

Paolo Francesco Pieri

Il paradigma dialogico nella conoscenza
e nella cura psicologica.
Considerazioni sul pensiero di Mario Trevi

C'è [...] da domandarsi se l'analisi, questo prodotto quasi casuale della psicologia del nostro secolo, non debba [...] proporsi come semplice modello paradigmatico dell'incontro umano suscitatore di arricchimento psichico, [per cui] la psicologia, con le sue tecniche astruse ed esoteriche, con le sue tergiversazioni e prevaricazioni, avrebbe [...], sia pure per una strada tortuosa, riscoperto [...] il porsi reciprocamente di fronte nella modalità dell'amore.

M. Trevi, *Metafore del simbolo*, 1986

Si tenterà di ricostruire il pensiero di Mario Trevi intorno alla nozione di dialogo, intorno alla generale capacità dell'individuo di vivere in relazione con se stesso, con il mondo e con gli altri. E tutto ciò a partire dalla constatazione che la persona, il mondo e gli altri esistono veramente quando stanno in rapporto tra loro. In questa prospettiva, la relazione risulterà un fenomeno co-originario della costituzione individuale, che, facendo decadere l'accezione del senso comune per cui due entità isolate instaurano tra loro delle relazioni, sostiene invece l'ipotesi che un individuo esiste veramente quando è ingaggiata in una qualche relazione con l'altro da sé.

È infatti di Trevi la proposta di considerare la costituzione dell'uomo (e della donna) nel dialogo che concretamente e storicamente si viene a instaurare:

[la psicologia analitica si risolve] nel riconoscere quale unico universale dell'uomo, la possibilità di dialogo inesauribile. Solo la dialogicità fondamentale dell'uomo può varcare la storia perché la storia è il fondamento stesso di quella dialogicità.¹

Ed è ancora di Trevi l'affermazione che la persona umana e la stessa psicologia si istituiscono – veramente – nel dialogare con un'altra persona e con un'altra psicologia, dialogando – continuamente – con quell' interno e quell'esterno che lo stesso dialogo è di volta in volta in grado di evidenziare:

Essere uomini significa bensì ubbidire alla forza naturale della diversità ma anche poter ritrovare in se stessi – sia pur con faticoso impegno introspettivo – ogni possibile atteggiamento, ogni possibile orientamento nel mondo, ogni possibile prospettiva dell'altro. Allora la struttura sostanzialmente combinatoria dell'individuo e del "tipo" (espediente prezioso per sostituire a un'impossibile scienza dell'individuo almeno una congetturale scienza delle conseguenze possibili tra gruppi di individui) diviene non solo la condizione della comprensione dell'altro ma la condizione stessa di quel dialogo che si pone, oggi come non mai, quale ideale normativo di ogni scienza dell'uomo. [...] la condanna biblica della "babele" psicologica può essere asautorata dal principio dialogico per cui ciascun dialogante, dopo aver espresso la propria prospettiva, fa posto alla prospettiva dell'altro perché essa porti al livello del linguaggio e della comprensione possibile proprio ciò che rimaneva inespresso e inconscio nella prima. L'ideale epistemico dei *Typen* è il dialogo aperto e indefinibile sulla base delle possibilità latenti che ognuno custodisce nei livelli inconsci della propria psiche.²

La sua considerazione intorno a una «generale dialogicità fondante la persona» dove il dialogo è «luogo centrale e non necessariamente verbale dell'esperienza umana», così come il suo assumere il dialogo come «centralità dell'esistenza» e quindi «fattore costitutivo principale della personalità matura, responsabile e almeno tendenzialmente dotata di senso (di "direzione orientante")»³, sono argomentazioni che trovano certamente degli antecedenti. Basti qui ricordare: le speculazioni feuerbachiane dove «l'io non può stare senza il tu»; la filosofia del dialogo di pensatori come Rosenzweig, Buber e Marcel; il "fra" buberiano che segnalando una distanza che separa (e una vicinanza che lega) l'"io" e il "tu", è ciò che costituisce la soggettività nostra e quella altrui nei caratteri di autonomia e interdipendenza.⁴ Per non parlare, poi, del dialogo terapeutico che Scharfetter coglie come «capacità di ascolto e di corretta comprensione [...] mai definitivamente conclusa».⁵

Comunque, il pensiero treviano ha, per un verso, una *pars destruens* che attiene alla fine di ogni paradigma monologico e meramente coscienzialista, e, per un altro verso, ha una *pars construens* che attiene invece alla costituzione di un paradigma dialogico e comunicativo capace di illustrare il carattere sociale delle persone e il carattere intersoggettivo del *logos*.

Con queste perimetrazioni, il suo pensiero può essere avvicinato a Gadamer quando afferma che il *logos* non essendo «né mio né tuo» sta al di là di ogni opinare soggettivo degli interlocutori.⁶

D'altra parte, quando Trevi sostiene che «il linguaggio dell'uomo» nasce da «quello specifico umano» che è «quell'originario impulso a comunicare e allo scambio»,⁷ non possiamo non essere rimandati a Heidegger che, dichiarando «noi siamo un colloquio» in quanto il nostro essere persone si fonda «nel linguaggio [*Sprache*] che autenticamente accade solo nel colloquio [*Gespräche*]»,⁸ attribuisce al dialogo il carattere di vincolo della condizione propriamente umana.⁹

E quando afferma che «noi viviamo oggi giustamente esposti al rischio dell'infinito» e che da questo impatto «dovrebbe nascere un uomo nuovo, libero da ogni presunzione, umilmente disposto al riconoscimento dell'altro, in quanto altro, in quanto facente parte di una totalità che supera da ogni lato la meschina finitezza dell'individuo e abbatte inesorabilmente il suo orgoglio»,¹⁰ non può non ricordarci il Lévinas, dove scrive che la relazione straordinaria e immediata del dialogo trascende la distanza tra Io e Tu, e che, proprio in quanto trascendimento, questa distanza non è né soppressa né recuperata.¹¹

Ciò che dal pensiero treviano si evince, è che – ripetiamolo – la vita della persona umana sussiste veramente solo sul piano dialogico, talché il fattore del suo sviluppo risiede nella possibilità di aprirsi uno spiraglio verso l'altro da sé, nell'effettiva capacità di attrarre nella propria orbita sempre nuovi e imprevisi dati e aspetti, che appartengono a campi di realtà non ancora gnoseologicamente e affettivamente strutturati.

È in questo modo che il rapporto dialogico si porrebbe come imprescindibile: esso è la fondamentale possibilità sia di un sussistere, vero, della persona, sia di una innovazione e trasformazione della sua coscienza, dei suoi pensieri e sentimenti.

D'altronde la sua raccomandazione suona più o meno così: ormai è chiaro – epistemologicamente e clinicamente – che la condizione umana trova una struttura portante nel dialogo, ed è altresì chiaro che da un lato la persona, e dall'altro la coscienza umana possono definirsi solo astrattamente attraverso autonome proprietà. Concretamente, e sensibilmente, queste piuttosto vengono a definirsi in modo dinamico ed evolutivo: vale a dire nella fitta e complessa rete di relazioni che ogni volta riescono a instaurare distinguendosi dagli altri e legandosi a loro. (Come del resto accade in ogni condizione umana, e quindi, persino, nell'esperienza psicotica; dove, pur nelle condizioni di una solitudine magmatica e pietrificata, sarebbe ancora possibile cogliere una tale realtà – per quanto corrosa nella forma di un monologo che solo apparentemente è solitario, o per quanto capovolta nella forma di un silenzio tutt'affatto singolare. D'altronde, essendo l'apertura all'altro propria dell'universo maschile e femminile, un uomo e una donna esistono veramente nelle relazioni interpersonali familiari e non familiari, nell'essere con gli altri. E quindi oltre la tendenza a vivere inautenticamente l'incontro con gli altri; ma anche oltre la disperata ricerca di quelle mere maschere che sottraggono al dialogo e alla interscambiabilità degli sguardi.)

Vedremo, in seguito, come Trevi, considerandolo il modo fondamentale in cui la condizione umana vive e viene all'espressione, faccia circolare il dialogo (il suo concetto e la sua metafora) sia nella teoria vita psichica umana, sia nella teoria della psicologia analitica (teoria dei complessi, teoria dei tipi, nella dottrina del simbolo), sia, infine, nella teoria della pratica psicoterapeutica.

Dialogo e dinamismo psichico

Per quanto attiene al primo ambito, il dialogo sarebbe posto come l'unica via che renda conto delle varie forme di relazione attraverso cui sussistono i differenti oggetti, psichicamente rappresentati: vale a dire quegli oggetti che, seguendo una descrittiva classica, siamo abituati a nominare “conscio” e “inconscio”, “Io” e “*Selbst*”, “segni” e “simboli”, ecc.

La vita psichica risulterebbe così descrivibile come un processo

infinito, dove ogni evento si configura come risposta a una domanda, che, a sua volta, attende di essere interrogata. (Il sogno, per esempio, è qualcosa che nasce come risposta a una domanda, ma a sua volta è qualcosa che pone specifiche domande a cui la coscienza del sognatore deve una risposta.)

