

ATTI DEL II CONGRESSO - Ottobre 1990

INDICE

Nota dei curatori

Riflessioni introduttive

Fabrizio Napolitani

Apertura del Congresso

Diego Napolitani

Cambiamento del concetto di cambiamento
dalla psicoanalisi alla gruppoanalisi

Prima relazione

*L. Cofano, A. D'Amico, A. Lampignano,
C. Migliavacca, P. Sommaruga*

Dal cambiamento del mito al mito del
cambiamento

Commenti alla prima relazione

Maria Teresa Fava Bracchi

L'incantesimo come luogo analitico del
cambiamento

Alfio Maggiolini

Il mito gruppale del cambiamento

Maria Antonietta Bevilacqua Viganò

Emozione e cambiamento

Francesco Pieroni

La frattura, la presenza, il silenzio

Seconda Relazione

*G. Cuomo, S. De Risio, A. Legramante,
F. Napolitani*

Il gruppo terapeutico e il cambiamento del
conduttore

Commenti alla seconda relazione

Roberto Carnevali

L'eredità di gruppo e il processo trasformativo

Claudio Migliavacca

Un'unione difficile

Alberto Lampignano

Un contributo per l'integrazione dei concetti di
idem e autòs nella prospettiva del cambiamento

Giorgio Landoni

Come in uno specchio: divertissement leggendo
a modo mio

Intermezzo ermeneutico-letterario

Gian Paolo Caprettini

L'incantesimo e la finzione come luoghi
narrativi del cambiamento

Considerazioni conclusive

Luigi Pagliarani

Riflessioni sul Congresso

Pierluigi Sommaruga

Chiusura dei lavori del Congresso

Altri contributi

G. Cravero, G. Jung, S. Koen, P. Nepoti, G.P. Sasso, A.M. Traveni

Le fonti del cambiamento nell'analista e nel
paziente

P.A. Savio, S. Geninatti, N. Rozio

La conoscenza come Cambiamento

*F. Bianchi, C. D'Attoma, C. Delli Veneri, F. Di Paolo, M. Felici, A. Lenisa,
P. Tucci, M.A. Viganò*

Complessità e ritrovamento

Riccardo Agostini

Il cambiamento in analisi tra gioco e realtà

Claudio Mattioli

Marginalia

Duilio Saletti

Il tempo nel cambiamento psicoanalitico

Note in margine

Maria Teresa Fava Bracchi

Della palude, delle lucciole, del desiderio

Luciano Cofano

La fiaba cambiata

NOTA DEI CURATORI

Questo numero della Rivista raccoglie gli Atti del Secondo Congresso Nazionale della Società Gruppo-Analitica Italiana, svoltosi a Belgirate (NO) dal 18 al 20 maggio 1990 sul tema "CAMBIAMENTO: MITI E REALTÀ". Appare dunque come un volume a sé stante, indirizzato sia a tutti coloro che già in qualche modo hanno dimestichezza col pensiero che in questi anni si è andato articolando nell'ambito della S.G.A.I., sia a quelli che con tale pensiero vogliono avere un primo approccio, attraverso un materiale strutturato in una forma certamente molto specifica, ma al tempo stesso sufficientemente chiara da risultare anche "divulgativa".

Il Comitato Scientifico del Congresso era composto da: L. Cofano, S. De Risio, G. Landoni, D. Napolitani (Presidente), F. Napolitani, P. Nepoti, P.L. Sommaruga; il Comitato Organizzatore da G. Cravero, G. Cuomo, G. Jung, P. Ronchetti.

Due relazioni, scelte dal Comitato Scientifico fra quelle presentate entro una scadenza fissata, sono state diffuse fra gli iscritti con un sufficiente anticipo perché potessero essere fatte oggetto di commenti, anch'essi presentati al Comitato Scientifico, e selezionati nel numero di quattro per ogni relazione. Abbiamo dunque un "corpus" che, prendendo avvio dalle relazioni d'apertura del Presidente Onorario della S.G.A.I. e del Presidente della Commissione Scientifica, è composto dalle due relazioni centrali, ciascuna affiancata dai quattro commenti prescelti; ne sono poi parte integrante l'"Intermezzo ermeneutico-letterario" a cura di Gian Paolo Caprettini, dal titolo "L'incantesimo e la finzione come luoghi narrativi del cambiamento", le riflessioni sul Congresso di Luigi Pagliarani, e la relazione conclusiva del Presidente della S.G.A.I. In tal modo vengono riproposti momenti effettivi del Secondo Congresso Nazionale della S.G.A.I., per offrire un valido quadro complessivo di ciò che, fra quanto è accaduto, può essere efficacemente riproposto in un volume.

Come già annunciato al convegno, gli atti contengono anche le relazioni e i commenti che, pur non inclusi nei lavori congressuali, sono stati giudicati meritevoli di pubblicazione.

A questi sono stati aggiunti due scritti nati "a margine" del convegno, che ci sono sembrati comunque significativi per integrare, sul versante di un "clima" difficilmente riproponibile sulla carta stampata, ciò che effettivamente si è dato ed è emerso tra gli spunti di riflessione del "qui ed ora" di quei giorni.

La pubblicazione di questi atti ha comportato, come quasi sempre accade in questi casi, non pochi problemi. Molto materiale registrato è risultato inutilizzabile, in quanto appariva, ad una rilettura, comprensibile soltanto nella vivacità del dibattito congressuale, perdendo invece le sue caratteristiche essenziali in una trascrizione, seppur "ragionata". Sono pertanto stati omessi i dibattiti, in particolare quello successivo ai gruppi di discussione che si sono aperti intorno ai temi congressuali; in questo dibattito i vari conduttori (che sono stati, lo ricordiamo, ringraziandoli per la collaborazione, Anna Bassetti, Roberto Carnevali, Giorgio Landoni, Claudio Migliavacca e Paola Ronchetti) hanno riferito intorno ai contenuti emersi in tali gruppi, dando il via ad un ulteriore dibattito generale.

Sono anche state omesse le repliche ai commenti "scelti" sulle relazioni, sia per la disomogeneità con cui sono state proposte, sia perché anche in questo caso la perdita della vivacità dibattimentale che ne è seguita avrebbe tolto al lettore la possibilità di cogliere l'elemento essenziale di quei momenti.

Tra i relatori che hanno partecipato anche molto attivamente, ma con contributi "orali", alcuni di essi, sollecitati a ricostruirli in tempi ragionevolmente brevi o a proporci

un testo scritto riconducibile al tema congressuale, hanno declinato l'invito. Cogliamo comunque l'occasione per ringraziare in particolare Leonardo Ancona, Piernicola Marasco e Ferdinando Vanni che, pur avendo arricchito i lavori con la loro attiva partecipazione, non figurano, per il suddetto motivo, fra gli Autori di questi atti congressuali.

Gian Paolo Caprettini, pur rinunciando a rielaborare il suo contributo "orale", ci ha autorizzato a pubblicare la pura trascrizione di quanto ci ha offerto nella serata a lui dedicata, e ben volentieri abbiamo aderito alla sua richiesta, anche se in tal modo la sua relazione appare decisamente diversa, nello stile e nei contenuti, da tutte le altre.

Gino Pagliarani ha invece rielaborato il suo intervento conclusivo lasciandolo però nello stile colloquiale con cui ce l'ha proposto, semplicemente "ripulito" delle inevitabili imperfezioni dovute al linguaggio parlato. Sono stati lasciati anche riferimenti a situazioni che possono risultare difficilmente comprensibili a chi non era presente al congresso, perché è sembrato che nella sua globalità la relazione di Pagliarani possa offrire uno "spaccato" (e almeno uno abbiamo voluto concedercele) del clima affettivo ed emozionale che, nel bene e nel male, si è creato non solo negli spazi ufficiali delle aule, ma anche "nei corridoi".

Il ritardo con cui esce il volume rispetto alle scadenze che abbiamo fissato per l'uscita della Rivista è comprensibilmente dovuto a quanto maggiormente difficoltosa, per tutti i motivi suesposti, possa esser risultata questa realizzazione rispetto a quella di un numero strutturato nel modo consueto.

*Roberto Carnevali, Bruno De Maria,
Diego Napolitani, Paola Ronchetti*

RIFLESSIONI INTRODUTTIVE

Fabrizio Napolitani*

Apertura del Congresso

In qualità di Presidente onorario della nostra Società ho il piacere di dare inizio ai nostri lavori. Voglio presentarVi alcune riflessioni che riguardano il problema del "cambiamento" così come si è andato configurando nella storia viva della S.G.A.I. Questo tema si è imposto agli organizzatori di questo Congresso oltre che per la sua viva attualità nel dibattito analitico anche per l'esperienza che ha coinvolto tutti noi soci negli ultimi anni. Come ogni struttura sociale che affonda le sue radici in molteplici terreni storico-culturali e che ha una tradizione le cui lontane origini si confondono e si smarriscono in una sorta di preistoria, anche per la SGAI esiste un alone mitico relativo alle sue lontane origini. Nel momento in cui si producono dei cambiamenti nella sua attuale configurazione, i miti delle origini e la realtà del fare o del trasformare, entrando bruscamente in contatto tra loro, possono produrre risonanze così acute da lacerare timpani e mandare in frantumi preziose . . . cristallerie.

Le riflessioni che intendo proporvi si ispirano al nostro comune modello teorico-pragmatico: la rivisitazione di alcune matrici per potere rinverdire e risoggettivare la nostra storia e consentirci così di non rimanerne passivamente condizionati ma, al contrario, di poterla riassumere, con maggiore consapevolezza critica e quindi con un maggiore grado di libertà, nel nostro comune progetto.

Come credo che tutti sappiate, la SGAI nasce dalla trasformazione di un'Associazione fondata nel lontano 1974 da mio fratello Diego, Pierluigi Sommaruga, Luciano Cofano, Giorgio Landoni, Gino Pagliarani, e altri. Si trattava dell'AMAG (Associazione Milanese di Analisi di Gruppo) che era stata costituita in base all'esigenza di un approfondimento teorico e metodologico delle pratiche analitiche di gruppo, in un'epoca in cui queste erano ancora immerse in una nebulosa teorica, ad eccezione forse di due sole Associazioni romane che avevano già un referente teorico preciso: il Gruppo del Pollaiuolo, ispirato da Francesco Corrao, con un indirizzo bioniano, e l'Istituto di Gruppo-Analisi di Roma - l'IGAR - da me fondato nel 1968, con un indirizzo foulkesiano. Nel definire nel 1980 la nuova ragione sociale della loro Associazione, che diventò quindi "Società Gruppo-Analitica Italiana", i colleghi milanesi precisarono la loro opzione culturale per l'area teorica della gruppo-analisi e simultaneamente si prospettarono con il nuovo Statuto la possibilità di aprire nuove sedi

regionali sul territorio nazionale.

Nel 1989 l'IGAR si scioglie come organizzazione autonoma e confluisce nella SGAI. Per comprendere il travaglio di questa confluenza e le sue derive emozionali che indubbiamente pervadono tutt'oggi i nostri rapporti istituzionali, mi sembra necessario fare qualche cenno sulla storia dell'IGAR e sui rapporti intercorsi tra l'IGAR e la SGAI prima della loro fusione.

Come ho già accennato, l'IGAR viene da me fondato nel 1968 in una prospettiva culturale e progettuale intimamente partecipata con S.H. Foulkes, che mi è stato maestro ed amico fino agli ultimi anni della sua vita. Mi avvalsi allora anche dell'intensa esperienza acquisita sul piano clinico ed organizzativo nell'ambito delle due istituzioni fondate da Foulkes, la "GroupAnalytic Society of London" e l'"Institute of Group-Analysis". A testimonianza di quell'esperienza ho il piacere di conservare tutt'ora la qualifica di Socio Onorario dell' "Institute". Nel corso della sua attività scientifica e didattica, l'IGAR ha prodotto un modello di formazione e di ricerca fondato su due pilastri metodologici fondamentali: *l'Équipe Clinico-Didattica* e la *Teoresi Gruppo-Gestita*. Dal punto di vista teorico l'IGAR faceva proprie le proposte foulkesiane che, per quanto genialmente anticipatrici del profondo rivolgimento epistemologico che oggi investe tutta l'area psicoanalitica, non avevano mai avuto un assetto espositivo sistematico e congruente. Credo che ciò rappresenti uno dei motivi per cui, con l'interruzione del suo insegnamento diretto e molto partecipe, le istituzioni da lui stesso fondate, ed in genere la cultura gruppoanalitica a livello internazionale, sono in gran parte refluite su modelli psicoanalitici "classici" in un'ibridazione con le proposte di Foulkes tale da lasciare solo sullo sfondo il suo insegnamento nelle sue componenti più innovative ed originali.

Venuto quindi meno l'apporto vivo e partecipe di Foulkes ed uno scambio che fosse aperto e fecondo con i suoi più diretti continuatori londinesi, l'IGAR si rivolse a mio fratello Diego di cui conosceva l'intensa attività di ricerca all'interno dell'AMAG. Si era nel 1974 quando Diego cominciò la sua partecipazione sistematica alle attività didattiche dell'IGAR nella conduzione di seminari clinico-teorici. In questi seminari egli portava i momenti più significativi dell'itinerario che andava percorrendo con i suoi colleghi dell'AMAG attraverso la rilettura dei testi classici della psicoanalisi, e negli stessi seminari egli si trovava particolarmente stimolato a confrontarsi con le proposte gruppoanalitiche che l'IGAR specificamente coltivava. Con l'andare degli anni Diego si trovò a formalizzare in un modo sempre più articolato un modello teorico per il quale si potrebbe forse adoperare la metafora di un tessuto composto da tanti fili raccordati tra loro

in modo originale anche grazie, se pure ovviamente non in modo esclusivo, alla funzione di spola che Diego andava compiendo tra AMAG e IGAR, tra Milano e Roma. Questo "tessuto" teorico ebbe il suo primo riconoscimento ufficiale al VI Congresso Mondiale di Psicoterapia di Gruppo a Copenhagen nel 1980, e ciò si costituì indubbiamente come uno stimolo rilevante per il fondarsi della SGAI nei termini più su accennati.

L'IGAR aveva dunque partecipato intensamente allo 'stato nascente' del pensiero che Diego stava intessendo e quindi si trovò ad adottare in un modo che potremmo dire 'naturale' quel modello teorico che attraverso successive elaborazioni costituisce oggi il referente teorico precipuo della SGAI. Ciò indusse l'IGAR a chiedere nel 1981 una sua associatura istituzionale alla SGAI in qualità di Membro Aderente Collettivo, e successivamente indusse diversi suoi membri a richiedere a titolo personale la loro diretta associatura alla SGAI in qualità di Soci o di Membri Aderenti. Quest'ultima vicenda consentì alla SGAI di istituire nel 1984 una sua Sede Regionale a Roma, che coesistendo con l'IGAR, non ne alterava la piena autonomia istituzionale. Ed è in questa sua autonomia che l'IGAR, insieme alla SGAI, ha partecipato alla COIRAG (la Confederazione delle Organizzazioni Italiane sulla Ricerca Analitica sui Gruppi) sin dalla sua fondazione, fino al momento in cui, in occasione dell'ultima Assemblea, ha comunicato la sua confluenza nella SGAI e quindi la sua scomparsa come Organizzazione a sé stante.

Nei suoi 21 anni di vita l'IGAR ha mantenuto un intenso rapporto di scambio con molte altre Istituzioni o singoli eminenti ricercatori a livello internazionale, promuovendo dibattiti e confronti oltre che sui propri modelli di ricerca e di formazione, anche sul modello teorico che qualifica la posizione culturale della SGAI. Non va infine sottovalutato il fatto che l'IGAR ha dedicato grandi energie ad una attività editoriale che si è concretizzata dal 1981 con la pubblicazione di un "Bollettino" che, per quanto ad uso interno, ha avuto rapidamente una diffusione in molti altri Paesi grazie alla rilevanza dei contributi scientifici che vi venivano pubblicati e allo spiccato carattere di circolarità editoriale tra Autori e lettori. Dal 1986 il "Bollettino" è stato trasformato in una rivista semestrale, la *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, le cui caratteristiche editoriali sono state nella sostanza conservate anche dalla nuova gestione, direzionale e redazionale, non più dell'IGAR ma della SGAI.

Da quanto fin qui detto spiccano dunque i momenti di prossimità fattuale ed ideale tra IGAR e SGAI, ma anche le loro diverse identità a livello delle rispettive tradizioni ed a livello delle differenti scelte operative. A differenza dell'IGAR, ad esempio, la SGAI ha dedicato maggiore interesse a stabilire contatti con rappresentanti di altre discipline (in campo

antropologico, filosofico o sociologico) piuttosto che con altre istituzioni nell'area psico- e gruppo-analitica, così come ha privilegiato la dimensione dei seminari e dei dibattiti piuttosto che la dimensione editoriale. Tutto ciò ha simultaneamente creato le condizioni "oggettive" per una confluenza dell'IGAR nella SGAI, che è stata realizzata nell'autunno del 1989, con una profonda partecipazione emotiva da parte di tutti i soci caratterizzata anche da una certa sofferenza a livello dell'esperienza personale di molti di noi.

Qui non è possibile lasciar passare sotto silenzio un aspetto propriamente 'famigliare' di tutta la vicenda. Si dà il caso, diciamo così, che ai vertici di queste due istituzioni ci fossero due fratelli, e che quindi le relazioni di confronto inter-istituzionale fossero caricate dalla qualità delle relazioni storicamente esistenti tra questi due protagonisti del confronto. Potrei limitarmi a questo accenno per indicare il fatto che ad una "generale" difficoltà di relazione tra due gruppi istituzionali culturalmente apparentati (basti pensare alla conflittualità permanente tra diversi gruppi psicoanalitici) si sovrappone e si interseca una altrettanto "generale" conflittualità tra fratelli. Il fatto poi che questi occupassero una posizione di particolare rilievo storico nell'ambito delle rispettive istituzioni non poteva non influenzare gli atteggiamenti reciproci tra i Soci che rispettivamente ne riconoscevano la leadership culturale.

Sul rapporto tra noi fratelli ha pesato a lungo il fatto che io fossi il primogenito e che questo elemento, nelle complesse vicende degli intenzionamenti famigliari, si costituisse come un vincolo necessario e molto sofferto nelle nostre relazioni infantili. Questo aspetto della nostra infanzia ha certamente condizionato molti momenti dei nostri rapporti successivi e dei rapporti che ciascuno di noi stabiliva nel proprio personale ambito affettivo e di lavoro. L'elaborazione di queste vicende famigliari è stata, e forse sarà sempre, un'evenienza riflessiva ricorrente e molto intensa, che dovrebbe restare di esclusiva competenza della sfera privata dei nostri rapporti. Ma nel momento in cui le nostre vicende personali coinvolgono le strutture istituzionali di cui siamo responsabili, per lo meno per una certa parte non trascurabile, la riflessione sui modi della nostra relazione diventa di fatto un problema di "pubblico" dominio e di competenza comune a tutti coloro che partecipano agli sviluppi delle nostre vicende istituzionali. Si potrebbe lasciare sullo sfondo l'insieme di fantasie, di sentimenti e di risentimenti, degli stati di euforia o di mortificazione che in vario modo pervadono molti soci della SGAI. Per gli aspetti più problematici di questa vicenda, quelli che provengono dall'IGAR devono fare i conti con il dissolversi della loro autonomia istituzionale per cui perdono in qualche modo la loro connotazione di appartenere ad una "primogenitura" storica nell'ambito gruppoanalitico, mentre quelli che appartengono al nucleo originario della SGAI devono fare i conti con una sorta di "invasione"

minacciosa da parte di "primogeniti" che in qualche modo potrebbero voler rilanciare il loro "stigma" genetico...

Ma piuttosto che lasciare che queste vicende emozionali (che mettono in risonanza fatti strettamente famigliari con fatti istituzionali) ristagnino in sterili brontolii o prendano la via dell' "acting" o delle formazioni reattive, vale la pena di utilizzare tra di noi il nostro stesso modello che ci può sostenere nel riattraversare le nostre comuni e diverse matrici. Una certa trasparenza metodologica nella consapevolezza della "crisi di crescita" che stiamo insieme vivendo, può trasformare disagi, diffidenze, o anche euforie che sorgono da possibili negazioni, in un campo estremamente fecondo di ricerca in vivo e di collaborazione tra identità storiche diverse ma anche profondamente complementari.

Credo che siamo tutti sufficientemente "esperti" della teoria e della prassi gruppoanalitica per non cadere nell'illusione che consapevolezza, riflessività, trasparenza, riattraversamenti siano garanzia di uno sviluppo lineare delle cose belle e buone che desideriamo per ciascuno di noi e per la nostra comune struttura societaria. Ma pur sapendo che la nostra comune pentola continuerà a ribollire sulle braci sempre vive delle nostre storie, credo che abbiamo i mezzi non per spegnere ma per utilizzare quel fuoco. La nostra cultura, nel senso etimologico della *coltivazione* dei nostri pensieri, può fornirci ancora una varietà indefinita di buoni prodotti. Sta a noi di evitare il rischio di restare abbacinati dai nostri personali tizzoni ardenti, e di finire con il gettare tra di essi i nostri prodotti, bruciandoli così in pirotecniche vampate narcisistiche. La pentola comune resterebbe mesto e vuoto feticcio e non più centro e funzione di feconde convivialità.

Nota della Redazione*

Presidente onorario della S.G.A.I.

RIFLESSIONI INTRODUTTIVE

Diego Napolitani*

Cambiamento del concetto di cambiamento dalla psicoanalisi alla gruppoanalisi

Il titolo del nostro Congresso pone il termine *cambiamento* a contatto con il binomio *miti/realità*. Questo titolo venne proposto, fra altri, nell'Assemblea della Società in cui vennero decisi i tempi e i modi del Congresso, e trovò un immediato ed unanime consenso di tutti i partecipanti senza che si avvertisse il bisogno di un approfondimento particolare delle ragioni che ne giustificassero la scelta: appariva ovvio che il *cambiamento* fosse un tema che riguarda il cuore della teoria come della prassi del lavoro analitico e che *miti e realtà* fossero le più evidenti sponde tra le quali il procedere mutativo dell'analisi potesse essere definito nella sua più specifica peculiarità. Il consenso era accompagnato da un certo entusiasmo condiviso da tutti che non poteva però essere generato da questa ovvietà razionale, ma piuttosto da qualche pregnante ed inesplicita connessione appena intuibile tra questi termini: questi delimitano cioè un'area simbolica che resta enigmatica, nonostante che essi siano, ciascuno preso isolatamente, immediatamente ri-conoscibili nel lessico comune, ed è forse proprio questo contrasto tra segni certi ed un'oscura pregnanza simbolica che aveva eccitato un certo nostro ascolto gruppoanalitico.

Potremmo però forse dire anche che è la nostra attitudine a pensare gruppoanaliticamente che ci fa intravedere un'area simbolicamente aperta nello spazio lessicalmente chiuso di questi tre termini. Essi indicano secondo il senso comune una linea spiegazionistica di sviluppo, che potrebbe essere così esplicitata: dato *il cambiamento* (nell'area dei fenomeni e delle esperienze mentali), in quale rapporto si pongono, nel suo prodursi, *i miti* da un lato e *la/le realtà* dall'altro lato? È forse il passaggio da una dimensione mitica ad una realistica che indica o determina il cambiamento? Oppure, al contrario: è forse un qualche cambiamento che induce modificazioni di miti e di realtà? Quale che sia la direzione, *il senso*, tra cambiamento e il binomio con cui si confronta, si tratta pur sempre di un rapporto causale tra più fattori, anche se la loro serialità si ponesse in un modo circolare. Ma c'è comunque un *Innominato* che si pone al vertice di questa problematica, o a cui tutta questa problematica insistentemente allude e in un mondo tanto ovvio da non venirgli richiesta alcuna

documentazione di identità: il *Soggetto-del-cambiamento*. Se questo Soggetto viene ipostatizzato nella certezza delle sue Origini - memori di sé o immemori, anagraficamente personali o mitologicamente collettive - e nella certezza altrettanto non equivoca degli oggetti che realisticamente lo delimitano e lo confermano, si può allora dire che ogni suo spostarsi attivamente (o venire passivamente spostato) nel tempo e nello spazio implica in un modo o in un altro un suo cambiamento. In termini propriamente psicoanalitici, il cambiamento del Soggetto avviene in relazione al suo mutato rapporto con le Origini e con gli Oggetti nei termini di una maturazione coscienziale, conoscitiva ed affettiva, di questo suo fondamentale rapporto bifronte. Se il cambiamento avviene nei termini di un aumento del territorio coscienziale a discapito dell'estensione di quel territorio interno che essendo non-cosciente può avere come sua unica denominazione quella che lo definisce negativamente (il "non-conscio", che diventa poi ontologicamente l'Inconscio), allora si parlerà del cambiamento come evoluzione, maturazione, progressione. Se succede il contrario si parlerà di involuzione, immaturità, regressione.

Questa visione del cambiamento psicologico in termini di "presa di coscienza" si fonda su tre pilastri concettuali: il primo consiste nella bipartizione del Soggetto in due unità cronotopiche distinte, Coscienza ed Inconscio; il secondo consiste nel far coincidere il concetto di Soggetto con quella parte di esso che fa storia, in virtù della sua capacità di percepire *realisticamente* il mondo e di operare *razionali* aggiustamenti tra se stesso e il mondo. Questa parte del Soggetto è l'Io. Il terzo pilastro è rappresentato dal rapporto tra Io ed Es (la parte non-storica, non-realistica, non-razionale) in una visione genetico-evolutiva di tipo squisitamente illuministico. Benché "l'Io non sia padrone nella sua propria casa" (Freud, 1916, "Una difficoltà nella psicoanalisi"), proprio partendo dalla sua marginalità genetica egli se ne riappropria *progressivamente*, secondo l'accezione metafisica di "progresso" dell'ideale scienziata e positivista della nostra cultura occidentale.

Ma questo Io configurato come il prodotto ultimo di una difficile ed accidentata metamorfosi di una qualche sostanza primigenia è appunto una rappresentazione, un'immagine, un *eidolon*, un idolo. Esso tende ad occupare nel nostro orizzonte culturale, epocalmente definito, una centralità luminescente grazie alla quale si conviene dire che il resto è opacità: opaco il mondo interno non toccato dal processo trasformativo - la metamorfosi - come opaco è il mondo delle cose, degli oggetti esterni non toccati dalla luce della ragione. È questa stessa ragione, intesa come attributo sostanziale dell'Io, a dare all'Io il suo statuto ontologico, come se si trattasse di un processo di autolegittimazione che si sostiene attraverso un racconto mitico delle origini dell'Io e del suo trionfo ultimativo, per quanto sempre

ulteriormente perfettibile, su ciò che è il non-Io, la non-ragione. La ragione dell'Io in quanto idolo è, in ultima analisi, la ragione del *dominus*, ciò che anima la logica del dominio.

Si può forse dire che l'impero della ragione ha esteso tumultuosamente i suoi confini sino ad includere territori che sembrano del tutto refrattari a piegarsi agli ordini - o all'Ordine - del lontano *Dominus*, e che, come sotto l'urto di un'onda di ritorno, anche i domini che sembravano consolidati cominciano a far scricchiolare le impalcature normative su cui la *mono-archia* dell'Io li aveva organizzati. La grande crisi del sapere positivo che parte dalle più lontane regioni del macro- e del micro-cosmo investe oggi anche i dispositivi tecnologici, sociologici, politici e psicologici del vivere quotidiano producendo dovunque prospettive di decentramento o di policentrismo interattivo. L'Io, in quanto monarca assoluto, viene destituito dal suo potere egemonico e viene restituito alla sua funzione di immagine della *continuità* individuale, così necessaria per far fronte alla dis-continuità che l'uomo stesso incessantemente produce. L'Io, nel vedersi restituito il suo specifico valore sintattico di *pro-nome*, rimanda ad un altrove, appena viene evocato, l'innominabile soggetto di ogni possibile discorso umano che si qualifichi per una sua originale costruttività.

È a questo punto che la psicologia, quale ultima sponda su cui rimbalza l'onda della crisi dell'illuminismo accentrativo, deve ripensare il concetto di cambiamento, su cui, in ultima analisi, fonda tutta intera la sua teoretica e la sua prassi. Se l'Io viene ripensato come un punto focale dell'esperienza individuale che rappresenta l'immagine della propria continuità cronotopica, e se la ragione tassonomica, categoriale, definitoria viene quindi ripensata come funzione della medesima struttura immaginaria, attraverso cui la continuità ordinata ed ordinativa di cui l'Io si vede costituito viene riflessa sulle cose del mondo, c'è da chiedersi donde provenga quel movimento per il quale questa continuità, tendenzialmente identica a se stessa, si apre all'eventualità di rotture, all'eventualità di imprescindibili ed imprevedibili *discontinuità*.

Ciò a cui il termine dis-continuità fa riferimento è quel fenomeno complesso a cui da sempre si dà il nome di *crisi*. Se questo fenomeno viene riguardato dal vertice immaginario dell'Io, esso viene diagnosticato come manifestazione di un agente patogeno che va trattato al fine di eliminarlo o di ridurne, quanto meno, gli effetti nocivi. La *ratio* fisiologica si dispone cioè a fronteggiare l'emergenza che minaccia la continuità attraverso una serie di tecniche adeguate alla strategia della *restitutio ad integrum* del corpo, individuale o collettivo, insidiato da un 'corpo estraneo', o del rimettere sui binari di una *normale* evoluzione quel processo che appare

deragliare dai binari prefigurati per esso. