sabbia*, Magi, Roma, 2007
- “La civiltà dell’accumulazione e le trasformazioni della psicopatologia”, in AA. VV., *La psiche nell’epoca della tecnica*, Vivarium, Milano, 2007
- “Le nuove patologie della civiltà dell’accumulazione”, in AA. VV., *La psiche nell’epoca della tecnica*, Vivarium, Milano, 2007
- “Desiderio, sofferenza e sacrificio”, in S. Carta, L. Pavone (a cura di), *Cosa muove il mondo. Sulla motivazione*, Magi, Roma, 2008
- “La bambina nella campana di vetro e le belve feroci della simbiosi e dell’isolamento”, in G. De Carli, R. Màdera, *La bambina nella campana di vetro e le belve feroci*, Vivarium, Milano, 2008
- “Le pratiche filosofiche come pratiche formative”, in *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano
- “Le pratiche filosofiche in-contro al mondo”, in AA.VV., *FilosoFare, cura e orientamento al valore*, Liguori, Napoli, 2009
- “La novità dello spirito nell’opera al rosso”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 30, 82/2010, Vivarium, Milano

Màdera R.:

- “Lo spirito dell’analisi nella trascendenza della centralità egoica”, in *Studi Jungiani*, n. 32, Franco Angeli, Milano, 2010
- *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012

Màdera R., Tarca L. V., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003

Mahler M., *Le psicosi infantili* (1968), tr. it. Boringhieri, Torino, 1976

Mahler M., Pine F., Bergman A., *La nascita psicologica del bambino* (1975), tr. it. Boringhieri, Torino, 1978

Mancia M., *Il sogno come religione della mente*, Laterza, Bari, 1987

Manicardi L., *Il corpo*, Qiqajon, Bose, 2005

Matte Blanco I.:

- *L'inconscio come insiemi infiniti* (1975), tr. it. Einaudi, Torino, 1981
- “Il sogno: struttura bi-logica e multidimensionale” (1984), tr. it. in AA.VV., *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze, 1984

Mauss M., “Saggio sul dono”, in Id., *Teoria generale della magia* (1924), tr. it. Einaudi, Torino, 1991

Mc Guire W., Hull R.F.C. (a cura di), *Jung parla* (1977), tr. it. Adelphi, Milano, 1995

McIntyre A., *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, Routledge, London, 2004

Mead G. H., *Mente, sé e società* (1934), tr. it. Giunti Barbera, Firenze, 1974

Michellini Tocci F., “Significati e prospettive della psicologia analitica”, in G. Maschietto (a cura di), *Psicoterapia come*, Unicopli, Milano, 1989

Montanari M.:

- “Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 24, 76/2007, Vivarium, Milano
- *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano, 2009

Morenson G., “The Place of Interpretation: Absolute Interiority and the Subject of Psychology”, in *Spring*, n. 77, Spring, New Orleans, 2007

Musatti C., “Il sogno e la comune attività del nostro pensiero”, in AA.VV., *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze, 1984

Nathan T., *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 1994

- Nathan T., Stengers I., *Médecins et sorcières*, Synthélabo, Paris, 1995
- Neumann E.:
- *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (1948), Fischer, Frankfurt a. M., 1999
  - *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), tr. it. Moretti & Vitali, Bergamo, 2005
- Oz A., *Una storia d'amore e di tenebra* (2002), tr. it. Feltrinelli, Milano, 2002
- Paduano G., *Lunga storia di Edipo Re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Einaudi, Torino, 1994
- Peresso P., “Il Sé come luogo d’incontro fra creatura e pleroma. Un confronto fra Carl Gustav Jung e Gregory Bateson”, in *Studi Jungiani*, n. 12, Franco Angeli, Milano, 2000
- Petterlini A., “Il contrasto fra M. Buber e C.G. Jung”, in *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n. 2, 54/1996, Vivarium, Milano
- Plath S., *La campana di vetro* (1963), tr. it. Mondadori, Milano, 1979
- Rahner K., *Corso fondamentale sulla fede* (1976), tr. it. Edizioni Paoline, Alba, 1977
- Rigotti F., *La filosofia delle piccole cose*, Interlinea, Novara, 2004
- Rizzolati G., Senigaglia C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano, 2006
- Sassanelli G., *Itinerari e figure della passione*, Antigone, Torino, 2008
- Scherer R., “Sessualità e passione: sulla filosofia moderna della sessualità”, in F. Savater (a cura di), *Filosofia e sessualità* (1988), tr. it. Tranchida, Milano, 1992
- Shakespeare W., *Macbeth* (1605-1608), atto V, scena V
- Simon S., “Some Borders Incidents”, in *Brick. A literary journal*, 55, 1996
- Sironi F., *Persecutori e vittime* (1999), tr. it. Feltrinelli, Milano, 2001
- Spinoza B., *Trattato sull'emendamento dell'intelletto* (1662), tr. it. Boringhieri, Torino, 1962
- Steiner G., *La nostalgia dell'assoluto* (1974), tr. it. Bruno Mondadori, Milano, 2000
- Steiner R., “Per i sentieri, a Xanadu...”, tr. it. in AA.VV., *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze, 1984

Tarca L. V.:

- *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001
  - “Pratiche filosofiche e cura di noi”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L.V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006
  - *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo*, Ensemble '900, Treviso, 2006
  - “Tutto diverso dalla negazione”, in *L'identità in questione. Prospettive filosofiche*, rivista *Teoria*, vol. XXVI/2006/1
- Tedeschi G., *Il Tao nella psicologia*, Guida, Napoli, 1993
- Tobias Ph. V., *Il bipede barcollante* (1982-1991), tr. it. Einaudi, Torino, 1992
- Tuercke C., *Sesso e spirito* (1991), tr. it. il Saggiatore, Milano, 1995
- Tugendhat E., *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1993
- Valent I., “... Sempre inconsapevoli...”, in I. Valent e S. Vitale (a cura di), *L'inconscio*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1998
- Venturini R., “Spiritualità in psicologia, psicopatologia, psicoterapia”, in Id., *Ri-legature buddhiste*, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2010
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tr. it. Sansoni, Firenze, 1974
- Wind R., Nessel C. L., *Chi sei tu, o Cristo? Un libro ecumenico di lettura sulla Cristologia di Dietrich Bonhoeffer* (1998), tr. it. Queriniana, Brescia, 2000
- Zilboorg G., Henry G. W., *Storia della psichiatria* (1941), tr. it. Feltrinelli, Milano, 1963

