

APPUNTI SU VERITÀ ED EFFICACIA NEL LAVORO PSICOTERAPEUTICO

Amedeo Ruberto

1. Supponiamo che ci si presenti un individuo sostenendo di essere un cavallo: come potremmo accertarne la verità?

Probabilmente la maggior parte di noi, se non è medico, provvenderebbe ad accompagnare il poveretto da uno specialista o lo inviterebbe caldamente a recarsi al più presto. Se medico, metterebbe invece mano al ricettario per prescrivere una congrua dose di farmaci. Una più esigua minoranza forse provverebbe a convincerlo dell'impossibilità di quello che sta affermando e qualche buon intenzionato magari cercherebbe di incastrarlo con un sillogismo del tipo:

— Ma tu mangi la biada?

— No! Risponderebbe il malcapitato.

— Vedi allora che non puoi essere un cavallo?

Constatato l'invariabile insuccesso del procedimento, il "bene intenzionato" concluderà molto "razionalmente" che sarà opportuno chiamare uno psichiatra o, se è psichiatra, che converrà essere meno sbrigativi e avere un po' di pazienza.

Un gruppetto molto più esiguo per numero – tradizionalmente scomodo e piuttosto cavilloso – si interrognerà invece sul *sensu* di queste affermazioni chiedendosi, ad esempio, se e come sia possibile credere che un'idea del genere possa essere vera. Naturalmente, quello stesso gruppetto ritiene che un'interrogazione del genere si proporrebbe – magari nascostamente e con molta minore fatica – anche se la stessa persona (o un'altra, non è differente la questione) avesse dichiarato di essere un avvocato o un idraulico. Come si fa a sostenere di "essere un avvocato" o "essere un idraulico" e credere che sia vero?

Il problema, per certi aspetti analogo a quello del riconoscimento di una menzogna ma non completamente sovrapponibile ad esso, nasce proprio dalla supposizione o dalla percezione intuitiva o dalla ve-

rifica critica della sussistenza di un possibile contrasto tra la verità manifesta di un enunciato e la sua relativa efficacia. Ma anche il solo porsi di un problema di questo genere produce qualcosa di simile a quello che ora, in epoca di globalizzazione dell'economia viene chiamato "effetto domino": ciò che in apparenza sembrava appartenere a un funzionamento sistematico e unitario di una realtà universalmente condivisa rapidamente si frammenta in una serie eterogenea, di ambiti concettuali relativamente autonomi e fin troppo facilmente conflittuali. Non abbiamo più *una* realtà, ma *tante* realtà, non più un solo e comune contesto ma tanti contesti, non più una sola modalità di significazione ma tante modalità di significazione e così via.

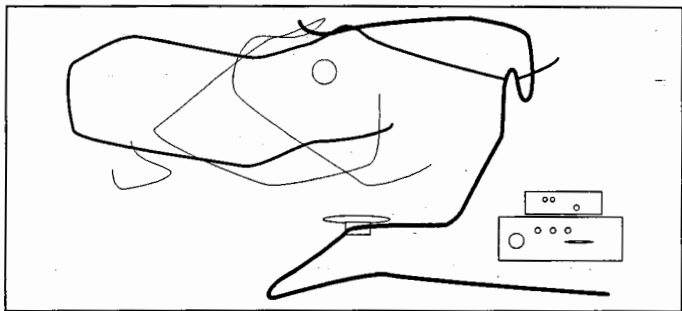
A fronte di tale complessità non posso che procedere attraverso rozze e provvisorie semplificazioni.

2. Comincio dalla supposizione di una *verità soggettiva* (senza peraltro ancora nominare il soggetto di tale verità) cui corrisponda una *realtà soggettiva* anche se nascosta nella convenzionalità dei comportamenti e credenze "comunemente condivise".

La più immediata implicazione di questa supposizione è quella che per individuare questa realtà soggettiva dobbiamo rinunciare a una serie di comodità di pensiero e allo stesso valore normativo del "corretto pensare".

