

Maria Ilena Marozza  
La clinica tra modello e metafora

1. In questo contributo vorrei sintetizzare alcune linee di ricerca scaturite dal confronto con il pensiero e la personalità di Mario Trevi. Queste linee convergono, nella mia esperienza, su un vertice, costituito da una riflessione sulla necessità di formulare una teoria della clinica *di frontiera*, nella zona di confine tra pensiero psicoanalitico e pensiero fenomenologico. Per me, di formazione medica, l'incontro con Trevi ha rappresentato un continuo stimolo a mettere alla prova e a rielaborare il principio stesso a fondamento dell'analisi junghiana, continuamente modulata dalla consapevolezza del ricercatore di essere contemporaneamente soggetto e oggetto della propria ricerca conoscitiva. In Trevi questa consapevolezza ha preso forma nelle due grandi immagini del discorso *della* e *sulla* psiche.<sup>1</sup> Il suo stimolo è sempre stato volto a riflettere sull'inevitabilità del mettere in gioco la *soggettività* come strumento di conoscenza, ma nello stesso tempo a riconoscere, rispettare e ascoltare con la massima cura l'*alterità* che fonda la relazione analitica. Trevi è sempre stato lontanissimo da tentazioni soggettivistiche: la sua profonda formazione fenomenologica gli ha consentito di affrontare la crisi dei fondamenti naturalistici del pensiero psicoanalitico, freudiano e junghiano, in modo del tutto diverso dalle attuali tendenze che riscoprono il *concetto di soggettività e l'esigenza di lavorare con e su di essa* appiattendola e banalizzandola in una sorta di soggettivismo eclettico. Davvero potrei dire che l'invito di Trevi al rigore rispettoso dei modi della *conoscenza soggettiva dell'altro* poteva essere espresso dalla massima gadameriana: «non ode, o ode in modo sbagliato, solo colui che ascolta costantemente se stesso».<sup>2</sup>

In quanto analisti di formazione junghiana, noi tutti ci siamo nutriti della critica di Jung all'atteggiamento che egli riteneva troppo oggettivante, o deterministico, di Freud, della sua critica a quello che oggi si usa chiamare *mito dell'analista-specchio*, della sua critica all'univocità interpretativa, a favore dell'apertura prospettica delle interpretazioni.

Oggi tutte queste tematiche, che sono state nostro pane quotidiano per tanti anni, non sembrano più convincenti, o meglio, non sembra più un obiettivo prioritario la loro affermazione, quanto semmai il loro *ridimensionamento*, specialmente dopo la banalizzazione che di esse è stata fatta negli ultimi tempi, con il bagno nell'ovvietà favorito dall'ubiquitaria diffusione di tendenze a lavorare "empaticamente" con la propria soggettività, o ad assumere teoricamente, nella generalizzazione dell'opinabilità interpretativa, certi esiti del costruttivismo radicale.

Queste posizioni non sono soltanto troppo deboli, ma specialmente conducono a una possibile *degenerazione dell'atteggiamento analitico*, per un lato verso certi compiacimenti soggettivistici, in cui *l'altro* rischia di essere ridotto a un dettaglio, per altro lato verso un'enfaticizzazione melensa di una supposta terapeuticità della comprensione empatica. Credo valga la pena di ribadire che l'atteggiamento analitico è fondato sull'incontro-scontro della soggettività con un'*alterità radicale*. In fondo questa non è altro che la *teoria dell'inconscio*, che, per rimanere tale, deve continuare a tematizzare la *radicale differenza di un'alterità intra e intersoggettiva*. Indubbiamente qui c'è la possibilità di rincontrare, come ha sempre suggerito Trevi, la categoria jaspersiana dell'incomprensibilità, *poiché l'alterità si pone in primo luogo (non in assoluto) come incomprendibile*, ma c'è anche la possibilità di ripensare in modo più profondo e rigoroso i modi della conoscenza intersoggettiva tramite la comprensione empatica per come la intendeva Edith Stein,<sup>3</sup> a partire, cioè, dalla consapevolezza della *separatezza e della differenza delle esistenze individuali*.

Naturalmente non è possibile tornare indietro, non possiamo, per criticare gli scadimenti soggettivistici, recuperare una fondazione oggettiva di tipo naturalistico del pensiero analitico cancellando tante critiche che lo hanno investito sia da un versante epistemologi-

co, sia dal suo versante a vocazione più scientifica (con la crisi della metapsicologia), sia dal versante che ha sposato le riflessioni ermeneutiche. Di conseguenza non possiamo più sottrarci alla considerazione della soggettività e del suo peso nel nostro lavoro. Dobbiamo però cercare in essa un *rigore*, ricordando che soggettività non è soggettivismo, e che noi recuperiamo l'atteggiamento analitico nel momento in cui sappiamo che lavorare con le strutture della soggettività significa in primo luogo *lavorare con elementi che fondano la soggettività*, e non con contenuti specifici dell'individualità di ciascuno, recuperando proprio qui l'attenzione fenomenologica e considerando *ineliminabile e fondante l'incontro con l'alterità e con la sua radicale incomprendibilità* come principale tema della relazione interpersonale.

Credo che alcuni problemi che ci affliggono oggi possano giovare dal riversare il "candore e il rigore"<sup>4</sup> dell'analisi fenomenologica sulla soggettività sui modi della relazione e dell'esperienza analitica. Solo così la psicoanalisi può sviluppare al massimo la sua qualità di *scienza della soggettività*, che è, in fondo, la sua definizione più propria.

2. Di fatto la storia del pensiero psicologico ci ha consegnato una divaricazione radicale, di metodo e d'oggetto, tra fenomenologia e psicoanalisi, discipline che hanno sviluppato autonome visioni del comprendere psicologico, appoggiate a prospettive epistemologiche e a concezioni antropologiche incompatibili. Con un eccesso di semplificazione, potremmo dire che lo scalino che separa il procedimento fenomenologico da quello analitico è l'atteggiamento verso la comprensione dell'esperienza psichica, in particolare ove essa si configuri come *incomprensibile*: laddove la fenomenologia, nella sua ricerca dell'essenziale, s'arresta, arrivando a evidenziare il *principio aprioristico* che fonda il fenomeno, la psicoanalisi pretende di spiegare ancora, cercando di superare la frattura dell'*alterità* attraverso l'introduzione del sistema metapsicologico. Il presupposto di questa differenza è che, mentre dal primo punto di vista è indispensabile cercare il fondamento nell'*aderenza all'esperienza*, dal secondo è *l'esperienza a divenire derivabile* attraverso l'introduzione di un fondamento trovato, o ipotizzato, al di fuori di essa. È questo in fondo il senso della rivoluzione copernicana di Freud, che non si fida più di

ciò che appare, rovesciando di centottanta gradi la propria ottica comprensiva e introducendo in psicologia *l'ermeneutica del sospetto*.

