

Il non-luogo della psicoterapia

Roberto Manciocchi

Invano Lei cerca a Delfi la parola enigmatica: *vocatus atque non vocatus deus aderit*: essa è incisa sulla porta d'ingresso della mia casa a Küsnacht, presso Zurigo. [...] È un oracolo delfico e vuol dire: sì, il Dio sarà sul posto, ma in quale figura e a quale scopo? Io pongo l'iscrizione, per ricordare a me e ai miei pazienti: *Timor dei initium sapientiae*.¹

La parola *atque* che ritroviamo in questa famosa epigrafe citata da Jung nell'intervista rilasciata a Stephen Black nel 1955, è titolo e porta d'ingresso della rivista che da anni accompagna la mia attività di psicoterapeuta. Quando Black chiese perché avesse messo proprio quella scritta sul portone, Jung rispose: «Perché volevo esprimere il mio senso di precarietà, la sensazione di trovarmi sempre immerso in possibilità che trascendono la mia volontà».² In questa risposta è contenuto il suo ricorrente invito ad assumere un atteggiamento rispettoso di quella costitutiva visione plurale della nostra esperienza (del mondo e di sé) – visione che potremmo considerare ormai accettata anche al di fuori delle correnti psicoanalitiche – senza incorrere in riduzioni affrettate. In effetti questa congiunzione latina, come dice Paolo Francesco Pieri, nella nota editoriale del primo fascicolo, «sta nel luogo tra la chiusura di ogni discorso e l'apertura di un discorso ulteriore»³ e una delle immagini che mi ha sempre richiamato è proprio quella della “soglia”, un luogo di passaggio che evoca, da un lato,

l'impossibilità di rimanere a lungo su un fondamento (in qualunque modo esso possa essere considerato) e, allo stesso tempo, l'idea del poter sostare prima di uscire di nuovo.

È a partire da immagini come questa che si è aperto, per la psicoterapia (soprattutto nell'ultimo ventennio) un percorso diretto verso la presa in considerazione della complessità di questo "luogo di congiunzione", di questo *tra*. Percorso che si è declinato attraverso un affrancato ripensamento del ruolo del terapeuta che – prendendo le mosse dalle ricerche della fenomenologia, passando per le idee di autori come lo stesso Jung,⁴ Martin Buber, Emanuel Levinas, per la *Gestalttherapy* di Fritz Pearl e per alcuni recenti sviluppi della stessa psicoanalisi – non è più considerabile come colui che si fa portatore di uno sguardo indagatore, che tenta di inquadrare il paziente "dall'alto" o a distanza ma come colui che si trova *nel tra*, con il paziente e, *insieme a lui*, secondo quell'idea di «chiasma» che ci viene da Maurice Merleau Ponty. Proprio a partire da questo ripensamento è maturata l'esigenza di prestare sempre più attenzione all'esperienza della coppia in situazione, a quella che potremmo chiamare dimensione *estesica* dei fenomeni clinici, e, di conseguenza, alla capacità di rendersi sensibili a essa. Da questa prospettiva non può esistere una coscienza psicoterapeutica che si limita a pensare, costruire o confrontare degli oggetti ma solo una coscienza che ne viene anche, contemporaneamente, pensata e coinvolta in un movimento di continua ridefinizione e "risoggettivazione" che non può lasciarla immutata. Tenterò, in queste brevi note, di documentare – dopo venticinque anni dalla pubblicazione del primo fascicolo – alcune vicissitudini di questo passaggio; rimanendo fedele al sottotitolo di «Atque» (Materiali fra filosofia e psicoterapia), mi farò accompagnare dalle idee di un clinico come Bin Kimura e di un filosofo che ha scritto molto in merito: François Jullien, in particolare dal suo concetto di "scarto" che, a mio parere, richiama molto da vicino la preziosa intuizione junghiana della compensazione.