Si è detto che in questa prospettiva l'esistenza storica e concreta della persona è fondata dialogicamente, e più precisamente, che la possibile «universalità» dell'individuo consiste nella «inesauribilità» del dialogo, in quanto «la dialogicità dell'uomo» può varcare la storia perché «la storia è il fondamento stesso di quella dialogicità». ¹² È da qui che deriva che ogni distorsione della nostra esistenza è il frutto di una sua declinazione mono-logica: vale a dire, che ogni radicale isolamento, ogni progettazione e programmazione che risuoni rigidamente, ogni prospettazione che sia eccessivamente geometrica e razionale, sono ciò che spezzando la nostra esistenza ci fa perdere comunicazione con gli altri e simultaneamente con noi stessi (anche con le nostre stesse concettualizzazioni e prospettive). Sicché: il rifiuto dell'altro esterno a noi (al nostro Io), la solitudine autoreferenziale e quasi autistica, l'immersione assoluta nella nostra egoicità, l'incapacità a realizzare e a mantenere contatti e legami sinceri, implicano il fallimento del "tu", e – simultaneamente – il franare del nostro "io". Invece, il nostro essere psichicamente vivi è piuttosto il frutto di un dialogo inteso come «rapporto dinamico fondato sulle operazioni di differenziazione e di integrazione»: ¹³ la costruzione della nostra identità (tecnicamente, della nostra autoindividuazione) sarebbe efficace quando è l'effetto di un processo dialogico.

[È in questo processo infatti che si dà una] individualità ben conciliata con il proprio passato e con il passato storico della specie, concretamente aperta sul mondo degli oggetti esterni e capace di relazioni interpersonali autentiche perché non più identificata con una maschera, non più impoverita dalla tirannia del collettivo sociale, o infantilmente legata a un aspetto dell'inconscio personale oppure dominata da una struttura di quello collettivo. ¹

Ovvero nella costruzione di sé, l'Io compirebbe un dialogo con il canone culturale conscio e inconscio, per cui una persona si costituirebbe insieme al costituirsi di una soglia, di una linea di confine, ¹⁵

che la distingue e l'unisce con l'altro da sé. In altre parole, secondo questa prospettiva, l'Io durante il processo di autoindividuazione compie, intanto sul piano dei valori culturali collettivi e delle forme più o meno arcaiche, una «connessione dialogica» che in tanto è tale in quanto è «rapporto originale e autentico». ¹⁶

D'altronde, rispetto agli altri rapporti che l'Io intrattiene, viene inteso che «l'alternativa alla “caduta” nell'inconscio collettivo, non è la separazione (*Spaltung*) da esso» bensì è «la relazione dialogica tra l'Io e le forme archetipiche» che si articola attraverso i processi di differenziazione e di integrazione. Sicché risulta che la differenziazione è «la necessaria premessa per la relazione dialogica interiore», e che l'integrazione è la «originaria tendenza che fonda l'uomo come animale storico e come soggetto della cultura». ¹⁷

Il paradigma dialogico della vita psichica

Nell'esegesi junghiana, Trevi rileva che in psicologia analitica anche l'ipotesi di una polarità “conscio e inconscio” della vita psichica, sorge dall'assunzione del “il principio dialogico” come paradigma: proprio i pericoli sia della *hybris* della coscienza sia dell'inflazione mistica dell'inconscio «devono essere accettati – egli scrive – come il rischio che fonda la stessa dignità del principio dialogico. Quest'ultimo può sussistere solo se minacciato dalla sua negazione». ¹⁸ D'altronde, Trevi aveva già ammesso che il libro junghiano *L'Io e l'inconscio* nasceva proprio dall'esigenza di esporre sinteticamente una delle ipotesi più mature, vale a dire quella sul «valore della relazione dialogica tra la coscienza e il mondo incosciente»: ¹⁹

L'Io e l'inconscio – scriveva Trevi nella “Introduzione” a quel libro – reca nell'edizione originale un titolo più complesso: “*Le relazioni tra l'Io e l'inconscio*”. Sarà bene tenere presente questa parola “relazione” al fine di una accurata comprensione del volume, perché gran parte dell'originalità di Jung – e della difficoltà della sua concezione della vita psichica – si annida proprio in tale parola. Lo scopo dell'uomo in generale e del paziente in particolare – sembra dire in sostanza Jung – non è solo quello di “prendere coscienza” dei contenuti dell'inconscio personale che ostacolano il libero fluire dell'energia

psichica e impediscono la maturazione dell'individuo, ma anche quello di stabilire delle particolari "connessioni dinamiche" tra l'Io e gli elementi transpersonali della psiche in modo tale che l'individuo si costituisca in una superiore unità organica nella quale sia evitato tanto il rischio del rifiuto di tali elementi da parte dell'Io – con conseguente impoverimento della personalità – quanto il rischio dell'identificazione dell'Io con essi. A tali "connessioni dinamiche", oltremodo complesse ma indispensabili per la maturazione dell'individuo, allude il vocabolo "relazione" al quale conviene costantemente prestare attenzione.²⁰

Con ciò Trevi segnala che non può esserci *isolatamente* una descrittiva di ognuno dei due più importanti campi (regimi, registri) psichici. E ciò perché lo stato di ciascuno di essi rinvia a quello dell'altro. In altri termini Jung illustrerebbe la reciproca determinazione dell'Io e dell'inconscio, e su un altro piano segnalerebbe che la presa di coscienza di una tale relazione è proprio ciò che determina l'equilibrio fondamentale della maturazione dell'individuo. Attraverso questa nozione si verrebbe infatti a considerare l'inevitabile problematicità che deriva dalla separazione gnoseologica (e pratica) dei campi della coscienza e dell'inconscio. E si verrebbe altresì a considerare che l'individuo corre un serio rischio laddove uno dei due campi psichici non stia più in relazione con l'altro. In questo senso, si renderebbe anche conto del fatto che nella psicologia analitica junghiana il mentale è fondato secondo il paradigma delle relazioni tra differenti regioni psichiche: tra regioni che esistono soltanto sul piano della conoscenza, e soltanto attraverso l'evidenziarsi delle stesse relazioni (dissidi, pacificazioni e alleanze) tra loro.

È con questa serie di argomentazioni tra le altre, che Jung avrebbe fatto decadere la famosa metafora della "bonifica dello Zuiderzee" che guidando il lavoro analitico, indicava fundamentalmente la vittoria finale dell'Io sull'inconscio.²¹ (Secondo la teoria dei *complessi a tonalità affettiva*, si potrebbe dire che una tale metafora-guida è assumibile come emblema di una delle possibili modalità relazionali: quella per cui uno specifico complesso, il complesso dell'Io, sta in una relazione di sopraffazione con un altrettanto specifico complesso, che, in quanto dentro una relazione di sopraffazione, "si trova" in uno stato inconscio.)

La tensione dialogica tra segni opposti e la fessura del simbolo

Per Trevi, la ricerca di Jung – fondata com'è in una «soluzione aperta dell'ordine inconsumabile del dialogo» – concepisce una vita psichica articolata attraverso «opposizioni»²², dove è il paradigma dialogico a rendere conto della loro «mutua implicazione reciproca» e della loro «relazione».²³

Dentro questo si può forse collocare la riflessione centrale di Trevi intorno a una vita psichica costituita da «simboli», o, meglio, visibile attraverso una continua «transizione tra codici simbolici».²⁴ È in questa transizione che verrebbero trascinati quei «segni» del «reale» che si sono già costituiti nella quota psichica della coscienza. Tali segni o «immagini della conoscenza», che attengono non già al «reale» *tout court* bensì all'«immagine che del reale abbiamo», verrebbero trascinati in questa transizione perché, risultando tra loro opposti, lasciano presagire che il «reale» non sta proprio (non sta solo) nell'immagine che conosciamo. Questa transizione sarebbe quindi tecnicamente attivata dalla «funzione trascendente», che, in quanto «attività formatrice di tensioni dialogiche tra gli opposti»,²⁵ esprime una «tensione dialogica» tra parti diverse: vale a dire esprime «la capacità di creare una relazione conservatrice di opposti irrisolvibili sul piano del puro raziocinio».²⁶ Come Trevi precisa:

L'opposizione che sta alla base del “simbolo vivo”, non semantico, non transitivo di Jung non si risolve mai in una sintesi “dialettica”, cosicché gli opposti vengano conservati ma, nel contempo, superati in un'ulteriorità sintetica che di fatto li annulla. Al contrario, l'opposizione che dà luogo al simbolo si costituisce in una tensione dialogica che permette a ogni opposto di conservarsi alla stregua della conservazione dell'altro, e pertanto alla stregua di un'auto-limitazione che, lasciando spazio all'opposto, lo richiama ininterrottamente in un dialogo creatore.²⁷

Ciò ci avvicina al pensiero di Silvano Tagliagambe, quando scrive che il progetto di comunità veicolato dal simbolo in quanto tessera di ospitalità del mondo antico, sta tutto nella “fessura” tra “segno” e “oggetto della realtà” che il simbolo stesso evidenzia. Preso nel senso originario, simbolo è l'emblema dell'insieme di identità e di diffe-

renza, e proprio in quanto tale è al servizio della ricomposizione effettiva di parti diverse.

