

Amedeo Ruberto

Dell'impossibilità del non essere in contatto. Contributo allo sviluppo della psicologia analitica¹

Premessa

Il sedicesimo volume delle *Opere* di Jung dedicato alla “Pratica della psicoterapia” – volume che non sarà mai abbastanza meditato dai cultori della materia – si apre con un saggio del 1935: “Principi di psicoterapia pratica”. L'*incipit* del lavoro propone alcune parole chiave di questo mio contributo che rappresentano una premessa per entrare nell'universo speculativo junghiano: «Una persona è un sistema psichico che, quando agisce su un'altra persona, entra in interazione con un altro sistema psichico».²

Aggiunge poi che non è stata un'esigenza speculativa che ha provocato improvvisamente questo «*malvisto* ampliamento d'orizzonte» ma una «dura realtà» e il necessario riconoscimento che «ogni materiale derivato dall'esperienza può prestarsi a interpretazioni differenti e a differenti quadri teorici e conseguenti strategie di comportamento».³

Spiega poi che la complessità del campo d'osservazione così delineato invalida di fatto ogni teoria – una teoria, dirà: «non ha mai curato nessuno» – che, per definizione, non può che impernarsi su elementi generali, categorie concettuali condivisibili ma inappropriate per la *singularità* dei fenomeni psichici e il contesto spaziotemporale della cura. Ma non ci risolveva la questione degli “universali”: l'obiettivo è la pertinenza e l'efficacia del rapporto dialogico:

Ma poiché tutto ciò che vive si presenta sempre soltanto in forma individuale, e su ciò che è individuale negli altri posso sempre fare enunciazioni su ciò che è individuale in me, corro il pericolo o di sopraffare l'altro o di soggiacere io stesso alla sua suggestione. Perciò se voglio curare la psiche di un individuo devo, volente o nolente, rinunciare a ogni saccenteria, a ogni autorità, a ogni desiderio di esercitare la mia influenza; devo necessariamente esercitare un procedimento dialettico consistente in una comparazione dei nostri reciproci dati. Ma questo sarà possibile soltanto se darò all'altro la possibilità di presentare il più perfettamente possibile il suo materiale senza limitarlo con i miei presupposti. Il suo sistema entrerà così in relazione con il mio e agirà su di esso. Quest'azione è l'unica cosa che io, in quanto individuo, possa legittimamente contrapporre al paziente.⁴

Nello sviluppo del suo ragionamento, Jung ridefinisce e specifica il suo intendimento di psicoterapia che, nel punto più estremo, lo porterà a sostenere che essa, la psicoterapia, inizia proprio quando lo psicoterapeuta e il paziente hanno esaurito le loro conoscenze concettuali (ovvero: pre-giudizi e pre-concetti non pertinenti alla singolarità del loro rapporto) sicché esse non siano più giustificazione "esterna" del loro *agire* in psicoterapia. In questo quadro, dalla rinuncia alle teorie e alle tecniche, deriverà poi un terapeuta che non è più il soggetto di un'azione sull'altro ma il compartecipe di un processo di sviluppo individuale.

Stiamo quindi parlando della prassi della psicoterapia come elemento centrale di tutto il contributo junghiano – «Il mio contributo alla conoscenza della psiche si basa sull'esperienza pratica che ho dell'uomo» – e, contestualizzando il nostro discorso non già in un universo culturale, in una prospettiva epistemologica o in un qualche manifesto d'intenti, ma più propriamente, in una sorta di capacità di meditazione dell'esperienza vissuta con l'altro.

Siamo così posizionati sull'esile confine tra l'agire e il pensare, dove l'obiettivo è trovare termini adeguati (per forza di cose concettuali e generalizzanti) per *tradurre* in linguaggio comprensibile le reciproche azioni di una dualità composta da paziente e psicoterapeuta. Questa ricerca non dovrebbe essere piegata ad alcuna pretesa o pregiudizio ma, al contrario, richiede condivisione e comprensione reciproca per poter essere non tanto verificata quanto legittimata.

La “legittimazione” – voglio far notare l’accezione junghiana di questo termine – proviene quindi non già da una verifica “scientifica” di un paradigma generale del normale o del patologico, quanto dalla condivisione di senso all’interno della singolarità del lavoro psicoterapico compiuto dalla coppia analitica. Non si darebbe quindi un *errore* (diagnostico, tecnico, procedurale) nell’agire psicoterapico quanto piuttosto *un’incomprensione*.

Sull’implicazione etica di questa posizione tornerò in seguito, ma voglio qui sottolineare almeno una conseguenza: la “teoria” junghiana deve essere considerata *metaforica* – magari nell’accezione originaria del termine, come “visione”; essa deve nascere ed essere, appunto, *legittimata* da un *soggetto plurale*, ovvero dalla singolarità della coppia analitica, ed è per questo che non può esitare in alcuna formalizzazione “forte” né dar luogo a una tecnica.