Kimura prende spunto da diversi autori, tra cui Victor Von Weizsäcker, intendendo la soggettività come «la qualità del rapporto con il fondo della vita» (vale a dire la qualità del rapporto con ciò che continuamente diviene), in tal senso tale qualità può essere considerata come

il principio che funge da base dell'incontro costante tra organismo e ambiente. Questo principio, in quanto fondamento per il crearsi di questo incontro, non può in nessun modo essere compreso in modo oggettivo come "cosa" o "sostanza" [...] ma è solo all'interno di questo incontro che si forma il soggetto. Perciò se dovesse interrompersi questo contatto verrebbe a sparire il soggetto [...] ma il soggetto non sparisce finché c'è l'organismo [...] semmai si trasforma.⁵

Secondo Kimura, i connotati soggettivi dell'esperienza possono variare considerevolmente e non solo in base a quella che potremmo definire come sensibilità individuale ma anche in base alle circostanze nelle quali la soggettività esperisce e in un certo senso "viene chiamata a esperire proprio in quel modo", secondo quello che, sempre più diffusamente, è stato chiamato *approccio in prima persona* ai fenomeni.⁶ In quest'ottica "il vitale" non è tanto ciò che si riproduce ma ciò che si trasforma e anche quelle che siamo abituati a pensare come "cose" hanno una forma di "soggettività" proprio perché divengono e potremmo dire con Alfred N. Whitehead: divenendo ci chiedono di essere "prese" in modi sempre diversi. Come ha scritto Luca Vanzago:

si configura una visione degli enti, dei corpi, delle menti, delle personalità, che si rende possibile solo quando li si considera come entità continuamente impegnate in giochi di relazioni sempre più complesse. Una prospettiva questa che non vede più il mondo formarsi a partire dall'individuo ma l'individuo formarsi e concretere nel mondo e col mondo: tutte le entità reali o attuali come le definisce Whitehead lo sono in quanto concretono in un continuo processo, esistono, sono reali appunto, proprio in quanto *divengono* in relazione fra loro.⁷

Da questo punto di vista, i cosiddetti *qualia*, dei quali parla ancora lo psichiatra giapponese – prendendo a prestito un termine che viene da alcuni filosofi della mente:

non sono una realtà [*reality*] stabile che sia uniformemente accessibile in virtù del possesso di determinati meccanismi fisici, ma, piuttosto, un dato di fatto [*actuality*] in prima persona che avviene qui e ora fra un soggetto unico e il suo mondo, alla loro interfaccia.⁸

Arrivati a questo punto del discorso potremmo dire che si è affermata sempre più l'idea di agire, in terapia, attraverso questa *interfaccia*, nel presente, ma, allo stesso tempo, si è presentata anche la necessità di trovare delle metafore sempre più appropriate per descrivere, precisare (o, junghianamente, amplificare) i contorni di questo *tra*, di questo interpersonale, di questo *mysterium coniunctionis*, per dirlo ancora con parole di Jung senza necessariamente ridurlo a qualcosa di primario come era stato fatto fino a qualche tempo fa, quando il *tra* è stato visto nella prospettiva dell'individuo o nella prospettiva del sistema, cioè o "in funzione" dell'uno o "in funzione" dell'altro.⁹

Uno dei filoni più originali di ricerca, seguito dallo stesso Kimura, porta all'ipotesi che – contrariamente a quanto le nostre abitudini di pensiero ci suggeriscono – il *tra*, di cui tentiamo di parlare, possa essere originario e che solo in questo luogo e, solo a partire da esso, inizierebbe a delinearci, pian piano, un'esperienza (si spera autentica) che, correndo su un confine situato fra il pragmatico e il concettuale, permette una prima e incerta fusione di orizzonti fra terapeuta e paziente, premessa di un'evoluzione futura; con parole di Kimura:

Il *tra* di cui si parla qui, corrisponde alla parola giapponese *aida* e significa non solamente il *tra* come lo ha inteso Martin Buber, ma anche l'essere-sé semplicemente, quello che Kierkegaard ha potuto formulare come un rapporto che si rapporta a sé stesso [...] costituito attraverso il rapporto col fondo della vita. Tenuto conto di ciò [...] il compito della psicoterapia consiste, in un tentativo di costruzione di uno *aida* terapeutico, nell'esercitare un'azione sulla vita psichica del paziente in modo che egli possa da lì in poi rapportarsi in una maniera meno disturbata a sé stesso e agli altri.¹⁰

Nell'ottica dello psichiatra giapponese l'*aida* non è solo uno spazio che mette in relazione due esistenze separate ma è il luogo comune e originario di quelle molteplici possibilità di esistenza richiamate da Jung; il luogo del *sé stesso autentico* che, seguendo le idee di K. Nishida da un lato e quelle di Sören Kierkegaard dall'altro, è allo stesso tempo un momento costituente e costitutivo della soggettività. Non si tratta insomma di un *tra* nel senso del *Mit-sein* che precede e fonda il *Da-sein* ma, potremmo dire: allo stesso tempo del *con* e del *chi c'è* è un *dove* che è il *tra* (non identificabile attraverso le tradizionali kantiane categorie