Tuttavia, nel momento in cui abbiamo bisogno di ripensare i criteri in base ai quali conferiamo significato agli eventi della relazione analitica, dobbiamo di necessità, per non bloccarci in annose dispute sull'autosufficienza di teorie "solo cliniche" o sull'imprescindibilità di una metapsicologia, ritornare a monte delle distinzioni metodologiche, soffermandoci a ripensare il valore da conferire a quelle implicazioni esperienziali che, antecedenti all'organizzazione di ogni elaborazione teorica, testimoniano un'asimmetria tra *l'ampiezza della complessità esperienziale* e la riduzione teorica. Che è come dire che nella nostra esperienza c'è sempre molto di più che nei nostri pensieri: ipotizzando un legame forte tra questi ultimi e il vissuto esperienziale, è nella riproposizione della più classica domanda della fenomenologia «dimmi come fai a saperlo?»<sup>5</sup> che possiamo riprendendone un contatto più credibile con la metapsicologia. Nel momento in cui il pensiero analitico ha perso le sue certezze, i suoi agganci a un'oggettività della realtà inconscia, spostando integralmente la propria ermeneutica nell'ambito della comprensione soggettiva, non c'è altro modo che l'aggancio a un fondamento empirico di stampo fenomenologico per recuperare un'esigenza fondativa che approcci in modo rigoroso la natura dell'esperienza soggettiva.

Tornare a porre attenzione a queste implicazioni è un esito necessario per sviluppare una teoria della clinica credibile, specialmente dopo la stagione corrosiva inaugurata dalla riflessione ermeneutica, che ha lasciato grandi dubbi sulla capacità del pensiero analitico di aver accesso a una verità, grande o piccola che sia, da cui far dipendere la specificità e l'efficacia dell'interpretazione.

C'è bisogno di ripensare *quale verità* l'interpretazione colga; io sostanzialmente penso che, come scriveva Loch,<sup>6</sup> essa abbia la natura di *una verità che sostiene l'esistenza*, e che, nel contempo, essa non abbia tanto a che vedere con le costruzioni né con le ricostruzioni, ma che abbia il suo radicamento più autentico *nell'attualità della situazione analitica*, cioè nell'esperienza presente da cui prende origine il pensiero interpretativo.

Proprio per questo penso che al centro del nostro interesse dobbiamo oggi porre la «revisione radicale del concetto di esperienza»

proposta da Blankenburg:<sup>7</sup> probabilmente questa è una necessità per tentare di andar oltre il *cul de sac* dell'interpretazione analitica, che rischia di sclerotizzarsi in una scolastica e di perdere di credibilità se disancorata dal suo più autentico e vitalizzante fondamento esperienziale.

3. Molte di queste riflessioni si sono sviluppate a partire da una domanda che anni fa Mario Trevi cominciò insistentemente a porre a ciascuno di noi: una domanda apparentemente semplice, ma che, come spesso succede, nascondeva una complessità che si è resa evidente nel tempo e che, credo, abbia poi guidato le linee di riflessione, pur differenziate, di ognuno di noi. La domanda era: "A che titolo possiamo dirci oggi junghiani?". L'accento era provocatoriamente posto sull'oggi, nel senso che sembrava a Trevi assolutamente indispensabile indurci a un confronto con il pensiero di un autore che sicuramente avevamo già scelto sulla base di molti suoi punti di vista che ci davano una forte impronta nel pensiero teorico e nell'atteggiamento clinico, ma che necessitava con una certa urgenza di uno sviluppo e di un confronto con le nuove acquisizioni del pensiero psicologico e delle discipline limitrofe.

Interpretai questa domanda come a un tempo minimale e fondamentale: nel senso che obbligava a riflettere sugli irrinunciabili valori essenziali, seppur minimi, ma di fondo, sui quali stabilire la specificità del pensiero junghiano, a metterli alla prova per saggiare la loro tenuta nel poter esser posti alla base di una tradizione trasmissibile e quindi, solo successivamente e ove possibile, a lavorare in una direzione obbligatoria per ogni disciplina non dogmatica, cioè nel senso dell'attualizzazione e dello sviluppo coerente della tradizione.

Risultò subito chiaro che, mentre quest'ultima parte del compito trovava un chiaro sostegno e incitamento negli scritti di Jung (che più volte ripete nei suoi scritti che è compito di ogni ricercatore sviluppare una propria psicologia; si dice contento di essere Jung e non junghiano; rifiuta ogni atteggiamento scolastico), trovavamo invece enormi problemi con la tradizione, che, tutto sommato, non c'era: sicuramente, non avevamo a disposizione delle opere di lettura critica dei testi, né delle edizioni affidabili dei testi originali. E, ancora di più, ci confrontavamo con uno stile che definirei affabulatorio dello

stesso Jung, che non s'era mai preoccupato di rendere se stesso trasmissibile, seguendo piuttosto il fervore del proprio pensiero che un intento di sistematicità.

Da qui è nata la modalità di lavoro del nostro gruppo: lavorare da un lato all'enucleazione, nel testo junghiano, di quegli enunciati di base sui quali fondare una sistematizzazione teorica; saggiarne le implicazioni e le capacità euristiche attraverso il confronto con le teorie consorelle o le discipline limitrofe; lavorare all'amplificazione e ai possibili sviluppi dei temi individuati.

4. In quel periodo noi dovevamo a Mario Trevi l'individuazione di alcuni valori di base assolutamente specifici dello junghismo, tra cui, in primo luogo, il tema del simbolo e del pensiero simbolico<sup>8</sup> che rappresentava uno sforzo per conferire una forte significatività a quel pensiero che, pur non essendo *razionale*, poteva non esser riacciato nell'ambito di un ingestibile *irrazionale* solo attraverso un'operazione complessa che gli riconoscesse la qualità dell'*extrarazionale*. Intendo con ciò riferirmi a quel dominio che, non essendo ancora comprensibile attraverso le dominanti categorie dell'Io coscienziale e del suo pensiero logico, lo circonda «dandogli da pensare» (per usare una felice espressione di Paul Ricoeur), fornendogli cioè l'alimento indispensabile per ricollegare il pensiero a quanto pensiero ancora non è, rappresentando la mediazione tra un Io pensante, centro della coscienza, e il resto della soggettività che affonda nella *realtà del corpo, degli affetti, delle rappresentazioni concrete* direttamente espresse nella *sensorialità* delle immagini. In questo senso, il pensiero simbolico si propone fondamentalmente come un *pensiero affettivo*, un pensiero cioè che si nutre della concretezza del *sentire soggettivo*, testimonianza della necessità di tenere sempre congiunte, nella comprensione di ogni fenomeno umano, una dimensione corporea e una psichica, una dimensione cognitiva e una affettiva, una dimensione individuale e una generale, in quanto antinomie da assumersi come polarità non risolvibili in sintesi compositive, né mai interamente traducibili, ma problematicamente aperte verso *compensazioni reciproche*.

La riflessione sul pensiero simbolico, oltre a costituirsi come fondamento specifico della psicologia junghiana, ha rappresentato per

molti di noi un forte stimolo a sviluppare una *teoria della mente*, una *teoria della conoscenza psicologica* e una *teoria della clinica* compatibili con la complessità di base evocata da tale psicologia.

