

Condivisibile e non condivisibile.

Note su una visione etico-politica della psicoterapia

Amedeo Ruberto

Premessa

È prassi ampiamente condivisa in psicoterapia che, dopo una precisazione dei sintomi e delle motivazioni a iniziare un percorso terapeutico, l'attenzione si volga a raccogliere elementi essenziali della storia personale dell'analizzando. S'inizia così la ricerca di analogie e connessioni di vario tipo tra gli elementi storici e le diverse componenti della sintomatologia non senza un qualche pregiudizio che spinge la ricerca al rinvenimento di elementi consolidati di sofferenza di carattere traumatico o disagio relazionale protratto e strutturato come schema cognitivo automatico e ripetitivo.

Trovarei utile e interessante dare attenzione anche ad aspetti non evidentemente così correlabili a una qualche forma di esperienza ansiosa ma, al contrario, divergenti rispetto a motivazioni apparentemente "cogenti" e linearmente congrui col problema presentato.

Mi riferisco in questo caso all'attività del "giocare" sperando di non offendere chi preferisce approcci più classici, drammatici o anche tragici che sottolineino o preludano a una sofferenza.

Non voglio qui esporre i giochi dei miei pazienti, quasi sempre riferiti con un'emozione eroica di imminente scoperta di un qualche tipo di recondita essenza; mi riferirò direttamente ai miei stessi giochi preferiti in un'età di scuola elementare, compresa tra i cinque e i sette anni. Non risalgono a essi sintomi particolari codificati nei diversi manuali e di cui, francamente, ho avuto la fortuna di

non averne mai particolarmente sofferto, almeno finora. Piuttosto quei giochi rimangono all'origine di una curiosità e di un desiderio di conoscenza che tuttora rimane per me enigmatico nonostante i decenni di attenzione, di ricerca e di studio. Fatto è che ogni acquisizione conseguita non fa altro che complicare il quadro della situazione e ampliare la complessità del problema.

Venendo al dunque, senza indulgere troppo su dettagli personali che credo siano di interesse inferiore allo zero per il lettore, ne propongo tre che mi appaiono emblematici essendo che tutti avevano come riferimento un'esplorazione, ovviamente infantile, della *casualità*.

LA GIOSTRA DEI CAVALLI. – È il primo che ricordo cronologicamente, intorno ai sei anni. Si trattava di un capannone (che rimane ancora enorme nella mia memoria) dove si sperimentava una sorta di gioco d'azzardo esplicitamente dedicato ai bambini. Su una quindicina di rotaie erano disposti altrettanti cavalli con tanto di guarnizioni esplicitamente riferite a squadre di calcio (Fiorentina – abitavo all'epoca a Firenze – Inter, Milan ecc.) e i bambini venivano sollecitati a scommettere, dalle cinque lire alle cento, sul cavallo vincente. Si dava il via e questi percorrevano tre giri di pista, alla fine uno di loro *casualmente* vinceva e gli scommettitori incassavano una vincita minuscola ma che per me, all'epoca, appariva straordinaria. Stetti a osservare non so per quanti giorni, e a farmi un'impressione (a quel tempo le mie capacità di calcolo erano sostanzialmente assenti) e dopo tanto osservare decisi che il cavallo più vincente era "Juventus", non so perché ma così era: vinsi in un pomeriggio trecento lire. Equivalevano a un buon numero di coni gelato, divenni juventino e lì finì la storia. Non capivo di aver capito che avevo scoperto qualcosa come una "ricorrenza statistica", per me il proprietario imbrogliava e l'avevo fregato.

SOLITARI DI CARTE. – Ero piuttosto introverso e un po' solitario, non frequentavo granché i compagni di scuola (ma non doveva essere solo per mia timidezza ma anche per l'organizzazione familiare) e mi inventavo da solo qualcosa che mi appassionasse, così verso i sette anni mi cimentavo, tra l'altro, con i solitari. Ero affascinato dal

fatto di come, mescolate le carte e poi girate una dopo l'altra, assumessero una sequenza così *casuale* da impedire di arrivare alla fine del gioco con successo e con quaranta carte a disposizione le ricorrenze statistiche erano troppo faticose da tenere a mente.

Cambiai quindi modo di pensare e mi chiesi come riuscire a far venire il risultato in ogni caso *nonostante la casualità*: si trattava di trovare un imbroglio, ma non tanti imbrogli – cosa che mi sembrava in qualche modo banale e in qualche modo immorale – ma solo uno: l'idea era quella di trovare un unico trucco da inserire nel gioco che garantisse il successo finale. Dopo qualche mese di prove incessanti lo trovai e smisi quel gioco. Riuscii a venire a capo del solitario senza sapere di avere introdotto un elemento di *regola* o di *convenzione* in una dinamica casuale. Di come si facesse non ne parlai con nessuno, mi sembrava troppo emozionante e strano per dividerlo con chicchessia.

SCACCHI. – Assieme alla “dama” il gioco degli scacchi arrivò più tardi, all'età di nove anni, in un periodo in cui frequentavo quotidianamente la parrocchia e la catechesi per avvicinarmi alla prima comunione. Periodo travagliatissimo per via dei dilemmi che nascevano come funghi e della sostanziale mancanza di risposte convincenti, in compenso ero in odore di santità.

Ovviamente giocavo a scacchi da solo, un gioco in cui apparentemente si seguono regole molto rigide e strategie in buona parte già note, mi fossi dedicato allo studio delle strategie sarebbe stato abbastanza normale se avessi giocato con o contro qualcuno. Ma giocavo da solo e la mia attenzione veniva catturata non più tanto dal gioco – in certo senso per me ovvio – quanto dal fatto che giocando contemporaneamente sia con i “bianchi” che con i “neri” e che inevitabilmente una delle due parti dovesse soccombere, mi addossavo appieno una sorta di colpa/responsabilità della vittoria/sconfitta degli uni o degli altri.

In interminabili partite in cui il mio massimo sforzo era mantenere un equilibrio sul campo per arrivare almeno a una “patta” anesthetica che mi risparmiasse l'ingiustizia per aver sterminato un avversario che alla fine era pur sempre me stesso, dovetti arrendermi al fatto che la casualità si fosse, per così dire, trasferita all'interno

di me stesso. Il fatto di avere regole rigide nel gioco complicava la mia situazione interna tanto da accorgermi che *ogni pezzo*, e non solo ogni squadra, in qualche modo mi apparteneva e anche in modo diverso: amavo i pedoni per la loro debolezza e gli alfieri per la loro sorprendente velocità obliqua, avevo in forte antipatia i cavalli che inevitabilmente tendevo a sacrificare, allo stesso tempo con piacere e dolore. Venivo realizzando una sorta di fusione identitaria col gioco con complicatissime identificazioni parziali con ogni pezzo per cui ogni mossa, che pure toccava a me, si rivelava nuovamente frutto di *una casuale coalizione di forze* che mi spingeva.

Non più quindi l'appassionata, divertente e lucrosa osservazione dei cavalli della giostra o la speculazione “sull’imbroglio migliore” per risolvere i solitari di carte: nel pieno della mia formazione religiosa mi si prospettavano abissi di inquietudine e alle volte di vera e propria disperazione morale, oltretutto solitaria: a chi avrei potuto raccontare la mie terribili acquisizioni? In ogni caso, rendendomi intuitivamente conto della *pericolosità* del gioco anche in questo caso me la piantai arrendendomi al fatto che non ne sarei venuto mai a capo.

La “scoperta” che un *fondamento casuale* fosse non già fuori ma dentro me stesso e che le mie stesse azioni, i miei pensieri fossero, uno per uno, singolarmente dettati o comandati da un gioco di forze sconosciuto (non ho mai avuto l’ardire o la superbia che fosse Dio stesso a condurmi) apriva il filone enigmatico e irrisolto attorno e all’interno del quale continuo ancora ad aggirarmi.