spazio temporali). La soggettività è immaginata come una sorta di tessuto vivente che continuamente si rinnova proprio *nel tra* richiamando il concetto di «barriera di contatto» di Wilfred Bion.¹¹ Questo percorso porta a prendere distanza dall'idea che questo *tra* sia riducibile a un presunto “luogo del limite” (anche inteso come apertura) o a quello di “confine”, per arrivare a pensarlo non tanto e non solo attraverso immagini “in positivo” (come è stato fatto spesso in diversi ambiti della cultura occidentale).¹² Queste ultime tendono sempre a lavorare partendo dall'idea aristotelica di *sostanza* e, di conseguenza, portano ad assumere un caratteristico atteggiamento di ricerca di “definizioni” e di “essenze” mentre ciò che viene messo in gioco qui è proprio la nozione stessa di “ente”. Il *tra* scrive Jullien: «non “è”, non può esistere di per sé», esiste solo in negativo, è privo di qualità:

il proprio del tra, in effetti, consiste nel non farsi notare, nel passare inosservato, e quindi farsi scavalcare dal pensiero. Il proprio del tra è che non attira l'attenzione, dal momento che non dà luogo ad alcuna focalizzazione o fissazione. Il tra rinvia sempre ad altro da sé.¹³

Da questa prospettiva l'immagine della “soglia”, di cui dicevo più su, tradisce la sua origine e i suoi limiti poiché indica un luogo che si pone come metafora di una connessione eclettica tra elementi già distinti, arrestandosi su quel bisogno di sensorialità “visiva” del pensiero occidentale, indispensabile a definire “qualcosa come una cosa e non un'altra”. Qui, a mio parere, bisognerebbe riprendere le perplessità bioniane su tale tematica ma non nella direzione, ormai scontata, di uscita dal realismo ingenuo, o del condizionamento della sensorialità sulla conoscenza, quanto di profonda revisione di quegli “scarti” del pensiero che possono consentire il recupero di un'idea del tutto nuova dei fenomeni coscienziali, i confini dei quali non sarebbero più scontatamente solo quelli del “corpo proprio” ma confini mobili, in continua trasformazione.

Queste parole di Bion a testimonianza di una straordinaria anticipazione:

Generalmente noi siamo capaci di capire le esperienze sensoriali; fin tanto che possiamo utilizzare il nostro apparato fisico possiamo capire certe cose,

per esempio che io sono Bion. Ma ecco qui il punto fuorviante dell'immagine visiva. Come risultato del pensare di sapere chi o che cosa sia Bion, possiamo pensare che la personalità di Bion finisca con la sua pelle. Infatti ogni psicoanalista dovrebbe sentirsi stimolato a ritenere che se c'è una cosa come la mente o il carattere o la personalità non si può asserire che essa corrisponda alla forma fisica. [...]. L'area disponibile per l'osservazione è invece come un universo in espansione.¹⁴

Potremmo insomma dire che, in questa prospettiva, quello della psicoterapia è un luogo che non esiste se non nell'esperienza che ne è dato farne di volta in volta.

Ancora Jullien:

Il tra sfugge per principio alla presa ontologica poiché la specificità dell'ontologia, del discorso sull'Essere, è occuparsi di ciò che si è definito come cosa, come "ente", e assegnare delle proprietà. A partire da qui si può seguire il destino o piuttosto il non-destino del pensiero del *tra* in Occidente, poiché il pensiero dell'Essere che sviluppa l'ontologia, non potendo prendere consistenza nel "tra" ha dovuto tradursi in un sapere "dell'al di là", ovvero in quanto sta "sopra", *meta* [...] quando nel pensiero greco questo "tra", *metaxy*, viene a interpersi è soltanto per fungere da intermediario: in Platone, tra l'ignoranza e il sapere vi è il "tra" dell'"opinione", la *doxa*; nel *Simposio*, tra gli uomini e gli dèi vi è la funzione intermediaria dell'Amore, *eros* in quanto essere "demonico" (oppure, in Plotino, vi è il "tra" delle ipostasi, con l'anima che funge da intermediaria per risalire a Dio). Da un punto di vista logico, in Aristotele, questo "tra" viene escluso di diritto come terzo, termine medio tra i contraddittori; gli opposti vengono così bloccati nella loro migrazione ontologica, impedendo per principio ogni ambiguità. O quando questo "tra" deve pur intervenire per permettere di pensare il cambiamento nel mondo imperfetto della fisica, questo intermediario "è necessariamente composto dai suoi contrari": non possiede mai alcun "in sé", un essere o una natura propria.¹⁵

Ma se il proprio del *tra* è non avere nulla di proprio, se a stento ricorrendo ad alcuni espedienti del discorso possiamo immaginarlo come continuo sfondo che, in negativo, dà modo alla forma di venire alla luce come si può allora parlarne? Il paradosso, è insomma sotto

i nostri occhi: eleggere a oggetto del discorso questo “non-luogo” significa alterarne le caratteristiche essenziali.

