

Enzo Vittorio Trapanese
Sfondi della psicoterapia analitica

1. *Fondamenti elementari della psicoterapia*

1.1. Il termine “relazione” indica, in senso molto generale, un qualsiasi tipo di rapporto (per esempio, di causalità o di co-esistenza) tra due o più cose, eventi, fenomeni o dati scientifici e, per estensione, un qualsivoglia legame o vincolo tra due o più persone. La psicoterapia è, nel suo significato più antico, tradizionale ed *elementare*, una *relazione* temporaneamente stabile tra due persone che coinvolge una pluralità di fattori percettivi, cognitivi, affettivi ed emozionali.

Opponendosi alle grossolane analogie di tipo medico-scientifico che ancor oggi continuano a punteggiare gli scritti di psicoterapia,¹ la parola “relazione” evidenzia il presupposto indispensabile del “trattamento” psicoterapeutico: *l'interattività trasformante*. L'essenza della psicoterapia, ovvero di *qualsiasi* psicoterapia, è, infatti, l'interattività psichica. Essendo concepita innanzitutto come “strumento terapeutico” della psiche, «la psiche stessa (...) è assunta» come capace di «agire su un altro organismo psichico e di esserne agita».² Questo processo, lucidamente indicato già da Jung, lungi dall'essere fondato sulla categoria della *necessità* e, pertanto, dal poter essere assimilato al «processo di guarigione da un qualsiasi morbo d'ordine organico», è piuttosto basato «sulla categoria della possibilità: due (...) soggetti umani prestano l'un l'altro il proprio universo psichico (...) affinché ciascun soggetto si muova liberamente verso il proprio nucleo di possibilità specifiche».³ La metafora junghiana del *confronto* (o della “trasformazione reciproca”), pur dovendo essere integrata con quella dell'*analisi* e con l'interpretazione in base ad uno specifico modello

teorico, allude indubbiamente solo ad una *possibilità*, più o meno probabile, di trasformazione psichica.⁴

Esistono, però, molti metodi psicoterapeutici, di norma sottesi da specifici modelli teorici e in gran parte sostenuti dal consenso esplicito di una qualche sezione degli operatori *istituzionalmente* qualificati del settore. Inoltre, tutti questi metodi sembrano vivere di vita propria e costituire, nel loro insieme, «una sorta di “albero” sempre più ramificato e complesso», in cui gli «apici vegetativi delle singole fronde, impegnati a proliferare, (...) quasi nulla sanno degli apici delle fronde consorelle».⁵

Ciò non vuol dire che non avvengano, o che non siano talvolta avvenute, diverse «fecondazioni endogamiche tra gli apici di rami diversi», né tanto meno che l'intero “albero psicoterapeutico”, essendo ineluttabilmente esposto ai mutamenti dell'ambiente circostante, non abbia subito e non continui a subire «fecondazioni esogamiche da parte delle più diverse discipline».⁶ È, tuttavia, innegabile che coloro che si aggirano continuamente «alla periferia foliare dell'albero» ben poco sanno di ciò che avviene nelle zone vicine, «a meno che un interesse genuinamente genealogico» non li porti a considerare i «forti rami principali» o il «grande tronco comune».⁷

Le fecondazioni endogamiche sono state abbastanza numerose ed hanno in genere, o spesso, riguardato elementi tratti da teorie e pratiche “di confine”. Un esempio di questo tipo di fecondazioni può essere facilmente individuato nell'importanza che l'opera di Winnicott ha assunto per la psicoterapia infantile d'orientamento junghiano, oppure nel travaso di nozioni freudiane, kleiniane o bioniane nel tessuto di metodi psicoterapeutici anche distanti dai contesti teorici originari.

Le fecondazioni esogamiche sono state in taluni casi rilevanti e, in altri casi, piuttosto modeste. In quest'ambito rientrano anche quelle metafore nelle quali molti concetti fondamentali della psicoterapia «trovano un'ulteriore possibilità di rappresentazione mentale»⁸ mediante il riferimento a campi limitrofi o più o meno lontani della conoscenza, oppure tutte quelle metafore che, pur non potendo essere affatto considerate come «rappresentative del funzionamento mentale nel suo complesso», hanno contribuito a determinare «avanzamenti importanti della teoria».⁹ Più recentemente, la ricerca di criteri di “validazione esterna” dei presupposti meta-teorici, degli assunti teo-

rici e di diverse nozioni di ciascun metodo ha indotto molti esponenti delle “psicologie del profondo” ad utilizzare elementi tratti dalla psicologia cognitiva, dall’etologia umana e da altri settori disciplinari, mettendo così “tra parentesi” le differenze esistenti tra il proprio indirizzo e questi settori disciplinari e sub-disciplinari.

Rare, infine, sono state, nel corso del Novecento, le ricerche volte a trovare il tronco e, rarissime, quelle intenzionate a mettere in luce le radici del grande “albero psicoterapeutico”. Ciascun metodo o indirizzo, pur alimentandosi non solo di fattori legati al suo sviluppo ortogenetico, ma anche degli esiti di molti innesti allogenici, è stato interessato soprattutto a svolgere una guerra “di trincea” nei confronti degli altri indirizzi, adoperando, in primo luogo, strategie di “occupazione” delle “alture istituzionali” dalle quali fosse più facile colpire gli avversari. Detto altrimenti, ciascun metodo ha mirato a conquistarsi uno spazio culturale e, laddove possibile, istituzionale. In tale lotta, l’approvazione di almeno parte degli esponenti più autorevoli delle istituzioni accademiche e di quelle sanitarie ha costituito una sorta di “garanzia” capace di assicurarne la “correttezza scientifica” o il valore “terapeutico”.

1.2. Gli sviluppi più recenti del pensiero psicoterapeutico hanno abbattuto (in parte) l’idea della cumulabilità delle conoscenze teoriche (e, quindi, anche l’ipotesi di un’*approssimazione asintotica* alla verità), della comparabilità dei dati clinici e di un approccio neutrale ed “obiettivo” alla sofferenza psichica basato sulla trasmissibilità dei saperi e delle competenze professionali.¹⁰

Se la psicoterapia appare, a qualsiasi riflessione sgombra da inclinazioni fisicalistiche, come la *cura della psiche mediante mezzi esclusivamente psichici*, la “relazione analitica”, ossia quella relazione che trae origine dalla metafora freudiana dell’*analisi*, rientra di diritto nel novero delle relazioni con fini psicoterapeutici, ma, al contempo, appare storicamente caratterizzata da alcuni tratti peculiari, quale innanzitutto quello dell’importanza attribuita, da almeno uno dei membri della diade (ovvero, dal cosiddetto “analista”), ai processi psichici inconsci e alle dinamiche del transfert e del controtransfert.

Sussiste, insomma, un’elementare differenza tra i “modelli di cura” messi a punto dalle cosiddette “psicologie del profondo” e quelli

che, pur nella varietà dei loro schemi teorici di riferimento, s'ispirano alla razionalità strumentale dei saperi scientifici. Questa differenza può essere individuata nel valore che le prime assegnano all'*esperienza dell'inconscio*, concepita come esperienza necessaria della cura della psiche e, conseguentemente, come caratteristica essenziale dell'identità, oggettiva e soggettiva, di una figura *sui generis*, le cui competenze derivano da un lungo processo di apprendimento, basato solo in parte sulla trasmissione diretta di certe conoscenze teoriche e operative, essendo piuttosto fondato sull'aver fatto un *percorso esperienziale* incentrato sull'assidua frequentazione degli altrui e dei propri processi psichici inconsci.

Negli ultimi decenni, è però emersa una tendenziale crisi degli orientamenti della teoria e della prassi psicoterapeutica ancorati a due ipotesi d'ordine *fondativo*: la determinazione essenzialmente "naturalistica" della soggettività inconscia e, conseguentemente, la ferma convinzione che la terapia analitica si basasse sulla scoperta di *nuclei di verità* non evidenti nel racconto del paziente, proprio in quanto connessi ad un *oggettivo* e inesplorato *radicale extra-coscienze* di ogni individualità.

Di qui il sorgere di nuovi indirizzi di pensiero che, rifiutando fermamente qualsiasi lettura del "dato clinico" basata sulla subordinazione dell'*evidenza sensibile* di ogni soggettività a componenti tanto *invisibili* quanto *determinanti*, hanno cercato di definire una prassi fondata in primo luogo sull'attenzione alla fenomenologia del rapporto e, conseguentemente, sul percorso che conduce dall'*esperienza dell'immediato* che caratterizza la comprensione nell'attualità (e quindi continuamente *in fieri*) dell'analista, alla "*conoscenza sensibile*".¹¹ È stato in tal modo evidenziato come il porsi in una prospettiva interpretativa comporti, nella prassi analitica, non solo il problema del *punto di vista* dell'interprete della vita psichica, e quindi quello della sua particolare "curvatura psicologica", ma anche le molteplici e interrelate dimensioni del *comprendere*, da quelle che Dilthey aveva indicato come aree dell'intendere che potevano essere afferrate solo attraverso la comprensione di se stessi proprio nel corso della "reviviscenza simpatetica" dell'altrui esperienza di vita vissuta, a quelle strettamente correlate con la temperie culturale di un'epoca, con l'accumulazione delle espe-

rienze di vita e, in modo affatto particolare, dei vissuti relazionali, con tutto ciò che concorre a formare le vicissitudini della “psiche individuale storica” dell’analista e del paziente.¹²

È, tuttavia, evidente che il sapere teorico e pratico maturato negli ambienti delle società di psicoterapia analitica appare (o potrebbe apparire) ben poco importante a chi, aderendo al confortante uso di metodi quantitativi di ricerca, oppure all’imponente armamentario “testologico” della psicologia clinica ed ai modelli diagnostici, prognostici e terapeutici della psichiatria dei nostri giorni, si richiama soprattutto alla particolare *logica* dell’indagine scientifica, ossia alle procedure d’approccio ai problemi presi in esame, di risoluzione delle questioni controverse e di controllo dei risultati conseguiti dai ricercatori che hanno il consenso della maggioranza della “comunità dei competenti” che si riconosce nel *paradigma scientifico* per la sua funzionalità pratica e per i valori che lo sottendono.¹³

1.3. Restando nell’ambito dei fondamenti più elementari delle psicologie del profondo, l’*intendere* del cosiddetto “analista” appare basato su un insieme di fattori correlati soprattutto, o in primo luogo, con le sue passate esperienze di vita. Tale intendere presuppone, tuttavia, una consapevolezza preliminare: l’altro è, nella sua unitarietà psico-fisica e nella sua singolare esistenza, anche lo strumento della comprensione (mai esauribile) di se stessi e, in particolare, di tutto ciò che resterebbe non pensabile qualora l’intendere fosse esclusivamente *comprensione* del paziente.

Il termine “relazionalità”

non sta a connotare unicamente l’esistenza di una relazione ma comprende in sé le peculiarità affettive e rappresentative ad essa intrinsecamente connesse e, se inserita nelle vicissitudini del transfert-controtransfert, tutte le possibilità di deformazioni, decostruzioni e trasformazioni cui la relazione andrà incontro. Fin dal suo costituirsi la relazione analitica si presenta (...) già anodata ed insieme aperta all’alterità. (...) Se il termine relazione viene ad indicare un’interazione che si può declinare tra la pulsionalità puramente biologica da un lato fino alla più intensa partecipazione psichica dall’altro, il pensare analitico non può che costituirsi attraverso le inevitabili vicissitudini di tale relazione.¹⁴

Al contempo, la parola “relazionalità” non designa solo il rapporto tra due “sistemi psichici” avulsi dal loro ambiente, ma indica piuttosto un’interazione psichica “situata”, ovvero una relazione posta in un determinato contesto socio-culturale, in un *universo di senso* largamente intriso di simboli, schemi interpretativi e vocabolari culturalmente definiti.