Significanti, significati e confini

Dopo più di cinquant’anni da queste prime rivelazioni pre-adolescenziali, riprendo – senza abbandonarle mai – il filo del discorso dall’originaria distinzione di De Saussure di *significante/significato* continuando a guardarla con gli occhi di un bambino un po’ più smaliziato.

Qui il segno di cesura non indica semplicemente una relazione ma anche una distinzione di “tipo logico”, come sosterebbe Alfred N. Whitehead, distinzione paradossale, ambigua, ingannevole e un

po' morbosa, dove l'elemento che maggiormente colpisce è il fatto che nella trasfigurazione dei piani viene inevitabilmente evocata o convocata la presenza attiva di un collettivo, di un contesto e di una cultura (soggetti complicatissimi e molto pesanti) che non solo hanno la responsabilità di custodire i fondamenti originari della *pura espressività del significante* e della *convenzionale legittimazione del significato* ma anche di determinare le modalità del processo, appunto, di significazione.

A mio modo di vedere, saremmo estremamente limitati nella nostra osservazione e nelle nostre speculazioni se ci si limitassimo alla sensorialità del significante o all'apparente derivazione automatica che lo significa nei dizionari, senza considerare che se essi sono così collocati e ripartiti dipende proprio dall'informe e caotica casualità implicata e rappresentata dalla barra di cesura che li divide e li trasforma in una incessante, incontrollabile e crescente polisemia.

Si capisce quindi che la barra di cesura, in perfetto stile borghese, sia al tempo stesso centro e periferia del processo di significazione simboleggiando ogni implicazione possibile dal punto di vista dello spazio, del tempo e delle relazioni.

Questa paradossalità implicata nelle azioni di congiunzione-discioglimento che al tempo stesso dividono e contengono, è considerata come elemento essenziale di ogni esperienza "pura" o radicale nell'analisi di William James:

L'empirismo radicale si contrappone a trattare l'esperienza "come se fosse spezzettata in oggetti statici discontinui". Si tratta invece di accogliere le congiunzioni nel "loro valore normale" così come si presentano: congiunzioni quali per esempio "e", "con", "vicino", "più", "verso". L'esperienza pura non è qualcosa che isola la cosa in un *single that*, un *questo*, ma è in grado di accogliere le relazioni della cosa come dato immediato.¹

Ma se si accetta la proposta di un'esperienza pura *continua* – *fluida* nel linguaggio di James – cadono una dopo l'altra tutte le presupposizioni fondanti del senso comune e del nostro agire e pensare quotidiano, a titolo d'esempio: cade l'idea di una distanza oggettiva tra conoscente e conosciuto e con questa cade anche l'idea di una coscienza individuale come struttura che contiene i propri pensieri.

Quel che rimane è un'inafferrabile *funzione pura* il cui compito non è altro che accogliere e presentarci il mondo, noi stessi e ogni relazione, prevenendo e prescindendo da ogni discontinuità spazio-temporale.

Raccolgo qui la splendida nota di Henri Bergson della quarta di copertina:

Dal punto di vista in cui James si colloca, che è quello dell'esperienza pura o dell'"empirismo radicale", la realtà non appare più come finita o infinita, ma semplicemente come indefinita. Essa scorre, senza che noi possiamo dire se scorre verso un'unica direzione o se sia sempre e dovunque il medesimo flusso.²

E quindi, tornando rapidamente a noi, la distinzione/congiunzione di significante e significato esercita il valore-funzione di un'esperienza radicale di *continuità* del/col mondo: non vi è qui un "possibile" ma solo l'accadere di una fattualità *sempre e soltanto tutta insieme*, nella sua universalità originaria.

Più precisamente: s'intende qui che l'eterno e sconfinato divenire del mondo rimane comunque sempre implicato anche nell'obliterazione di una qualche sua componente.

Allo stesso modo e nello stesso senso si svolge la semiosi infinita: nessun significante può essere mai definitivamente significato rimanendo in ogni interpretazione ancorato alla sua traduzione come un'ombra a un corpo illuminato.

Se accettiamo quindi la visione di James, dove un'esperienza pura s'identifica con la percezione del tutto che accade, dove l'apprensione immediata precede ciò che comunemente denominiamo come "conoscenza" o "significato" dobbiamo anche prendere atto che coscienza, conoscenza e significato non potrebbero svilupparsi senza un'imponente velatura *di quanto accade assieme*.

E quindi: la soluzione alla vertigine di James che ci permette il passaggio dal continuo al discontinuo, dall'eternità alla "storia", dall'infinito al finito così come dall'inconscio alla coscienza, consiste per un verso nell'accettazione di una fisiologica mutilazione inconscia come nella "rimozione primaria" di Freud e per altro nell'imporre una qualche "regola" che ritagli un confine e stabilisca l'efficace illusione di poter bloccare il vorticoso fluire della casualità.

Chiaramente, come nel solitario di carte, si tratta di un *imbroglio* ma, come forse direbbero Moore e Russell, di un *imbroglio molto utile*.

Tracce dell'esperienza pura rimangono scritte con tutta evidenza in tutte quelle parole che, come scriveva James, recano funzioni di congiunzione. Difficile farne un elenco che sarebbe troppo lungo e quindi solo a titolo di esempio: *trasfigurazione, trasloco, trasformazione, transfert e controtransfert; contagio, contatto, compassione, comunicazione, comprensione, coscienza, confine ...*

Mi soffermo soltanto sul termine 'confine' che imponiamo quando siamo costretti a separare e stabilizzare l'eccessiva irrequietezza di alcune parti coinvolte.

I confini disegnano linee la cui esistenza, per quanto formalmente firmata in qualche trattato, è del tutto provvisoria, ipotetica e *virtuale*.

E questo è un punto importante: i confini nascono e si stabilizzano come *finzione virtuale condivisa* (quindi: non reale né fattuale ma convenzionale) che apparentemente, solo apparentemente, risolve alcune nostre necessità, per esempio, di come possa costruirsi una coscienza: di qui la valenza etico-politica o, se si preferisce, *contrattuale* di quello che abbiamo definito come un *imbroglio molto utile*.

Inevitabilmente finzionale e arbitrario è perciò anche il confine che circonda un campo d'osservazione e quindi l'insistenza nella pretesa che alcuni ancora s'impongono di arrivare a determinazioni stabili e inoppugnabili si copre di ridicolo. L'arbitrarietà del confine è nell'ampiezza spazio temporale e relazionale che si ritiene di voler considerare per ricavare da un qualsiasi fenomeno un qualsivoglia significato e naturalmente comporta un qualche senso d'equilibrio, come scriveva Jung a proposito dell'interpretazione dei sogni: a lasciar "associare liberamente" e senza fine, non è difficile stabilire un nesso tra un cetriolo e un elefante. Ne deriva però anche che dalla definizione dei margini del campo d'osservazione dipende anche la qualità e la particolarità dei significati che ne emergono: definire confini è più affine all'arte che alla scienza.

Sulla stessa linea, non sono soltanto le particelle di congiunzione che connotano le illusioni che abbiamo costruito, ma anche la confusione antinomica dei significati su linee spazio temporali fittizie: non esiste infatti alcun significato che non sia virtuale preso nella

sua discontinuità storicamente datata, che non possa essere ricontrattato e ridefinito a patto che si accetti di tornare all'inesauribile fluire del continuo e dell'illimitato.

Insomma, congiunzioni e disgiunzioni, confusioni e paradossi sono le porte d'accesso a un'origine in cui tutto è in relazione e originariamente indeterminato: il loro ruolo nella cura della sofferenza mentale è insostituibile per una ri-costruzione di un mondo più vivibile.

La stessa etimologia, logicamente insostenibile, della parola 'sintomo' come "ciò che accade insieme" incorpora congiunzione, paradosso e possibilità di soluzione – a meno che non tentiamo maldestramente di chiuderlo in qualche tassonomia.

Si tratta quindi di tornare, in psicoterapia, a un mondo più scomodo e indifferenziato delle nostre molto più abituali e comode finzioni, un mondo dove – detto seccamente – ogni elemento è un potenziale significante che esibisce un'autonomia e una libertà di significazione incompatibili coi nostri bisogni di certezza.

Ma il nostro bisogno di certezza è sterminato e vorace: in un vecchio proverbio citato da Jung più o meno si recita che quando il diavolo ha fame ingoia anche le mosche. Per la stessa ragione meglio un sintomo che il caos.

Prima di affrontare il tema della possibilità di una ricostruzione consapevole di nuovi significati attraverso una nuova con-divisione, riteniamo però necessario soffermarci sulle dinamiche del "vago" e del "certo".

Vaghezza e certezza

«È facile esser certi. Basta essere sufficientemente vaghi». Si tratta di una citazione da Charles S. Peirce che dà l'incipit alla seconda parte della più recente pubblicazione di Rossella Fabbrichesi.³

Come spesso accade con i pensatori pragmatisti, l'affermazione è decisa, folgorante e corrosiva, dura e apparentemente sarcastica. Eppure contiene un intero programma, direi un'intera strategia di pensiero, che poi l'autrice svilupperà in una sorte di impreveduta *consensus conference* accesa e sorprendente, triangolando Pierce con Moore e la scuola scozzese del senso comune da un lato e Wittgenstein dall'altro.

Per uno psichiatra come me, calato nei dilemmi della Psicologia analitica, ciò costituisce un suggerimento formidabile per dare il via alle proposte di riflessione che sto offrendo in questa sede.

Facile notare fin dall'inizio come "certo" e "vago" siano immanabilmente intrecciati in ogni sintomo psicologico dove l'ambito tensionale che li congiunge è – contrariamente al pigro e quieto lasciarsi andare dei pregiudizi di senso comune – segnato da una irrisolutezza cognitiva il cui cardine è una qualche forma di *indecisione* o *indeterminazione* paralizzante. Questo blocco cognitivo è quello che Freud avrebbe definito come "vantaggio secondario": meglio un sintomo che non il precipizio angosciante della casualità. Ma, d'altra parte, il sintomo veicola significati, "implicazioni di comportamento" potrebbe dire Peirce, tanto disadattanti quanto invalidanti.

Così il sintomo "sta per", come tanti hanno sostenuto, un significato irrisolto e una soluzione fallita all'angoscia che lo genera.

Per lo più i confini del sintomo sono maldestramente ritagliati, spesso devono estendersi a piccoli o grandi gruppi sociali o a incapacità/impossibilità evolutiva dei contesti oltre i singoli individui, che lo rendono terribilmente anacronistico. Perciò i confini del campo d'osservazione devono attingere alla "fluidità" jamesiana e allargarsi fin dove, nello spazio e nel tempo, non si approdi a un campo d'osservazione *congruo*, ovvero sia sufficientemente esteso fino a comprenderne le ragioni nel passato e l'effetto disfunzionale nel presente.

Contrariamente al senso comune che vorrebbe l'espressione più immediata di una sofferenza – della psiche, dell'anima, della mente – in qualcosa di manifestamente *erroneo*, erroneo quanto basta a escludere un'efficiente possibilità comunicativa, più profondamente è la *con-fusione* di "certo" e "vago" che determina la pena: per la semplice ragione che essi sono, nel sintomo, tanto impastati e intricati da dar luogo non tanto a una impossibile, assoluta certezza/vaghezza quanto, appunto, a una "indecisione".

Ne deriva che, da questa prospettiva, compito di una psicoterapia *non* è lo "smascheramento" di qualche verità sotterranea, o la "correzione" di qualche "errore" cognitivo.