Eppure per la psicoterapia è proprio questa paradossalità a essere produttiva. Tutti gli psicoterapeuti che si sono confrontati con i tentativi di comprensione di quelli che vengono generalmente definiti disturbi del pensiero¹⁶ lo hanno fatto partendo dall’epistemologia, per cui il perno su cui si sono incentrate le loro riflessioni è stato inevitabilmente il *logos*. Ma, a un certo punto, in molti di questi percorsi, il *logos* stesso finisce per divenire una cornice della più estesa “pratica psicoterapeutica”. In particolare si arriva sempre a un punto a partire dal quale si rende necessario un ripensamento della pretesa ontologica e di quella identitaria (le basi della metafisica occidentale) accompagnato da tentativi, più o meno raffinati, di trovare un linguaggio per poterne parlare. Con la caduta delle distinzioni legate alla logica aristotelica, alla visione platonica delle idee e soprattutto alla visione kantiana dello spazio tempo la comunicazione fra paziente e analista perde la sua connotazione “dualistica” e lo stesso linguaggio non può essere più considerato come “il prodotto di una mente”.

Questo comporta diverse conseguenze che non pretendo certo di approfondire in questo scritto; mi soffermo brevemente solo su due punti lasciando una serie di questioni inevase.

Il primo punto (di non ritorno) è dato da un approccio a un tale “luogo” che non considera reali le sostanze ma piuttosto i processi. Infatti, se ogni “reale” si presenta come un processo regolato e continuo, derivante dalla sola interazione dei fattori in gioco (opposti correlati) che si compensano, l’ordine non si costituisce mai una volta per tutte ma semmai va trovato il “ritmo giusto” per quella coppia (analista e paziente). La comprensione *tra* i due, da questo punto di vista, è un’esperienza sporadica (e non garantita da un’impresa conoscitiva) che si realizza su una base a-causale (richiamando alla mente il principio di sincronicità di Jung e la famosa immagine della cetonia dorata che si posa sul suo davanzale). Il punto essenziale in discussione per lo psicoterapeuta, ancora con Bion è «come passare *dal conoscere i fenomeni a essere ciò che è reale* (insieme al paziente)». ¹⁷ Insomma il comune fra paziente e analista non si ottiene a buon mercato: se non si vuole che l’identico annulli il comune, dice Jullien, è necessario dispiegare un *tra* che non è solo una questio-

ne di comunicazione intrasistemica ma, piuttosto, di costituzione e recupero degli *scarti* del pensare.

Qui il secondo punto di riflessione.

Lo «scarto», dice Jullien, si distingue dalla differenza. La differenza presuppone una costituzione identitaria e quindi un dualismo già istituito (come quello fra soggetto e oggetto posto all'origine dell'*episteme*) a partire dal quale si viene giustificati a tracciare delle comparazioni, dei confronti.

Stabilire delle differenze suppone il fatto che io pretenda di installarmi in una posizione dall'alto, o per lo meno di esteriorità, a partire dalla quale io possa “disporre” degli elementi *tra* il medesimo e l'altro, *tra* l'identico e il differente, e li possa così comparare. Ora, quale sarebbe questa esteriorità – questa extraterritorialità culturale – di cui potrei beneficiare e da cui potrei allineare le cose davanti a me per confrontarle? Dove situarla? Anch'io infatti appartengo a una cultura, ovviamente.¹⁸

Lo scarto invece non opera sulla base di classificazioni ma mettendo in tensione quanto separa e questo senza prefigurare un ordinamento; lo scarto genera un'apertura che crea tensione e da qui movimento, in tal senso disturba quanto è già stato differenziato e, di conseguenza, identificato.