La principale ipotesi di lavoro di questo scritto consiste nel ritenere che l’intendere nell’*attualità* di ciascun membro della relazione analitica si traduca, attraverso fluidi processi interattivi di natura cognitiva, affettiva, emozionale ed empatica, nella continua de-costruzione e costruzione di “testi” e spunti interpretativi capaci di strutturare modi di *essere in relazione* (o di “essere in situazione”) e di “significare” se stessi, l’altro e persino l’assetto provvisorio dell’interazione stessa, ovvero di configurare un ventaglio più o meno ampio di possibilità esistenziali e relazionali almeno in parte innovative. Posto che lo *specifico* della psicoterapia sia l’*interattività trasformante*, si tratta di cercare ipotesi atte a specificare perché la relazione analitica debba essere concepita come una “forma particolare” d’interattività trasformante, ossia come una forma di relazione non riducibile (se non in modo generico) ad altre stabili o temporanee forme d’interazione capaci, in linea di principio, di produrre una qualche trasformazione psicologica.

1.4. La relazione analitica può essere concepita come un modello ricorrente, pur se in modi legati alle specificità culturali, in molti esempi d’interazione. Ma non solo perché sembrano sussistere diverse vaghe analogie tra la relazione analitica e talune forme d’interazione contraddistinte da obiettivi “terapeutici”, espliciti o impliciti, *apparentemente* simili (quali, per esempio, quelle che è possibile riscontrare nelle società “arcaiche”),¹⁵ bensì in quanto essa è un rapporto interpersonale (oserei dire: anche una *relazione sociale*), nel cui corso l’*agire* di ciascun membro della diade è caratterizzato, in primo luogo (ma non solo), da un “senso intenzionato” di tipo relazionale.

I concetti di *agire*, di *senso intenzionato* e d’*intenzionalità* sono stati studiati da diverse discipline umane. Senza entrare nel merito delle molte polemiche sorte intorno a tali concetti, mi limito a proporre alcune considerazioni di carattere generale sulle prime due no-

zioni, che più da vicino interessano lo sfondo socio-culturale della psicoterapia analitica.

Innanzitutto, definisco l'*agire* relazionale come un insieme di *azioni*, ossia di “frazioni” dell’agire, che, in un certo periodo di tempo, sono collegate da un senso relazionalmente intenzionato, ovvero da un *sensu* specificamente orientato dal riferimento cosciente all’agire dell’altro membro. L’agire è *un dire, un fare, un tralasciare o un subire* che non riguarda solo l'*analista*, bensì anche il *paziente*.¹⁶ Questa prima definizione non trascura che una o più azioni possono avere solo un fondamento inconscio (come un *lapsus* o un “atto mancato”), né tanto meno che il senso complessivo dell’agire abbia, in talune situazioni di grave o gravissima dissociazione psichica, un riferimento affatto diverso da quello che impronta, nelle situazioni non estreme, l’agire relazionale del paziente. Sostengo, invece, che, con l’eccezione delle fasi più acute del delirio psicotico, di talune gravi forme autistiche e di altri stati psicopatologici nei quali manca del tutto o in buona parte la possibilità stessa di riferire l’agire ad un’altra persona, il “dialogo tra due sistemi psichici” di cui ha parlato Jung è, in ogni caso, un dialogo tra due *diverse* modalità dell’agire relazionale, ovvero di due differenti (ma non inconciliabili) forme dell’agire contraddistinto da un senso intenzionato riferito ad un altro soggetto.

In secondo luogo, individuo il presupposto necessario dell’agire fornito di un senso intenzionato nell’appartenenza di entrambi i membri della relazione analitica ad un universo comune di senso, ossia ad un “senso partecipato”. Per chiarire meglio il significato di quest’affermazione, poco consona alla sensibilità ed alle “visioni del mondo” di molti analisti, è opportuno precisare che la pensabilità stessa di una “relazione” rimanda necessariamente ad una gamma di fattori culturali capaci di costituire il *medium* indispensabile alla comunicazione tra i suoi membri ed alla comprensione degli altrui vissuti. In breve, la comunicazione (verbale e non verbale) è resa possibile dal “senso partecipato”, ovvero dalla condivisione di un certo universo simbolico, sia linguistico che extra-linguistico, in grado di permettere o, quanto meno, di favorire l’interazione. Laddove manca del tutto questo “universo di senso”, oppure quando esso non è tendenzialmente condiviso da entrambi i membri della diade analitica, ciascuno di loro non potrà intendere pie-

namente il significato attribuito dall'altro alle sue espressioni verbali e non verbali, ai suoi tentativi di comunicare all'altro i propri vissuti affettivi ed emozionali, com'è evidenziato dalle difficoltà che incontra il rapporto quando i suoi membri appartengono a differenti universi linguistici d'origine.

A dispetto delle concezioni naturalistiche della psicoterapia analitica, che ipotizzano un'interazione quasi esclusivamente psichica e, pertanto, fondata sull'*attrezzatura naturale* di ciascun uomo, il rapporto tra due sistemi psichici è possibile solo all'interno di un universo di senso condiviso. In tale universo coesistono le "forme codificate" della cultura, di per sé stesse storiche, e i "prodotti" dell'attività espressiva degli uomini che possono determinare una rottura parziale (e mai totale) di tali codificazioni, essendo anch'essi ancorati alla cultura del loro tempo.

La locuzione "situazione analitica", che intuitivamente indica un *perimetro circostanziale* definito da certi confini concettuali, può essere adoperata per designare l'insieme delle *mediazioni* d'ordine storico, sociale e culturale per mezzo delle quali s'istaura e si svolge quella particolare forma d'interazione tra due persone chiamata relazione analitica. In sintesi, la situazione analitica può essere considerata come un'area di *possibilità espressive* e, insieme, di condizionamenti tendenziali, composta di un numero non precisabile di fattori sociali, culturali e psico-sociali correlati, ai nostri giorni, con l'assetto della tarda modernità: credenze, ideologie, visioni del mondo, rappresentazioni sociali, "tipizzazioni" di primo grado, schemi interpretativi del *senso comune*, "copioni", "carriere" di normalità e di devianza, mezzi definiti socialmente per perseguire fini e valori prescritti culturalmente.

Seguendo queste ipotesi, la relazione analitica può essere concepita come una relazione a se stante non solo perché correlata con il "successo" sociale e culturale di una pratica ancorata a determinate teorie psicologiche ed a certe indicazioni operative, ma anche in quanto contraddistinta dall'influenza di numerosi fattori socio-culturali e, *in primis*, da un ambito di senso correlato con l'evoluzione della modernità.

In questa prospettiva, è ovviamente accordata una certa importanza ai fattori che, nelle più tradizionali rappresentazioni naturali-

stiche della relazione analitica, costituirebbero solo lo “sfondo” poco influente (o ininfluyente) della psicoterapia. È, infatti, nell’impatto con le specificità storico-culturali proprie di ciascuna situazione analitica che l’ipotesi di una psicologia ancorata solo all’immagine dell’*uomo naturale* finisce per incorrere in una serie di notevoli difficoltà interpretative, non ultime quelle concernenti le stesse innumerevoli espressioni del disagio psichico.

Il linguaggio è, ovviamente, il principale *medium* e il più importante ed evidente *orizzonte* del rapporto psicoterapeutico. Diversamente da quanto accade nel mondo animale, in cui è presente la comunicazione per segnali che attiva un numero limitato di “risposte” automatiche, nell’uomo il linguaggio ha anche un «ruolo di produzione attiva di significati connessi alla dinamica esistenziale e sociale».17

Nelle “psicologie del profondo”, «ogni parola e ogni frase sono da ascoltare mantenendole, volutamente, a livello di immagini mobilatrici».18 Più in particolare, nella relazione analitica «le parole inducono una doppia decisione: decidere circa il significato del loro evento comunicativo, una volta che sia stata decisa la condizione originaria da cui esse stesse hanno preso l’avvio»19 e, insieme, decidere (nell’inevitabile coinvolgimento soggettivo in tale evento) quali siano le mediazioni cosce e inconscie che hanno portato ad attribuire un significato specifico alle parole dell’altro.

Occuparsi dell’infinita polisemia e della misteriosa proliferazione delle parole implica per lo psicologo non una neutra operazione filologica né un lavoro di chiarificazione concettuale fondamentalmente dissennante, bensì il suo essere embricato con l’oggetto, sino al punto di essere obbligato, non solo sapientemente ma anche responsabilmente, a una decisione o scelta del significato dell’oggetto stesso.20

Guardando questo tema da una diversa prospettiva, si può dire che se il linguaggio preesiste all’uomo,

ogni singolo essere umano ha però bisogno di appropriarsene autonomamente per piegarlo a poter esprimere una qualunque forma di soggettività capace di percepire, di pensare, o, in termini più generali, di utilizzare in senso “mentale” la propria esperienza sensibile.21

In effetti, i processi di socializzazione non comportano necessariamente un'interiorizzazione automatica ed esaustiva delle possibilità espressive del linguaggio e, ciò che più conta, non si traducono in un insieme di ferrei fattori di condizionamento. In breve, anche la comunicazione linguistica, dimensione basilare della relazione analitica, presenta un duplice aspetto: se da un lato essa si fonda su un universo di "simboli" (di segni) e di meta-comunicazioni condivisi e, quindi, sul "senso partecipato", dall'altro appare continuamente sottoposta a una pluralità di elementi soggettivi che possono portarla verso significati (verso simbolizzazioni) che trascendono quanto è stato acquisito nelle interazioni con altri soggetti.

2. *Cultura e individuo come dimensioni di un rapporto circolare*

2.1. Nel 1958, Alexis Inkeles osservava che, sebbene si fosse da diverso tempo affermata l'importanza di prendere in considerazione non solo variabili socio-culturali, ma anche variabili psicoanalitiche, i sociologi incontravano, al pari di altri cultori delle scienze storico-sociali, diverse difficoltà ad inserire stabilmente la psicoanalisi nelle loro ricerche. Queste difficoltà derivavano, secondo Inkeles, innanzitutto (ma non solo) dalla palese inconciliabilità tra l'immagine dell'uomo *naturale*, generale, istintuale e pre-relazionale descritta dalla psicoanalisi e l'immagine dell'uomo *sociale*, storico e culturale disegnata dalla sociologia e dalle altre scienze sociali.²²

Nella stessa occasione (un convegno sul tema, allora attuale ma oggi in buona parte obsoleto, *Psicoanalisi e metodo scientifico*), Abraham Kardiner formulava l'ipotesi che antropologia e psicoanalisi soffrissero, in definitiva, della stessa "malattia", ossia di gravi disturbi nelle loro basi teoriche: se gli antropologi, non riuscendo ad includere l'uomo nelle loro riflessioni, erano molto spesso caduti nell'*antropomorfizzazione delle istituzioni culturali*, gli psicoanalisti, non riuscendo a credere di doversi occupare approfonditamente dell'ambiente socio-culturale, oppure postulando di dover tener conto di tale ambiente senza, però, possedere gli strumenti teorici e concettuali per farlo, erano caduti nell'opposta *antropomorfizzazione degli istinti*.²³

Dall'epoca di queste considerazioni, "molta acqua è passata sotto i ponti". Negli ultimi trenta o quaranta anni, sono, infatti, avvenuti molti mutamenti sia all'interno del pensiero psicoanalitico che nell'ambito delle discipline umane empiriche. Non posso soffermarmi, in questa sede, sulle conseguenze dirette e indirette di questi cambiamenti o del sorgere di nuove prospettive di ricerca, ma posso invece ricordare che ben pochi e sostanzialmente parziali sono stati, in campo psicoterapeutico, gli sviluppi critici delle professioni di fede interdisciplinare. Né mancano, persino ai nostri giorni, coloro che sembrano essere riottosi all'idea che la possibilità di distinguere il campo dello "psichico" da quello del "sociale", o del "culturale", dipende da un processo selettivo di "attribuzione" (di *riduzione di complessità*) fondato su specifici presupposti teorici e meta-teorici, dalle "perimetrazioni di campo" corrispondenti ad una determinata tradizione culturale o, se si preferisce, ad una consolidata divisione del "lavoro scientifico".