Molto più semplicemente, il compito della psicoterapia non consiste nel normalizzare comportamenti e pensieri, quanto piuttosto nel ristabilire una fisiologica *enantiodromia*, come direbbe Jung, tra

“certo” e “vago”. Con il termine ‘enantiodromia’ Jung intendeva, alla lettera, una corsa nell’opposto, un movimento ricorsivo e costante teso a riequilibrare, appunto, la distinzione e la tensione tra queste due categorie:

Questo fenomeno caratteristico [l’enantiodromia] si verifica quasi universalmente là dove una direttiva completamente unilaterale domina la vita cosciente, così che col tempo si forma una contrapposizione inconscia altrettanto forte, che dapprima si manifesta con un’inibizione delle prestazioni della coscienza e in seguito con un’interruzione dell’indirizzo cosciente.⁴

Al di là di questioni di principio – ma non così lontano questa volta – *l’applicabilità pratica* in psicologia consisterà nel mostrare come analoga progettazione si articoli nell’esperienza empirica di quella singolare *forma di vita* che è la psicoterapia, ovvero in quella particolare condizione spazio/temporale all’interno della quale due o più individui tentano/cercano/sperimentano una soluzione non solo razionale ma anche *socialmente accettabile* di venire a capo di uno stato soggettivo di sofferenza.

Credo infatti che si possa sostenere, senza rischiare particolari proteste, che l’asse certezza/vaghezza più che un’opposizione logica, assuma qui struttura e funzioni di un vettore che indica forza e direzione.

Allo stesso modo, potrei parallelamente affermare che, al di là di ogni pretesa riduzionista, l’esito finale – che coincida o meno con un miglioramento soggettivo – è quello di *un aumento di complessità* del sistema di relazioni coinvolte nel processo terapeutico: basti scorgere come ogni scuola abbia creato un apparato teorico e tecnico volto a *precisare* significato e valore diagnostico dei fenomeni osservati e come ogni applicazione in tal senso comporti di fatto un aumento di complessità nel senso di una diversificazione di scenari emotivi, di modi comunicativi e di differenti implicazioni pragmatiche.

E tuttavia, come precisa Peirce liberandosi con poche parole da un quadro di riferimento cartesiano che ancora condiziona il nostro pensare e il nostro fare: *precisazione e vaghezza non vanno mai insieme*.

Se la differenza irriducibile tra le diverse scuole di psicoterapia è su un altro punto sostanziale – più o meno felicemente importato

dalle scienze della natura – che è quello della “prevedibilità” e di un rapporto di coerenza logica o addirittura *causale* tra l’azione tecnica esercitata e i risultati derivanti.⁵

Diversamente, nella proposta junghiana i percorsi della vaghezza e/o della precisione corrispondono a movimenti che percorrono orientamenti inversi e contrari di ricerca, di volta in volta assecondando o contrastando il movimento compensatorio naturale: la ricerca del vago procede verso un ampliamento del campo d’esperienza e nella raccolta di informazioni ai limiti del pensabile, viceversa la ricerca sul preciso stringe il fuoco sul dettaglio e sul particolare.

Non sfuggirà ora al lettore come le tautologie della dinamica di significante/significato e di vago/certo vengono qui proposte come *isomorfe* che descrivono, con lievissimi slittamenti di terminologia e di prospettiva, la congiunzione di ambiti d’esperienza simultanea che rimanda all’esperienza “pura”, radicalmente empirica, di James.

Prese insieme le polarità in questione possono soltanto essere *agite* o, meglio ancora, *agiscono* senza soluzione di continuità, tuttavia non possono essere oggetto di riflessione né di categorizzazione né divenire oggetto di conoscenza, solo “imbrogliando” possono esibirsi come parti consolidate e composite affioranti dal fluire dell’esperienza saldamente ancorate alle proprie – ancora indicibili – origini.

Credo ora di poter tornare al titolo di questo breve contributo e finalmente provare a spiegarlo dopo tanta attesa.