Ad esempio, guardando con attenzione alle nostre stesse esperienze di relazione, ci renderemo conto facilmente che quando cerchiamo di incontrare la soggettività di un altro, la sua capacità razionale non sempre produce in noi un convincimento di verità, anzi (spesso) proprio un'argomentazione logicamente ben costruita può suscitarcì un senso di piatezza superficiale e mortificante, tale da indurci a ritenere che stiamo ascoltando discorsi del tutto anonimi, vuoti, generici. Molto diversa è dunque l'efficacia di un discorso a seconda che se ne valuti la logica o il sentimento che è capace di suscitare: quanto diviene difficile comprendere cosa l'altro vuol dirci quando nel suo proporsi o nel nostro ascoltare questi due fattori si dividono!

Per molto tempo, e tuttora, si è ritenuto che uno dei principali compiti di una psicoterapia consistesse nel ricondurre lo scarto dia-bolico di sentimento e ragione verso una più "razionale" e oggettiva



Prometeo in marasma, 1997, ferro e altoparlanti, 75x130x50 cm

esperienza del mondo poiché si considerava che questa fosse, se non l'unica, la migliore delle realtà possibili. Ma ne siamo poi ancora così sicuri? Vale proprio la pena di sacrificare la realtà dell'altro – per quanto curiosa possa essere – per ottenere un adattamento o un riadattamento “normalizzante”?

Insomma, non ce la possiamo cavare con un semplice raffinamento della nostra capacità di “oggettivare” una verità più vera della precedente, facendo finta di non essere coinvolti in prima persona in tutta questa vicenda e illudendoci che una riedizione aggiornata della negazione della soggettività non si vendichi in qualche modo della nostra mancanza di coraggio e di pazienza.

Viene talora da pensare che il continuo e incessante proliferare di scuole terapeutiche tanto “alternative” quanto inconsistenti, superficiali e ripetitive (non si capisce bene a cosa siano alternative, ma si capisce che devono definirsi tali) corrisponda al sostanziale tentativo di riemersione di una realtà soggettiva un po' disperata che per un verso non ottiene adeguato spazio nelle scuole psicoterapeutiche “tradizionali” e per altro verso non trova niente di meglio che seguire la moda del momento.

3. Torniamo ora al nostro uomo-cavallo. C'è un aspetto della questione che dobbiamo valorizzare: egli ci ha *comunicato* la sua convinzione di essere un cavallo. Come trascurare questo dato di fatto? In certo senso i suoi e i nostri problemi sono nati d'incanto non appena questa

comunicazione è avvenuta: l'*efficacia* del suo messaggio ci ha posto di fronte ad alternative contrastanti e apparentemente incompatibili, ad esempio: questo signore si sbaglia e ciò che afferma è semplicemente errato *oppure* dice una verità che ci è al momento inaccessibile?

Il fatto della comunicazione tra individui è in realtà un fatto assolutamente determinante per l'esistenza di una psicologia e ne è la radice più ovvia, misteriosa e trascurata. A voler essere maliziosi, il non tenerne conto a sufficienza, limitandosi nel migliore dei casi a ricordare l'importanza di una "psicologia dell'osservatore" (o altri analoghi dispositivi epistemologici) e affrettandosi a dichiararsi contrari a versioni scettico-irrazionalistiche della conoscenza, rende conto del rapido fiorire di tante "teorie della mente" tanto astratte e complicate quanto prive di riferimenti empirici e di operatività.

Dal nostro punto di vista, tutto al contrario, al di là di ogni latitudine culturale e di ogni più radicato pregiudizio individualistico, al di là di ogni determinazione teorica, tutti i comportamenti umani, proprio perché sempre *efficaci* sotto qualche rispetto, intrattengono sempre un'*originaria intenzionalità comunicativa*.