Con ciò, non voglio affatto proporre l'idea di un oggetto della conoscenza che può solo "patire" il punto di vista adottato e che, perciò, si conforma alle categorie del conoscere di volta in volta prevalenti nelle forme culturali "più alte" (come quelle scientifiche e filosofiche) o nel *senso comune* di un'epoca o di un determinato ambiente socio-culturale, ma intendo piuttosto affermare la sostanziale autoreferenzialità, l'unilateralità e la storicità di qualsivoglia distinzione all'interno dell'enorme complessità del mondo e, al tempo stesso, l'inevitabilità di tale distinzione.

In breve, le immagini dell'uomo naturale e dell'uomo sociale sono, da un lato, delle astrazioni (o dei "tipi ideali") e, dall'altro, degli strumenti euristici storicamente determinati, la cui funzione è quella di "ridurre" la complessità del mondo, l'infinita e caotica varietà della realtà empirica, ad un numero determinabile di fattori ritenuti degni di essere conosciuti. La loro funzione appare, infatti, indispensabile, anche se, a ben guardare, i fenomeni umani mal si prestano ad essere ridotti ad un insieme *discreto* di "cause ultime", essendo piuttosto l'esito della *reciproca influenza* di molti elementi.²⁴ Si tratta, in definitiva, di comprendere che attestarsi su un'unica immagine dell'uomo non comporta un'indebita e fuorviante unilateralità, ma a patto che questa scelta non passi sotto silenzio che altre immagini,

ugualmente legittime ed euristicamente produttive, potrebbero portare a conclusioni *ipotetiche* affatto differenti.

Attribuire una certa importanza ai fattori socio-culturali della relazione analitica non esclude, dunque, l'immagine dell'uomo biopsichico, astorico e pre-relazionale su cui le psicologie del profondo hanno per molto tempo basato le loro speculazioni teoriche e le loro prassi terapeutiche. Tale riferimento è stato, tuttavia, pensato in molti modi nel corso del Novecento ed ha dato vita a differenti concezioni del rapporto tra l'individuo e la sua cultura d'appartenenza. Qui basterà accennare solo ad alcune concezioni, partendo da quelle di Freud e di Jung, nelle quali prevale soprattutto l'idea di una funzione essenzialmente *repressiva* della cultura cara a diversi autori attivi soprattutto tra la fine dell'Ottocento e il primo Novecento.²⁵

2.2. Freud ha considerato come necessaria alla vita ed allo sviluppo della "civiltà" e, pertanto, alla formazione di congrue manovre *autoplastiche*, ossia di manovre necessarie all'adattamento degli esseri umani al loro ambiente naturale e sociale, la funzione repressiva della cultura nei confronti del desiderio e del suo appagamento diretto. Nella "seconda topica", la nozione di Super-Io indica appunto gli elementi normativi ed etici interiorizzati dall'individuo innanzitutto sotto la spinta delle figure parentali o, come oggi si usa dire, delle figure di accudimento del bambino.²⁶

Alla fine dell'Ottocento, in accordo con l'ipotesi di una vita psichica posta sotto la mera superficie della coscienza e capace di incidere su quasi ogni aspetto dell'esistenza umana, Freud ha proposto

la metafora dell'analisi come (...) psicoterapia causale rifacendosi esplicitamente a una suggestione della chimica. Come il chimico moderno non si arrende di fronte agli aspetti esteriori e magari seducenti di un composto, ma appunto lo "scompone", mediante l'analisi qualitativa e quantitativa, nei suoi elementi essenziali, così lo psicoanalista penetra oltre il mero apparire della personalità del paziente e ne mette in luce le componenti pulsionali repressate e rimosse.²⁷

Posto che la "compagine apparente" sia la psiche, quale «si da a noi quotidianamente e ingenuamente, con tutti i suoi infingimenti

involontari o inganni inconsapevoli»,²⁸ nonché posto che le componenti basilari di tale compagine siano le pulsioni primarie (ossia, i loro “rappresentanti psicologici” repressi o rimossi), *fare analisi* significa essenzialmente esplicitare quanto è celato nel composto e nel suo «linguaggio spurio», sotto il quale si nasconde il «vero linguaggio dell'uomo». ²⁹ L'analisi è non solo demistificazione degli inganni e degli autoinganni della coscienza, ma anche «l'unica terapia causale» che consente la «dissoluzione della superfetazione culturale per mettere in luce la base naturale dell'uomo»³⁰: essa, insomma, si configura essenzialmente come «una sorta di *opus contra culturam*». ³¹

La dottrina freudiana si pone, dunque, nella *tesi individualistica*, ovvero in quell'insieme di premesse non verificabili che, ponendo la “psiche isolata” come punto di riferimento prioritario di qualsiasi considerazione psicologica, sembrano costruire l'immagine di una psiche individuale data del tutto (o quasi interamente) *a priori* nelle sue strutture e nelle sue capacità funzionali. In tale prospettiva, ogni comportamento cognitivo o interpersonale, qualsiasi trasformazione endopsichica di rilievo e la strutturazione della personalità sono, in ogni caso, concepiti come qualcosa che può essere riportato ad un insieme di fattori primari innati, capaci di determinare, già di per se stessi, successive dinamiche d'interazione e d'integrazione con gli altri.³²

2.3. Per Jung, la “civiltà” è nata e si è gradualmente sviluppata mediante un *contenimento pulsionale*. In altri termini, l'evoluzione dell'uomo si sarebbe, realizzata solo «grazie alla formazione di una comunità, che a sua volta è stata resa possibile dal contenimento delle pulsioni». ³³ Più in particolare, la “civiltà” è stata concepita da Jung come un vero e proprio “trasformatore” dell'energia *pulsionale* in energia *spirituale*. Questo processo sarebbe stato realizzato «mediante travaso su un analogo dell'oggetto pulsionale»,³⁴ ossia mediante il *simbolo*, e si sarebbe consolidato nel corso dello sviluppo delle diverse forme della civiltà, permettendo così agli uomini di allontanarsi dallo stato naturale e, quindi, dalle angosce, dalle paure e dalle ossessioni dei popoli “primitivi”.³⁵

La differenza tra la concezione freudiana e quella junghiana della cultura può essere individuata nel fatto che nella seconda si annidano indicazioni di senso opposto che coesistono, spesso quasi nella

stessa pagina, con l'idea di una funzione repressiva della cultura nei confronti della base pulsionale. È, infatti, soprattutto allorché Jung traccia la sua concezione della nevrosi, che il “rimosso” non sembra più riguardare gli equivalenti psichici delle pulsioni, e quindi le molte istanze repressive legate alle forme storicamente determinate della cultura nei confronti di fattori “naturalisti” incompatibili con lo svolgersi della vita sociale, bensì anche una pluralità di elementi, propri del “conscio collettivo” di un'epoca, non legati alla base pulsionale. Da quest'ipotesi, corrispondente ad una lettura troppo semplicistica del pensiero di Freud, la fenomenologia della nevrosi, pur rimanendo concepita come la conseguenza di «un conflitto tra elementi coscienti ed elementi inconsci d'una personalità», è non più «confinata nell'ambito della teoria della rimozione dell'eros».36

Il solo punto di vista clinico – scrive Jung – non penetra né può penetrare la natura della nevrosi, perché questa è più un fenomeno psicosociale che una malattia in senso stretto. La nevrosi ci costringe a estendere il concetto di “malattia” al di là dell'immagine di un corpo singolo disturbato nelle sue funzioni e a considerare il nevrotico come un sistema di relazioni sociale ammalato.37

Quest'affermazione, pur prestandosi anche ad interpretazioni divergenti, sembra voler stabilire un significato di nevrosi che rimanda ad un'attenta considerazione della rete delle relazioni sociali (e, implicitamente, forse delle strutture sociali e culturali nel loro complesso) contrapposta all'annullamento dell'immagine dell'uomo sociale operato in tanti scritti, quale, per esempio, quello apparso sette anni prima della morte di Freud.38 Si tratta, però, di vaghe intuizioni che non mettono in discussione la centralità dell'immagine dell'uomo naturale, nella quale convergono due premesse: (a) l'idea di una *Psiche* storica ereditaria e caratterizzata da sue peculiari *esigenze interne* di differenziazione e d'integrazione; (b) l'idea di una dialettica tra l'unilaterale “conscio collettivo” di un'epoca e l'*inconscio collettivo*, in cui risiedono tutte le potenzialità dello psichismo umano.

Pur essendo presenti, in Jung, molti riferimenti alla dimensione culturale, manca un'indagine specifica «sulla natura della cultura in

quanto termine di riferimento obbligatorio di una psicologia che», viste le sue peculiarità, «trae alimento dalla problematica antropologica».39 È, inoltre, indiscutibile che «l'idea forte, il filo conduttore che percorre l'opera di Jung è il valore dato al mondo interno»; di contro, «il valore attribuito alla relazione, a ciò che accade nell'incontro tra due soggetti sembra rimanere nello sfondo e rimandare a qualcosa di sostanzialmente ineffabile, che non potrebbe essere (...) ricondotto a un linguaggio razionale».40

Questa “tesi”, non necessariamente inconciliabile con l'immagine dell'uomo sociale, culturale e storico, è però presente anche nell'idea di un'individualità psichica intesa come “combinazione particolare” di elementi generali dati al momento della nascita41 e, conseguentemente, in una nozione del processo di *individuazione* (punto basilare dell'edificio psicologico junghiano) che postula un processo di caratterizzazione dell'individualità mosso pressoché interamente dall'istinto e, perciò, dalla necessità.42 In altre parole, il processo individualitivo è concepito, in accordo con la tesi individualistica, come «l'attuazione e il dispiegarsi dell'originale totalità potenziale».43

Nel 1929, Jung ha proposto una “metafora chimica” molto diversa da quella freudiana dell'*analisi*.

Comunque lo si voglia prendere il rapporto tra terapeuta e paziente è un rapporto personale nell'ambito impersonale del trattamento. Nessun artificio – e qui Jung sembra alludere alla “tecnica” psicoanalitica – può impedire che la cura sia il prodotto di un'influenza reciproca a cui paziente e analista partecipano interamente. Nella cura si incontrano due fattori irrazionali, due persone (...) che portano con sé, oltre alla loro coscienza più o meno determinata, una sfera inconscia indefinitamente estesa. (...) L'incontro di (queste) due personalità è simile alla mescolanza di due sostanze chimiche: un legame può trasformarle entrambe.44

Per Jung, la psicoterapia «si risolve in una trasformazione reciproca simile a quanto accade (...) quando un acido e una base, venuti a contatto in soluzione e scambiandosi gli ioni, si modificano reciprocamente».45 Con ciò, è posto l'accento non già sull'esplicitazione degli elementi repressi o rimossi, né sul presunto ruolo “veritativo” del terapeuta o sulla coerenza esistente tra le sue ipotesi teoriche

e il suo “saper fare”, bensì sulla relazione conscia e inconscia che si svolge tra due soggetti *indipendentemente* da qualsiasi preesistente modello teorico e da qualsivoglia tecnica terapeutica.

Certo: qui Jung non si discosta dall’idea di un’individualità interamente data già al momento della sua nascita e, facendo implicitamente riferimento alla nozione di “inconscio collettivo”, va ben oltre l’ipotesi di una dotazione bio-psichica simile a quelle postulate da altri autori.