5. L'antiriduttivismo implicito nel pensiero simbolico comporta la necessità di interpretare la soggettività come un ambito irriducibilmente complesso, costituito da funzioni multiple, in cui la ragione deve essere sempre concepita come *parte* circondata da una componente inconscia intesa non solo come rimosso, ma come *eccedenza*, come *luogo del non ancora* e, insieme, come *realtà fondativa*, che si apre a una comprensibilità solo attraverso la proposta all'Io dell'espressione simbolica. Il tentativo di formalizzare meglio questa grande idea di Jung – da lui espressa in tanti modi e su tanti livelli nella sua opera – ha spinto molti di noi a rintracciare un modello che definirei “forte” della struttura psichica nella *teoria dei complessi a tonalità affettiva*,<sup>9</sup> da Jung elaborata pressoché interamente prima del suo incontro con Freud, sotto l'influsso del pensiero di Bleuler e di Janet (come Jung riconobbe tardivamente: «Io non provengo da Freud, ma da Eugen Bleuler e da Pierre Janet, che furono i miei diretti maestri»<sup>10</sup>). A mio giudizio, tale concezione della mente ha continuato sempre a funzionare nel pensiero junghiano come un *imprinting*, riverberandosi nelle concezioni più elaborate del funzionamento psichico proposte dal suo pensiero maturo: nelle due forme del pensare, nella concezione della funzione trascendente, nella teoria della compensatorietà, nella teoria del simbolo.

Sono essenzialmente due i nuclei qualificanti di questa teoria: da una parte una concezione *gerarchica ma circolare* nel rapporto tra complesso dell'Io e complessi secondari, che prevede il loro *necessario* funzionamento in contemporanea nella registrazione e nell'analisi di qualsiasi esperienza; dall'altra una concezione dell'affetto come *nucleo centrale* dell'unità complessuale, *inscindibilmente* connesso a sensazioni e rappresentazioni. Questa teoria, dunque, rifiutando ogni dualismo, propone una visione integrata di una *mente affettiva*, in cui non soltanto non è più concepibile un'attività cognitiva separata o indipendente dall'affettività, ma viene decisamente escluso che le funzioni superiori tipiche del complesso dell'Io possano essere svolte al loro meglio senza l'apporto delle informazioni sensoriali

ed emozionali fornite dai complessi secondari. La possibilità che viene giocata in questa interazione è di insediare l'ordine linguistico e la capacità di significare nell'ordine dell'*esperienza soggettiva vitale e diretta*: come dire, inserire la capacità di astrazione nella concretezza del sentire individuale.

In questa formalizzazione abbiamo tentato di uscire dalle fasciose, ma spesso troppo allusive metafore attraverso le quali Jung si riferisce alla struttura della personalità: metafore estremamente utili nel consentirci di "pensare il paziente" nella prassi clinica, ma che si rivelano contenitori troppo ampi nella teorizzazione della clinica. La nostra scommessa era invece quella di rintracciare nel testo junghiano elementi di fondo che significassero un modo basilare e coerente di rappresentare il funzionamento della mente, da considerare come sistema attivo all'interno della vasta e immaginifica teorizzazione che Jung ci ha lasciato. Nello stesso tempo, ci proponevamo di non tradire, nella comprensione del fenomeno psichico, quella componente specificamente individuale, radicata nell'assoluta specificità temporale e soggettiva di ogni evento, quella tonalità idiosincratca e singolare che una visione troppo spinta verso una sistematica avrebbe potuto occultare. Pensare a una comprensione psicologica continuamente oscillante tra *l'elaborazione di modelli e la creazione di metafore* ci ha aiutato a conservare delle modalità comprensive rispettose di questa complessità.

6. Da parte mia, ho assunto come punto di partenza minimale un pensiero di Blumenberg,<sup>11</sup> che di metafore è sicuramente un esperto: *comprendere qualcosa tramite qualcosa è radicalmente diverso dal comprendere qualcosa in quanto qualcosa*. Questa posizione credo ci allontani radicalmente da ogni ingenuo realismo epistemologico, chiarendo che la nostra comprensione psicologica avviene sempre in un universo di discorso attraverso *un tramite*, sia esso un modello o una metafora. Tutt'e due sono strumenti per pensare, che valgono però in momenti diversi della comprensione clinica. Il modello è uno strumento teorico che, anche se inteso nella sua versione più "debole" come modello analogico,<sup>12</sup> ha comunque una vocazione generalizzante. Quando pensiamo in termini di modello, aspireremo a mettere in evidenza delle caratteristiche generali e individuati-

ve, tipizzanti, del nostro oggetto. Un modello della psiche, dunque, avrebbe una pretesa non certo esaustiva, né realistica, ma sicuramente predittiva di alcune proprietà, funzioni e regolarità che consentono di spiegare e predire il comportamento del nostro oggetto.

Di contro la metafora nasce tipicamente in un contesto individuale, da un evento singolo. Contrariamente al modello, che ha una qualità astrattiva, la metafora è concreta, appoggiando la propria significatività alla sua *qualità sensoriale* e alla sua *capacità di evocare una risposta affettiva e produttiva di immagini*. Come con grande intensità ci ha ricordato Paul Ricoeur,<sup>13</sup> la generatività semantica della metafora risiede nel prospettare *un senso* strettamente intrecciato con *i sensi*, nell'aprire una pausa di sospensione nella categoria astratta del significato, peraltro in costante attesa di essere abitato dalla concretezza inedita della sensorialità metaforica.

Credo che la reciproca oscillazione tra modello e metafora possa essere un modo per riproporre, in un linguaggio più attuale, la famosa antinomia junghiana: «ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale, e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che individuale».<sup>14</sup> Questa considerazione ci mette in guardia contro l'uso di modelli in senso "applicativo" nella comprensione clinica, privilegiando una modalità in cui *il senso*, e l'interpretazione che lo chiarisce, nascono dal *coinvolgimento esperienziale, attraverso le componenti affettive e sensoriali*; fortemente agganciati, dunque, alla fenomenalità vissuta.

Per questo motivo penso non sia possibile risolvere la conoscenza psicologica in un gioco linguistico, o in un costruttivismo totalmente privo di fondamenti: e questo tanto più per noi che crediamo che l'inconscio sia una realtà influente e vincolante, e che proponiamo una terapia che, attraverso la comprensione, pretende di influire sulla realtà psichica.

7. La rivalutazione della teoria dei *complessi a tonalità affettiva* come modello della mente ci consegnava uno Jung con una fortissima originalità teorica, con una visione psicodinamica differente in modo radicale da quella freudiana e con impostazioni psicopatologiche orientate da un'altra comprensione della clinica. Singolarmente, risultava anche evidente che ritornare a questi fondamenti – proprio

nel momento in cui il pensiero freudiano maturo denunciava alcuni punti di crisi che hanno imposto svolte teoretiche in franca opposizione con l'impostazione originaria – poteva essere di estrema utilità nel rintracciare percorsi psicodinamici diversi. Penso, relativamente alla clinica, alla rinascita delle teorie del deficit, oppure alle nuove discussioni sulla necessità di recuperare una distinzione, nella vecchia categoria dell'isteria, tra le forme segnate dalla rimozione e quelle segnate dalla dissociazione, con il recupero dell'importanza di questa categoria relativamente all'organizzazione in genere della coscienza; agli studi della psicologia evolutiva sull'efficacia del trauma nella disorganizzazione dell'unitarietà della coscienza; agli studi delle scienze cognitive sulle qualità funzionali e cooperative di una coscienza decisamente concepita come multipla. Ma penso anche a concetti che ci suonano stranamente familiari e che ormai circolano in tanti testi freudiani, quali quello di contagio affettivo<sup>15</sup> come fondamento all'efficacia interpretativa, o agli appelli alle zone non formate della psiche come zone di interesse dell'azione terapeutica (piuttosto che l'interpretazione del rimosso), o alle discussioni sulle matrici indifferenziate antecedenti la formazione della rappresentazione, che riecheggiano molto da vicino tanti brani junghiani sulla relazione tra parti formate e parti meno differenziate della psiche.