Bisogna liberare una volta per tutte il pensiero dello scarto dai sospetti che hanno sempre gravato su di esso; quindi sdoganare il concetto di alterità dal cattivo processo che gli è stato rivolto. Parlare di scarto non significa erigere dei bastioni. Il *tra* genera l'alterità, oggi minacciata da due parti: o viene consegnata a una sacralizzazione che la assolutizza, e che riemerge sempre da forme di divinizzazione; o cade nelle braccia dell'assimilazione che la standardizza e la sterilizza, lasciando il mondo identico e inerte. Ciò da cui l'alterità trae la propria virtù, nascendo dallo scarto, è proprio la sua *operatività*.¹⁹

Gli scarti ci vengono continuamente incontro invitandoci a trovare risposte che non ci lasciano sostare su una definizione ma ci spingono verso confini che non sono tanto “esplorare un nuovo territorio” ma piuttosto: “andare oltre i presupposti del nostro conoscere”. Lo scarto insomma opera producendo proprio quello “spazio

tra” che consente l'apparire di particolari del dire sempre presenti nel discorso ma celati sullo sfondo. Insomma lavorare attraverso gli scarti aprendo un *tra* è un'operazione che non consente un “ritorno a casa” ma porta sempre a rivedere i partiti presi, le “concretizzazioni mal poste” direbbe Whitehead poiché è proprio su queste presunte evidenze che il pensiero e il linguaggio prosperano, lasciando sullo sfondo un impensato. L'azione trasformativa comincia a far sentire la propria efficacia quando l'analista riesce a creare degli scarti, direzionando l'attenzione sua e del paziente verso altri piani di percezione dell'esistenza. Questi piani sono sempre lì, ma c'è bisogno di una condizione di “recupero” che li faccia risaltare in modo da determinare una sorta di “risveglio” all'ordinario, a ciò che è sempre presente nell'interconnessione con il contesto.

Potremmo dire che è proprio lo stare nel luogo di questa continua attività che ci restituisce un'identità analitica complessa, non bidimensionale, costituita da un insieme di funzioni e capacità diverse, che quando va bene si compensano reciprocamente.

Se non si arrocca in illusorie certezze, lo psicoterapeuta che tiene presente questa posizione, proveniente dalla cultura del Novecento, vi riconosce un importante oggetto etico che costituisce un punto di riferimento importante per capire la sua disciplina e gli inevitabili limiti connessi. Lascio a questo punto la parola a Giovanni Jervis che, ancora una volta proprio agli inizi di «Atque», con la consueta onestà, esprimeva tale concezione della psicoterapia:

La psicoanalisi non è quella dei libri. [...] La verità è che nulla garantisce analisi e psicoterapie: l'analisi si fa senza copione e senza rete protettiva, con poche regole confuse, e a volte – forse per sedare l'ansia – col ricorso a una serie di mitologie. L'istituzione della cura non è basata né su un carisma né su un'essenza. È invece parte del mondo della vita, è quotidianità e corporeità, è perplessità e compromesso, a volte persino incoerenza; è un luogo in cui paziente e analista affrontano sì certi temi, magari con coraggio, ma è anche il luogo dove scelgono di non parlare di molte cose che li concernono; e dove alimentano, insieme a qualche disincantato spunto di realismo, seduta dopo seduta, le illusioni di cui ambedue hanno bisogno.²⁰

Note

- 1 W. Mc Guire, R.F.C. Hull, *Jung parla. Interviste e incontri* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1995, pp. 327-328.
- 2 *Ibidem*.
- 3 Come precisa Alessandro Barchiesi in appendice, “Atque” si distingue per comparazione con la più nota congiunzione “et”, per le sfumature che evoca nel discorso evidenziando il significato di apertura all’ulteriore: «La forza di *atque* sta nella possibilità di esprimere una coordinazione intensificata, marcata “e d’altra parte, e per di più” trattenendo l’attenzione, sia pure per un attimo, sull’importanza del collegamento fra un dato e l’altro», sulla capacità di mettere in tensione degli opposti, senza eliminarne uno a favore dell’altro.
- 4 Ricordo che per Jung indagabili sono solo le relazioni *tra* (l’io e l’inconscio per esempio).
- 5 Kimura Bin, *Tra. Per una fenomenologia dell’incontro* (2013), trad. it. Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, p. 29.
- 6 Kimura Bin, *Verso una psicopatologia della prima persona* (2005), trad. it. in Kimura Bin, *Scritti di psicopatologia fenomenologica* (2005), Giovanni Fioriti Editore, Roma 2005. Per approfondimenti vedi: «Atque» “Prima e terza persona”, 13 n.s., 2013.
- 7 L. Vanzago, “Le relazioni naturali. Il relazionismo di Whitehead e il problema dell’intenzionalità”, in «Atque» “Pervasività del contatto”, 11 n.s., 2012.
- 8 Kimura Bin, *Verso una psicopatologia della prima persona* (2005), in *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, cit. pp. 113-114, parole in grassetto nel testo originale.
- 9 Alcuni importanti terapeuti di area psicoanalitica hanno proposto nel corso del tempo interessanti spunti di riflessione sulla tematica andando a pensare, come hanno fatto, per esempio, D. Winnicott a una “terza area di esperienza” o T. Ogden con il concetto (ripreso dallo stesso Winnicott) di “terzo analitico” o, ancora, i coniugi Baranger che hanno proposto l’idea di “campo interpersonale”. In tutti questi approcci, tuttavia, la nozione di verità intesa come *adequatio rei et intellectus* pervade la concezione della pratica psicoterapeutica; il riferimento rimane l’originario modello freudiano di stampo dualistico, laddove diventa tanto più efficace ricondurre con la massima precisione possibile la rappresentazione inconscia all’affetto liberamente circolante. Anche nelle recenti versioni relazionali della psicoanalisi l’episteme rimane comunque al centro del processo terapeutico in quanto, se è vero che all’efficacia dell’insight sono stati sostituiti – a seconda degli orientamenti – l’esperienza relazionale correttiva o il mutamento degli schemi relazionali del paziente incistati da anni di relazioni “patologiche e limitanti”, è anche