Ebbene, l’ipotesi che propongo è di considerare che la possibilità dei nostri “imbrogli” sia generata dalla dinamica della *condivisione*, condivisione tra parti sociali, condivisioni tra individui, condivisioni tra parti di individui, condivisioni che dapprima si generano casualmente come significanti e soltanto successivamente si condensano come significati.

Ma dalla condivisione spontanea e casuale generata in *forme di vita* alla concretizzazione in *giochi di parole*, c’è la strozzatura *strategica* rappresentata da un bisogno altrettanto radicale di certezze che introduce un discontinuità che richiede una condivisione cosciente, regolata e legiferante, che ne permette una legittimazione, appunto, *condivisa*.

In questo senso l’insostenibilità di un’esperienza “pura” e indicibile, di una radicale casualità, genera – o *corre*, direbbe Jung – nel

suo opposto: un mondo di significati supportati da regole responsabilmente condivise.

Ora, dove ci sono regole, ruoli e modalità di comportamento socialmente condiviso lì ci sono anche aperte contrattazioni e diverse strategie di accettazione o rifiuto: chiamo questa prospettiva “etico-politica” poiché chiama alla responsabilità dei partecipanti e li *compromette* in una prospettiva di significazione e nelle sue conseguenze.

Supponiamo quindi un piano di esperienza “pura” ove la condizione è inevitabilmente legata alla sostanziale e non mediata continuità di ogni soggetto agente che, più o meno complesso che sia, esercita la propria autonomia nel contesto di un campo di forze privo di discontinuità, ma anche un piano che ne *differisce* e se ne differenzia con un salto logico che crea la nostra quotidianità di saperi *condivisi*, convenzionali e storicamente – che ampia o particolare sia la storia – legittimati. Il fragile confine che separa i due mondi è del tutto vago e su di esso si fondano le nostre certezze e s’identifica con la nostra coscienza e il nostro “Io” che, come ebbe a sostenere con straordinaria intuizione Jacques Lacan, altro non è che una figura metaforica, provvisoriamente e precariamente emersa dall’indefinito fluire di un’esperienza indicibile.

Il lavoro della psicoterapia opera, da questo punto di vista, in una prospettiva *contrattualistica* dove è cruciale e strategico l’accettare o il non-accettare ogni significato: che qualcosa possa essere definito come insicurezza, colpa, invidia, rabbia, giusto o erroneo deve andar bene a entrambi i contraenti il patto analitico e deve avere un valore strategico verso uno “star bene” che, a sua volta, deve potersi collocare in un contesto più ampio capace di tollerare l’accordo concordato – ogni novità e ogni conseguenza che ne derivi devono quindi promuovere altre novità e altre conseguenze più ampie che non possono non tener conto di una qualità *etica*, dato che, in definitiva, la guarigione avviene non in psicoterapia ma nella vita di tutti i giorni, in un mondo che condividiamo.

Note

- ¹ W. James, *Saggi sull'empirismo radicale* (1912), trad. it. a cura di Luca Taddio, Mimesis Edizioni, Milano 2009, p. III.
- ² Ivi, quarta di copertina.
- ³ R. Fabbrichesi, *Peirce e Wittgenstein: un incontro*, Mimesis Edizioni, Milano 2014. In particolare si veda la seconda parte, pp. 81-138. Sulla linea di pensiero condivisa in questo lavoro, segnalo anche: R. Fabbrichesi, *In comune: dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis Edizioni, Milano 2012.
- ⁴ P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 241.
- ⁵ Ma, quando si inserisce una pretesa di prevedibilità in psicoterapia, inevitabilmente la psicoterapia stessa si costituisce come ideologia dogmatica, fortemente tautologica e sostanzialmente priva di possibilità auto-corrective. La tensione tra teoria e tecnica che ne deriva finisce per premiare ora la prima e ora la seconda e dato che il dissidio non riesce a risolversi sulla base dei fondamenti, si risolve per lo più "politicalmente" ovvero con scissioni tra futuri "ortodossi" ed "eretici".