Il concetto di “inconscio collettivo” costituisce indubbiamente uno dei punti più dubbi e controversi dell’edificio psicologico junghiano, sia perché sembra impossibile attribuirvi un significato univoco,⁴⁶ sia in quanto si presta molto facilmente ad essere considerato come un’indebita psicologizzazione “naturalistica” delle forme simboliche della cultura,⁴⁷ che finiscono così per essere intese come manifestazioni non già dell’attività espressiva dell’uomo, bensì di forze psichiche universali e di rappresentazioni immaginative le cui matrici sarebbero presenti in ogni tempo e in ogni luogo.

Già nei *Tipi psicologici* del 1921, «l’introduzione forzata della nozione di *inconscio collettivo* e del suo correlato dell’immagine primordiale o archetipo apre (...) una serie di (...) lacerazioni».48 In particolare,

l’innatismo implicito nel concetto di *immagine primordiale* [che tanta parte avrà nella letteratura di psicologia analitica] finisce per esautorare la concezione organica della cultura, intesa come conservazione del passato attraverso l’istituto universale dell’inculturazione e – al tempo stesso – come libertà inventiva dell’individuo e del gruppo sotto la pressione dei bisogni primari e secondari sempre crescenti e, infine, talvolta, a causa della dinamica dell’aculturazione.⁴⁹

Non tenendo conto degli aspetti propriamente sociali, culturali e relazionali dell’esistenza umana, ogni idea ed ogni concrezione dell’attività espressiva dell’umanità trova «il suo fondamento immaginabile in un archetipo», sicché ogni «novità culturale finisce per essere abolita: tutto “è già stato pensato” in un mitico tempo delle origini» e l’uomo è “chiamato” solo ad «attingere (...) al tesoro delle immagini primordiali custodito nell’inconscio collettivo».50 In altre paro-

le, la dottrina junghiana dell'inconscio collettivo risponde ad un'immagine della psiche postulata come identica a quella dei primi sviluppi della storia dell'umanità.⁵¹

Indubbiamente, Jung ha cercato (in seguito) di difendersi dall'accusa di "lamarckismo" che gli era stata mossa dando al concetto di archetipo non più il significato d'*immagine primordiale*, bensì quello di *forma a priori* (di tipo kantiano) capace «di strutturare immagini in modo da giustificare la loro relativa somiglianza al di là della differenza dei luoghi e delle culture».⁵² Questa modificazione appare distante dall'essere esente da contraddizioni insanabili, giacché l'archetipo, «ridotto a "forma a priori", non può più essere legato ad un gruppo etnico particolare, come Jung» e molti neo-junghiani «hanno continuato ingenuamente ad affermare», e appare privo di quella fondamentale differenza «tra forma e contenuto» che invece è rigorosamente mantenuta nella filosofia kantiana.⁵³

Laddove appaiono importanti per la speculazione teorica e per le ipotesi interpretative dei materiali clinici, le forti propensioni "innatistiche" di Jung sembrano, pertanto, determinare notevoli difficoltà interpretative e, ciò che forse più conta, rappresentare un ostacolo quasi insormontabile per qualsiasi ipotesi di sviluppo della psicologia analitica che voglia dare un minimo di coerenza al pensiero junghiano e tener conto di tutto ciò che le discipline psicologiche e gli altri saperi "di confine" hanno elaborato ed acquisito nel corso di quasi un secolo.

Diversi punti degli scritti di Jung e, in particolare, i *Typen*,⁵⁴ che com'è noto rappresentano una tappa fondamentale e (per taluni aspetti) insuperata del pensiero innovativo di Jung, sembrano, tuttavia, proporre una concezione più accettabile della nozione d'inconscio, che ipotizza non tanto l'esistenza di *invarianti* immaginative, quanto piuttosto l'esigenza di contemplare possibilità funzionali *innate* della psiche solo parzialmente presenti nell'atteggiamento *abituale* della coscienza e dell'Io. Non a caso, Jung parla di una *struttura cerebrale ereditata*,⁵⁵ di *capacità funzionali* della psiche che, pur restando nel dominio della vita psichica inconscia, sarebbero in grado di "compensare" adeguatamente l'unilateralità dell'atteggiamento dominante cosciente. Si potrebbe perciò dire che, per Jung, al conscio *esser-Io* attingono (del tutto ipoteticamente) determinate ca-

pacità funzionali e al polo del *non-Io* altre capacità presenti ed operanti a livello subliminale.

Mettendo tra parentesi la dottrina dell'inconscio collettivo e, quindi, anche quella dell'immagine primordiale, l'innatismo di Jung sembra riguardare:

- a) l'ipotesi di punti di orientamento *innati* dell'atteggiamento abituale della coscienza e dell'Io, ovvero di orientamenti determinati esclusivamente, e fin dal momento della nascita di ciascun individuo, da fattori fisiologici ignoti o da predisposizioni ereditarie. Questa ipotesi è tuttavia in palese contraddizione con i passi, nei quali è ammessa l'importanza delle condizioni ambientali;
- b) l'idea di un processo (indefinito) di differenziazione e d'integrazione endopsichica del tutto avulso dalla costitutiva intersoggettività dell'uomo e, pertanto, dalle relazioni oggettuali *reali* passate, presenti e future.

A causa di tutti questi elementi "naturalistici", la metafora junghiana della "trasformazione reciproca" sembra perdere il suo più innovativo significato: in senso stretto, nulla sarebbe "scambiato" nella relazione, essendo piuttosto condotto «al massimo sviluppo uno schema individuale preprogrammato»,⁵⁶ indifferente alla dimensione sociale e sovraordinato rispetto alle relazioni con la cultura.

2.4. Abbandonando le concezioni di Freud e di Jung, ma restando ancora nell'ambito della psicologia, si può pensare (schematicamente) con Arieti che «l'individuo abbia due contatti con la cultura». ⁵⁷ Il primo è di tipo

puramente psicologico. L'individuo offre o espone le sue potenzialità biologiche alla cultura. Mentre, nello studiare questo primo contatto, gli psicologi accademici hanno concentrato l'attenzione sulle capacità di apprendimento dell'essere umano, gli psicoanalisti ortodossi hanno invece rivolto il loro interesse alla motivazione (...). Ma è ovvio che tutti questi aspetti devono essere compresi nel primo contatto. Potremmo dire che l'attrezzatura biologica per il primo contatto consiste principalmente in una combinazione degli istinti freudiani e delle forme a priori kantiane.⁵⁸

Il secondo contatto è costituito «dall'acquisizione, da parte dell'individuo, di dati già presenti nella cultura»,⁵⁹ ossia dall'acquisizione, attraverso i rapporti interpersonali, di tutto ciò che costituisce la maggior parte dell'individuo e, in assenza del quale, l'uomo non si differenzierebbe di molto dall'animale.⁶⁰

In questa prospettiva, che ipotizza un rapporto *circolare* tra uomo naturale e uomo sociale, la cultura «inizia e finisce a livello psicologico», poiché essa ha bisogno «della dotazione neurologica fondamentale dell'uomo», ma non solo ha «una vita e una crescita proprie», bensì agisce su ogni individuo come «una grande forza normativa e psicodinamica». ⁶¹ Senza la cultura, gli esseri umani sarebbero solo delle entità biologiche e non già, com'è ovvio, entità socio-biologiche.

Si può non arbitrariamente ipotizzare che la cultura sia sorta dall'interazione tra primati che, nel corso dell'evoluzione, hanno subito una mutazione, «a causa della quale divenne possibile un simbolismo elevato da cui derivavano delle forme mentali kantiane a priori». ⁶² La prima società “simbolicamente rudimentale” ha consentito di rendere stabile e di sviluppare quest'iniziale mutazione, trasformandola in un continuo arricchimento *simultaneo* dell'uomo e della cultura. ⁶³ A partire dal “mitico” momento delle origini e dal successivo sviluppo della cultura, l'individuo ha cessato di essere iscritto nel mondo degli animali ed ha tratto appunto dalla cultura le risorse e i supporti necessari alla sua esistenza, ma al contempo ha contribuito in modo decisivo alla continua evoluzione del tessuto culturale anche mediante la sua dotazione naturale. Il rapporto individuo-cultura può, pertanto, essere concepito come rapporto tra due “sistemi aperti”, ma a patto che sia chiaro che si tratta di un'apertura illimitata dell'uno nei confronti dell'altra, e viceversa.

Nell'opera di Georges Devereux,⁶⁴ per alcuni aspetti congrua con le ipotesi di Arieti, il rapporto individuo-cultura è pensato come l'intreccio inestricabile di molte componenti e, in particolare, di elementi bio-psichici (freudianamente intesi) e di fattori socio-culturali propri di un determinato gruppo umano.

Questo intreccio è, per Devereux, affrontato, studiato e spiegato secondo le problematiche fondamentali dei diversi settori disciplinari e, quindi, dai punti di vista e con i metodi che si sono gradualmente affermati nel corso della divisione del lavoro scientifico. Ogni di-

sciplina, infatti, sceglie gli elementi ritenuti primari o fondamentali in funzione delle proprie tradizioni di ricerca e relega quelli presi in considerazione da altri campi cognitivi al ruolo di variabili dipendenti, oppure di “fattori di sfondo” che, pur incidendo in qualche modo sul fenomeno esaminato, non godono della stessa importanza.

Per chiarire meglio questo punto, Devereux si richiama a Henri Poincaré, che aveva affermato che

- a) il metodo era, in definitiva, ciò che consentiva la scelta dei “fatti”, nel senso che un “fatto” si trasformava in un “dato” scientifico esclusivamente se inquadrato in una teoria, ma che
- b) uno stesso fenomeno (o un evento) ammetteva più di una spiegazione, ciascuna delle quali era in grado di spiegarlo in modo affatto convincente.

Da tutto ciò deriva, secondo Devereux, che il rapporto tra psicologia (o psicoanalisi) e discipline sociali si configura come un rapporto di *complementarità heisenbergiana*: nessuna spiegazione o interpretazione corrispondente a ciascuno di questi possibili punti di vista può, infatti, essere adoperata *simultaneamente* ad altre.⁶⁵ Questa conclusione implica, però, due conseguenze epistemologiche.

Posto che la complementarità esclude qualsiasi “fusione” tra prospettive differenti e, quindi, ogni velleità interdisciplinare, la relazione tra la psicologia (o psicoanalisi) e le scienze sociali consiste nel fatto che ciascuna di esse può diventare un “metodo ausiliario” delle altre, nel senso che è in grado di offrire “dati”, rilevati secondo il suo metodo, all’interpretazione di un’altra. In altre parole, nell’ambito dello studio o della “comprensione” del mondo umano, ogni disciplina o prospettiva teorica e meta-teorica può utilizzare altri punti di vista nell’individuazione di “fatti” (ossia di *dati* ottenuti da quei punti di vista) che sfuggono alla sua problematica fondamentale, ai suoi interessi, al suo metodo ed alle sue “oggettivazioni”. Ogni prospettiva può avvalersi di tali “metodi ausiliari” per ampliare non già l’efficacia o la congruenza euristica delle sue interpretazioni, bensì l’area dei suoi interessi e, conseguentemente, per giungere ad una diversa comprensione dei fenomeni *messi in luce* e interpretati, in modo diverso, da altre prospettive di ricerca.