Cosa intendo dire? Con la parola "originaria" mi riferisco a un fungere dell'intenzionalità non solo durante e dopo ma anche prima di ogni espressione fenomenica in quanto funzione strutturante e orientante lo psichismo, nel suo insieme e in ogni sua parte, verso la comunicazione.

Ma, attenzione, quando sosteniamo che ciò che necessariamente caratterizza l'essere psichico è il fungere di un'*originaria intenzionalità* che lo dispone a esprimersi – ma si potrebbe dire a *ex-sistere* – per comunicare, formuliamo un principio che non riguarda il "che cosa è veramente" la psiche o ogni suo frammento. Più semplicemente e modestamente noi vogliamo operare una generalizzazione empirica di un comportamento comune, constatabile attraverso l'osservazione e l'esperienza di ognuno, e caratterizzante tutti i fenomeni che definiamo psichici.

"Efficacia" e "comunicazione" vanno dunque a braccetto e tutti i fenomeni psichici proprio perché originariamente deputati alla comunicazione sono efficaci. *Ma ciò che caratterizza l'efficacia di ogni evento comunicazionale è precisamente questo: il fatto di provocare mutamenti.*

4. Quali sono allora le conseguenze per la "verità" di un evento comunicativo e per la conoscenza psicologica in generale? Si potrebbe dire che il *quantum* di verità di un fenomeno psicologico sia descrivibile solo e soltanto correlativamente al mutamento che produce. In termini temporali, esso non può essere determinato né prima né dopo l'evento comunicativo che sottintende, in termini spaziali la stessa verità è del tutto interna al mutamento che produce. Perciò: *una psicologia che tenga conto della verità e dell'efficacia dei fenomeni che descrive, sarà una psicologia della comunicazione e del mutamento.*

La questione del rapporto tra verità ed efficacia in psicologia va dunque riformulata in questi termini: in che modo possiamo conoscere i mutamenti psicologici? e poi: come possiamo giudicarli "veri" o "falsi"? e ancora: come possiamo non riuscirci?

Se non vogliamo cadere nell'errore di voler esaminare con criteri impropri – cioè non psicologici – ciò che accade in un universo psicologico, dobbiamo procedere per linee interne e immaginare un minimo di organizzazione in questo universo e una serie di differenze interne che permettano a una parte di rapportarsi all'altra *nel modo del giudizio.*

L'individuazione di questa parte non dovrebbe essere difficile se, anche soltanto con un po' di introspezione, riusciamo a renderci conto di come nell'incessante mutevolezza della nostra coscienza i vari fenomeni si presentino già distinti in due diverse categorie. La prima, enormemente più vasta, si offre alla nostra osservazione in modo immediato, automatico, spontaneo (cioè non volontario); la seconda, al contrario, è mediata, riflessiva, volontaria. In buona sostanza, la prima raggruppa fenomeni che siamo abituati a denominare come "impulso", "sensazione" e, soprattutto, "percezione"; la seconda invece corrisponde a fenomeni che, con termine a volte troppo generico e riduttivo, denominiamo "pensieri". In ogni caso, che un dato fenomeno possa essere riconosciuto come "percezione" o "pensiero" non dipenderà solo dal cosiddetto contenuto, quanto dall'attività di cui è transitoria espressione. Se la parola 'albero' si manifesta nel modo dell'immediatezza, dell'automatismo e della spontaneità, allora è espressione di un'attività affine alla "percezione", se invece si manifesta nel modo della mediatezza, della riflessione e della volontarietà, allora è espressione di un'attività affine al "pensiero".

Ora osserviamo un po' meglio questi due gruppi di fenomeni e le loro differenze: scopriremo molte cose e di queste una che ci sembra ora più importante: che il gruppo della "percezione" ha una velocità di cambiamento molto più rapida di quanto non si caratterizzi il gruppo "pensiero". A riprova, consideriamo quanto tempo – e quanta fatica – ci occorrerebbe per descrivere con una molto parziale consapevolezza riflessiva gli eventi appena accaduti in un solo istante di percezione, e quanto tempo ancora occorrerebbe per descrivere cosa accade mentre stiamo descrivendo cosa è appena accaduto!