Ovviamente, Jung non fornisce una definizione analitica di “sistema”: non vi erano all’epoca strumenti concettuali così raffinati e l’idea dell’interazione tra sistemi deriva e si arrampica su complesse metafore di tradizione alchimistica oramai mostruosamente difficili da frequentare. Utilizza quindi, come spesso gli capita, il termine “sistema” in modo rudimentale ma straordinariamente efficace, come insieme di parti interagenti tra loro e con altri sistemi, senza soffermarsi troppo su precisazioni formali e la sua definizione viene lasciata a una capacità *immaginativa*. La stessa coppia analitica è intesa come un sistema composto da due sistemi interagenti.

Il termine ‘sistema’ deve quindi essere qui inteso in senso del tutto *metaforico* e non come costruito teorico. Non vi si dice, ad esempio, quali sarebbero le parti coinvolte e a che livello, ma è chiaro a chiunque abbia un po’ di confidenza coi testi junghiani che il percorso di ricerca di senso qui si articola nel tentativo di ricostruire una “complessissima” rete di *contatti*, virtualmente tutti trasformativi, attraverso quello è stato denominato come “metodo della correlazione degli opposti”.

Gli attori della scena psichica junghiana sono quindi più che gli “enti” o i sostantivi, le *qualità* che li determinano a essere quello che sono (qualità che non sono mai intese come definitivamente legate a un qualsiasi oggetto e che anzi, se lo fossero, denuncerebbero una caduta in una costrizione di cui sarebbe necessario prendersi cura).

E c'è per lo meno un'altra motivazione importante da considerare: la prevalenza delle qualità rimanda da un lato alla singolarità dell'esperienza vissuta, al voler rimanere adeso all'empiria del rapporto, e dall'altro alla prevalenza del "sentire" sul "pensare". Compito del sentire è infatti, junghianamente, cogliere la singolarità dell'esperienza e creare legami e, conseguentemente, la qualità e l'intensità del sentire è, per la precisione, ciò che orienta il tentativo di cura. Perciò, quando scrive di ciò che si può «legittimamente opporre all'altro» ci si riferisce a un piano di *autenticità* dove la rete delle connessioni è sostanzialmente *sentimentale*.

E quali sono le qualità più ricorrenti nel testo junghiano?

Basta un'occhiata rapida al piccolo "dizionario" in appendice ai "Tipi psicologici" per farsene un'idea: coscienza/inconscio, interno/esterno, estroverso/introverso, concreto/astratto, mediato/immediato, individuale/collettivo ecc. In pratica ogni qualità è intesa come correlata a un suo opposto e considerata, giustamente, come *relativa*.

Conseguentemente, le "definizioni" di singoli oggetti, come "simbolo" o "sé", precipitano inevitabilmente in proposizioni antinomiche in cui le qualità degli opposti si articolano in un legame che non lascia scampo all'indipendenza che avrebbero gli stessi "oggetti" secondo il senso comune. Ad esempio: il sé è considerato come una "introflessione del mondo" mentre allo stesso tempo il mondo è dato come una "estroflessione del sé"; il simbolo è "la migliore espressione (cosciente) di quanto ancora è ignoto (inconscio)"; coscienza e inconscio sono qualità di cui è inutile cercare una definizione spaziale poiché "non c'è nulla che possa dirsi totalmente inconscio così come nulla può dirsi totalmente cosciente".

Insomma, *tutto si tiene*, ma in una trama estremamente mutevole e dinamica di relazioni di opposti e di reciproci rimandi, come a significare che di fatto nessuna qualità e nessun oggetto definito sarebbero completi se non si considerassero anche tutte le altre qualità e gli altri oggetti.

Perciò, laddove si voglia fissare l'istantanea concettuale di un singolo fenomeno, le qualità degli oggetti coagulano nel modo dell'antinomia ed è proprio l'antinomia che, relativizzando anche il pensiero, mantiene inevitabilmente inconcluso e aperto il senso di ogni fenomeno.

Ciò posto, si capisce come, da questo punto di vista, sia sostanzialmente improbabile, oltre che inutile alla causa della cura, per una psicoterapia che privilegia la partecipazione a un processo individuativo, una sorta di partizione *metafisica* di ciò che accade.

Ovviamente, non si rinuncia al linguaggio né alla parola e men che meno alla comunicazione: semplicemente linguaggio, parola e comunicazione sono “viste” nella loro molteplice, perpetua e cangiante relatività funzionale.⁵ Ciò a cui, invece, si rinuncia è l'idea della definizione conclusiva e preordinata di una regola o di un insieme di regole esplicative dei modi del discorrere: quel che effettivamente occorre sono piuttosto *descrizioni* di processi ridondanti che mostrino la qualità circolare di comportamenti tautologici e ricorrenti, *abitudini* direbbe Wittgenstein, da cui non è possibile uscire se non scommettendo sulla capacità della coppia analitica di costruire un contenitore dialogico che renda comprensibile e condivisibile lo schema relazionale e comunicazionale in atto.