Il rapporto di “complementarità heisenberghiana” tra interpretazioni fondate su differenti problematiche di base deriva, per Devereux, dal fatto che ogni comportamento umano appare “sovradeterminato” in senso freudiano, poiché rispondono «a tutta una serie di moventi» che non solo rientrano in diverse categorie cognitive affatto distinte, ma che si mostrano, pur se singolarmente presi, capaci di «spiegare *completamente* l'atto sovradeterminato».66 Tutto ciò comporta che ogni fenomeno umano spiegato (interpretato) in base ad una sola prospettiva resta non pienamente compreso. Appare, quindi, chiara la necessità di ipotizzare l'esistenza di un'interdipendenza fra dati psicologici e dati sociologici. Tale interdipendenza deriva, per Devereux, dal fatto che sia i primi che i secondi sono costruiti a partire dallo stesso “fatto bruto”. Ciò che cambia è, pertanto, non già la “realtà” oggetto dell'attività cognitiva, bensì solo l'interesse per tutti quegli aspetti che, come diremmo oggi, sono “ridotti” ad una particolare e vincolante problematica fondamentale, ad una teoria, ad un certo e vincolante punto di vista.

2.5. Nella relazione analitica si mescolano fattori soggettivi e fattori socio-culturali. Nella tradizione cognitiva del mondo moderno, i primi rispondono a tutto ciò che attiene all'ipotetica immagine dell'uomo bio-psichico, i secondi, di contro, appartengono all'immagine (altrettanto ipotetica), dell'uomo sociale, culturale e relazionale. I punti già evidenziati delle riflessioni di Freud, Jung, Arieti e Devereux possono essere utilizzati per chiarire che tra queste due immagini sussiste uno strettissimo rapporto, spesso imprecisabile, e che, al contempo, è forse impossibile (come indicato da Devereux) unirle in un unico processo interpretativo. Si tratta ora di cercare di precisare lo “sfondo” più propriamente sociale, culturale, storico e relazionale della psicoterapia di orientamento analitico, e di formulare un'ipotesi sociologica capace di tener conto del rapporto tra tendenziali condizionamenti socio-culturali e libertà umana.

In una prospettiva che cerca di unire il pensiero di Max Weber a quello di Edmund Husserl e di Henry Bergson, ma alla quale non sono estranei spunti provenienti dalla sociologia di Talcott Parsons, dal pragmatismo di William James, dalla psicologia sociale di George H. Mead e (forse) persino da Max Scheler, l'espressione

“mondo della vita quotidiana” è stata coniata da Alfred Schutz per designare, con evidente riferimento all’husserliano “mondo della vita” (*Lebenswelt*), «il mondo intersoggettivo che esisteva da molto prima della nostra nascita, percepito e interpretato dagli Altri, i nostri predecessori, come un mondo organizzato».67

Tale mondo è indubbiamente dato «alla nostra esperienza e alla nostra interpretazione»,68 ma ogni nostra interpretazione si appoggia sulle nostre esperienze di vita e sulle esperienze di altri soggetti che vivono con noi e che sono vissuti prima di noi: sono appunto tutte queste esperienze che si offrono a noi come un insieme di “conoscenze a disposizione”, come schemi di riferimento necessari al vivere di tutti i giorni. Più in particolare, qualsiasi aspetto della vita collettiva è basato su “tipizzazioni” apprese (e interiorizzate) nel corso dei processi di socializzazione, ossia sulla comprensione di aspetti della realtà che sono tradotti in una vasta congerie di “tipi” già “confezionati”. La nostra quotidianità, il nostro agire di tutti i giorni, è, infatti, possibile solo perché possiamo affidarci a rappresentazioni *già pronte*, senza, quindi, soffermarci a riflettere su ogni cosa. Ne deriva che solo una parte della nostra conoscenza del mondo ha origine nelle nostre esperienze personali. Più in particolare, il “senso comune”, fondamento del “mondo della vita quotidiana”, è appreso dagli altri ed include

modi di vita, metodi per venire a patti con l’ambiente, ricette efficaci per l’uso di mezzi tipici per adattare fini tipici a situazioni tipiche. Il mezzo tipificato per eccellenza attraverso cui la conoscenza socialmente derivata viene trasmessa è il vocabolario e la sintassi del linguaggio quotidiano. Il gergo della vita quotidiana è anzitutto un linguaggio di oggetti ed eventi indicati con nomi, e ogni nome include una tipificazione.69

Il bersaglio polemico di Schutz è, dunque, il “realismo ingenuo” che non si accorge di trovare, nel mondo umano, una *realtà interpretata* e, ciò che più importa, *già* interpretata dai nostri predecessori.

Ovviamente, esistono molti mondi sociali, giacché i significati attribuiti alla vita quotidiana mutano anche enormemente con il variare dei contesti socio-culturali e delle epoche.70 Schutz va però oltre questa generica constatazione e, rifacendosi ancora una volta

a Husserl, a Bergson e soprattutto a James, parla di varie “province finite di significato”: il “mondo della vita quotidiana”, il «mondo dei sogni, dell’immaginario e del fantastico, e soprattutto il mondo dell’arte, dell’esperienza religiosa, il mondo della contemplazione scientifica, il mondo dei giochi dei bambini, il mondo dei malati di mente».71 Nel passaggio da una “provincia” all’altra non muta, secondo Schutz, la «*struttura ontologica* degli oggetti, ma piuttosto il significato ad essi attribuito».72

La scienza si basa, come in Husserl, sulle pre-scientifiche comprensioni del mondo della vita, ma a differenza di questa produce “tipizzazioni di secondo grado”, ovvero tipizzazioni che, pur traendo origine anche dalle “tipizzazioni di primo grado” del senso comune e dovendo in ogni caso essere congruenti con queste, mettono in discussione ciò che è inteso come ovvio o scontato dal senso comune.

Il posto occupato da Schutz nella cultura sociologica contemporanea è ancor oggi oggetto di discussione ed è stato valutato in modi diametralmente opposti. Non può, tuttavia, essere negato che, avendo evidenziato con forza «la fondamentale importanza dei sistemi dei segni (...) per la costituzione del mondo sociale»,73 Schutz ha anche messo in evidenza il rapporto tra l’agire individuale e le mediazioni sociali (simboliche) sulle quali esso si fonda ed ha dato alla scienza sociale il compito di «mettere in discussione il dato per scontato, facendo emergere alla luce le regole latenti che presiedono al mondo della vita quotidiana».74 Inoltre, parlando, sulla scia di James, di “province finite di significato”, Schutz sembra introdurre (implicitamente) l’ipotesi di un “territorio” proprio delle *significazioni* della psicoterapia analitica: il mondo dei sogni, dell’immaginario, del fantastico e degli (apparentemente) incomprensibili prodotti linguistici, extra-linguistici e comportamentali della sofferenza psichica non sono privi di senso, ma sono forse comprensibili mediante un diverso atteggiamento dell’*attenzione*, ossia attraverso un modo di porsi nella relazione che consente di vederli a partire da una “messa tra parentesi” delle abituali attribuzioni di significato tratte dal senso comune.

Il limite delle considerazioni di Schutz può, forse, essere individuato nel non essere riuscito ad affrontare adeguatamente il fondamentale «problema del rapporto tra libertà del soggetto e condizionamenti connessi alla presenza delle tipizzazioni sia nelle forme cul-

turali che nelle istituzioni».75 A questo limite hanno cercato di avviare diverse riflessioni sociologiche della seconda metà del Novecento, che non possono essere esaminate dettagliatamente in questa sede, ma alle quali in parte rimandano le considerazioni che seguono.

2.6. Nell'uomo, la coscienza di sé può essere definita come quel fenomeno che, al «regime di *immediatezza* (...) che caratterizza l'animale, sostituisce un regime di riflessività *mediata*, in cui non si dà più» la «piena coincidenza con le proprie oggettivazioni».76 In altre parole, l'uomo «reagisce agli stimoli interni al suo organismo e a quelli esterni dell'ambiente che lo circonda» non solo in modo automatico, ma anche indirettamente, «nel senso che quegli stessi stimoli» sono «elaborati in base alle esperienze precedenti ed alla riflessione, così che l'individuo ha, quasi sempre, la possibilità di decidere, in modo relativamente autonomo e tramite la scelta tra più possibilità, quale risposta dare ad essi. Il *mezzo* attraverso cui tale elaborazione diventa agibile è il *simbolico*», vale a dire l'insieme delle «forme espressive attraverso cui l'uomo attua (...) la sua apprensione della realtà e contribuisce in modo attivo alla costituzione di essa: linguaggio, mito, religione, filosofia, arte, scienza, tecnica», e via dicendo».77

Il *simbolico* include le forme già oggettivate dell'attività espressiva degli uomini e si configura, al contempo, come il processo di costituzione di tale attività mediante «le continue elaborazioni che essa sviluppa nel suo rapporto con la cultura».78 È appunto il «simbolico» a rendere possibile ogni relazione interpersonale, offrendo ad esso le forme espressive codificate della cultura e le basi necessarie all'attività individuale capace di determinare innovazioni, o rotture, nella trama della cultura.

Il differenziarsi della coscienza rispetto alle mediazioni simboliche non può, tuttavia, essere rappresentato nell'ordine simbolico, giacché «il movimento più proprio della coscienza resta in sé rigorosamente indicibile, in quanto non solo è irriducibile ad ogni contenuto di senso della coscienza, ma ne è anzi piuttosto la negazione».79

Ciò che, però, più conta è che la coscienza di sé costituisce una vera e propria «frattura» rispetto a qualsiasi regime precedente: infatti, con la sua comparsa tutto è cambiato, avendo sancito il «pas-

saggio da una situazione di *immediatezza*», nella quale l'individuo coincideva «totalmente con la sua realtà psico-fisica, con il suo corpo, con le sue sensazioni e le sue immagini, a una situazione riflessa (...), nella quale l'individuo si trova a porre una *distanza* tra sé e il suo corpo, le sue sensazioni e le sue immagini».80 In altre parole, in questa nuova situazione che, più di qualsiasi altro tratto biologico e neuro-fisiologico, lo differenzia dagli animali, l'individuo non solo «sa di avere un corpo, (...) sa di avere sensazioni o immagini, (...) sa di agire», ma può giungere a «considerare il proprio corpo e la propria psiche come strumenti di cui servirsi, fino al punto di sentirli talvolta come qualcosa di estraneo».81

Il problema posto dalla coscienza di sé può essere individuato nel fatto che il senso dell'identità individuale non coincide con le oggettivazioni mediate dal simbolico, essendo la coscienza capace di negazione, ossia di differenziarsi dalle stesse oggettivazioni che ne definiscono l'identità. La coscienza, in quanto appunto «negazione dell'identità» o della «non-identità», può pertanto essere concepita come «una dimensione specifica, irriducibile, essenziale per comprendere il carattere proprio dell'esperienza esistenziale umana».82

3. La conoscenza del mondo umano

3.1. Nella tarda modernità, continuano a fronteggiarsi due concezioni della conoscenza del mondo umano.

La prima prende le mosse dalla considerazione che

non vi è alcun modo di cogliere la realtà al di fuori di una prospettiva interpretativa. Di conseguenza i conflitti fra prospettive, punti di vista, paradigmi, culture morali, tradizioni, universi simbolici concorrenti non possono essere superati attraverso il ricorso a un'evidenza palmare o ad "esperimenti cruciali" mirati a far parlare i fatti da sé. Un altro modo di esprimere questa tesi è l'affermare, estendendo la tesi wittgensteiniana dei *giochi linguistici*, che la verità delle proposizioni e la legittimità delle norme può essere valutata soltanto sullo sfondo di uno schema concettuale, un vocabolario, un paradigma condiviso, e che esiste una *molteplicità irriducibile* di schemi concettuali, vocabolari e paradigmi.83