Convivono dunque in noi, forse a riprova di tante verità e di tante realtà, tante simultanee e parallele temporalità. Accontentandoci però di rimanere con i due grandi gruppi già individuati, potremmo dire che il primo è quasi in presa diretta col divenire psichico: il tempo del "percepire" è quanto mai instabile, scandisce – o è scandito – dal mutare stesso dei contenuti di coscienza. Il secondo invece, il tempo del "pensare", forse proprio per la sua esasperante lentezza, riesce a guadagnarsi una distanza dal precedente divenendo più stabile e rassicurante e, indubbiamente, votato ad altre finalità (prima tra tutte alla non piccola invenzione del linguaggio).

Ora, dei fenomeni del primo gruppo non è possibile dire che "sappiano", "conoscano" o "giudichino" senza far troppa violenza a queste parole: così rapidamente cangiante è la coscienza del percepire che, se non si esaurisce nell'atto stesso della percezione, si diluisce e si confonde in una sorta di *leit motiv* che accompagna più o meno nascostamente ogni nostro pensare. Il secondo gruppo invece è sempre una battuta indietro, è indietro anche rispetto a se stesso, "si sa" solo dopo aver agito, ma proprio per questo è capace di una stabilità sufficiente per poter contenere, rendere persistenti e coerenti sensazioni, immagini ed emozioni derivanti dal perenne, multiforme fluire dell'attività percettiva.

"Percepire" e "pensare" individuano dunque due coscienze, *due categorie di configurazioni fenomenologiche*, qualitativamente e strutturalmente diverse tra loro eppure, per quanto appena supposto, anche in continua comunicazione e cioè in continua reciproca trasformazione. Da questa interazione derivano due consapevolezze ulteriori: *la consapevolezza percettiva del pensare e la consapevolezza riflessiva del percepire*.

5. Se ci è lecita una metafora oculistica di questa duplice consapevolezza si potrebbe dire che la prima corrisponde a qualcosa come *un vedere un'attività di pensiero* e la seconda a *un riflettere sulla visione di sé vedente*.

Il problema, che affronteremo tra breve, è che il soggetto che "vede" nella percezione – meglio, i numerosi soggetti che "vedono" nelle percezioni – non sono il soggetto singolare dell'attività di pensiero (quello che chiamiamo 'Io').

Tali sono infatti le differenze tra la pluralità dei soggetti percipienti e la singolarità del soggetto pensante da far ritenere verosimile che essi si proiettino anatomicamente su strutture e funzioni neurofisiologiche completamente diverse e riferibili, da un punto di vista filogenetico e, in parte, ontogenetico, a sviluppi successivi della morfologia cerebrale.

Osserviamo ancora, a titolo di esempio, una breve serie di conseguenze di queste osservazioni insistendo sull'opposizione già utilizzata di omogeneità/eterogeneità: se con piccolo sforzo cerchiamo di render conto del maggior numero possibile di afferenze percettive in un periodo dato, ci accorgeremo rapidamente – oltre che della difficoltà di tenerle a mente – di quante infinite, contemporanee e differenti prospettive siano all'opera. Ben oltre i cinque canonici sensi di cui abbiamo la maggiore consapevolezza linguistica, all'interno stesso di ogni sensorialità, come in un'attenta degustazione, non dovrebbe essere difficile scoprire incessanti e imprevedibili sovrapposizioni di successivi scenari percettivi. Insomma, la consapevolezza percettiva è, oltre che diretta, *eterogenea* poiché conduce a una pluralità di contenuti percettivi e, soprattutto, a una corrispondente pluralità di soggetti operanti.