Di fatto, per una psicoterapia, il tema o, se si preferisce, *l'enigma* che muove il tutto e in qualche modo lo imprigiona, riguarda proprio il *che cosa sta accadendo*. La risposta non può che essere quella di trovare un modo per *raccontarlo* sapendo che il *come* lo si racconta ne anticipa anche l'efficacia pragmatica.

1. Alcune conseguenze dell'introduzione dell'idea di sistema

Come si diceva sopra, una visione sistemica del mondo si esprime in tutta l'opera junghiana e si radica soprattutto negli studi dedicati all'alchimia dove si risolve in percorsi immaginari piuttosto che in conclusioni concettuali. E tuttavia l'introduzione di una prospettiva di sistema non può sfuggire – neanche nelle opere alchimistiche – alle implicazioni problematiche che inevitabilmente si tira dietro, come le necessità di “limite”, di “organizzazione” e, con esse, di “gerarchia”.

Il “sistema”, tanto più se metaforicamente inteso, restituisce a ogni osservante/interpretante la libertà/responsabilità di coglierne limiti, organizzazione e gerarchia e conseguentemente di costruirne/ricostruirne senso e funzione. Ma, come si può capire, queste operazioni sono anche il modo in cui ogni sistema *agisce e si trasforma*.⁶

2. *Organizzazione autonoma di sistemi: i complessi a tonalità affettiva*

Il radicale indebolimento di ogni posizione teorica “forte” che Jung opera proponendo una visione di un universo *sincronicistico* in cui *tutto accade assieme a prescindere da soluzioni di continuità spazio temporali* e dove il *senso* e non la “causa”⁷ costituisce il principio organizzatore è, nuovamente, ciò che consente al lavoro psicoterapico la massima vicinanza possibile alla singolarità di ogni esperienza.

Ma questa “visione” assomiglierebbe, purtroppo, a un movimento caotico di inafferrabili particelle gassose se non si introducessero *arbitrariamente* limiti, organizzazioni e gerarchie: ne deriva una dolorosa e consapevole riduzione di complessità della natura dei fenomeni in cambio di una qualche possibilità osservativa.

Sull’altare della necessità organizzativa si sacrifica l’unitarietà della psiche, dell’inconscio e della coscienza:

La psiche è lungi dal costituire un’unità, ma è piuttosto un crogiuolo ribollente di impulsi, inibizioni, affetti contrastanti, il cui stato conflittuale è per molti così insopportabile che giungono ad augurarsi la redenzione celebrata dalla teologia. Redenzione da che? Da uno stato psichico estremamente precario. L’unità della coscienza, o della cosiddetta personalità, non è una realtà ma un pio desiderio.⁸

Al possibile caos e alla barbarie interpretativa che si genererebbe dal venir meno di questa unitarietà, Jung oppone forse l’unica sua proposta “sistematica” che nel panorama generale della sua visione costituisce una vera e propria eccezione.⁹

Stiamo parlando della “teoria generale dei complessi”, ovvero dell’elaborazione di maggior derivazione dall’esperienza di medico e psichiatra del nostro autore. Dei possibili sviluppi di questa teoria mi sono occupato anni addietro e la riassumo brevemente per quanto dovrebbe bastare al nostro scopo:

1. il complesso costituisce la minima unità bio-psico-sociale *concepibile*;

2. l'organizzazione complessuale rappresenta il livello di elaborazione più prossimo alla traduzione di una realtà materiale (assolutamente inconscia) in realtà fenomenica (capace di coscienza) che segna il passaggio – non la sostituzione – dal mondo biologico a quello psicologico;
3. con il termine complesso si intende quindi un aggregato di *rappresentazioni* corrispondenti a un'omogenea qualità sentimentale e/o sensoriale (aspetto “psichico”) che devono la loro capacità rappresentativa alla memoria di un'esperienza (aspetto “sociale”) e sono tenute insieme e reclutate da una *tonalità affettiva* – in Jung *sentimento* è diverso da *affetto*, mentre il primo ha capacità rappresentativa, il secondo si riferisce al suo radicale biologico – “profondamente radicata nel corpo” (aspetto biologico);
4. i tre aspetti o componenti del complesso sono un'unità solidale non ulteriormente scomponibile tale per cui dato uno di essi sia possibile supporre gli altri due anche se inconsci;
5. ognuna delle tre componenti singolarmente presa ha senso puramente speculativo e un'esistenza non verificabile: ne deriva che ogni frammento di esperienza concepibile è legato a un complesso.

I modi di *azione* del complesso sono inoltre caratterizzati dall'essere attivati/inibiti da una sollecitazione interna/esterna pertinente, e il loro comportamento si caratterizza per:

1. autonomia;
2. automatismo;
3. invarianza semantica.