In tutto ciò ci ha sempre guidati la consapevolezza che in questo campo non si tratta di condurre battaglie per l'affermazione di una verità o per una supremazia di scuola, e il convincimento – profondamente junghiano e che può essere considerato un radicale epistemologico del suo pensiero – che alla base del pensiero psicologico vi siano opzioni teoriche che conducono alla formulazione di modelli, tanto necessari quanto rivedibili, che gettano contemporaneamente luce e ombra sulla realtà psichica, e che proprio da questa relazione tra parti visibili e parti invisibili del modello scaturisca l'infinito lavoro (come direbbe Trevi) del pensare psicologico. Semplicemente: ogni modello ha i suoi limiti, le sue zone di confine, le sue zone d'ombra. Il modello psicodinamico freudiano, fondato sulla rimozione e sulla separazione che da essa deriva dei destini della rappresentazione e dell'affetto, trova oggi i suoi limiti, evidenziati da tutte quelle correnti neofreudiane che lavorano essenzialmente sull'inconscio a-rappresentazionale, indifferenziato, e che tendono a concepire

l'inconscio non tanto, o non soltanto, come il deposito del rimosso, ma come una matrice formativa. Tornare al modello junghiano, fondato *sull'indissociabilità tra affetto e cognizione* nel nucleo complessuale, che interpreta invece lo sviluppo psicopatologico sulla base della *dissociazione tra unità complessuali*, può offrire nuove strade alla comprensione psicodinamica.

8. Naturalmente nel proporre questa operazione ognuno di noi è obbligato a confrontarsi con la legittimità di tale tentativo, che ha comunque una certa ambizione fondativa, nel rispetto di una teoresi junghiana che per molti versi appoggia anche delle letture anti-fondative, decisamente relativiste e pragmatiche nell'impostazione. Mi riferisco alla tendenza che Trevi<sup>16</sup> ha chiamato il *prospettivismo psicologico* di Jung, cioè l'affermazione al diritto di esistenza di molteplici psicologie fondate sull'infinita varietà dei tipi psicologici, tendenza che potrebbe condurre verso un eclettismo radicale ma profondamente consapevole. Per altro verso, mi riferisco a quella che potrebbe essere definita *la psicologia negativa* di Jung, centrata sulla considerazione di una sostanziale oscurità, indicibilità della psiche, che si sottrae a ogni tentativo di afferrarla attraverso definizioni specifiche, manifestando sempre la sua ulteriorità nello *scacco del metodo*.<sup>17</sup>

Sicuramente nel modo di considerare questa problematica sono evidenti le differenze individuali negli appartenenti al nostro gruppo, le cui risposte sono visibili nelle diverse linee di ricerca sviluppate. È certo comunque che ognuno ha elaborato le proprie posizioni a partire dalla centralità di questo problema e io ritengo che ciò sia già sufficiente a costituire, in psicologia, un nucleo di identità teorica abbastanza significativa.

Anzi, direi proprio che la consapevolezza profonda riguardo *alle condizioni di possibilità dello stesso discorso psicologico* – radicalizzato fino alla domanda *su come esso sia possibile* – caratterizza la curvatura specifica con cui all'interno dell'intero gruppo si è affrontata l'elaborazione di un modello teorico dell'esperienza clinica.

9. Se questi sono i presupposti di partenza, il compito che ci possiamo proporre è di riprendere e sviluppare gli elementi che posso-

no caratterizzare, ripeto, in senso minimale ma fondamentale, il pensiero psicodinamico di Jung, per condurlo a un confronto con i fermenti attuali.

Sottolineerò soltanto quattro punti, che sintetizzano quanto visto finora.

In primo luogo, in Jung c'è una profonda consapevolezza del *particolare problema epistemologico* della psicologia, che deriva dalla sostanziale identità tra soggetto e oggetto della conoscenza psicologica. L'assunzione di questo problema conduce inevitabilmente a esplorare meglio i modi di un *conoscere psicologico che si apre sulla riverberazione soggettiva della psiche altrui*. Mentre, dal versante fenomenologico, questa problematica conduce direttamente verso il grande tema della *comprensione empatica*, la riflessione junghiana segue un altro canale, sviluppando specialmente le tematiche legate alle capacità conoscitive connesse alla *trasmissione dell'affetto*,<sup>18</sup> aspetto centrale su cui Jung basa l'intera sostanza della relazione terapeutica. Questa è, credo, una linea di sviluppo veramente originale che può essere proseguita indagando sulla capacità dell'affetto di indurre pensieri, ricordi, fantasie o sensazioni come aspetti in cui si concretizzano gli eventi della relazione terapeutica. La portata cognitiva delle emozioni, ormai definitivamente riconosciuta in campo psicoanalitico ma anche neuroscientifico, è uno dei pochi punti di concordanza dei nuovi indirizzi di ricerca su una mente ormai generalmente riconosciuta come *affettiva*. Con ogni probabilità la riflessione su questi temi ci può condurre anche a interpretare in modo più profondo quello che molti di noi considerano il nostro principale strumento di lavoro, l'empatia, lavorando in particolare sui suoi presupposti.

Il secondo punto che vorrei sottolineare riguarda il modo singolare in cui Jung intende la *dimensione empirica*<sup>19</sup> in psicologia. Jung ribadisce continuamente di considerarsi un empirico e di situare i fatti di cui si occupa entro l'ambito di una rigorosa sperimentabilità. I contesti di queste sue affermazioni hanno sempre a che fare con la necessità di difendersi dal rischio, al quale lo esponeva la sua concezione della "psiche oggettiva", di uno sconfinamento nella metafisica, tentando così di sottrarre il *discorso psicologico* al confronto con un "assoluto", posto come inattinguibile, e individuando, di conse-