Il taglio – scrive Tagliagambe – in seguito al quale si ha separazione di ciò che era originariamente unito e che produce appunto il segno di riconoscimento, costituito dalle due metà di un oggetto spezzato, è un'operazione che separa, ma nello stesso tempo unisce attraverso la precisa rispondenza dei bordi.²⁸

Del resto, come osservava Carlo Sini, ciò che fa di un «segno» un «simbolo» è il manifestarsi della «fessura» tra lo stesso segno (con le nostre parole: tra l'«immagine della conoscenza») e il reale (sempre con le nostre parole: l'«immagine del reale»):

È la fessura che *sym-ballei*, che mette insieme. È la fessura che unisce distanziando e distanzia unificando. È in questo modo che le due metà sono lo *stesso* [...]. La fessura, dunque, è ciò che consente l'accostamento. Ma l'accostamento non è mai un'identificazione [...]. Non c'è una totalità [...] che contiene le sue due parti [...]. Non c'è, perché è la fessura che lo fa: è lei che con-tiene. La totalità [...] è un'ipostasi metafisica (e non necessaria) della fessura.²⁹

Va qui precisato che tutto ciò rende conto di come – nel processo di conoscenza del reale – sia possibile una *innovazione* della stessa conoscenza e a come sia possibile rendersi conto dei *rapporti* che intercorrono tra conoscenza già data e conoscenza innovata. Fondamentalmente l'impresa conoscitiva rispetto al reale – rispetto a «ciò che agisce» – sarebbe un complesso dinamismo che nell'insieme disegna un arco a cui estremi danno una *chiusura* conoscitiva e una *apertura* conoscitiva. Nel primo estremo che è quello in cui c'è conoscenza, abbiamo a che fare con i «segni». Nel secondo estremo, in cui non c'è ancora conoscenza e quindi si tende a una nuova conoscenza, abbiamo a che fare con i «simboli», che sono particolari segni con indicatività indeterminata.

Sarebbe proprio in questo estremo dell'arco cognitivo e affettivo, che il reale (l'«oggetto reale») – non coincidendo più con il suo segno (l'«oggetto della conoscenza») e quindi mostrando una «fessu-

ra” – , da un lato, perde stabilità e maneggevolezza, ma dall’altro, permette la vera e propria azione del segnare, e per ciò una nuova attribuzione di significato.

L’assunzione critica delle “riduzioni” e il piano dialogico dei saperi

Con Trevi la ricerca psicologica assume fundamentalmente un carattere associato che non è stabilito in partenza, per cui diventa l’effetto di un processo in cui vari ricercatori, differenti oggetti ricercati e molteplici metodi di ricerca riescono a sussistere insieme, per quanto siano distinti tra loro: vale a dire si afferma che una psicologia esiste ogni qualvolta mostri capacità di procedere nella discussione di tesi altrui, mettendo in discussione le proprie.

Secondo il paradigma dialogico, anche il sapere della psicologia sarebbe relativo a una prospettiva, e costitutivo della medesima. In altri termini, la psicologia rinuncerebbe a una epistemologia di tipo ingenuamente dogmatico o meramente relativistico, rinunciando altresì a invocare astrattamente il principio di tolleranza, che di per sé tende a far decadere ogni discorso in mera festa di buoni sentimenti. Configurandosi in una particolare forma, che è quella rituale, il paradigma dialogico in psicologia, risulterebbe simile – piuttosto – a un rito sacrificale, in cui ciò che si sacrifica, è l’assolutezza di chi vi partecipa (da un lato, della coscienza già costituita, dall’altro, delle stesse conoscenze già date).

Il paradigma dialogico rimarrebbe infatti una dolorosa acquisizione psicologica che permette fundamentalmente di sperimentare, e quindi di descrivere, la costituzione di un ricercatore, di una tradizione di ricerca, di un oggetto (cognitivamente) rappresentato, attraverso il suo evidenziarsi come “parte” e non più come “tutto”, attraverso il suo essere in vario modo in relazione e quindi confiante con un altro ricercatore, con un’altra tradizione di ricerca, e con un oggetto (cognitivamente e affettivamente) rappresentabile altrimenti.

Per la lettura che Trevi dà del pensiero junghiano, sembra che la psicologia accetti la dimensione riduttiva della scienza. Ma che lo possa fare solo provvisoriamente: il *sapere* della psicologia, ogni vol-

ta, ha il compito di superare le riduzioni che va compiendo, e ciò per *pensare* (per aprirsi e rinviare a) la dimensione sociale, umana, relazionale in cui effettivamente si costituisce (in cui le stesse riduzioni si costituiscono).

È per questa via che la psicologia diventerebbe scienza intersoggettiva e, insieme, scienza della intersoggettività o psicologia della conoscenza intersoggettiva. (In una tale psicologia sarebbe implicita una psicopatologia dove l'esperienza psicotica, e non solo quella, si costituisce – umilmente – nel suo essere caratterizzata da una alterità da riempire ogni volta di senso, per cui non può chiudersi – spietatamente – in una totale estraneazione e quindi nella devitalizzazione dell'altro e quindi, ancora, nella riduzione, una volta per tutte, dell'*alter ad alius*.)

Un passaggio cruciale dell'assunzione critica delle riduzioni gnoseologiche sta nella proposta di intendere la psicologia come «considerazione psicologica», e per ciò limitata e nel contempo aperta:

La psicologia analitica – scrive Trevi – sembra trovarsi oggi di fronte a un'operazione: seguire Jung nel modulo costruttivo della “psicologia” e perciò nel modulo della dottrina, dell'indottrinamento e della violenza criptica e adialogica; oppure seguire Jung nel modulo della “considerazione psicologica”, dell'ammissione del limite soggettivo di ogni orizzonte ma per ciò stesso nel dialogo degli orizzonti possibili.³⁰

Questo è pensabile – come si dirà meglio in seguito – perché la riflessione sulla crisi relativistica della psicologia del profondo avrebbe condotto Jung a proporre un qualcosa che ha senso solo a patto di ipotizzare un piano dialogico dei saperi psicologici.³¹

La lezione che Jung ricava dalla crisi relativistica che è all'origine della sua speculazione – scrive Trevi – può essere detta d'ordine dialogico. E sotto questa luce va inteso l'asserto altrimenti incomprensibile “Dobbiamo attenerci alla regola che ogni tesi psicologica può pretendere di avere un significato soltanto se riconosce valido anche il senso che risulta dalla sua tesi opposta”.³²

Psicologia: discorso sulla psiche e discorso della psiche

Passa così l'idea che i saperi psicologici hanno una processualità, ma una processualità che origina dal fatto che lo psichico non è solo *l'oggetto* della psicologia ma ne è anche *il soggetto*. Trevi distingue infatti il discorso *sulla* psiche dal discorso *della* psiche, sottolineando che tra i termini di questa distinzione sussiste sempre un mutuo rinvio e una reciproca inclusione, per cui – a tutta prima – ogni discorso *sulla* psiche rinvia al discorso *della* psiche. Ovvero, occorrerebbe attribuire alla psicologia come discorso *sulla* psiche il carattere di “inesauribilità” che le deriva dal piano psichico su cui sorge:

Ogni discorso sulla psiche è messo in forse e relativizzato dall'infinito e sempre nuovo discorso della psiche che non ha mai coerentemente il carattere del *logos*, ma sempre quello del *dià-logos*, del discorso che trascorre tra interlocutore e interlocutore e può varcare in questo modo [...] i limiti del tempo e la relativizzazione della storia [...]. Per evitare il rischio infantile di negare dogmaticamente le altre psicologie, ogni psicologia, consapevole della povertà e della chiusura del suo orizzonte, deve ricomprendere le altre psicologie nel discorso della psiche, l'unico discorso che, negando l'assolutismo di ogni posizione, inverte ogni posizione nell'unità tendenziale del dialogo.³³

Fondamenti dialogici della psicologia

La psicologia come discorso *della* psiche e come «ogni dire umano», sarebbe in realtà «comunicazione e apertura sul dire dell'altro».

E proprio per questo la psicologia attingerebbe al valore di verità «in quanto si dispone dialogicamente nella compagine delle verità altrui».³⁴ Ma insieme a questo, la psicologia come discorso *sulla* psiche, comporterebbe, da un lato, «l'autolimitazione di ogni interpretazione della vita psichica», e dall'altro, «il dialogo di tale interpretazione con altre interpretazioni diverse e contrarie».³⁵ Ovvero, ogni interpretazione in psicologia avrebbe carattere di verità in quella posizione che nel dialogo riesce ad assumere: «la verità si dà solo nel dialogo che, limitandola, la fonda come verità autentica, vale a dire come perenne ricerca di verità».³⁶

Una interpretazione psicologica vivrebbe, e vigerebbe, proprio nel suo porsi come verità relativa e non già come verità assoluta. Sicché essa sarebbe sempre interna e sensibile, e giammai esterna e astratta rispetto a quel piano del dialogo che poi è, in fondo, il piano (vivo) della storia.