I modi di *relazione* del complesso sono sostanzialmente guidati dall'intensità dell'attivazione della tonalità affettiva e dalla realizzazione del proprio compito semantico, nella realizzazione di questo compito il complesso può reclutare rappresentazioni di altri complessi così come può inibire o condizionare pesantemente le funzioni dell'io.¹⁰

Ovviamente ci sarebbe tantissimo da aggiungere ma per gli scopi di questo contributo, quanto sopra ci deve bastare per tornare alla nostra idea di sistema. Già perché nel “crogiuolo ribollente” (altra metafora alchimistica) se ribollito c'è, è ora un ribollito di complessi, e

i complessi hanno tutte le qualità di un sistema autopoietico *di primo livello* e costituiscono la matrice della visione del mondo che Jung ci offre a considerare: un mondo-sistema, articolato in sottosistemi dove i minimi sistemi *concepibili* sono i complessi.

Nessun ricercatore, per quanto privo di pregiudizi e obiettivo, è ancora in grado di prescindere dai propri complessi, poiché anche questi godono della stessa autonomia di cui godono i complessi degli altri uomini. Egli non può prescindere, perché essi non prescindono da lui. (...) Là dove comincia la sfera dei complessi cessa la libertà dell'Io, poiché i complessi sono forze psichiche la cui natura non è stata ancora messa in luce.¹¹

Com'è immaginabile, non viene detto come si chiamano questi complessi: essi prendono il nome dalla interpretazione che l'osservante *arbitrariamente* e più o meno provvisoriamente gli conferisce e di conseguenza non esiste, nel mondo junghiano, un sistema che sia identificato una volta per tutte. Dopodiché, non possiamo procedere senza introdurre un'ulteriore livello di complessità.

3. *Organizzazione intenzionale: il complesso dell'io*

Se c'è qualcosa di imbarazzante in una psicoterapia è quella che si rivela spesso come una snervante discussione sintattico-grammaticale sull'utilizzazione del pronome "io".

Generalmente il paziente si racconta in prima persona facendo seguire all'"io sono" una qualifica del tipo "aggressivo", "goloso", "spendaccione", "pigro" e così via. Poi però descrive le esperienze relative a questi modi d'essere come estremamente umilianti per sé, generatrici di vergogna e senso di colpa, come a dire: "io sono così ma non capisco perché; oppure: mi ci sento costretto, è più forte di me ecc."

Di fatto denuncia l'esistenza di quella stessa "assenza di unitarietà" di cui si parlava poco sopra e comunque di una partizione per cui un qualcosa – per noi una *complessualità* – agisce in modo autonomo e automatico reclutando tutte le risorse necessarie – ma non altre – a portare a buon fine un programma semantico del tipo aggredire, mangiare, comperare ecc.

Ora, se non si rimette ordine nella descrizione linguistica di quel che accade di modo che “qualcosa che *io* non posso controllare mi costringe ad agire così, contro la mia volontà, per quanto *io* sia contrario a questi comportamenti e/o non ne comprenda le conseguenze”, sarà estremamente difficile stabilire e condividere quella linea di demarcazione tra sé e i complessi che è a fondamento di qualsiasi terapia.

Dal riassetto linguistico della descrizione della propria esperienza, ancor prima della sua comprensione, dipenderà poi anche la ricollocazione di vissuti accessori e inevitabilmente inappropriati come la vergogna e il senso di colpa che raccontano, in realtà, della propria perdita di libertà.

In ogni caso, per un'operazione del genere – una riscrittura adeguata e più articolata della rappresentazione di sé che strappi l'individuo all'identificazione con un complesso – non è sufficiente un complesso, diciamo di primo livello, così come l'abbiamo descritto sopra: serve un complesso capace di collocare quell'esperienza in un contesto più ampio come quello della propria persona, dei propri valori e giudizi, della propria storia e delle proprie condizioni di vita.

Si tratta, in verità, di cominciare a conferire *ordine* e *gerarchia* alla nostra visione di una vita mentale.

I complessi di primo livello, per quanto essenziali alla vita mentale sono e rimangono sostanzialmente “stupidi” e non escono mai dai loro compiti e dalle loro modalità d'azione: si guadagnano la loro necessità di esistenza come la sensazione se la guadagna rispetto alla percezione, l'arco riflesso rispetto al movimento volontario. Anche se possono utilizzare immagini e parole per evidenziarsi, tuttavia la loro finalità è puramente espressiva e mai comunicativa – l'aspetto comunicativo dev'essere raccolto e interpretato ad altro livello – e la loro espressione è per forza di cose iterativa e i loro percorsi semantici sono strutturalmente obbligati.¹²

Sembrerà ora paradossale e controcorrente ma è proprio quando entriamo nel pieno possesso della facoltà di poter avere i nostri vituperati pregiudizi, di fingere e mentire, oltre che di poter giudicare, scegliere, decidere, argomentare e scambiare intenzionalmente informazioni, quando cioè accediamo a *un livello di maggiore complessità* (mi spiace da morire questo bisticcio terminologico ma tant'è) che otteniamo una qualche *distanza* e una *relativa* libertà dai “nostri” complessi.