guenza, lo specifico della psicologia nei singoli *fatti della vita psichica* di cui si può fare esperienza.<sup>20</sup> L'empirico diviene così sia l'ambito privilegiato della manifestazione dello psichico, sia l'occasione per la sua conoscenza, dal momento che di ciò che non viene sperimentato non è possibile sapere nulla. Nel pensiero junghiano, peraltro, queste affermazioni sono sempre abbinate all'idea di una fondamentale *trascendenza* della psiche, termine che ha, per Jung, un significato prettamente fenomenologico, individuando quella specifica qualità della psiche di manifestarsi *autenticamente* nel fenomeno, nello stesso tempo *non esaurendosi* in esso, e quindi trascendendolo. Da qui l'esigenza di mantenere sempre una *fedeltà al fenomeno*, che, diversamente che per Freud, non è mai *altro* da se stesso, ma che è comunque *inadeguato* a rappresentare integralmente la realtà psichica. Queste considerazioni junghiane, mentre s'allontanano decisamente da un empirismo ingenuo, qualificano la particolare relazione che egli stabilisce tra formulazioni teoriche ed esperienza clinica. Infatti se è vero che per Jung «l'esperienza diretta non è altro che un fatto psichico»,<sup>21</sup> non è simmetricamente vero il contrario, cioè che la psiche possa venir identificata con l'esperienza che ne facciamo. La psiche, nel momento in cui si rende visibile attraverso una sua rappresentazione, costituisce anche il fondo oscuro che, per sottrazione, rende possibile l'evidenza di una parte. Se l'esperienza, dunque, è la condizione da cui dipende la rappresentabilità e la conoscenza dell'essere psichico, essa costituisce anche il momento della riduzione dell'infinita complessità psichica nello spezzarsi di una parte che, per essere correttamente intesa, dovrà implicitamente richiamare il suo opposto complementare: è questo probabilmente il senso dell'affermazione di Jung dell'essere ogni tesi psicologica valida e giustificata solo se riconosce come vera la tesi a essa opposta. Con ciò, da un lato si dà un *fondamento empirico e realistico* al discorso psicologico, ma dall'altro *lo si sottrae decisamente a ogni pretesa di assolutezza*, circoscrivendo la possibilità di ogni valutazione all'ambito specifico della manifestazione fenomenica. In questo senso vi sarebbe sempre comunque un'antiorità e, vorrei dire, una sorta di *supremazia non evitabile dell'esperienza psichica* (che possiamo chiamare, con Jung, i *fatti*, o anche la *verità empirica*) sulla sua interpretazione, sempre a essa successiva e aperta al conflitto interpretativo.

A questo discorso è intrinsecamente legato il terzo punto che vorrei sottolineare, il rifiuto cioè di Jung di intendere in senso soggettivistico il piano interpretativo. Egli infatti, mentre è uno strenuo sostenitore della potenziale infinitezza dell'interpretazione, non crede alla libertà di scelta individuale tra varie interpretazioni possibili, o meglio non crede che le interpretazioni siano totalmente a-referenziali rispetto all'evento reale che le muove. Sappiamo bene che per Jung «reale è ciò che agisce»,<sup>22</sup> e questa azione si configura nella direzionalità assunta dal pensiero interpretativo sulla base dell'esperienza di realtà.

Da questo punto di vista dovremo riconoscere a Jung una posizione, seppure *sui generis*, decisamente realistica, che valuta in modo anche drammatico la dipendenza umana dall'oggettività del reale, mentre vede il processo evolutivo dell'uomo come un continuo tentativo di dare a essa un senso.

Nel rilievo del quarto punto significativo si chiude il cerchio di questo discorso che, iniziato dalla consapevolezza del problema epistemologico in psicologia, è proseguito con la particolarità dell'accezione di empiria psicologica, rifiutando poi la dimensione soggettivistica dell'interpretazione. In tutti questi ambiti la posizione junghiana è di proporre sempre la rilevanza di un piano oggettivo da cui proviene al soggetto sia lo stimolo sia il vincolo interpretativo. E il rappresentante fenomenico di tale oggettività è di nuovo, nella teoria junghiana, l'*affetto*, come concetto principale da cui dipende l'intera organizzazione psicodinamica. Quando parliamo infatti di componente esperienziale profonda, pre-rappresentazionale, o di ricezione passiva di un'impronta realistica, o di automatismo comunicativo tramite contagio affettivo ruotiamo sempre intorno all'elemento più profondo e difficilmente circoscrivibile di ogni teoria psicologica, quello dell'*affettività*.

10. In virtù della sua concezione della realtà umana come *complessità irriducibile* di livelli multipli, Jung, più di altri autori psicoanalitici, ci offre oggi la possibilità di ripensare alcuni fondamenti teorici che non hanno retto alla crisi della concezione metapsicologica, principale esito cui il pensiero psicoanalitico è giunto sia dal suo versante scienziato, sia dal versante più sensibile alla lettura erme-

neutica. Dando per scontato che dopo questo ripensamento nessuno può più parlare di un'unica verità oggettiva, o di contenuti universali, o di rapporto chiaro e univoco tra concezioni teoriche, operatività clinica ed efficacia terapeutica, diviene evidente la necessità di ripensare quei fondamenti metapsicologici tramite cui la psicoanalisi ha conferito oggettività alle proprie interpretazioni in termini non più esteriori, ma decisamente *interni alla stessa esperienza psicologica*, ripartendo dall'analisi di *un'originarietà dell'esperienza* antecedente alle distinzioni concettuali, nel tentativo di *riuscire a pensare ciò che ci fa pensare*.

Seguendo questa strada può essere probabilmente recuperata l'esigenza radicalmente *empirica* che è alla base della migliore tradizione psicoanalitica. E forse, riflettendo su alcuni aspetti indubbiamente ambigui nel pensiero di Jung, è possibile vedere se alcuni suoi singoli punti di vista non ci avvicinino a quel *ripensamento dell'esperienza* di cui abbiamo bisogno, come richiamo a porre attenzione a dimensioni pre-interpretative, che sono decisamente influenti nell'organizzazione interpretativa dell'esperienza.

Di fatto, nonostante la decisa apertura alla comprensione fenomenologica attraverso la definizione della psiche come *attività di continuo trascendimento* di ogni proprio contenuto e definizione, resta alla base della riflessione di Jung un'imbarazzante presenza della tematica dell'*oggettività* (la cosiddetta "psiche oggettiva" e una componente naturalistica nella concezione della psiche) sicuramente difficile da integrare con un approccio fenomenologico, e che spesso viene considerata un residuo positivistico nel suo pensiero. Jung rimane aderente a un naturalismo psicoanalitico per lo meno su alcuni punti fondamentali: nel riconoscere cioè una radicale alterità, irriducibilità ed esistenzialità specifica e autonoma della dimensione inconscia nei confronti della coscienza; nell'affermazione del determinismo inconscio e del suo *potere vincolante* nei confronti delle interpretazioni coscienziali, e dunque nel rifiuto del soggettivismo interpretativo; nel suo porre comunque sempre un'antiorità ontogenetica ed esperienziale della manifestazione inconscia rispetto alla pura *possibilità* di una integrazione coscienziale.

In questo senso, il modo in cui viene intesa l'oggettività dell'inconscio, anche quando venga depurata da ogni aspetto contenutisti-

co, vuole essere effettivamente qualcosa di più e di profondamente diverso rispetto all'oggettività dell'*a priori* esistenziale, poiché non si configura soltanto come una categoria influenzante la fenomenalità vissuta, ma come *l'alterità irriducibile, impersonale e autonoma*, che *oggettivamente* muove, motiva e vincola la soggettività.