L'atto dell'autolimitazione – scrive Trevi – è la necessaria operazione per assicurare vitalità alla verità autolimitantesi, perché solo così la verità da solitaria asserzione che risuona in un astratto vuoto diviene parte di un dialogo e fa appello, per la propria vita, alla verità che la contraddice.³⁷

Un'interpretazione sarebbe pertanto una comunicazione che guadagna verità solo di fronte ad altre, diverse, verità:

interpretare significa appellarsi ad altre interpretazioni e aprire un colloquio con altri interpreti [...]. Dire comunicazione significa però dire autolimitazione [...] affinché non solo viva lo spazio interpretativo dell'altro, ma, nel dialogo autentico, sia vivo il nostro spazio interpretativo, perché solo nel gioco della sfida e della risposta con altri interpreti si assicura vitalità a ogni interpretazione possibile.³⁸

Prospettivismo teorico e dialogo tra teorie

È con tale operazione che Trevi fa pervenire all'idea che lo psicologo e lo psicoterapeuta non possono aggrapparsi alle teorie, nascondersi dietro l'ultima teoria, proteggersi con l'idea che tutte le teorie vadano bene. È vero che lo psicologo e lo psicoterapeuta non possono non avere teorie, ma le teorie cui fanno ogni volta riferimento, sarebbero da intendere come «modelli», e quindi da assumere in maniera non ingenuamente dogmatica: le teorie sono «provvisorie» e sempre «contestabili», per cui sono sempre esposte – sui rispettivi piani – alla «critica» e al «confronto» con altri e con il reale.³⁹ D'altronde in psicologia, ogni teoria serve anche da «stimolo» per «il raffinamento euristico di un'altra», in quanto è un «paradigma» che nella versione epistemologica di Kuhn,⁴⁰ rappresenta essenzialmente un «punto di vista prospettico» che – come si dirà meglio – impiglia e porta all'esi-

stenza un “ricercatore” che appartiene a una determinata tradizione di ricerca, coinvolgendolo in una vera e propria situazione “dialogica” con altri ricercatori appartenenti ad altre tradizioni di ricerca.⁴¹

Si inaugura così il fatto che la pratica teorica della psicologia ha un qualche senso all'interno del prospettivismo. Di un prospettivismo inteso come luogo o momento di passaggio, e in quanto tale come ciò che inaugura una pratica dialogica tra una teoria e le altre.

Come sappiamo il prospettivismo è la dottrina *dove* il “reale”, *non in sé e per sé* bensì il reale *per* l'uomo (ciò che in lui agisce), è sempre concepito e interpretato: rispetto a un oggetto del reale l'uomo vi è sempre di fronte, e vi sta attraverso la “rappresentazione” o l’“immagine” (della conoscenza e dell'affettività) che nella sua quota psichica si viene a instaurare individualmente e (o) collettivamente, e, contemporaneamente, *dove* lo stesso uomo (la stessa donna) non sussiste mai in assoluto ma sempre relativamente al determinato angolo visuale, allo specifico punto di vista prospettico che abita.

Tale dottrina nasce apertamente con Leibniz, il quale sostiene che ogni monade rispecchia l'universo ma questo rispecchiamento avviene attraverso la sua peculiare ottica.⁴² E si sviluppa con Nietzsche, il quale ne parla come una “necessità” che deriva dall'esistenza di molteplici centri di volontà e di interpretazione, dal momento che «ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce tutto il resto del mondo a partire da sé».⁴³ Questa posizione, non occorre dirlo, è variamente veicolata dal pensiero del Novecento da Spengler a Ortega y Gasset, da Mannheim a Gadamer e quindi dal pensiero novecentesco che va dallo storicismo all'ermeneutica.

Ma il prospettivismo treviano è da assumere come una particolare relativizzazione e come una particolare forma di pluralismo. La relativizzazione e il conseguente pluralismo sarebbero infatti a servizio di quella costituzione vera della posizione del ricercatore, fondamentale per un suo effettivo dialogo tra teorie differenti. E ciò perché una molteplicità teorica *tout court* potrebbe, per esempio, condurre a un pluralismo teorico dove – alla Feyerabend – “tutto va bene”. Così dice Mario Trevi:

al posto di “pluralismo” chi scrive aveva da tempo⁴⁴ proposto il termine “prospettivismo” che già in uso presso Nietzsche e Ortega y Gasset, stava

appunto a indicare l'inevitabile presenza, nella considerazione del mondo in generale e dell'uomo in particolare, di molteplici e forse innumerevoli "prospettive" ognuna delle quali può pretendere a una "parte" di verità, sebbene mai alla verità "totale" e "assoluta". La "prospettiva" suggerisce dunque una verità relativa che, nel suo proporsi, ammette il suo limite e rimanda di conseguenza ad altre verità, così come ogni prospettiva di sé rimanda ad altre prospettive possibili. [...] l'"etica" epistemologica del prospettivismo [...] non si identifica con una generica e anodina "pluralità". Una prospettiva ha questo di particolare, che può per così dire "toccare", e in qualche modo "intrecciarsi" a molte altre prospettive – e forse a tutte – senza tuttavia perdere mai la propria identità inconfondibile. Questo intersecarsi di ogni prospettiva con ogni altra prospettiva sta forse alla base dell'unico superamento possibile della pur necessaria "chiusura" prospettica: il dialogo verificatore e creatore. Quel dialogo cioè che, confermando ogni prospettiva nella sua unicità, la porta a muoversi [...]. Il dialogo non porta al 'superamento' o tanto meno all'abbandono di una prospettiva legittimata dalla presenza esistenziale, psicologica e storica dell'individuo che ne è portatore, ma conduce invece nella duplice direzione del rafforzamento di ogni prospettiva e della ricognizione del suo più intrinseco limite prospettico.⁴⁵

Il prospettivismo treviano nasce dal considerare Jung «assertore rivoluzionario e originalissimo della storicità di ogni psicologia e dell'inevitabile inclusione del soggetto osservante e costruttivo nell'osservazione e nel costruito che quel soggetto elabora», assertore «dell'inevitabile pluralità (e forse infinità) delle psicologie possibili», assertore, infine, «della dipendenza di ogni costruito psicologico dalla cultura in cui esso viene elaborato».⁴⁶

Tale prospettivismo non scorrerebbe infatti mai parallelamente, né giammai interseccherebbe, l'atteggiamento relativistico – per quanto lo si possa assumere in senso debole. Il prospettivismo treviano sarebbe semmai vicino al "relazionismo". È il termine "relazionismo" che, originando dall'aggettivo "relazionale" e quindi escludendo il significato relativistico dell'aggettivo "relativo", indica ciò che è una relazione o ciò che *concerne* una relazione e sottolinea l'importanza della relazione, senza condurci a conclusioni relativistiche.⁴⁷

Per questa via, il prospettivismo treviano si può accostare al relativismo di tipo metodologico, preposto ad assegnare le basi di una co-

stitutiva autolimitazione di ogni pensiero che non voglia essere ingenuamente dogmatico: il prospettivismo, scrive Trevi «assume la relatività come fondamento della relazione, del discorrere, del dialogare. Il dialogo è intrinseco alla prospettiva e non la segue come risultato meramente eventuale. La prospettiva si costituisce come “rimando” nell’atto stesso della fondazione». ⁴⁸ D'altronde, scrive ancora:

[Jung] ha il merito di introdurre nella psicologia un'umiltà ermeneutica fino a quel momento del tutto ignorata [che conduce alla] relatività prospettivistica di ogni “asserto psicologico”. Si tratta [...] di riconoscere che il fondamento della psicologia in quanto scienza [...] risiede in un originario atteggiamento dialogico dai confini indefiniti entro il quale le varie “verità” sulla psiche possono confrontarsi, opporsi e, all'occorrenza, soccorrere vicendevolmente. ⁴⁹

Una ricerca al confine e sul confine

Con le riflessioni epistemologiche in psicologia, Trevi configura delle “conoscenze psicologiche” che nel loro essere definite “considerazioni psicologiche” non sono mai da confondere con gli effetti di un mero rispecchiamento della realtà, bensì sono da intendere come rappresentazioni antropologiche della stessa realtà, dove la rappresentazione della realtà, ricollegandoci alle questioni interne alle nozioni di “simbolo” e di “segno”, è il risultato di un paziente lavoro di giuntura e di connessione, che si esercita al confine e sul confine tra blocchi differenti del nostro incontro-scontro con l'ambiente esterno e con il mondo interiore altrui:

Essa sarebbe – con le parole di un epistemologo come Silvano Tagliagambe – una specie di “unità di bordi”, qualcosa che assume significato e valore nel momento in cui si mostra capace di stabilire relazioni, la cui validità ed efficacia si rende visibile attraverso la precisa rispondenza dei bordi medesimi. Secondo questa impostazione a conferire significato a ciò che entra in contatto reciproco sarebbe proprio la linea di confine, in quanto, come si è detto, è proprio dal fatto che i lembi combacino che trae giustificazione la connessione istituita. La conoscenza diventerebbe così una specie di “mappa” delle aderenze e dei passaggi tra territori di per sé instabili, che acquistano solidità

nel momento in cui si congiungono con altri, traendo stabilità e forza da questa giunzione.⁵⁰

In tutta la sua opera, dallo studio delle relazioni tra l'Io e l'ombra⁵¹ fino ai libri più recenti, passando anche dalla fondazione della rivista "Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine", Trevi tende del resto a mostrare la fecondità delle "soglie" e quindi delle "zone di confine": l'idea del dialogo e la sua pratica effettiva, mostrano come la *cultura*, nel senso psicologico e antropologico, si sviluppi e sia propriamente tale e quindi viva, soltanto al confine – anche al confine tra ambiti di indagine differenti, in una costante interrelazione tra campi diversi, tra i diversi territori della ricerca scientifica, e tra ciascuno di questi e, per esempio, la filosofia, la letteratura e l'arte.