- vero che la coppia analitica si dispone in ogni caso a procedere, attraverso il linguaggio, verso un percorso disvelante.
- 10 Kimura Bin, *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro* (2013), trad. it. Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, p. 167.
 - 11 Le idee di Bion in merito sono evolute nel tempo ma già in *Apprendere dall'esperienza* il concetto di barriera di contatto porta a un superamento del criticismo kantiano, laddove invece di esserci un'esperienza solo se c'è un individuo, c'è un individuo solo se c'è un'esperienza che è generata appunto dalla creazione della barriera di contatto. Vedi W. Bion, *Apprendere dall'esperienza* (1963), trad. it. Armando, Roma 1973, pp. 58 e sgg. In seguito Bion rivedrà questa idea inquadrandola nella sua teoria delle trasformazioni; qui abbiamo a che vedere con un'immagine di un "qualcosa" che si co – costruisce e contemporaneamente si de – costruisce e, nel momento in cui si omoginizza (*at – one ment*, fra paziente e analista), allo stesso tempo si pluralizza e così via in un movimento continuo, caratteristico di tutti i tessuti viventi.
 - 12 Le immagini evocate sono di solito quelle dello spazio vuoto fra due note (che, allo stesso tempo, separa e unisce; o l'intervallo tra moduli architettonici. In altre parole i tentativi sono volti a dare corpo a quella distanza mentale che permette alle cose di apparire in una certa forma. Per esempio in ambito artistico si possono citare dei tentativi come quello di John Cage che nel suo 4:33 fa rimanere i musicisti in silenzio. Lo scopo è quello di portare chi fruisce dell'ascolto a un'esperienza di "risveglio" fino a considerare come musica anche i rumori (sempre diversi a ogni esecuzione); ciò che ordinariamente definiamo *silenzio*, da questo punto di vista è solo un modo diverso di ascoltare.
 - 13 F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo scarto e il tra. Un altro accesso all'alterità* (2012), trad. it. Mimesis, Milano, Udine 2014, p. 56.
 - 14 W. Bion, "Seminari brasiliani. San Paolo" (1976), in: *Il cambiamento catastrofico*, trad. it. Loescher, Torino 1981.
 - 15 F. Jullien, *Contro la comparazione*, cit., p. 57.
 - 16 Basta pensare a tutti quegli autori che hanno documentato un'attività di pensiero dove i confini fra soggetto e oggetto spariscono e il paziente "trasforma", come direbbe Bion, in allucinosi arrivando a identificarsi con oggetti inanimati. Vedi ad esempio: H. Searles, *L'ambiente non umano* (1960), trad. it. Einaudi, Torino 2004.
 - 17 «L'interpretazione è un evento effettivo di uno sviluppo di O che è comune all'analista e all'analizzando». Vedi W. Bion, *Trasformazioni* (1965), trad. it. Armando, Roma 1979, pp. 204 e sgg.
 - 18 F. Jullien, *Contro la comparazione*, cit., p. 40.

¹⁹ Ivi, p. 72.

²⁰ G. Jervis, “Corporeità e quotidianità nell’esperienza analitica”, in «Atque», 8, 1993, p. 41.