11. Dunque il problema che si pone è al livello di quel salto, specifico per la fenomenologia, consistente nell'individuare nel *vissuto* il livello specifico della propria indagine; un vissuto non necessariamente consapevole, né introspettivo, ma inteso nell'accezione molto più strutturale e primaria di *disposizione della soggettività senziente*, che dei vissuti consapevoli è *l'antecedente nonché la condizione di possibilità*. Un salto non condiviso dalla maggior parte degli orientamenti psicoanalitici, che, criticando l'allontanamento dal piano naturalistico della fenomenologia, si sono caratterizzati per la pretesa di interpretare un uomo integrale, mai separato dalla sua realtà biologica, con tutte le difficoltà epistemologiche conseguenti. Viceversa l'impostazione fenomenologica, fondandosi su un'epistemologia separata delle scienze della natura da quelle della cultura, ha buon gioco a far notare le contraddizioni di una disciplina che, non volendo abbandonare il naturalismo, ha senz'altro grandi problemi a mantenere una complessità e una correttezza nei livelli d'analisi, correndo sempre il rischio del riduttivismo o, al contrario, di un approccio fantasioso al pensiero scientifico. A meno di non compiere l'operazione di alcuni autori, che, ispirandosi alla freudiana teoria della *Nachträglichkeit*, scelgono un punto di vista decisamente complesso, considerando che nella realtà psichica non si incontra mai un livello *naturale*, ma sempre e solo le sue *trascrizioni*, e l'intersecarsi dei livelli multipli che ne consentono la rappresentabilità. Nell'uomo il corpo non è mai "solo" corpo. Il corpo nasce per l'uomo in quella deviazione dal piano ontico che consente di esperirlo, già spinto nella direzione del *senso*.

Da questo punto di vista, dovremmo riconoscere che per lo psichico l'ordine d'apprensione del piano naturale è totalmente rovesciato a favore di ciò che rende specifica l'esistenza umana, cioè a favore del linguaggio e delle dimensioni da esso dischiuse. Come dice Paul Ricoeur, *con l'uomo non siamo mai prima del linguaggio*, il che

non significa che non ci si possa riferire a un pre-linguistico, ma che questo può essere fatto esattamente nel modo individuato dalla genialità della *Nachträglichkeit*, cioè come dimensione che riceve uno spazio esistenziale a partire dal fatto che *comunque esiste un linguaggio*: dunque per noi il prelinguistico, e la natura, compaiono sempre espressi in un *après-coup*. È con questo tipo di impostazione che il confronto tra pensiero psicoanalitico e fenomenologia diviene possibile, nella condivisione del convincimento per cui la nascita psichica avviene nel momento in cui «l'ordine *reale* corpo-sé s'inverte nell'ordine *ideale* sé-corpo».<sup>23</sup>

12. Diviene evidente a questo punto che il problema di cui ci stiamo occupando riguarda il rischio di riportare la nostra comprensione psicologica completamente all'interno di un piano "culturalista", riproponendo una scissione mente-corpo e una dicotomia epistemologica.

Sappiamo bene come l'epistemologia post-empirista, di stampo costruttivistico o legata alla teoria della complessità, abbia fortemente criticato la dicotomia tra scienze umane e scienze della natura, rivendicando anche per le scienze "dure" una natura metaforica e il riferimento a un concetto di verità come coerenza teorica sostanzialmente non difforme da quello utilizzato dalle scienze umane. Questo nuovo *monismo epistemologico*, che ha sicuramente scardinato i valori tradizionali della conoscenza empirica, rischia però, nella sua radicalità, di sottovalutare le operazioni concrete in cui prende forma la *modalità organizzativa dell'esperienza*, la sua formalizzazione e i suoi criteri di validazione: in questo senso credo che il mantenimento di alcune distinzioni valga a comprendere e a vedere di più la complessità del piano esperienziale, aiutandoci a caratterizzare le varie forme linguistiche necessarie per descrivere la realtà umana.

D'altro canto, la grande novità dei nostri giorni risiede nella rinascita di un *nuovo naturalismo* che tende a criticare il privilegio accordato al piano culturale come dimensione di massima specificità dell'essere umano, privilegio di cui l'intera *svolta linguistica* della seconda metà del Novecento si era fatta portatrice, proponendo di contro un nuovo *monismo biologico*, non riduttivista e sensibile alla complessità delle integrazioni. Resta però un grande interrogativo sul

paradigma naturalistico riguardo alle sue possibilità estensive, e alla sua capacità di tener conto anche degli argomenti anti-naturalistici proposti negli ultimi cinquant'anni di riflessione filosofica dalla critica ermeneutica e dallo sviluppo autonomo delle scienze umane. Dal modo in cui verrà affrontato questo punto dipende probabilmente lo sviluppo del paradigma di ricerca o verso un *nuovo scientismo*, che cancellerebbe le differenze delle prospettive umanistiche riducendole integralmente a una metodologia unificata, o verso un *nuovo umanesimo* capace di tenere aperto un *confronto interdisciplinare non integrativo*, caratterizzato dal dialogo di prospettive e metodologie diversificate. In quest'ultimo caso, sarà possibile ancora un'ulteriore diversificazione tra due diverse interpretazioni del ruolo svolto dalle scienze umane: tra la tendenza, da un lato, che si limita a concepire una semplice differenza metodologica delle scienze umane, considerandole prospettive solo *descrittivamente* diverse dalle scienze naturali; e la tendenza, dall'altro, che conferisce loro una capacità svelante diversa da quella scientifica, affondando in una *diversa qualità esperienziale* che prevede un impegno radicale della soggettività nell'esperienza stessa. Quest'ultimo discorso richiede certamente un'apertura e un'integrazione della speculazione filosofica, ma non si tratta affatto, come erroneamente viene sostenuto in ambito scientifico, di un tentativo di riproporre un dualismo ontologico di carattere metafisico che giustifichi l'irriducibilità delle sostanze, e dunque delle metodologie: si tratta piuttosto di soffermarsi su una riflessione approfondita e su una revisione del concetto di *esperienza* posto alla base delle differenze metodologiche, e di una riconsiderazione delle qualità dei suoi livelli descrittivi.

Una delle soluzioni possibili di questo dibattito sul naturalismo potrebbe essere un accordo su un monismo sostanziale, descritto però tramite un dualismo metodologico, di carattere puramente formale, o fondato sull'accettazione di una *costitutiva polimorfia dei modi dell'esperienza*. La vecchia distinzione diltheyana, avendo così radicalmente perduto ogni sfumatura ontologica, potrebbe essere assunta come rappresentativa delle modalità complesse e diversificate di cui abbiamo bisogno per rendere ragione di una *qualità empirica* che ha sicuramente un'estensione maggiore delle nostre capacità descrittive.

Nel momento in cui si concentra tutto il problema conoscitivo nella complessità del piano empirico, diviene evidente la possibilità di intendere interamente su un livello *metodologico* le differenze di rappresentazione della natura umana. Ed è qui che, in virtù della sua concezione della realtà umana come complessità irriducibile di livelli multipli, il pensiero junghiano può offrire oggi alcuni spunti interessanti. A un monismo psicobiologico sostanziale, Jung ha sempre acutamente associato un'irriducibile differenza delle metodologie fondate sulle *diverse qualità di apprensione dell'esperienza psichica*. Potremmo avvicinare questa posizione junghiana al *monismo anomalo* di Donald Davidson<sup>24</sup> che, mentre ritiene che gli eventi mentali siano eventi fisici, comprende come esigenza puramente metodologica l'articolazione della loro descrizione in un dualismo linguistico, che prevede vocabolari diversi per parlare in discipline diverse di fenomeni sostanzialmente unitari: credo che questa sia la posizione epistemologicamente più proficua per non cadere né in un insostenibile dualismo ontologico, che per salvare le differenze sfocia nella metafisica, né in un riduttivismo scienziato, che per affermare il naturalismo annichilisce le differenze.

13. A questo punto possiamo tornare a confrontarci con la domanda di Trevi, e cioè: a che titolo possiamo dirci oggi junghiani. Questo è indubbiamente un momento di grande difficoltà per il pensiero psicoanalitico in genere, fortemente indebolito nella sua struttura teorica sia dalle dispute interne, sia dall'emergenza di altri paradigmi che rischiano di soffocarlo, sia dalla sua indecisione sulla propria identità teorica e sui principi che guidano la propria prassi. Questa indecisione può costituire un grosso rischio, perché in agguato, pronte a inserirsi su tale vacanza, ci sono le conoscenze, ormai altamente formalizzate, delle scienze cognitive e della psicologia dello sviluppo che sono ormai pronte per l'uso in psicologia. Mentre è senz'altro un obbligo per la nostra disciplina dialogare per rinnovare i propri presupposti con queste tendenze, sia sul piano della pura speculazione teorica, sia su quello della concretezza scientifica, può essere molto rischiosa l'estensione di modelli direttamente tratti da tali competenze *nella pratica psicoterapeutica*.

Oggi assistiamo a una grande operazione di rimozione sottesa al-

lo spostamento in senso tecnico-scientifico delle pratiche di cura. Ci si dimentica, cioè, che il problema più scottante di ogni valutazione psicologica non è tanto *l'interpretazione di un dato*, ma, molto più radicalmente, *il processo stesso che porta dalla sensibilità a un fenomeno alla costituzione di un dato*. Ci si dimentica che ogni pratica di cura ha un fondamento nel rapporto umano, e che questo è un antecedente di ogni accertamento tecnico, o di ogni definizione medica. Ancora di più: ci si dimentica che la stessa formazione di un sintomo in un individuo affonda in un processo di modulazione somato-culturale, per cui un sintomo non è mai (solo) un segno diretto, o neutrale, ma è anche un *simbolo* affondato in una conatività significativa. Lo stesso elementare grido, nel momento in cui è espresso da una soggettività ed è rivolto a una soggettività, ha un'intenzionalità significativa che pone un problema interpretativo.<sup>25</sup> Questo è stato, credo, il messaggio radicale della scoperta freudiana, che fa differire la pratica analitica da ogni psicologia scientifica, poiché pone ogni propria osservazione *all'interno del rapporto di cura*, e quindi all'interno dei *processi comunicativi umani fondati nella dimensione semantico-linguistica*. In altri termini, per ogni medico che ascolta il suo paziente c'è *originariamente* una dimensione – chiamiamola intersoggettiva, dialogica, d'incontro, o più semplicemente di apertura interpretativa – che costituisce un orientamento primario da cui si sviluppa, *poi*, il pensiero clinico e l'inquadramento teorico. Questo gesto originario della cura è ciò che fa sì che la pratica medica, e tanto più quella psicoanalitica, affondi in una dimensione più vasta e più profonda della comprensione scientifica. Ciò è quanto faceva dire a Gadamer<sup>26</sup> che la medicina, e la psichiatria in particolare, affondano nell'ermeneutica, e che faceva potentemente rivendicare a Jaspers<sup>27</sup> l'esigenza di pensare il *non pensato* della scienza come dimensione che non può assolutamente essere espunta dalla cura: viceversa, la trasformazione in senso tecnicistico della pratica psicoterapeutica cerca di non pensare proprio quel fondo irritante e ambiguo, e che però, non tematizzato, rischia di rimanere come un piede d'argilla della gigantesca costruzione metodologica e scientifica.

È proprio l'attenzione rivolta a questo spazio che caratterizza la qualità più specifica del pensiero analitico: al continuo *work in progress* dell'elaborazione teorica, l'esperienza analitica contrappone

una sensibilità costantemente rivolta alla *tematizzazione di ciò da cui origina il pensiero*, di ciò che dà da pensare, concentrandosi su quello spazio, troppo frettolosamente collassato nella visione scientifica, da cui proviene quella *prima impressione*, ancora ampiamente neutra rispetto a una sua possibile evoluzione interpretativa, come direbbe Blankenburg,<sup>28</sup> verso una *scienza dei fatti* o verso una *scienza delle essenze*.

Sofferarsi in questo spazio preinterpretativo significa anche porgere attenzione a quegli aspetti assolutamente oggettivi, poiché non dipendenti in alcun modo dalla soggettività, che costringono all'attivazione psichica. Nell'ottica psicoanalitica, questa operazione può anche essere definita *metapsicologica*, in quanto riflette sui presupposti che rendono possibile l'interpretazione. Si tratta però di una *metapsicologia assolutamente informale*, non scoperta né trovata né verificabile, poiché *del tutto interna* all'esperienza stessa. Si tratta cioè di quei fondamenti da cui non possiamo prescindere perché, come scriveva Jung<sup>29</sup> a proposito dei complessi, *sono loro che non prescindono da noi*; essi non possono esser presi in esame dall'esterno, poiché sono ciò *da cui* prende l'avvio ogni motivazione a pensare, percepire, rappresentare l'esperienza.

E su questa base possiamo anche ripensare l'anomalia del pensiero junghiano, sempre in bilico tra un naturalismo psicoanalitico e un'antropologia fenomenologica, nel tentativo di far coesistere, nella sua teoria della clinica, le impressioni più oggettive del confronto con l'*alterità* con la comprensione soggettiva del fenomeno psichico. Dal punto di vista in cui Jung dichiara ripetutamente di essersi assestato, cioè nello *stare partecipativo nel fenomeno psichico*, quel qualcosa di molto oggettivo, che ci viene incontro sorprendendo il nostro stato mentale, modificandolo e orientandolo nella sua direzione non può essere altro che la *realtà dell'affetto*: che non è altro, vista in questi termini, che la *manifestazione fenomenica*, e del tutto oggettiva, di una *supponibile realtà dell'inconscio*. Poiché, come scriveva già anni fa Matte Blanco,<sup>30</sup> nulla ci conduce a una chiara distinzione *psicologica* tra l'emozione e l'inconscio.

Solo a partire dalla fenomenalità dell'esperienza soggettiva possiamo salvare l'idea di una psiche oggettiva e influente, senza ipostizzarla, ma considerandone l'*efficacia*. E solo in questo modo è pos-

sibile tenere insieme il significato più profondo del termine inconscio come *ciò che non è conosciuto*, ritenerlo eternamente tale e conaturato all'esperienza umana e nello stesso tempo considerarlo assolutamente influente e talmente oggettivo da poter essere la *vera fonte dell'attività psichica*, manipolabile dalla soggettività cosciente solo nella direzione da esso stesso consentita. Il determinismo inconscio, a questo punto del tutto amodale, andrebbe a sovrapporsi con la capacità dell'affetto di trattenere un'impronta primaria e di andare a incidere sulla soggettività, attivandola verso l'elaborazione di visioni interpretative, tanto più giuste, adeguate, vere quanto più capaci di *non tradire l'affetto*.