In questo senso Trevi potrebbe concordare con l'ipotesi secondo cui «L'evento di vita del testo, cioè la sua essenza originale, scorre sempre lungo il confine di due coscienze, di due soggetti».⁵²

In effetti l'idea di una psicoterapia essenzialmente dialogica di cui si dirà, sorge – come si è detto – con l'idea di assumere la psicologia secondo il modulo costruttivo della «considerazione psicologica», modulo che «pertiene alla considerazione pensante che riconduce ogni psicologia al soggetto che la postula, pertiene alla considerazione pensante che apre i confini di ogni discorso sulla psiche (e per ciò di ogni dottrina) allo sconfinato discorso della psiche, a quel discorso che contiene potenzialmente ogni dottrina», per cui:

il modulo costruttivo della "considerazione psicologica", mantenendo nell'ambito di una congettura probabile ogni costrutto ipotetico, lo subordina sempre al dialogo e nel dialogo eventualmente lo risolve [...],[garantendo] la conservazione di quel confronto che costituisce ognuno dei due partecipanti al contempo come testo e come interprete dell'altro.⁵³

Il carattere dialogico della psicoterapia

Per Trevi la psicoterapia va assunta nel suo essere essenzialmente volta a recuperare la soggettività del paziente e quindi il senso della

sua vita. È per ciò che ogni psicoterapia andrebbe intesa come una quasi-conversazione che, non chiudendo lo psicoterapeuta in se stesso, lo definisce e insieme lo apre all'altro da sé. E ciò accade per qualunque altro-da-sé lo psicoterapeuta si trovi a incontrare – sia dentro che fuori, sia all'inizio che nell'andamento della ricerca. Ovvero la psicoterapia sarebbe un dialogo dove gli interlocutori – le persone, ma anche gli argomenti che vi si dispiegano e si configurano, continuano a essere reciprocamente confrontati seppure – e questo è fondamentale – gli stessi interlocutori non sempre si siano reciprocamente scelti.

Per la verità, Freud aveva negato esplicitamente una qualche efficacia a un rapporto di tipo dialogico tra psicoterapeuta e paziente, affermando altrettanto apertamente l'efficacia del loro rapporto sotto il carattere transferale. Nella lettura junghiana, Trevi considera invece che lo psicoterapeuta ha, come preconditione, un atteggiamento di apertura verso il suo interlocutore interno (emblematicamente: il proprio mondo psichico e quindi il proprio inconscio) e verso il suo interlocutore esterno (e quindi: il mondo esterno che lo stesso psicoterapeuta intenziona). In questa differenza sarebbe in questione il fatto che con Jung si inizia ad assumere il termine "transfert" sul piano metaforico, riconducendo l'evento che quel termine nomina, sul piano fenomenologico e antropologico. "Transfert" non sarebbe altro che una delle forme, per quanto radicale, dell'incontro e quindi della reciprocità dialettica, di due coscienze intese in senso ampio): chi cura e chi è curato sarebbero due soggettività che diventano concrete proprio perché assortite in una continua donazione di senso.

Il carattere dialogico assegnato alla pratica psicoterapeutica, la farebbe assumere nel significato di una esperienza dello psichico coi vincoli o con le costrizioni che emergono internamente allo stesso dialogo. Come si vedrà, la pratica terapeutica implicherebbe la critica *negativa* dell'imprudenza e della tracotanza di ogni apparato teorico della psicologia, e la critica *positiva* secondo cui ciascuna teoria, non più interessante come vera o come falsa, viene assunta in forma di metafora. Ciò comporterebbe che ogni intervento dello psicoterapeuta è niente di più di un invito o suggerimento: fondamentalmente, una mossa che, nel gioco "serio" e "vivo" della specifica psicoterapia, può, in vari modi, guadagnare carattere di verità o di errore.

La psicoterapia risulterebbe così vincolata – sin da sempre – alla reciprocità dell'incontro, dove terapeuta e paziente sono ugualmente coinvolti, giacché tra loro sussiste una interazione, e giacché ogni azione del primo sul secondo ha sempre una retroazione. E risulterebbe altresì vincolata alla tendenziale pariteticità dell'incontro di ciascuno dei soggetti coinvolti, di un incontro che è l'orizzonte a cui la stessa terapia guarda – a partire dalla consapevolezza della non identità dei ruoli in cui i due soggetti si trovano. Per questa via il "trattamento" avrebbe carattere processuale, e la pratica psicoterapeutica sarebbe fondamentalmente ricerca di senso, che in quanto tale include l'euristica dell'errore, e – insieme – il metodo del non-sapere (troppo).

Nel dialogo psicoterapeutico, in cui risalta l'importanza di un attento ascolto dell'altro, non potrebbe infatti non accadere sia l'evidenziarsi di ogni modello teorico e di ogni schema pregiudiziale, sia la loro messa in discussione. E non si potrebbe facilmente eludere l'esperienza in atto – ricordandosi in ciascun momento che davanti c'è una persona, la quale già chiede di essere liberata da categorie e stereotipi collettivi e in quanto tali generalizzanti.

Con la dottrina del dialogo, come tentativo per prove e errori di trasformare il caos in un ordine capace di accoglierne il senso, si proporrebbe un'attenzione rispettosa del processo di mutua trasformazione che tra gli interlocutori si attua, considerando espressamente che lo psicoterapeuta è il primo che imprevedibilmente patisce tale processo. Come scrive Trevi: «Una delle radici dei *Tipi* è da rintracciare nella ricerca di una pratica psicoterapeutica» che non decadendo in una «relazione tra un soggetto e un oggetto naturalisticamente inteso, tra un soggetto e una cosa», si interroga sulla «possibilità di relazione autentica tra sé e l'altro»; per cui lo psicoterapeuta tenta costantemente di individuare nel soggetto che gli sta di fronte «la forma fondamentale di rapporto interpersonale (come anche di rapporto endopsichico) che è sottesa a tutta la [sua] vita». In ciò anticipando lo sviluppo della psichiatria contemporanea che ponendosi l'obiettivo «di liberare il paziente dalla condizione di "oggetto" e di aiutarlo [...] a ritrovare le vie della sua autenticità individuale», non può non entrare in «una comunicazione da uomo a uomo». ⁵⁴

L'attitudine interpersonale e interumana: la limitazione reciproca e l'interpretazione come "penultima" parola

Parlare del rapporto tra psicoterapeuta e paziente, e dei momenti fondamentali di un tale rapporto, significa sottolineare in generale l'imprescindibilità della partecipazione radicale del terapeuta come persona. E significa – specificamente – sottolineare l'inefficacia di una conoscenza astratta o oggettiva, di ogni conoscenza che non possa cogliersi contestualmente: e cioè nello specifico momento cognitivo e insieme affettivo che la psicoterapia attraversa, e per ciò internamente allo specifico rapporto che ha impigliato e dispiegato, insieme, lo psicoterapeuta e il paziente.

Volto com'è a recuperare la soggettività del paziente, lo psicoterapeuta – nella sua attività clinica – troverebbe un qualche senso nel suo "venire incontro" all'altro, reso essenzialmente possibile dall'"attitudine interpersonale": vale a dire nel comprendere di essere attraversato dalla dimensione, almeno virtuale, della terapeuticità, che in quanto tale sopravanza, di gran lunga, quell'involucro psichico che è la sua egoicità e il rivestimento sociale che è il suo ruolo. Lo psicoterapeuta dovrebbe pertanto cercare il senso della cura nel trascendimento di ogni tendenza di fuga che lo fa oscillare tra una vicinanza simbiotica e un'indifferenza emozionale, e quindi nel suo poter stare, con fatica e con pazienza, dinanzi a situazioni che, essendovi in gioco il senso vero della vita, risultano dense di una profonda significazione emozionale:⁵⁵ il suo incontro con il paziente non sarebbe solo incontro con l'altro, colto nella sua estraneità, ma – va ancora ricordato – incontro di una persona con un'altra. E ciò perché il dialogo di due individui sarebbe caratterizzato dalla mutua apertura dell'uno sull'altro e quindi dall'affidamento reciproco e dalla ricognizione di ciascuno attraverso l'altro.

E poiché il dialogo è quel contenitore che produce esperienze autenticamente intersoggettive e che, insieme, è il prodotto di quest'ultime, il darsi di una interpretazione in psicoterapia perderebbe i caratteri di primarietà e di ultimatività. In altre parole, l'interpretazione non sarebbe più da assumere come dato naturalistico. E ciò per il fatto che essa sussiste veramente nella misura in cui è possibile coglierla come un porsi in gioco del soggetto interpretante in quello

che è lo spazio dialogico delle interpretazioni. In questo senso, Trevi sostiene essenzialmente che una interpretazione, pur muovendosi nei pressi dell'area della verità oggettiva, può costituirsi solo nel dialogo, e quindi nel suo essere pronunciata come "penultima" parola, ovvero come autolimitazione del parlante e contemporaneamente come definizione e, insieme, apertura di quest'ultimo verso altre, ulteriori, interpretazioni.

Poiché l'interpretazione si dà nel dialogo, è proprio per questo che con essa si evidenziano, contemporaneamente, la precomprensione che l'ha resa possibile, e gli schemi e i modelli da cui discende. E giacché insieme all'interpretazione entrano nel gioco dialogico, gli schemi e i modelli, quest'ultimi potrebbero essere messi in dubbio e criticati: schemi e modelli non soffocheranno l'esperienza del nuovo e di qualcosa che intanto è incomprensibile, perché – in un gioco dialogico – il "nuovo" e l'"incomprensibile" saranno tali davanti, e relativamente, al "vecchio" e al "precompreso".

In altre parole, si intende che attraverso il dialogo psicoterapeutico, le precomprensioni finiscono con l'aprirsi a un universo pluralistico e relativo, e uscendo dalla assunzione meramente dogmatica in cui si trovano, si mostrano come possibili intendimenti del mondo psichico, e quindi come "rappresentazioni" del mondo prodotte sul piano gnoseologico (e affettivo), che non saldandosi mai con "l'oggetto reale" sussistono come effetto di un "punto di vista" (*Gesichtspunkt*) – e insieme a quest'ultimo.

Nel confronto degli universi interpretativi può pure accadere una "lotta" per la verità, dove però l'uno non vince l'altro o viceversa: ciò che accade è propriamente la definizione e l'autolimitazione di ciascuno, e insieme a questa, la limitazione reciproca. Trevi scrive che l'analista, in senso più ampio lo psicoterapeuta,

deve essere disposto al giudizio, alla critica, infine persino alla ferita [...] al contrario del conflitto interpersonale quotidiano o comune, nel rapporto analitico [nel rapporto psicoterapeutico] è la propria sconfitta, vale a dire il rinvenimento del proprio limite, [ciò] che aiuta l'altro non a vincere, perché nessuna vittoria è contemplata nel dialogo autentico, bensì a vincersi.⁵⁶

La psicoterapia post-analitica

Il dialogo diventerebbe pertanto una delle figure del confronto vero tra parti variamente distinte: diventerebbe uno dei modi in cui le verità (intersichiche e intrapsichiche) si evidenziano. E in quanto tecnica del confronto di verità parziali, il dialogo sarebbe utilizzabile durante il corso della psicoterapia, dove a emergere sono i differenti “contenuti” psichici.

Ma se il termine “psicoterapia” ha da essere assunto in senso stretto, non se ne potrebbe più coerentemente parlare come “analisi”. Questo è proprio ciò che Trevi sostiene:

Tra i tanti inganni operati dalla psicologia del nostro secolo egli scrive – c'è anche quello consegnato all'ambiguo vocabolo di “analisi” [...]. Non si tratta infatti di “analizzare”, si tratta invece di confrontarsi, “porsi di fronte” [...], porre a confronto l'Io razionale con il mondo immaginale, di permettere il farsi incontro dell'uno con l'altro.

Più precisamente si tratterebbe di fare incontrare “immagini” e “concetti” «senza alcuna prevaricazione né da una parte né dall'altra». In questo senso, la psicoterapia sarebbe luogo di un confronto tutt'affatto particolare costituito al contempo di avvicinamento e allontanamento: «accostamento benefico dell'intelletto al mondo immaginale, ma anche confronto separante, riconoscimento di una ineliminabile distanza, forse di una reciproca nostalgia». È così che il termine “analisi” perde «il suo arcigno significato di “presa di coscienza” dell'inconscio», e assume «quello ben più umile e modesto di confronto e di scambio». E tale confronto accadrebbe contemporaneamente su un duplice piano: sul piano intrapsichico ma anche sul piano intersichico della «condizione duale». ⁵⁷

D'altronde, per i modi con cui è stato “addestrato” a esperire, lo psicoterapeuta non potrebbe più ritenersi in posizione neutrale. E se capace di non cedere alla fretta o alla *routine*, lo psicoterapeuta non potrebbe mai far decadere l'altra persona nelle varie e infinite forme di oggettivazione ingenua. Egli saprebbe per esperienza personale che nel suo orizzonte conoscitivo e affettivo c'è proprio, e soltanto, ciò che nella relazione egli stesso è in grado di ascoltare: non già dati

oggettivi bensì rappresentazioni mentali (individuali e collettive) della realtà, eventi di vita di un altro (della sua cultura di appartenenza), che proprio perché interni a quelle forme di vita sono pregni di significati e di emozioni storicamente e biograficamente determinati. Insieme a questo, lo psicoterapeuta avrebbe fatto esperienza, e quindi saprebbe, che la capacità di ascoltare fino in fondo (e non di “afferrare” solo intellettualmente⁵⁸ quel qualcosa che gli viene incontro nella forma di una sofferenza nevrotica o psicotica) è condizionata dalla possibilità che la realtà psichica del paziente gli giunge intatta, e quindi è vincolata alla possibilità del suo essere in grado di accettarla interamente: lo psicoterapeuta ha fatto la personale esperienza che avrà sempre a che fare non con una anamnesi bensì con una storia di vita, e che il dialogo terapeutico è luogo e momento in cui non ci si scambiano dati e date, bensì si configura l’incontro di due orizzonti dove le azioni e le proposte dell’altro, anche quelle più distruttive, si dispiegano con il timbro dell’affetto, per cui è possibile vivere in un’atmosfera di comprensione vera e autentica.

Oltre la suggestione e l’indottrinamento: la cura psichica mediante l’interazione psichica

Il senso della cura sarebbe da cercare nell’uso prudente e non ingenuo della dimensione tecnica, perché una tecnica assunta in senso forte sarebbe inutilizzabile in un contesto di radicale intersoggettività dove ciò che importa è l’atmosfera psicologica e umana. Insieme a questo, il senso della cura sarebbe un trascendimento empirico e quindi un’assunzione critica di ogni generalizzazione e di ogni assolutizzazione, di ogni oggettivazione e di ogni neutralità, di ogni rigida impostazione dottrinale e di ogni categoria clinica (per altro in sé insostenibili e inefficaci, se non addirittura dannosi). E tutto ciò, perché la psicoterapia, solo nell’assumere un carattere dialogico, riuscirebbe ad affrancarsi veramente dalle forme di suggestione e indottrinamento.

A questo riguardo, Trevi ricorda che Jung «stigmatizzò inequivocabilmente ogni forma di terapia che, facendo impiego esplicito della dottrina su cui inevitabilmente si fonda, opera in sostanza con i

mezzi della suggestione»,⁵⁹ e che, con particolare vigore, Jung sostenne quello che egli stesso chiamava metodo «dialettico»,⁶⁰ cioè:

un disarmato esporsi della personalità del terapeuta nel confronto col paziente, una rinuncia a ogni difesa dottrinale da parte dell'analista affinché, nel dialogo mutuamente interpretativo, la personalità del paziente trovi le vie di quel mutamento che è al contempo ristrutturazione e superamento dell'arresto nevrotico, e in generale del disagio psichico. Da questo punto di vista l'analisi è la creazione di uno spazio dialogico entro cui il disagio psichico si risolve non in quanto mero disagio ma in quanto arresto del divenire individuativo della personalità.⁶¹

Sia come "prassi", sia come "scienza *sui generis*", la psicoterapia sarebbe un tentativo di cura della psiche del paziente per mezzo della «psiche dell'operatore»⁶² e ancora più precisamente per mezzo della «interazione psichica».⁶³ Nel volgersi all'esplicitazione della soggettività del paziente e quindi alla costruzione e lo sviluppo dell'identità psichica profonda del paziente, la psicoterapia sarebbe una particolare interazione dialogica, dove il potere terapeutico è esercitato da «due (o più) organismi psichici che, interagendo, si modificano reciprocamente e [...] reciprocamente sollecitano il processo aperto del divenire soggetti nel senso pieno e pregnante della parola».⁶⁴

Libertà e vincoli del dialogo

Come cura *della* psiche *per mezzo* della psiche e quindi mediante l'interazione di uno psichico che è «tanto [...] del terapeuta quanto [...] del paziente», la psicoterapia sarebbe ancora una volta "dialogo". Un dialogo assunto come contesto di libertà e di possibilità, dove libertà e possibilità riviano ai vincoli che lo stesso dialogo evidenzia: unico scopo della psicoterapia è «mantenere aperto lo spazio [che consente] ogni possibile scelta od orientamento autentici, ivi inclusa la modalità autentica del dialogo».⁶⁵

In una definizione *negativa*, il dialogo (un incontro dialogico in psicoterapia) non è né "chiacchiera" né "lamento", né "mondanità", né "intellettualismo", né "seduzione", né "confessione". Non sareb-

be tutto questo dal momento che la condizione fondamentale perché il dialogo possa veramente accadere, è il darsi di un contesto di libertà, dove ciascuno acconsentendo di entrare o non entrare in relazione con l'altro, decide di aprirsi o di chiudersi all'altro, e di prendere posizione verso chi si trova di fronte.⁶⁶

In una *generica* definizione, l'incontro dialogico sarebbe invece «comprensione reciproca, con i caratteri sia della razionalità che dell'intuizione, ai fini della restituzione della psiche sofferente al suo potenziale benessere o, in alcuni casi, all'accettazione non paralizzante della sofferenza in quell'ambito di senso che riscatti la sofferenza stessa da un'inutilità annichilente».

Più positivamente, il dialogo di cui si parla, avrebbe due specifici caratteri: dal un lato, «l'esclusione di ogni verità garantente», e dall'altro, una «tensione indirizzata a mantenere aperto quello spazio di ricerca che l'instaurazione stessa della terapia definisce e evoca». Caratteri per cui la psiche che guarisce dialogando, non potrebbe recedere dal dialogo se non a rischio di isolarsi di nuovo in una sofferenza che va oltre quell'umana condizione "patica" dell'esistenza che altrove i fenomenologi ci hanno aiutato a definire meglio:

Il dialogo avviato dalla psicoterapia diventa allora la modalità fondamentale anche se esteriormente inavvertita di quel benessere cui la psiche sofferente aspira prima di diventare il mezzo della sua stessa cura [...]: la psiche che si mette in discussione non potrà mai recedere da questa condizione se non a rischio di ricadere in quella sofferenza la cui intollerabilità ha avviato il processo terapeutico [...]. Quello "spazio di ricerca" che il dialogo terapeutico consente e mantiene aperto, corrisponde a quella possibilità generale che occorre supporre affinché ogni singola possibilità concreta sia consentita e soprattutto conservata nel rischio del suo fallimento. La psicoterapia non garantisce la validità delle singole scelte ma solo la possibilità di ogni scelta.⁶⁷

L'essere implicati in una relazione umana di tipo comunicativo

La capacità di chi cura consisterebbe nel testimoniare qualcosa, e quindi nel poter sostenere la condizione di comunicare veramente davanti a un altro: «Solo la comunicazione reale con gli altri mi per-

mette di conoscere l'autentico valore della mia vita e del mio pensiero». ⁶⁸

Come ricorda molto bene Eugenio Borgna⁶⁹, in psicoterapia sarebbero in questione insieme al parlare e al dire, anche il tacere. Si è visto che parlare non è chiaccherare. Ma, qui, ci sono diverse precisazioni e distinzioni da fare: il parlare-per-davvero implica la virtù di tacere; il parlare non è meramente parlare; il dire non è altrettanto meramente dire, in quanto chi non dice mai nulla, non ha possibilità di tacere a un determinato momento. Come aveva d'altronde scritto Heidegger nel suo linguaggio filosofico, l'autentico «tacere» – come «modo del discorso» – è possibile solo nell'autentico «discorrere», ma precisava che per poter tacere l'«Esserci» deve aver qualcosa da dire: deve cioè poter contare su una piena e autentica apertura di se stesso, perché soltanto così si rivela «il silenzio» e cade «la chiacchiera». ⁷⁰ Il parlare sarebbe dunque un dire pienamente, una forma di comunicare anche in silenzio – dove il silenzio, talvolta, è ciò che dice di più. In effetti, “dire” e “parlare” non sono lo stesso: qualcuno può parlare senza fine, e con tutto quel parlare non dire mai qualcosa; qualcun altro può tacere, e non parlando dire molte cose. ⁷¹

Il dialogo che ha dunque il silenzio come ritmo della propria vitalità, dovrebbe pertanto includere l'ascolto – persino l'ascolto, in silenzio, del silenzio.

Se una personalità ideale può essere assegnata all'analista essa non è – scrive Trevi – la personalità carismatica [...] ma quella che potremmo chiamare personalità “acroatica”. *Acroatés* è letteralmente colui che ascolta. L'aggettivo [...] *acroaticós* esprime assai bene l'essere disposto all'ascolto. La prima condizione del dialogo è l'ascolto. [...] L'ascolto, in quanto apertura, implica di necessità sempre la presenza attiva dell'altro [...] la costituzione dell'altro a interlocutore, esposto all'interpretazione e disposto a 'errare' con il compagno, nei due sensi legittimi di questo verbo. ⁷²

Poiché nel dialogo psicoterapeutico – lo si è detto – non si fa un uso ingenuo del linguaggio “tecnico”, e non c'è posto per un linguaggio affettivamente opaco ed emotivamente insignificante, le parole che il terapeuta può pronunciare – in quanto parole di colui che

fondamentalmente ascolta – dovrebbero lasciarsi costantemente cogliere, anche, nella forma di metafora:

in quel dialogo almeno tendenzialmente paritetico e presumibilmente “restauratore” che è la psicoterapia [...], la metafora autenticamente efficace, è [...] essenziale e, entro certi limiti, insostituibile. Come in un gioco avvincente, essi [gli interlocutori], di volta in volta, sistemano i contenuti ideativi e immaginali emergenti dalla memoria attivata dall'essere assieme in un dialogo nel quadro di riferimento di una o più metafore. Il loro [...] scambio segue le vie multiple e inesauribili della segreta interattività dei termini di una metafora, spesso di più metafore contemporaneamente. Siano esse esplicitamente espresse oppure no, manifeste oppure tacite. Siano esse più o meno vicine alla similitudine (che in ogni caso rimane il presupposto logico di ogni metafora) oppure vicine a quella suggestiva figura che è la metafora *in absentia* (in cui, ricordiamo, è dato il metaforizzante e il metaforizzato è da ricercare).⁷³

Un tale piano metaforico potrebbe quindi essere mantenuto in quel lavoro che lo psicoterapeuta svolge nell'assimilazione da parte dell'Io del paziente rispetto ai suoi contenuti inconsci, dove lo stesso terapeuta sta in una «partecipazione attiva al fatto fantastico». Ciò che allo psicoterapeuta competerebbe, ha a che fare non già con il disvelamento bensì con l'ascoltare l'inconscio, l'ascoltare le sue metafore e l'«intessere con loro un testo narrativo»⁷⁴ – perché l'inconscio – a partire da Jung – si dà in forma di immagine o di rivestimento metaforico, e non già in forma di mascheramento a causa di una nudità che non oseremmo guardare.

Zone di contatto e di confine

Nel dialogo ci sarebbe una distanza, che è ciò che permette il contatto con il paziente. E contemporaneamente, ci sarebbe una vicinanza, che invece è ciò che mantiene allo stesso paziente uno spazio per sé.⁷⁵

Tematizzare la psicoterapia come relazione interpersonale e quindi come rapporto tra terapeuta e paziente in una atmosfera di comprensione reciproca, equivarrebbe quindi a indicare una zona di

confine che nella sua permeabilità, nel suo relativo passaggio, genera la separazione sensibile e la distinzione cognitiva ed affettiva di due persone, e genera, d'altro canto, il contatto di una persona con un'altra, per cui ciascuna possa riferirsi all'altra come proprio confine esistenziale.

La categoria del "confine" assumerebbe pertanto l'immagine di una chiave d'accesso alla questione del rapporto tra le persone, rispetto alla capacità di ciascuno di uscire da sé e di andare oltre la cerchia delle proprie rappresentazioni soggettive – che essendo piuttosto il frutto di un dialogo già finito, inducono un perpetuo ritorno dell'uguale.

Sicché, il confine costituirebbe un vero e proprio luogo e momento di scambio, caratterizzato da una congiunzione di somiglianze e di differenze, e da una combinazione di omogeneità (lo sdoppiamento dell'uno) e di eterogeneità (l'affiorare di persone nuove, originali e diverse).

In questo senso si direbbe che l'osservazione psicoterapeutica ha da mantenere vivo un dialogo (una zona di contatto e di confine) non soltanto con il paziente, ma anche con i modelli che la sua prospettiva adotta e configura, e quindi non deve mai "identificarsi" con essi o abbandonarli spensieratamente. Con le parole di Mario Trevi:

La psicoterapia è sempre tentativo di curare la psiche per mezzo della psiche e perciò – inevitabilmente – infinito gioco di riflessione tra due specchi contrapposti, ognuno dei quali è costretto a elaborare contemporaneamente il proprio campo visivo e quello dell'altro. Ciascuno specchio non riflette soltanto il mondo disponibile ma la propria immagine recepita dallo specchio che gli sta di fronte e che, a sua volta, contiene la sua immagine riflessa. [...] l'"occhio scientifico" dello psicoterapeuta, a differenza di ogni altro "occhio scientifico", è portato dalla propria riflessione nell'altro ad attingere a strati produttivi dell'esperienza psichica e sociale che solitamente rimangono inerti in ogni osservatore comune.⁷⁶

Note

- 1 M. Trevi, *La pluralità delle psicologie del profondo e l'orizzonte ermeneutico della psicologia analitica*, in L. Zoja (a cura di), *La psicologia analitica di fronte alle altre psicologie del profondo*, Bertani, Verona 1986, p. 41.
- 2 M. Trevi, *Adesione e distanza II. Una lettura critica dei "tipi psicologici" di Jung*, Melusina, Roma 1993, pp. 126 sg.
- 3 Cfr. M. Trevi, M. Innamorati, *Riprendere Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 138.
- 4 M. Buber, *Il principio dialogico e altri scritti*, tr. it. San Paolo, Milano 1995.
- 5 C. Scharfetter, *Psicopatologia generale. Un'introduzione* (1976), tr. it. Feltrinelli, Milano 1992, p. 25.
- 6 H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. Bompiani, Milano 1983, p. 425. Su tali questioni, cfr. F. Petrella, *L'ascolto e l'ostacolo*, "Atque", 14/15, 1996, pp. 155-188; ma si permetta di rinviare anche a P.F. Pieri, *Dialogo, confutazione, dialettica*, "Atque", 14/15, 1996, pp. 189-208; e Id., *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, voci "Dialogo", "Dialettica", "Relazione".
- 7 M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987, p. 20.
- 8 M. Heidegger, *La poesia di Hölderling*, tr. it. Adelphi, Milano 1988.
- 9 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Bocca, Milano-Roma 1953. Cfr. il bellissimo saggio di E. Borgna, *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1999, cui questa parte di testo deve molto.
- 10 M. Trevi, *Immagini di totalità riflettente in alcuni racconti di Borges*, in Aa.Vv., *Dopo Jung*, Franco Angeli, Milano 1980, p. 26.
- 11 E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. Jaka Book, Milano 1983.
- 12 M. Trevi, *L'altra lettura di Jung*, Raffaello Cortina, Milano 1988, p. 39.
- 13 M. Trevi, Introduzione a: C.G. Jung, *L'Io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino 1967, p. 18.
- 14 Ivi, p. 25.
- 15 Sulla nozione di confine come "soglia" e quindi come "passaggio", cfr. l'intero fascicolo n. 7 del 1993 (*Soglie dell'alterità*) della rivista "Atque", ma anche F. Desideri, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, il Melangolo, Genova 2003.
- 16 M. Trevi, Introduzione a: C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1968, p. 29.
- 17 Ivi, p. 14.
- 18 M. Trevi, *L'altra lettura di Jung*, cit., pp. 23 sg.

- 19 M. Trevi, Introduzione a C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 7.
- 20 M. Trevi, Introduzione a: C.G. Jung, *L'Io e l'inconscio*, cit., pp. 12 sg.
- 21 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi, nuova serie di lezioni* (1932), tr. it. in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 190.
- 22 M. Trevi, *L'altra lettura di Jung*, cit., p. 20.
- 23 Ivi, p. 21.
- 24 Si permetta di riviare a P.F. Pieri, *Introduzione a Jung*, Laterza, Roma-Bari 2003, capitolo II.
- 25 M. Trevi, *L'altra lettura di Jung*, Raffaello Cortina, Milano 1988, p. 21.
- 26 *Ibidem*.
- 27 Ivi, p. 20.
- 28 S. Tagliagambe, *Evento, confine, alterità*, "Atque", 7, 1994, p. 15. Per gli aspetti epistemologici qui appena accennati, si permetta di rinviare a P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, cit., voci "Conoscenza", "Oggetto", "Rappresentazione".
- 29 C. Sini, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 166 sgg.
- 30 M. Trevi, *Moduli costruttivi nell'opera di C.G. Jung*, in A. Pabis (a cura di), *Psicologia analitica. Fondamenti teorici e ipotesi di sviluppo*, Atti V Convegno nazionale del Centro italiano di psicologia analitica (CIPA), s.e., Roma 7-8 dicembre 1985, p. 48.
- 31 C.G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), tr. it. in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino 1981, p. 15.
- 32 M. Trevi, *L'altra lettura di Jung*, cit., pp. 19 sg.
- 33 M. Trevi, *La pluralità delle psicologie del profondo e l'orizzonte ermeneutico della psicologia analitica*, cit., pp. 40 sg.
- 34 M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987, p. 21.
- 35 *Ibidem*.
- 36 *Ibidem*.
- 37 *Ibidem*.
- 38 Ivi, p. 20.
- 39 M. Trevi, M. Innamorati, *Riprendere Jung*, cit., p. 188.
- 40 Cfr. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962 e 1970), tr. it. Einaudi, Torino 1969, 1978, in particolare il *Poscritto* 1969 alla 2ª edizione.
- 41 M. Trevi, *Esperienza, modello, paradigma nella pratica analitica*, in Aa. Vv., *La psicoterapia come situazione limite tra coerenza teorica e provocazione empiri-*

- ca, Atti del I Convegno interno del Centro italiano di psicologia analitica (CIPA), s.e., Roma ottobre 1990, p. 74.
- 42 Leibniz, *Monadologia*, tr. it. in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1967, vol. I, proposizione 57, p. 292.
- 43 F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1888-1889), tr. it. in *Opere*, v. 8, t. 3, Adelphi, Milano 1974, pp. 162 sg.
- 44 M. Trevi, *Prospettivismo e psychologia perennis in Jung*, "Rivista di psicologia analitica", 38, 1988.
- 45 M. Trevi, *Saggi di critica neojungiana*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 17-18.
- 46 Ivi, p. 84.
- 47 N. Hartmann aveva distinto nel 1949 "relazionalità" da "relatività": i valori – egli scriveva – sono in relazione con l'uomo e con il suo mondo senza perdere la loro irrelativa assolutezza. Il termine "relazionismo" è stato ripreso da E. Paci per indicare una dottrina che considera la relazione come il fatto essenziale dell'universo e dell'uomo, senza necessariamente avere implicazioni relativistiche. Su un tale pensiero, cfr., almeno, E. Paci, *Sul relazionismo*, in P.A. Rovatti (a cura di), *Il senso delle parole 1963-1974*, Bompiani, Milano 1987, pp. 285-288.
- 48 M. Trevi, *Saggi di critica neojungiana*, cit., p. 19.
- 49 Ivi, pp. 51 sg.
- 50 S. Tagliagambe, *Evento, confine, alterità*, cit., p. 41.
- 51 M. Trevi, *Studi sull'ombra*, Marsilio Editori, Verona 1975.
- 52 M. Bachtin, *Il problema del testo*, tr. it., in V.V. Ivanov, J. Kristeva et Al., *Michail Bachtin*, a cura di A. Ponzio, Dedalo, Bari 1977, p. 201, già citato, tra l'altro, in S. Tagliagambe, *Evento, confine, alterità*, cit., pp. 11-44.
- 53 M. Trevi, *Moduli costruttivi nell'opera di C.G. Jung*, in A. Pabis (a cura di), *Psicologia analitica. Fondamenti teorici e ipotesi di sviluppo*, Atti del V Convegno nazionale del Centro italiano di psicologia analitica (CIPA), s.e., Roma 7-8 dicembre 1985, pp. 46 sg.
- 54 M. Trevi, Introduzione a: C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., pp. 11 sg.
- 55 Sulla focalizzazione dell'essere come essere in relazione, e in particolare dell'esistenza dello psicoterapeuta come essere in relazione con quel destino umano che si trova di fronte, cfr. C. Scharfetter, *Unterwegs in der Psychiatrie*, in R. Battegay (a cura di), *Heurausforderung und Begegnung in der Psychiatrie*, Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1981, pp. 26-51.
- 56 M. Trevi, *Per uno jungismo critico*, cit., p. 24.
- 57 M. Trevi, *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Raffaello Cortina, Milano 1986, pp. 105 sg.

- ⁵⁸ Si permetta di rinviare a P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, cit., voce "Concetto".
- ⁵⁹ C.G. Jung, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* (1934), tr. it. in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981.
- ⁶⁰ C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), cit., p. 127.
- ⁶¹ M. Trevi, *Moduli costruttivi nell'opera di C.G. Jung*, cit., p. 46.
- ⁶² M. Trevi, *Esperienza, modello, paradigma nella pratica analitica*, in *La psicoterapia come situazione limite*, cit., p. 67.
- ⁶³ M. Trevi, M. Innamorati, *Riprendere Jung*, cit., pp. 126 sgg.
- ⁶⁴ Ivi, pp. 126 sgg.
- ⁶⁵ M. Trevi, *Il lavoro psicoterapeutico. Limiti e controversie*, Theoria, Roma-Napoli 1993, p. 31.
- ⁶⁶ R. Guardini, *Welt und Person*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939; R. Guardini, *Die Begegnung*, in R. Guardini, O.F. Bollnow, *Begegnung und Bildung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962.
- ⁶⁷ M. Trevi, *Il lavoro psicoterapeutico. Limiti e controversie*, cit., pp. 16 sgg.
- ⁶⁸ A.A. Utchtomkij, annotazione del 1932 su un quaderno personale, cfr. S. Tagliagambe, *Evento, confine, alterità*, cit., p. 23.
- ⁶⁹ E. Borgna, *Noi siamo un colloquio*, cit.
- ⁷⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.
- ⁷¹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. Mursia, Milano 1973.
- ⁷² M. Trevi, *Saggi di critica neojunghiana*, cit., pp. 136-137.
- ⁷³ M. Trevi, M. Innamorati, *Riprendere Jung*, cit., pp. 159 sg.
- ⁷⁴ M. Trevi, *Adesione e distanza. Una lettura de "L'Io e l'inconscio" di Jung*, Melusina, Roma 1991, p. 55.
- ⁷⁵ Per il connesso concetto di "empatia", cfr. "Atque", 25/26, 2002-2003.
- ⁷⁶ M. Trevi, *Esperienza, modello, paradigma nella pratica analitica*, cit., p. 77.