Questo livello ulteriore di complessità corrisponde alla strutturazione di un altro sistema, come *sistema di sistemi*, e corrisponde a quello che Jung chiama “complesso dell’io”. Le capacità o qualità dell’io cui si faceva appena riferimento – qualità assolutamente impossibili per un complesso di primo livello – sono appunto le *qualità emergenti* di questa nuova struttura che rende finalmente prima *osservabile* e poi *pensabile* l’attività dei complessi, anche se sempre solo in maniera relativa.¹³

Con lo strutturarsi dell’io è relativamente possibile ri-conoscere i propri complessi a un altro livello, comprendere le loro esigenze e poterle in qualche misura differire, concepire piani d’azione sintetici in qualche misura sostitutivi all’arrembante “ognun per sé” dei complessi. In altre parole, si crea una *relativa capacità di controllo* di sé.

Come intendere allora l’apparente pessimismo junghiano, poco sopra citato, sulla limitazione di libertà dell’io da parte dei complessi? Dobbiamo immaginare i complessi come una sorta di organi percettivi di una psiche continuamente all’erta e in funzione, come un primo livello di mentalizzazione della sensorialità somatica, di trasformazione dell’energia chimica cellulare in rappresentazione: di questo certamente non abbiamo nessun controllo. Non possiamo controllare l’attività dei complessi così come non possiamo controllare il nostro vedere o il nostro gustare, ma sappiamo di vedere e gustare e possiamo prolungare la durata o la direzione dello sguardo o variare la scelta del cosa assaporare: i soggetti cui compete “vedere” o “assaporare” sono i complessi, il soggetto cui compete prenderne atto e interpretare è il complesso dell’io.

In questo senso però, l’attività dei complessi è un “da cui”, un punto d’origine dell’attività dell’io, tanto che la costituzione di questo insiste e dipende, come limite strutturale e funzionale, dai complessi da cui può attingere conoscenza. D’altra parte, i complessi sono anche un “verso cui” poiché inevitabilmente tutto torna al livello complessuale e al suo radicamento biologico: questo è il motivo per cui si può dire che ogni espressione mentale, a prescindere dal livello di complessità che esprime, sia esso singolare, duale o collettiva, vive a spese del corpo – *dei nostri corpi* – e si può forse anche apprezzare quanto sia faticoso e talora impossibile sopportarne il peso.

Sinteticamente: la produzione complessuale costituisce il presupposto biologico e, da un punto di vista fenomenologico, l'origine pre-categoriale dell'attività dell'io.

4. Sistema e sistemi

Si diceva poco fa quanto spesso sia necessario rivedere e correggere le modalità sintattiche dei modi di auto presentazione dei nostri pazienti per poter meglio ricollocare la linea di demarcazione tra io e complessi (e, in parte, tra coscienza e inconscio), ma c'è indubbiamente di più.

Richiamo ora, allo scopo di abbreviare la mia esposizione, i risultati di un emblematico lavoro di Jung sui "reattivi di associazione verbale":¹⁴ somministrato uno stesso elenco di parole a una madre e a una figlia dove, non solo concettualmente ma anche fattualmente, si ottenne una sovrapposizione di risposte associative quasi identiche.

Analogamente, quando inseguiamo le ragioni di affermazioni del tipo "io sono perennemente indeciso", affermazioni che generalmente, se non contrastano platealmente con la storia effettiva dell'individuo, assumono surrettiziamente le supposte incertezze come "prova" o verifica della propria definizione di sé, andiamo inevitabilmente a sbattere contro analoghe affermazioni chiaramente riferibili ad altri soggetti e ad altri tempi che non nell'attualità.

In tal modo, una mia paziente letteralmente invasa dall'idea ossessiva di "essere pericolosa" e di aver potuto danneggiare qualcuno, quando finalmente riesce a raccontare qualcosa della sua storia fa emergere come la madre sia a propria volta turbata da rituali di controllo di gas, finestre, serrature ecc., e di come abbia apparentemente "risolto" le sue ansie affidando a un marito collaborativo il compito di verificare che i suoi controlli siano andati a buon fine.

Qui si pongono, insomma, questioni non di poco conto non solo sulla genesi di queste definizioni di sé ma anche di collocazione temporale e spaziale: quando, dove, come, chi? Domande che divengono poi sempre più sfrangiate e irrisolvibili risalendo le generazioni e allargando i contesti. Indubbiamente, anche il senso comune dei diversi contesti socio culturali e gli "spiriti del tempo"

non costituiscono di principio elementi indifferenti al coagularsi di tali convincimenti.

Le questioni appena poste potrebbero ora diramarsi in infinite direzioni ma quello che a noi interessa è, in questo scritto, mettere in evidenza come all'interno di un *arbitrariamente* definito sistema-contenitore, i diversi sottosistemi possano essere di carattere del tutto eterogeneo sia relativamente al “dove” che al “quando” che al “chi”: questo è il senso del “crogiuolo ribollente” che si attiva quando “due sistemi individuali si pongono in relazione” e che genera un campo di osservazione (oltre che di attività) affatto diverso da quello puramente individuale.

Dove nasce questo confuso e indimostrabile sentimento del “sentirsi pericoloso”: nella madre, nel padre, nella figlia? *Quando*, in quale circostanza ha origine, c'è un segreto che ne impedisce la comprensione, se sì chi lo possiede? *Come*, con quali forme comunicative viene condiviso e a che livello? *Cosa*, lo tiene tanto pervicacemente in vita? Ma poi anche: *chi* dovrebbe assumersene la responsabilità di gestirlo? E soprattutto, *quale senso* dividerne nel sistema terapeutico?

Ora, la possibilità meno ingenua di tentare di rispondere a queste domande purtroppo ricade nella consapevolezza di una serie consecutiva di scelte arbitrarie relative alla delimitazione spazio-temporale di successive porzioni del sistema all'interno del quale si è inclusi e che solo e soltanto dopo questa delimitazione si rende osservabile. Ciò non comporta affatto l'autoesclusione dei complessi dell'osservatore ma, al contrario, rende la porzione di sistema osservabile eterogenea, violando finalmente i confini di individui semplicemente definiti dalla loro pelle e pervenendo così a qualcosa di sostanzialmente più pertinente a quanto effettivamente accade. Nella libertà di delimitare, l'io trova la sua responsabilità e la sua legittimazione.

Se infatti ogni individuo ha a che fare col proprio “crogiuolo” di complessi che lo limita nei suoi “materiali” ideativi e affettivi per la costruzione di una propria intenzionale condotta, per un individuo in relazione con un altro individuo, *all'interno* di un più ampio sistema duale, lo scenario osservabile e le conseguenti possibilità e limitazioni si moltiplicano sia quantitativamente che qualitativamente.

Di qui il senso di “stranezza” che s'impone quando gli individui “entrano in contatto” e l'atmosfera diviene, improvvisamente, diver-

samente abitata da emozioni, percezioni e stimoli inconsueti, tanto affascinanti quanto enigmatici, che l'io fatica a decifrare e a ricondurre a proprie e conosciute esperienze.

Ma di qui anche la corrispettiva “stranezza” che s'impone nella *perdita di contatto*, quando, pur permanendo memoria di quanto condiviso, improvvisamente si avverte una mancanza di vitalità della produzione ideativa come se si diventasse improvvisamente sordi o miopi perché come si dice: “per un individuo che muore un universo scompare”.

Quanto appena sopra per ritornare al punto che “quando due sistemi s'incontrano” i corrispondenti “io” percepiscono – e devono confrontarsi – con un'alterazione del proprio campo di esperienza *immediata* che è data dal confluire e dall'interagire dell'attività complessuale propria con quella altrui, in un sistema più ampio.

Le conseguenze di questa visione sono molteplici e ne vorremmo sottolineare solo alcune:

1. anche se – ad evitare complicazioni metafisiche qui del tutto inutili – i complessi devono essere, come dice Jung, “radicati nella corporeità dell'individuo”, il loro contesto d'azione riguarda necessariamente l'intera esperienza dell'io dato che, senza il loro supporto, ogni individuo sarebbe privo di capacità di relazione;
2. nel momento in cui gli individui entrano in contatto *usufruiscono*, ma anche al tempo stesso *patiscono* di un improvviso allargamento dell'orizzonte esperienziale dovuto alla reciproca interazione dei rispettivi complessi, sicché il sistema relazionale della dualità eccede i limiti degli individui che vi partecipano;
3. ciò significa che non solo dobbiamo attenderci di venire modificati dalla presenza dell'altro – così come del resto sappiamo di esserlo da una musica o da un paesaggio – ma anche che i suoi complessi agiscono attivamente sui nostri fino al nostro io, alle nostre possibilità di percezione e di pensiero. In linea di principio ci dovremmo trovare in una circostanza più simile alla *telepatia* che all'empatia, *percependoci reciprocamente attraverso i complessi dell'altro in relazione*.¹⁵ Senza tali modificazioni del nostro stato, non riusciremmo mai a pervenire a una qualche ipotesi di conoscenza né della mente dell'altro né del nostro esserci in relazione;

4. da questo punto di vista, *la conoscenza dell'altro si rende possibile tramite una relazione all'interno di un sistema inclusivo* dove, almeno psicologicamente, si supera il limite dell'individualità per accedere a una forma di esperienza relazionale *le cui parti sono solo relativamente riconducibili e/o differenziabili dai rispettivi psichismi*;
5. e quindi, come la supposizione dei complessi di primo livello lascia intravedere un pre-categoriale che condiziona l'io nella sua stessa possibilità d'esistenza, allo stesso modo e nello stesso senso, s'intravede come le qualità/funzioni dell'io che abbiamo sopra elencato possano esercitarsi con relativa efficacia solo se all'interno di un ulteriore complessità: "conoscersi" (riferito alla reciprocità ma anche solo riferito a se stessi) è una qualità emergente che abbisogna in ogni caso della presenza dell'altro: ci conosciamo sempre relativamente ad altri e quindi la versione che possiamo dare di noi stessi è, più che molteplice, potenzialmente infinita.

5. Alcune conseguenze per la psicoterapia

Quando si opera il passaggio da un linguaggio di senso comune dove due individui "unitari" si "parlano" a quello in cui due "sistemi" entrano in contatto e danno luogo a un ulteriore sistema duale, le possibilità di osservazione e interpretazione si moltiplicano nella misura in cui l'idea di sistema apre la libertà/responsabilità della sua necessaria delimitazione. Ancor di più, poi, se si considera che ogni sistema s'inserisce come soggetto attivo e passivo in un contesto (sistema più ampio e più complesso) che contribuisce a organizzare e da cui viene a sua volta condizionato.

Nel sistema duale, nella coppia degli analizzanti – come in qualsiasi altra relazione – i complessi sono condivisi, entrano in *contatto*, cominciano a scambiarsi rappresentazioni, intrecciano i propri compiti semantici: è precisamente questo *turbamento* degli assetti individuali che genera *prima* il campo d'azione e *poi* d'osservazione del lavoro terapeutico e la sua singolarità irriducibile.

In che cosa consisterebbe a questo punto, e come può operare e con quale scopo, il "lavoro psicoterapeutico"? Ciò che fa – che deve fare – è confrontarsi col frastuono dei complessi, ed esercitare la

propria libertà delimitativa e interpretativa, ripristinando possibilità di significazione per qualsiasi motivo compromesse.

L'io, ricontestualizzato in un sistema duale all'interno di un sistema sociale più ampio, ha dunque da confrontarsi con un materiale ben più ampio ed eterogeneo che non le proprie percezioni e quelle dell'altro, un materiale di derivazione quanto meno incerta: non è per nulla evidente quale complesso o sistema di complessi esprima certi fenomeni e a chi appartenga. Poiché "tutto è relativo", anche un fenomeno complessuale appartiene, in un sistema duale, a entrambi gli individui che ci si devono confrontare o, se si preferisce, *in parte* a ognuno di loro.

Questa situazione di base *legittima* i partecipanti a occuparsi, sia pure con diverse prospettive, ognuno dell'altro e fa sì che ciò che accade a uno accade in qualche misura anche all'altro: se riesco sia pure provvisoriamente a calmare il frastuono dei complessi e a rendere visibile qualcosa di quel crogiuolo in cui siamo immersi, forse "io" comincio a capire qualcosa e forse anche l'"io" dell'altro comincia a capire qualcosa: *agendo su di me agisco sull'altro*.

Ciò sarebbe impossibile se la maggiore complessità di un sistema plurale non generasse linee di demarcazione e confini e con essi linguaggio, comunicazione e conoscenze condivisibili, dove il condividere è appunto anche trovare un consenso efficace su come *dividere assieme*.

In altre parole, ciò non sarebbe possibile se non si potesse produrre una delimitazione e riduzione, anche solo finzionale – *come di fatto avviene* – dell'agire immediato dei complessi nella mediatezza riflessiva dell'io attraverso le categorie concettuali implicate nelle nostre parole.

Ciò avviene attraverso uno scambio che è allo stesso tempo tragico e sorprendente: dobbiamo – consapevolmente, malinconicamente – rinunciare al lato ingenuo, spontaneo e onnipotente dell'esperienza per produrre una comunicazione condivisa con la quale si può accedere alla conoscenza di noi stessi: *qualcosa in meno produce qualcosa in più*.

Su questo scambio riposa tutto ciò che è frutto della comunicazione condivisa e da esso derivano – ovviamente – nuove patologie: a cominciare dal fatto che un linguaggio troppo chiuso si svuota di significato esistenziale e perde di ogni legame colle sue origini.

Un linguaggio chiuso semplicemente *non ha più senso*, se non, marginalmente, per l'autoreferenzialità che lo caratterizza e che ne fa un *fattore di negazione* di quella stessa libertà interpretativa sulla quale si costituisce la dignità personale e sociale dell'individuo.

Di qui la necessità che tutti abbiamo – e anche come psicoterapeuti e pazienti – di proteggerci e tenerci l'un l'altro stretti nel fragile equilibrio che contatti, vite e condivisioni di senso, ci concedono.

Note

- ¹ Nessun movimento si è così ripetutamente scisso e poi diversamente riaggregato come quello della psicologia analitica. Le ricorrenti divisioni e ricomposizioni fanno sì che non esista una vera e propria tradizione e men che meno un'ortodossia di pensiero. Rimangono, come radici comuni, testi originali purtroppo sempre meno frequentati e talora considerati in subordine rispetto a più recenti sviluppi della psicologia dinamica o a opzioni filosofiche alternative. Provo qui a scrivere un "contributo" junghiano nostalgico, senza far ricorso a differenti e più recenti dispositivi concettuali. In questo tentativo andrò talora *apparentemente contro* alcune affermazioni del Maestro, ma in tutta buona fede credo invece di precisarne meglio le intenzioni, nel 2012.
- ² C.G. Jung, "Principi di psicoterapia pratica" (1935), trad. it. in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino 1981, p. 7.
- ³ *Ibidem*, p. 7. Le diverse "tecniche" di cura sono, a mio modo di vedere, dei riduttori artificiali di complessità che purtroppo, per il solo fatto di essere stati sperimentati più volte, ci appaiono oggettivi. Di fatto le cosiddette "tecniche di psicoterapia" pretendono di capovolgere un limite in una virtù.
- ⁴ *Ibidem*, p. 9.
- ⁵ Così, ad esempio, il termine "coscienza" è inteso alternativamente: a) come sostantivo, contenitore di rappresentazioni; b) come attributo che definisce la qualità di una rappresentazione e c) come funzione mentale: ciò che conduce una rappresentazione a divenire cosciente.
- ⁶ Per tale motivo, come scrive Jung, non esiste un punto archimedeo al di fuori della psiche e ogni azione psichica comporta pragmaticisticamente conseguenze tendenzialmente illimitate e quindi di fatto osservabili solo parzialmente e quindi *relativamente*.
- ⁷ Il concetto di "causa" è circoscritto a sistemi artificiali di carattere convenzionale dove il controllo di un numero più o meno numeroso e definito di variabili consente una sorta di riproducibilità dei fenomeni e della loro osservazione.

- ⁸ C.G. Jung, "Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre" (1939/1954), trad. it. in *Opere* vol. 9, t. I, Boringhieri, Torino 1980, p. 103.
- ⁹ Tutta la speculazione junghiana è di fatto orientata, quasi come cifra costitutiva, ad aumentare le possibili prospettive e le relative possibilità interpretative. La teoria generale dei complessi in qualche modo costituisce un'eccezione poiché formalizza un'ipotesi strutturale del "mentale".
- ¹⁰ Provo qui ad aiutare il lettore con un esempio fin troppo facile e fornito su un piatto d'argento, la pratica non è effettivamente quasi mai così semplice. «Ho avuto recentemente in cura una paziente isterica il cui trauma principale dipendeva dal fatto che il padre l'aveva brutalmente bastonata. Durante una passeggiata il mantello le cadde nella polvere. Lo raccolsi e cercai di pulirlo spolverandolo col mio bastone. Avevo appena iniziato a far questo che la signora mi si precipitò contro con curiosissimi gesti difensivi e me lo strappò di mano. Non avrebbe potuto assistervi. Le sarebbe rimasto assolutamente insopportabile. Intuii il nesso e gliene chiesi le ragioni. Rimase senza parole e poté solamente dire che le era estremamente sgradito vedere trattare il suo mantello in quel modo». C. G. Jung, "Criptomnesia" (1903), trad. it. in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, vol. 1, p. 110.
- ¹¹ C.G. Jung, "Considerazioni generali sulla teoria dei complessi" (1934), trad.it. in *Opere*, vol. 1, Boringhieri, Torino 1976, pp. 19-20.
- ¹² Credo si possa affermare che un *percorso semantico obbligato* non veicoli significati propri a causa della sua stessa mancanza di incertezza semantica. Da questo punto di vista l'agire di un complesso è analogabile a quello di un computer. Sono così i comportamenti "complessuali" animali ben descritti dal grande biologo von Uexkull e da Adolf Portmann che Jung conobbe nelle conferenze di Eranos. A. Portman, *Le forme viventi*, trad. it., Adelphi, Milano 1969, pp. 33 e seg., cit. in A. Ruberto, "Teoria generale dei complessi: il complesso come la più piccola unità bio-psico-sociale concepibile", in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. Teoria della clinica*, Boringhieri, Torino 1999, p. 71.
- ¹³ È vero che Jung ama spesso definire il complesso dell'Io come "un complesso tra gli altri", ma è innegabile che il complesso dell'Io viene investito di qualità o funzioni affatto particolari, come quelle elencate. Personalmente sono portato a ipotizzare che l'asserto di Jung si riferisca a una possibile derivazione psicologica dell'Io, ovvero che il complesso dell'Io abbia origine in un complesso di primo livello, che abbisogna però della presenza di un altro, e cioè di una dimensione *sociale più "complessa"* per potersi strutturare.
- ¹⁴ Come molti sanno, la teoria dei complessi nasce proprio da un lavoro sperimentale di messa a punto di un reattivo psicologico dove si trattava di somministrare un elenco di parole chiedendo di rispondere colla prima parola che venisse in mente nel minor tempo possibile. Venivano poi misurate la-

tenze di risposta e vari modi di scostamento semantico da associazioni statisticamente più prevedibili. Lo scostamento era ipotizzato come “indicatore complessuale”. Per l’esempio cui ci si riferisce nel testo: C.G. Jung, “La costellazione familiare” (1907/1910), trad. it. in *Opere* vol. 2, t. II, Boringhieri, Torino 1989, pp. 413 e sg.

- ¹⁵ L’osservazione di questi fenomeni da altra prospettiva ha portato al costrutto psicoanalitico della “identificazione proiettiva” con accentuazioni inizialmente più metaforiche (M. Klein) e poi più radicalmente biologiche (W. Bion).