Nella prospettiva junghiana, il pensiero analitico vivo scaturisce dalla necessità di *trasformare ogni volta in pensiero* l'implicazione affettiva esperita nella realtà clinica, considerando inutile, o banalmente suggestivo, *l'uso in senso applicativo o solamente tecnico* di un sapere acquisito fuori da ogni specifica esperienza. Ed è in questo senso che il fondamento radicalmente empirico che ha costituito l'euristica della cura psicoanalitica può continuare a essere il principio ispiratore della sua prassi e delle sue modalità conoscitive, scavando un solco profondo con ogni altra forma di terapia che si ispiri a principi tecnici. Come non ci può essere terapia della psiche senza autentica esperienza psichica, così pure non ci può essere interpretazione efficace che non si nutra della realtà dell'esperienza psichica: e quindi non potrebbe avere validità alcuna un'interpretazione pensata *fuori* dell'esperienza clinica, che s'alimentasse cioè di significati presi in prestito altrove.

È forse allora il caso di rispondere tentativamente e provvisoriamente alla domanda postaci con insistenza da Mario Trevi. Riconoscersi oggi nella prospettiva junghiana significa rifiutare ogni riduttivismo nella consapevolezza della complessità dei livelli dell'esistenza psichica, ammettendo l'indispensabilità del conflitto interpretativo e della pluralità delle metodologie. Significa rispettare le fonti della nostra conoscenza, rimanendo fedeli al tipo di esperienza da cui si origina. Significa sviluppare al massimo grado la conoscenza di una soggettività di cui riconosciamo pienamente la differenza attraverso un continuo interrogativo su ogni implicazione della sua soggettività con la nostra. Significa sviluppare al meglio una *sensibi-*

*lità* a tutte le implicazioni del fenomeno psichico, riconoscendo che è spesso nelle sue maglie che può esser trovato il senso più pregnante. Significa riconoscere sempre l'antecedenza e la maggior ampiezza dell'esperienza soggettiva su ogni ipotetica sua interpretazione. Significa considerare che, nell'esperienza, la realtà dell'inconscio coincide con l'incontro con un'*alterità* incomprensibile, che *provoca* la soggettività alla ricerca di un *senso*. Significa riconoscere che, in un'autentica conoscenza psicologica, il senso abita il significato nella forma di un *valore individuale* apportato alla generalità del comprendere, inaugurando quella modalità del comprendere in prima persona alla quale proprio l'incontro con la riflessione fenomenologica ci ha reso sensibili.

Note

- 1 M. Trevi, *Interpretatio duplex*, Borla, Roma 1986, riedito in Id., *Per uno jungbismo critico*, Fioriti, Roma 2000.
- 2 H.G. Gadamer, *L'incapacità del comunicare*, tr. it. in Id., *Verità e metodo* (1972), Bompiani, Milano 1996, vol. II, p.182.
- 3 E. Stein, *L'empatia* (1917), tr. it. Franco Angeli, Roma 1985.
- 4 R. de Monticelli, *La conoscenza personale*, Guerini Studio, Milano 1998, p. 184.
- 5 Ivi, p. 13.
- 6 W. Loch, *Psicoanalisi e verità*, Borla, Roma 1996, p.151.
- 7 W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale* (1971), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 15.
- 8 M. Trevi, *Metafore del simbolo*, Raffaello Cortina, Milano 1986. M. Trevi, *L'altra lettura di Jung*, Raffaello Cortina, Milano 1988.
- 9 Cfr. in particolare A. Ruberto, *Teoria generale dei complessi: fondamenti e ipotesi di sviluppo*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari 1995; L. Aversa, *La teoria generale dei complessi e il problema della malattia*, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; A. Ruberto, *Teoria generale dei complessi: il complesso come la più piccola unità bio-psico-sociale concepibile*, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, cit.
- 10 C.G. Jung, *Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, "Terapia di ceppo tedesco"* (1934), tr. it. in *Opere*, vol. X, t. 1, Boringhieri, Torino 1985, p. 247.
- 11 H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*(1981), tr. it. Feltrinelli, Milano 1987, pp. 95-96.
- 12 M. Black, *Modelli archetipi metafore* (1962), tr. it. Pratiche, Parma 1983, pp. 70 sgg.
- 13 P. Ricoeur, *La metafora viva* (1975), tr. it. Jaca Book, Milano 1981.
- 14 C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), tr. it. in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981, p. 9
- 15 In ambito jungiano, questo concetto è stato ampiamente discusso in: M. La Forgia, *L'epistemologia jungiana*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, cit., pp. 3-26; A. Iapoce, *Momenti terapeutici della relazione*, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, cit.
- 16 M. Trevi, *Per uno jungbismo critico*, Bompiani, Milano 1987 (II ediz. Fioriti, Roma 2000); M. Trevi, *L'altra lettura di Jung*, cit.; E.V. Trapanese, *Tipi psicologici e funzioni della psiche*, in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di psicolo-*

- gia analitica, Utet, Torino 1992; E. V. Trapanese, *Il problema dei tipi*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, cit.
- 17 M.I. Marozza, *La clinica come problema epistemologico*, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, cit.
- 18 Rimando per la discussione di questo punto al mio saggio: *L'altro ritrovato. L'empatia come fondamento empirico dell'interpretazione*", in M. La Forgia, M.I. Marozza, *L'altro e la sua mente*, Fioriti, Roma 2000.
- 19 Cfr. M.I. Marozza, *La clinica come problema epistemologico*, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, cit. Una densa esposizione dell'accezione di esperienza in Jung si trova in P. F. Pieri, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- 20 C.G. Jung, *Spirito e vita* (1926), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 346; C. G. Jung, *La struttura della psiche* (1927/1931), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, pp. 159-160; C.G. Jung, *Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo* (1958), tr. it. in *Opere*, vol. X, t. 2, Boringhieri, Torino 1986, pp. 179-180.
- 21 C.G. Jung, *Spirito e vita*, cit., p. 352.
- 22 C.G. Jung, *Realtà e surrealità* (1933), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 411.
- 23 A. Masullo, *Patitività e indifferenza*, cit. p. 128.
- 24 D. Davidson, *Eventi mentali e azioni umane*, in E. Carli (a cura di), *Cervelli che parlano*, Bruno Mondadori, Milano 1997.
- 25 Cfr. il bellissimo capitolo sul suono, la voce animale e la parola contenuto in E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, Guerini e associati, Milano 1989, pp. 75 sgg.
- 26 H.G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute* (1993), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 181.
- 27 K. Jaspers, *La mia filosofia* (1938), tr. it. Einaudi, Torino 1946, pp. 109-127.
- 28 W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale*, cit., p. 16.
- 29 C.G. Jung, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* (1934), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 119.
- 30 I. Matte Blanco, *Pensare, sentire, essere* (1988), tr. it. Einaudi, Torino 1995, p. 97.