La distinzione gadameriana tra discipline *metodiche* ed *extrametodiche* può, forse, rendere ragione «della complessità della conoscenza dei diversi livelli esperienziali, aiutandoci a caratterizzare le varie forme del linguaggio necessarie per descrivere la realtà umana»,⁸⁴ che non può mai essere ridotta interamente a schemi teorici prefissati oppure a fattori *naturalistici* di carattere generale. Detto altrimenti, nell'ambito della considerazione di qualsivoglia aspetto del cosiddetto "mondo umano" valgono, per tale concezione, alcuni principi dell'ermeneutica gadameriana: l'interpretazione (per esempio, del senso di un agire) si svolge, in modo corretto, solo quando i "testi" non sono piegati alle inevitabili pre-comprensioni dell'interprete. Interpretare, il più correttamente possibile, un testo comporta, infatti, un atteggiamento tale da consentire che non sia data parola solo alle pre-supposizioni dell'interprete, e che pertanto i contenuti dell'interpretazione scaturiscano dal dialogo tra la propria soggettività e la costitutiva e ineliminabile "alterità" del testo.⁸⁵

Chi vuole comprendere realmente un testo, scrive Gadamer, deve essere pronto a lasciare che esso gli "parli", che non si adatti alle pre-comprensioni iniziali. In altri termini, una «coscienza «ermeneuticamente educata» non può che essere «sensibile all'alterità del testo», ma ciò non comporta affatto che si assuma una presunta "obiettività" o "neutralità", bensì solo che, prendendo consapevolezza delle proprie pre-supposizioni, sia possibile che il testo «si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto». ⁸⁶ Ermeneutico è, pertanto, quell'atteggiamento di pensiero

che, ponendo il problema dell'interpretazione, deve considerare altresì il vivo e ineliminabile problema dell'interprete nei confronti del testo da interpretare e riconosce che non c'è testo "oggettivo", staccato e indifferente all'interprete, ma testo diviene qualsiasi testimonianza del mondo della vita nel momento in cui un interprete l'assume nel suo orizzonte di interesse.⁸⁷

La *comprensione* di un *testo* è, dunque, inevitabilmente influenzata dalla *soggettività* dell'interprete e, al contempo, dalla *storicità* dell'interpretazione. Il pieno riconoscimento di questa "storicità", per taluni aspetti forse simile al condizionamento storico dei paradigmi scientifici messo in luce dalla nuova storiografia della scienza,

esclude che l'interpretazione possa pretendere di porsi in una prospettiva "naturalistica" tale da pretendere di cogliere, pur se sempre nell'orizzonte soggettivo dell'interprete, un significato, o un *sensò*, del testo interamente sganciato dalle *tradizioni* dell'analisi testuale e, quindi, dal particolare ambiente storico-culturale di appartenenza.

Se "testo" può essere considerata qualsiasi concrezione verbale e non verbale del pensare e del sentire dell'uomo che si offre all'intendimento di un interprete, e se si ammette che le discipline umane non si prestano, in molti casi, a conformarsi al modello delle scienze naturali, nelle quali «l'identico è sempre preposto al diverso, il generale è sempre sovrapposto all'individuale e la legge, sempre e inevitabilmente, esautora il singolo»,⁸⁸ allora appare per molti aspetti evidente che le psicologie del profondo e le discipline sociali sono accomunate dall'interesse per l'individuo, per le dimensioni soggettive e, perciò, irripetibili dell'*umano*, ma che questo interesse non può passare sotto silenzio le continue intersezioni tra fattori soggettivi e fattori collettivi.

Forzando il significato di alcune considerazioni di Mario Trevi concernenti il pensiero di Jung, si può dire che consono alla prospettiva ermeneutica è, in psicoterapia, il "modulo costruttivo" della *considerazione psicologica*, che riporta qualsiasi «momento della vita psichica all'attività pensante del suo interprete» e che perciò conferisce ai costrutti della psicologia il carattere della *storicità* e «il ruolo euristico di proposte suppositive (...) facilmente ampliabili, mutabili e commutabili». ⁸⁹ In questo "modulo", gli enunciati psicologici si configurano, come «figure probabili del divenire psichico», partecipi «della temporalità entro cui si organizzano» e, al contempo, della soggettività che «le pone e le scompone», le assume come «descrizioni esaustive e immediatamente verifica il livello di tale esaustività», le «propone come modelli analogici» e, subito dopo, le «relativizza in quanto metafore». ⁹⁰

Si attua così una *problematizzazione* radicale della prassi psicoterapeutica, essendo dato risalto all'irriducibilità del trattamento analitico ad interpretazioni prefissate, ad andamenti relazionali previsti da un qualche modello teorico della relazione o, in senso ancor più generale e generico, al "sapere" ed alla stratificazione delle esperienze dell'analista, che è invece concepito (nella sua totalità esistenziale) come *uno* dei *due* soggetti in gioco nel complesso *divenire* dell'interazione.

3.2. La seconda concezione del mondo umano ipotizza l'unità strategica (e talvolta) metodologica delle scienze e, pur presentando diverse varianti non appiattite su obsoleti criteri vetero-positivistici e spesso pronte ad ammettere la più rilevante complessità di tale mondo rispetto a quello naturale, reputa in ogni caso necessario il ricorso alla *logica* dell'indagine scientifica, o a stabilire le analogie esistenti tra l'ermeneutica e l'epistemologia. In tal modo, è stata sovente annullata ogni diversità a favore di un «monismo epistemologico» che, in genere, sottovaluta «le operazioni concrete in cui prende forma la modalità organizzativa dell'esperienza, la sua formalizzazione e i suoi criteri di validazione».91

Dario Antiseri si è, per esempio, domandato se il “circolo ermeneutico” descrivesse «un procedimento diverso da quello descritto (e prescritto) dal metodo risolvendosi nei tre passaggi problemi-teorie-critiche» e, pertanto, se sussistessero delle differenze metodologiche cruciali tra l'ermeneutica e l'epistemologia “fallibilista”.92 L'analisi dei parallelismi esistenti tra il pensiero di Gadamer e quello di Karl Popper mostrerebbe, secondo Antiseri, che tali parallelismi non sono «analogie più o meno vaghe», poiché indicherebbero una «medesima procedura metodologica descritta in due diversi linguaggi: nel linguaggio filosofico-umanistico di Gadamer e nel linguaggio logico-scientifico di Popper».93

In altre parole, essendo entrambe incentrate su presupposti critici e sul metodo che è necessario praticare per la formulazione di «teorie sempre più vere», ossia di teorie che, «in confronto con quelle in competizione, si rivelano, alla luce dell'evidenza disponibile in una data epoca, più verosimili delle altre, (...) la teoria ermeneutica di Gadamer e la teoria fallibilista di Popper» sarebbero «lo stesso procedimento metodologico espresso in due lingue diverse».94 Nel primo caso, ossia in Gadamer, tale procedimento riguarderebbe ciò che Popper ha chiamato “*mondo 3*”, vale a dire il mondo dei contenuti del pensiero e, in particolar modo, «dei pensieri scientifici, poetici e delle opere d'arte; nel secondo caso, il procedimento riguarderebbe il «mondo degli oggetti fisici o degli stati fisici», il cosiddetto “*mondo 1*”, indicato (sempre da Popper) come specifico oggetto di studio delle scienze della natura.95

Se considerata esclusivamente in rapporto alle analogie prima ricordate, questa tesi potrebbe apparire suffragata da alcuni importanti elementi, tra i quali spiccano:

- a) il riconoscimento, in entrambi gli autori considerati, dell'influenza esercitata dalle tradizioni di pensiero e dalle aspettative iniziali del ricercatore,
- b) la criticità insita non solo nell'epistemologia fallibilista di Popper, ma anche nell'ermeneutica gadameriana,
- c) l'apparente definizione, anche da parte dell'ermeneutica, di criteri di "falsificabilità", essendo (per Antiseri) il *circolo ermeneutico* la descrizione puntuale di «ciò che accade nel processo interpretativo» e simultaneamente la prescrizione di «ciò che deve accadere se vogliamo interpretare adeguatamente un testo» e se vogliamo definire la portata euristica, l'attendibilità e la congruenza di ciascuna delle interpretazioni esistenti.⁹⁶

Le convergenze rilevate da Antiseri appaiono, tuttavia, condizionate dal significato attribuito alla nozione di "testo", che finisce per designare solo tutto ciò che attiene al «mondo di carta» (il "*mondo 3*" di Popper), ossia ad un mondo di testi scientifici, di prodotti culturali codificati, di testi "consegnati alla storia" o, in ogni modo, "fissati" da una determinata tradizione storico-culturale. Con il prevalere di questo significato, sembra essere escluso dal concetto di "testo" il necessario riferimento, ermeneuticamente centrale, a tutto ciò che, nel mondo della vita quotidiana o in certe situazioni del "comprendere" (per esempio, in sede relazionale), non ha affatto la forma di un testo stabilmente fissato, essendo il risultato provvisorio di "pre-comprensioni" contingenti e di "riproduzioni" dei flussi passati di coscienza. Inoltre, è trascurata (forse volutamente) la distinzione tra discipline "metodiche" ed "extrametodiche" ed è attribuito al circolo ermeneutico un significato *metodologico* e non già un significato *prescrittivo* o, come in Gadamer, "deontologico".

3.3. Non posso soffermarmi a discutere le molte ed articolate "ragioni" che i seguaci del "monismo epistemologico" e quelli che lo contestano fermamente hanno portato (e continuano a portare) a sostegno delle loro scelte. Nel corso del Novecento, questa polemica ha generato una letteratura pletorica, che è impossibile riassumere neppure per sommi capi, essendosi, tra l'altro, a vario titolo ispirata ad indirizzi di pensiero apparentemente inconciliabili. Mi limiterò, pertan-

to, a considerare solo le implicazioni che, in campo psicoterapeutico, sembrano aver determinato le concezioni naturalistiche e i ripetuti tentativi di dare una “veste scientifica” alle “psicologie del profondo”.

Il “modulo costruttivo” della *psicologia*, presente sia in Freud che in Jung, propone indubbiamente una psicologia tanto astorica e naturalistica, quanto «presuntivamente oggettiva»,⁹⁷ e sembra perciò condurre l'interprete della vita psichica «ad assolutizzare un'ipotesi», ad organizzare «una descrizione oggettiva della psiche, un discorso conclusivo “sulla” psiche, una “teoria” e infine (...) un tessuto dogmatico». ⁹⁸ Va da sé che il riferimento al modello delle discipline naturali proprio di questo secondo “modulo” delegittima l'idea di “storicizzare” la vita psichica dell'uomo, che è invece considerata come perennemente identica a se stessa o, nel migliore dei casi, interessata solo da un lentissimo processo di evoluzione filogenetica. Sembrano così essere dissolte la soggettività di qualsivoglia interpretazione, la *relatività* storica degli enunciati psicologici, la piena consapevolezza dell'impossibilità di stabilire un nesso univoco tra le parole e le cose, la convinzione che non è ammissibile l'ipotesi di riportare i “fatti” (o, meglio, i “dati”) ad un'unica teoria, giacché possono sussistere diversi modelli teorici reciprocamente incompatibili, ma non per questo incapaci, pur se sempre nella loro ineluttabile parzialità, di cogliere aspetti diversi di una stessa realtà.

4. Conclusioni

L'errore dello *psicologismo*, nel quale incorre anche la psicologia junghiana, è quello di individuare lo “specifico” della condizione umana nell'ancoramento alla *necessità* delle leggi naturali e, quindi, a fattori *innati* solo molto superficialmente interessati dai processi evolutivi della vita collettiva.

Di contro, gli errori nei quali cade qualsiasivoglia concezione *sociologica* di tale condizione sono due:

- a) il primo consiste nel ritenere che il “sociale” non solo corrisponda perfettamente alla base naturale della specie umana, ma anche esprima rigorosamente le esigenze proprie dell'organismo uomo;

- b) il secondo consiste nel concepire l'indubbia plasticità degli esseri umani come la prova indiscutibile della tendenzialmente completa determinazione socio-culturale dell'individuo. In tutti queste concezioni, ciò che manca non è quel "relativismo ipocrita" che tanto urtava Devereux, né tanto meno una qualche considerazione superficiale degli elementi socio-culturali o di quelli naturali, ma piuttosto un'idea euristicamente produttiva dei rapporti esistenti tra le due (solo apparentemente opposte) dimensioni del "sociale" e del "bio-psichico".