Al contrario, la coscienza del pensiero insiste su un unico soggetto che, appunto, non percepisce ma pensa, che non si identifica con l'organo di senso ma, casomai, lo trascoglie come prospettiva strumentale del proprio conoscere intenzionale.

Proprio perché singolare e omogenea, la coscienza del pensiero è in grado di ricondurre a unità la pluralità dei percetti e, non senza pagare il caro prezzo dell'autoreferenzialità, può tendere verso la costanza e l'omogeneità (che è, appunto, omogeneità di soggetto e di senso e non di contenuti estetici).

6. E diciamolo pure: è la singolarità, la costanza, l'omogeneità del soggetto pensante e cioè, finalmente, del nostro *Io* che ci consente di "rispondere" in modo sufficientemente coerente, verosimile e ricorrente a domande del tipo: "cosa è questo?" ma anche "come è possibile che nel trascorrere degli anni 'noi' siamo sempre 'noi stessi'?" o anche "ma la casa che abitiamo è sempre la stessa casa?" e così via. Insomma, la definizione e il riconoscimento della *nostra* identità, della *nostra* storia e dell'ambiente che *ci* circonda dipende dalla singolarità, dalla costanza e dall'omogeneità del soggetto pensante, del *nostro* *Io*.

Ma il problema da cui avevamo iniziato era: sono *vere* queste risposte? e se sono *vere* in che senso lo sono? e *perché* e *come* fanno a essere vere?

Se abbiamo descritto sufficientemente ciò che intendiamo per "coscienza percettiva", dovrebbe anche essere facile dedurre che a queste domande non otterremo alcuna "risposta", per lo meno nulla che corrisponda a ciò che chiamiamo concordemente "risposta": i soggetti della percezione non *rispondono* ma piuttosto *reagiscono* a stimolazioni pertinenti.

Molto diversamente vanno le cose se ci rivolgiamo al nostro più tranquillizzante *Io*. Qui finalmente riusciamo a ottenere le risposte "vere" che andiamo cercando, ad esempio: possiamo chiederci "chi sono *Io*?" e risponderci: "*Io* sono *Io*".

Parte della questione si risolve dunque individuando l'interlocutore giusto – l'*Io* – che è quello che può rispondere e argomentare in modo comprensibile secondo quelle regole di composizione che caratterizzano l'uso del linguaggio.

7. E tuttavia, se esaminassimo con accuratezza le risposte dell'*Io* – le nostre stesse risposte, quelle che daremmo se ci chiedessero della nostra identità – ci renderemmo rapidamente conto di un limite invalicabile: per quanto diversamente noi possiamo raccontarci, nelle più contrastanti prospettive e nelle più distanti modalità, finiremmo sempre per riasserire la stessa, essenziale formulazione "*Io* sono *Io*". Non è dunque un limite del linguaggio quello che stiamo esponendo ma un limite strutturale intrinseco al soggetto (l'*Io*) che risponde a una domanda circa la propria identità.

— D'altra parte, si potrebbe obiettare, noi chiediamo all'Io di dirci chi *veramente* sia e quindi per quale ragione dovrebbe risponderci diversamente che affermando quello che è?

— Ma, si potrebbe contro-obiettare, anche laddove mentisse, potrebbe l'Io, mentendo, mostrarsi diversamente da quello che è?

La nostra tesi, in verità piuttosto banale, è che l'Io non può in alcun modo evitare di mostrarsi per quello che *veramente* è senza rinunciare (ma di fatto non può rinunciarvi) alla propria stessa identità: *l'io non può essere diversamente da ciò in cui si identifica.*

8. Ci potremmo chiedere a questo punto *in che cosa* l'Io si identifichi. Descrivere ciò in cui l'Io si identifica comporta descrivere le relazioni dell'Io col suo mondo: il modo in cui l'Io vede il suo mondo e il mondo che l'Io vede e, reciprocamente, il modo in cui il mondo vede l'Io e l'Io che il mondo vede. Insomma, l'io e il suo mondo si coappartengono specularmente e l'uno è il riflesso dell'altro. Potrebbe forse essere diversamente?

Se allora cercassimo di descrivere il "che cosa" in cui l'Io si identifica, dovremo comprendere non solo ciò che l'io definirà come "se stesso" ma anche quello che individuerà "non-stesso".

Poiché "me stesso" e "non-me stesso" corrispondono esattamente, nel loro insieme, al mio mondo, a tutto ciò che posso dire di essere, alla mia identità.

Il "chi sono Io" psicologico non ammette distinzioni ontologiche.

Potremmo però aggiungere ancora qualcosa e chiudere il cerchio della nostra definizione ricorrendo a ciò che soltanto un osservatore esterno potrebbe cogliere: in che cosa l'Io *non può* identificarsi? Ebbene, *un Io non può identificarsi in tutte quelle percezioni che non è in grado di trasformare in pensieri, siano essi pensieri di "se stesso" che pensieri di "non-se stesso".*

Non si tratta in realtà di una cosa complicata da osservare, basterà ricordare, a titolo di esempio, azioni che consistono in comportamenti dipendenti dall'educazione ricevuta o dalla cultura di appartenenza e con molte delle cosiddette "abitudini". Si consideri soltanto quanto può essere sgradevole un certo modo di stare a tavola di certi individui. Essi di certo hanno percezione del loro modo di fare ma la "sgradevolezza" di cui stiamo parlando "non fa parte del loro

mondo” – non è cosa che identifichi il loro Io, non è da loro *pensabile* – quella sgradevolezza appartiene solo a chi, purtroppo, la subisce.

9. Ora domandiamoci:

— Come mai l'io non riesce a trasformare queste percezioni in pensieri? Perché non può categorizzarle neanche in quella specie di *camera caritatis* che è il suo “non-se stesso”?

Si tratta di una domanda molto più complicata di quanto non appaia a prima vista, tanto che una risposta sufficientemente appagante non è prevista in questo scritto (non è prevista non per pigrizia dell'autore ma perché, ovviamente, l'autore non la possiede): basterà notare che, in generale, su questo interrogativo si è costruita e si continua a costruire ogni sorta di psicologia e di psicoterapia.

Per ciò che invece riguarda più particolarmente quanto siamo venuti fin qui sostenendo, dobbiamo inferire che l'Io non può ammettere percezioni esterne al proprio mondo-identità senza con ciò metterlo in questione. Ogni nuova traduzione di percezioni extraegoiche in pensieri dell'Io implicherebbe un cambiamento strutturale e passerebbe attraverso la crisi del circuito tautologico attraverso cui l'Io trova continue conferme alla propria identità.

Ma almeno una cosa abbiamo capito: *che l'atto di acquisire nuove percezioni implica di per se stesso un cambiamento.*

Quello che qui intendiamo per “cambiamento” non è una mera risistemazione di oggetti nel mondo dell'Io, come ad esempio il riconoscere che qualcosa che ritenevamo appartenente al “non-noi stessi” possiamo pensarla ora come parte integrante del “noi stessi” e viceversa, ma una vera e propria riconfigurazione strutturale del nostro mondo-identità. Nulla di più, in realtà, di quello che solitamente avviene, ad esempio, nel passaggio dall'adolescenza all'età adulta o attraverso la maternità.

Ciò che a questo cambiamento si oppone sono le validissime ragioni della conservazione di sé, che sono di due ordini, di ordine strutturale, di maggiore o minore *compatibilità* strutturale con lo stato presente, e di ordine dinamico rispetto alle conseguenze che un cambiamento di configurazione del mondo avrebbe per la tautologia che lo sostiene.

Ciò che invece obbliga al cambiamento è il divenire stesso del

mondo extraegoico – una infinitamente più vasta tautologia in cui siamo verosimilmente immersi – che, con ogni probabilità, può divenire esso stesso strutturalmente incompatibile coll'esistenza di una particolare configurazione dell'Io e delle sue modalità di funzionamento.