Uno dei paradossi della vita umana consiste nel fatto che noi siamo le *creature* e, al contempo, i *creatori* del mondo socio-culturale, ovvero di quel mondo che rappresenta la dimensione più specifica dell'*umano* quale si è andato costituendo nel corso di molti millenni. Questo paradosso, affrontato in modi molto differenti negli ultimi due secoli o due secoli e mezzo, rimanda al fatto che ogni comprensione del mondo umano non può fare a meno di considerare la duplicità di tale mondo, sicché qualsiasi agire individuale per essere effettivamente compreso (interpretato nelle sue molteplici valenze cognitive, emozionali ed affettive) deve essere riportato ad una congerie di fattori che, da un lato, appartengono ai tendenziali determinismi del sociale, ma che, dall'altro, trascendono questi determinismi con scelte che, sebbene non incondizionate, attengono ad una sfera dell'esistenza umana nella quale compare uno spazio più o meno grande di libertà.

Le teorie fondate sulla dicotomia "individuo-società" hanno di norma (o spesso) trascurato che «le identità si costruiscono mediante l'assemblaggio di due tipi di tempo storicamente organizzato: la storia di vita e la storia delle società».99 La prima, la storia di vita, include una particolare immagine di sé che, sebbene riferita anche alle rappresentazioni di se stessi deducibili dalle interazioni con gli altri, può non essere del tutto congruente con le definizioni "esterne". Per esempio, un determinato "atto deviante" (vale a dire: un atto così interpretato o classificato da altri) può scaturire, soggettivamente, da fini, consci e inconsci, che non coincidono affatto, o che coincidono solo in parte, con tali definizioni. Il *sensu di sé* non scaturisce, dunque, esclusivamente dalle interazioni con altri soggetti, né dalla "do-

tazione naturale” dell’individuo. Entrambe partecipano, infatti, alla continua costruzione e de-costruzione di tale senso.

Come si è notato in diversi punti di questo scritto, «la concreta corporeità dell’individuo e la sua natura istintuale»¹⁰⁰ possono essere concepite in modi differenti: per esempio, come pulsioni e bisogni primari, oppure come fattori neuro-fisiologici ereditati. È, però, evidente che pulsioni e bisogni sono

suscetibili di essere plasmati dalla cultura, talchè, anche nel più completo rispetto della base “naturale” dell’individuo umano, ogni aspetto della natura si arricchisce di una determinazione culturale che non solo plasma e trasforma quello stesso aspetto ma continuamente lo diversifica nel corso della storia. (...) L’uomo è l’animale che ha bisogno di imparare dalla cultura persino le modalità di soddisfazione dell’istinto che è inteso alla conservazione della specie.¹⁰¹

L’incisività delle forme culturali sulla costruzione dell’uomo non può essere, però, pensata come qualcosa che esaurisce tutte le potenzialità individuali: la dimensione naturale può essere ridotta a quella socio-culturale, ma pur sempre nella consapevolezza che si tratta di una prospettiva interpretativa che rimanda a un paradigma condiviso da una certa sezione della “comunità scientifica”, a un “vocabolario” specialistico costruito nel corso di molti secoli e coesistente con altri “vocabolari”, che, al pari del primo, hanno una loro specifica e indiscutibile validità euristica.

Nella storia della cultura occidentale, il conoscere è stato per molto tempo concepito come qualcosa di nettamente distinto dall’agire. Ai nostri giorni, è stato, però, messo in luce «che l’attività conoscitiva è sempre intimamente connessa con l’agire pratico e che quest’ultimo non è mai privo di dimensioni teoretiche».¹⁰² In breve, la conoscenza sembra essere oggi considerata come un’attività molto complessa che contribuisce in modo decisivo alla produzione della realtà: non solo (com’è ovvio) di quella sociale, ma anche di quella naturale, essendo anch’essa dipendente dai «nessi di significato» che la rappresentano e, in parte, il risultato dell’agire pratico degli uomini.¹⁰³

Un esempio pertinente di quest’*effetto di reciprocità* è, offerto ancora una volta, dal linguaggio. Da un lato, esso è *lingua*, ossia «un

codice, come un insieme di suoni o fonemi che, attraverso l'agire pratico e la comunicazione intersoggettiva, hanno assunto nel tempo una relativa stabilità, imponendosi nell'uso collettivo»; dall'altro, esso è «*parola viva individuale*», unione tra «una forma determinata e il significato particolare, la concreta espressione linguistica nel momento in cui viene usata».104

A questo rapporto circolare, già formalizzato da Saussure,¹⁰⁵ si rifà Trevi per descrivere, metaforicamente, la costitutiva circolarità tra cultura e individuo. In ogni momento dell'esistenza umana, la cultura "forma" l'individuo, ma è proprio l'individuo a trasformare la cultura, e quindi ad essere, al contempo, un prodotto e un produttore delle forme culturali.

Lo "sfondo" sociale e culturale della psicoterapia analitica concorre, più di quanto i neo-junghiani attestati sull'idea di una "psiche oggettiva" credono, a determinare non già "individui collettivi" in conflitto con le istanze individuative personali, bensì un ventaglio di possibilità di essere o di diventare "soggetti" di singolari parabole esistenziali. Il nostro agire, le nostre conoscenze della realtà naturale e sociale, il nostro "essere nel mondo" e il nostro "diventare" sono sempre situati, ma ciò non significa negare che una pluralità di fattori "naturali", ossia di fattori biologici e psichici, incidano sulle nostre azioni, sulla costruzione delle nostre parziali conoscenze, sul senso della nostra identità, sui nostri atteggiamenti, sulle nostre simbolizzazioni e, in breve, sul nostro "destino" di uomini.

Note

- 1 T.S. Szasz, *Il mito della psicoterapia. La cura della mente come religione, retorica e repressione* (1978), tr. it. Feltrinelli, Milano 1981. Il lessico psicoterapeutico è intriso di termini che rimandano a quello medico e che ormai fanno parte del linguaggio ordinario di molti paesi.
- 2 M. Trevi, *Indagine ingenua sulla natura della psicoterapia*, "Atque", 6, 1992, p. 18.
- 3 Ivi, p. 19.
- 4 Si vedano al riguardo: M. Trevi, *Psicoterapia: interpretazione e confronto*, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; E. V. Trapanese, *Le due metafore istitutive della*

- psicoterapia di orientamento junghiano*, in AA. VV., *Simbolo, metafora, esistenza. Saggi in onore di Mario Trevi*, "Atque", nuova serie, n. 1, Moretti e Vitali, Bergamo 2007.
- 5 M. Trevi, *Indagine ingenua sulla natura della psicoterapia*, cit. p. 16.
 - 6 *Ibidem*.
 - 7 *Ibidem*.
 - 8 G. Maffei, *Le metafore fanno avanzare la conoscenza?* Vivarium, Milano 2001, p. 44.
 - 9 Ivi, p. 45.
 - 10 Da questi e da altri mutamenti interni ed esterni allo sviluppo di ciascun metodo, è derivata una nuova concezione della formazione psicoterapeutica. L'*iter* formativo dello psicoterapeuta sembra, infatti, essere sempre più spesso pensato come un percorso che *si può solo fare* e nel quale confluiscono almeno tre diversi significati del concetto di "esperienza": (a) quello che concerne il rapporto con un certo "ambiente", (b) quello legato all'apprendimento ed alla rielaborazione dei suoi contenuti in funzione dei molti fattori soggettivi che inevitabilmente lo condizionano, (c) quello che indica il possibile carattere *trasformativo* delle esperienze maturate nelle relazioni psicoterapeutiche. Per quanto riguarda il contesto della "tarda modernità" e i tre significati sopra elencati, si veda P. Jedlowski, *Le trasformazioni dell'esperienza*, in C. Leccardi (a cura di), *Limiti della modernità*, Carocci, Roma 1999, pp. 147-78.
 - 11 Un interessante esempio di queste nuove vie di ricerca è stato offerto da Mauro La Forgia e da Maria Ilена Marozza: *L'altro e la sua mente*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2000; *Le radici del comprendere*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2005. Si veda, inoltre, il volume (a cura degli stessi La Forgia e Marozza) *La conoscenza sensibile*, Moretti e Vitali, Bergamo 2008.
 - 12 L'espressione "psiche individuale storica" è di Carl Gustav Jung. Trascurando i rapporti che intrattiene con altri plessi della psicologia junghiana e, in modo particolare, con la dottrina dell'inconscio collettivo, questa locuzione è qui adoperata per indicare, da un lato, la continua costruzione e la de-costruzione dell'individualità (o del senso di se stessi) attraverso la sua affatto peculiare "storia di vita" e, dall'altro, l'intersecazione di tale storia con quella collettiva. Qualsiasi identità, da quella socialmente più favorita a quella meno privilegiata (o denunciata come difettiva dal cosiddetto "senso comune"), scaturisce dal rapporto dialettico tra un'identificazione socialmente costruita, la percezione *soggettiva* (e solo in parte generalizzabile) di tale identificazione e un'attenta valutazione del "ventaglio" di possibilità identitarie insite nelle vie disponibili in quella determinata situazione relazionale. Si veda, al riguardo, G. Pecchinenda, *L'identità*, in A. Cavicchia Scalamonti (a cura di), *Materiali di sociologia, Ipermedium libri*, Caserta 2005).

- 13 Su questo tema, ancora molto dibattuto sia a livello filosofico che nell'ambito delle riflessioni sullo statuto epistemologico delle discipline umane, rimando a G. Statera, *Logica dell'indagine scientifico-sociale*, Angeli, Milano 1994. Il riferimento alla psichiatria non coinvolge, ovviamente, l'indirizzo fenomenologico.
- 14 C. Gullotta, *Rappresentazioni della relazionalità nella prassi formativa*, in G.M. Cerbo, D. Palliccia, A.M. Sassone (a cura di), *Alchimie della formazione analitica*, "Atti del VII Seminario residenziale dell'Associazione italiana di psicologia analitica", Vivarium, Milano 2004, p. 197.
- 15 Le società "arcaiche" e le culture "altre" studiate dall'etnologia, dall'antropologia e dall'etno-psichiatria presentano, com'è ormai noto, pratiche curative (anche psichiche) e figure "terapeutiche" (come, per esempio, quelle sciamaniche) formalmente simili a quelle della relazione psicoterapeutica (cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, Carocci, Roma 2007, nonché la bibliografia ivi citata). Resta, però, ancora molto discusso l'effettivo successo di queste pratiche. Si veda, per esempio, R. Mastromattei, *L'onnipotente inefficacia del simbolo*, "Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine", 6, 1988.
- 16 Questa definizione trae ovviamente origine da Max Weber, per il quale l'*agire* è un fare, un tralasciare o un subire fornito di senso intenzionato. Il "dire" qui incluso nell'*agire* vuole sottolineare una delle dimensioni dell'*agire* relazionale proprio della psicoterapia.
- 17 F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino Bologna 1985, p. 31.
- 18 P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 442.
- 19 *Ibidem*.
- 20 *Ibidem*.
- 21 M.I. Marozza, *Cercarsi nel linguaggio. Il fondamento sensibile dell'identità*, in M. La Forgia e M.I. Marozza (a cura di), *La conoscenza sensibile*, cit., p. 18.
- 22 A. Inkeles, *Psicoanalisi e sociologia*, in S. Hook (a cura di), *Psicoanalisi e metodo scientifico* (1959), tr. it. Einaudi, Torino 1967.
- 23 A. Kardiner, *Implicazioni sociali e culturali della psicoanalisi*, in S. Hook (a cura di), *op. cit.* pp. 70-74.
- 24 Il concetto simmeliano di "effetto di reciprocità" (*Wechselwirkung*), indica in termini generali la "rete" delle relazioni d'influenza reciproca tra un numero anche elevato di elementi. Nelle discipline sociali, «tener conto della nozione di reciprocità delle influenze significa rinunciare a ogni tentativo di rintracciare una singola serie causale che spieghi in modo esaustivo un qualsivoglia fenomeno; non solo ogni fenomeno è connesso con innumerevoli altri in un'infinita rete di causazioni, ma ciascuno *retroagisce* anche su quelli che – visti in una certa prospettiva – appaiono esserne la causa. Alla nozione

di causa si sostituisce così quella di *corrispondenza*, d'influenza scambievole tra diversi ordini di fenomeni» (P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, Carocci, Roma 1998, p. 103). Si veda anche A. Cavalli, "Introduzione" a G. Simmel, *Sociologia* (1908), tr. it. Comunità, Milano 1989.

- 25 Un esempio tipico di questa propensione è, ovviamente, individuabile in Émile Durkheim. L'antropologia durkheimiana è, per taluni aspetti, simile a quella di Freud. Gli esseri umani sono mossi, a suo avviso, da interessi e bisogni egoistici che, essendo reciprocamente inconciliabili, impedirebbero lo stesso vivere collettivo, ovvero la formazione di vincoli di solidarietà tali da consentire l'ordinato svolgimento delle interazioni cooperative e l'attuazione di un insieme di condotte "altruistiche" indispensabili alla vita sociale. Alla domanda: «com'è possibile la società?», Durkheim risponde individuando nella religione il fondamento di una "comunità morale", in assenza della quale non sarebbe affatto possibile il superamento degli interessi e dei desideri individuali.
- 26 Per quanto concerne la costruzione della "seconda topica" e il significato di Super Io, si veda P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1966, libro secondo, parte seconda, capitolo II.
- 27 M. Trevi, *Psicoterapia: interpretazione e confronto*, cit., p. 164.
- 28 M. Trevi, *Indagine ingenua sulla natura della psicoterapia*, cit., p. 21.
- 29 *Ibidem*.
- 30 *Ibidem*.
- 31 *Ibidem*.
- 32 Rimando, al riguardo, a quanto ho già ampiamente esposto in *Tesi individualistica e tesi relazionale*, in L. Abbate, B. Gallerano, A. Iapoce e L. Zipparrì (a cura di), *L'ipotesi relazionale nella Psicologia analitica*, "Atti del X Convegno nazionale del Centro italiano di psicologia analitica", Vivarium, Milano 2000. La "tesi relazionale", propria del "modello strutturale delle relazioni", pur ponendo l'accento sulla "bipersonalità" (o, talora, sull'interpersonalità), intesa come unità di analisi del pensiero psicoanalitico e come punto obbligato di riferimento delle considerazioni di tipo clinico, non modifica sostanzialmente l'ipotesi di *pre-condizioni naturali* della vita psichica (ivi, pp. 231-233).
- 33 C.G. Jung, *Energetica psichica* (1928), tr. it. in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 63.
- 34 Ivi, p. 51.
- 35 Ivi, p. 59. Per un'esposizione più esauriente, mi sia consentito di rimandare a: E.V. Trapanese, *Sociale e psichico nell'opera di Jung*, "Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine", 8, 1989; Id., *Jung e la modernità*, in C. Bressi, E. Cristiani, N. Fina, U. Galimberti, G. Kaufman, V.

- Lingiardi, O. Mariani, M.M. Pessina, C. Vezzoli, M. I. Wuehl (a cura di), *La psiche nell'epoca della tecnica*, "Atti del XIII Convegno nazionale del CIPA", Vivarium, Milano 2007.
- 36 M. Trevi, "Introduzione" a C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio* (1943), tr. it. Boringhieri, Torino 1968, p. 13.
- 37 C.G. Jung, *Che cos'è la psicoterapia?* (1935), tr. it. *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 30.
- 38 C.G. Jung, *Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale* (1932), tr. it. in *Opere*, vol. 15, Bollati Boringhieri, Torino 1991. In questo scritto, Jung contesta, infatti, al suo antico maestro di aver proposto una dottrina che, essendo incentrata sulle nevrosi dell'età tardo-vittoriana, non ha una validità generale e che quindi si configura come una "mezza verità", sorta quasi come compensazione del conscio collettivo dalle molte distorsioni del contesto storico-culturale. In *Sigmund Freud: necrologio*, apparso il 1 ottobre 1939 (tr. it. in *Opere*, vol. 15, cit.), ossia otto giorni dopo la morte di Freud, il giudizio negativo del 1932 è sostanzialmente ripetuto.
- 39 M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987, p. 39.
- 40 B. Gallerano e L. Zipparrì, *La psiche oggettiva e l'equazione personale dell'analista: un "bilemma" junghiano*, in L. Abbate, B. Gallerano, A. Iapoce, L. Zipparrì (a cura di), *op. cit.*, p. 196.
- 41 Cfr. M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit.; E.V. Trapanese, *Il processo di individuazione*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- 42 C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio* (1917/43), tr. it., in *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1983, p. 111.
- 43 C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), tr. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1969, p. 465; *Prefazione a V. White "Dio e l'inconscio"* (1952), tr. it., in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 204; *Risposta a Giobbe* (1952), tr. it. in *Opere*, vol. 11, cit., p. 440.
- 44 C.G. Jung, *I problemi della psicoterapia moderna* (1929), tr. it. in *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 80.
- 45 M. Trevi, *Psicoterapia: interpretazione e confronto*, cit., p. 164.
- 46 P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, cit., pp. 326-345.
- 47 M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., cap. II.
- 48 M. Trevi, *Adesione e distanza. II*, Melusina, Roma 1993, p. 106.
- 49 *Ibidem*.
- 50 *Ibidem*.
- 51 U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002 (ed. or. 1999), p. 697.

- 52 M. Trevis, *Adesione e distanza. II*, cit. p. 107.
- 53 Ivi, p. 108.
- 54 C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), cit.
- 55 Ivi, p. 462.
- 56 M. Giannoni, *Sogno, autoregolazione e ipotesi relazionale*, in L. Abbate, B. Gallerano, A. Iapoce, L. Zipparrì (a cura di), *op. cit.*, p. 160.
- 57 S. Arieti, *Creatività. La sintesi magica* (1976), tr. it. Il pensiero scientifico, Roma 1979, p. 333.
- 58 Ivi, pp. 333-334.
- 59 Ivi, p. 334.
- 60 *Ibidem*.
- 61 Ivi, p. 336.
- 62 Ivi, p. 337. Una concezione, per *fictio* “mitica”, della nascita delle specificità naturali e culturali dell’uomo è in J. Ortega y Gasset. Una descrizione sintetica della concezione orteghiana è in E.V. Trapanese, *Creatività e mutamento sociale in Ortega y Gasset*, in L. Infantino e L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze 1984.
- 63 S. Arieti, *op. cit.*, p. 337.
- 64 G. Devereux, *La psicoanalisi e la storia* (1965), tr. it. in F. Braudel (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, Laterza, Bari 1974, pp. 296-332; *Saggi di etnopsichiatria generale* (1970), tr. it. Armando, Roma 1978; *Etnopsicoanalisi complementarista* (1975), tr. it. Bompiani, Milano 1985. Notizie, interpretazioni e sintesi utili allo studio del pensiero di Devereux sono in: M. Beck, *La jeunesse de Georges Devereux. Un chemin peu habituel vers la Psychanalyse*, “Revue Internationale d’Histoire de la Psychanalyse”, 4, 1991; G. Bloch, *Les origines culturelles de Georges Devereux et la naissance de l’ethnopsychiatrie*, “Revue Française d’Ethnopsychiatrie”, XXI, 3, 2000; E. Burgos, *Georges Devereux, Mohave*, “Revue Française d’Ethnopsychiatrie”, XXX, 9, 1988. I fondamenti epistemologici dell’etnopsichiatria di Devereux sono criticamente esposti in R. Beneduce, *op. cit.*, cap. 5.
- 65 G. Devereux, *La psicoanalisi e la storia*, cit.
- 66 Ivi, p. 301.
- 67 A. Schutz, *Saggi sociologici*, tr. it. (parziale) UTET, Torino 1979, p. 182. Diverse anticipazioni delle considerazioni svolte in seguito da Schutz sono in: *La fenomenologia del mondo sociale* (1932), tr. it. Il Mulino, Bologna 1974.
- 68 A. Schutz, *Saggi sociologici*, cit., p. 182.
- 69 Ivi, p. 14.
- 70 A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 339.

- 71 A. Schutz, *Saggi sociologici*, cit., p. 205.
- 72 A. Izzo, *op. cit.*, p. 339.
- 73 F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 260.
- 74 Ivi, p. 261.
- 75 *Ibidem.*
- 76 Ivi, p. 26.
- 77 *Ibidem.*
- 78 *Ibidem.*
- 79 Ivi, p. 27.
- 80 Ivi, p. 20.
- 81 *Ibidem.*
- 82 Ivi, p. 29.
- 83 A. Ferrara, *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Rubbettino, Messina 1994, p. 40.
- 84 M.I. Marozza, *Elogio della via lunga*, "Rivista di Psicologia Analitica", Nuova serie, 66/2002, n. 14, Vivarium, Milano.
- 85 H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. Bompiani, Milano 1983, p. 314.
- 86 Ivi, pp. 314 e 316.
- 87 M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987, pp. 13-14.
- 88 M. Trevi, *Moduli costruttivi nell'opera di C.G. Jung*, in A. Pabis (a cura di), *Psicologia analitica. Fondamenti e ipotesi di sviluppo*, "Atti del V Convegno Nazionale del Centro italiano di psicologia analitica", s. e., Milano 1986, p. 44.
- 89 Ivi, pp. 43 e 44. Il concetto di "modulo costruttivo" è adoperato da Trevi per indicare, con esplicito riferimento agli «stili organizzatori della produzione artistica», quella «segreta convergenza di idee e di schemi intuitivi che organizza un aspetto precipuo di una ricerca storicamente definita» (ivi, p. 43), ovvero quel «nucleo organizzato di analogie e di metafore che in un singolo pensatore determina la singolare struttura dei suoi contenuti» (*ibidem*). Parlare di "moduli costruttivi" significa, dunque, fare riferimento alla dimensione meta-epistemologica e meta-teorica che sottende le scelte epistemologiche e le linee della ricerca teorica propriamente detta.
- 90 Ivi, p. 44.
- 91 M.I. Marozza, *Elogio della via lunga*, cit, p. 27.
- 92 D. Antiseri, *Spiegazione, interpretazione, traduzione*, in M. Moscone, M. Rivero, B. Starnino (a cura di), *Epistemologia scientifica, ermeneutica filoso-*

- fica e scienze umane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 54.
- 93 Ivi, p. 58.
- 94 *Ibidem*.
- 95 Ivi, p. 45.
- 96 Ivi, p. 54.
- 97 M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., p. 92.
- 98 Ivi, p. 93.
- 99 Ph. Abrams, *Sociologia storica* (1982), tr. it. Il Mulino, Bologna 1983, p. 305.
- 100 M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., p. 42.
- 101 *Ibidem*.
- 102 F. Crespi, *Conoscenza e società*, Carocci, Roma 2007, p. 21.
- 103 Ivi, p. 20.
- 104 Ivi, p. 17.
- 105 F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1913), tr. it. Laterza, Bari 1968.