Poiché non abbiamo alcuna consapevolezza e, conseguentemente, il benché minimo controllo su ciò che non fa parte del nostro Io, su ciò che ci è radicalmente estraneo, la nostra possibilità di sopravvivenza è fondata sulla nostra capacità di adattamento alle successive trasformazioni cui siamo costretti.

10. L'Io dunque deve poter cambiare per sopravvivere e per cambiare deve poter attingere a qualcosa che non è compreso in alcuna forma nel suo mondo-identità, a qualcosa che, per quel che ne sa, è assolutamente estraneo e *altro da sé* e che talvolta, a torto o a ragione, intuisce al tempo stesso sia come minaccia che come salvezza.

L'idea della psicoterapia corrisponde al tentativo di rispondere *in extremis* a necessità urgenti e vitali di un cambiamento che non riesce altrimenti a prodursi, all'esigenza indifferibile di una nuova *verità* che non riesce altrimenti a costellarsi.

Una psicoterapia inizia quando, stando al tema delle nostre riflessioni, un qualche tipo di *efficacia*, a noi del tutto *estranea* preme irresistibilmente sulla nostra *identità* e ne minaccia la sopravvivenza, per il semplice fatto che non abbiamo sufficienti *verità* per poterla *pensare*.

Come in ogni altra situazione di vita, in psicoterapia il cambiamento avviene attraverso il contatto coll'*alterità*. Di differente c'è che la ricerca di questo contatto è deliberata, che l'inevitabile crisi del proprio mondo-identità è non soltanto prevista ma anche acquisita come elemento di *metodo*.

Se dalla parte del paziente la crisi è un dato di fatto – è già stata annunciata *prima* dell'incontro col suo terapeuta – per il terapeuta la crisi corrisponde al prerequisito paradossale della sua efficacia curativa. Il successo della terapia e la sua relativa incertezza dipendono allora non tanto e non solo da conoscenze acquisite – dallo stato di fatto del mondo-identità del terapeuta – ma anche da un azzardo, da una specie di scommessa sulla possibilità di poter contattare l'estra-

neità di cui il paziente è involontario e sofferente portatore e riuscire, ancora una volta, a ritrovare *un'identità dove il nesso tra verità ed efficacia sia nuovamente ristabilito*.

11. Torniamo, per concludere, al nostro uomo che si crede un cavallo che anzi, per la precisione, *vive in un mondo in cui è un cavallo*. Ciò che di sconvolgente ci comunica è proprio questo: *si può perdere la propria umanità*.

Molti nostri pazienti ci raccontano proprio questo, che si può diventare un animale, come in questo caso, o anche un vegetale o un essere inanimato, a volte del tutto e a volte, forse ancor più mostruosamente, solo in parte – forse dovremmo prendere più seriamente le favole e i miti?

Come è facile comprendere, non deve essere semplice per queste persone aggirarsi tra strani individui che pretendono di essere degli uomini!

La morale che, in conclusione, è convenzionalmente d'obbligo, è che l'identità è un fatto assolutamente relativo, che relativa è anche la verità che ne consegue, che l'efficacia che solitamente annettiamo a riprova della verità (e della relativa identità che quella verità sostiene) non è *conditio sine qua non* del vero, che il nostro benessere soggettivo dipende dal poter condividere una sufficiente quantità di nessi verità-efficacia.

Quanto alla cura dell'uomo-cavallo, questa dipende dalla disponibilità di qualcuno, psicoterapeuta o meno, che abbia la voglia e la capacità di mettersi in contatto col suo mondo, di rischiare le proprie verità, di scommettere sulla capacità di trovare un mondo-identità in cui l'esperienza di "essere-un-cavallo" possa essere tradotta in un pensiero al tempo stesso vero ed efficace.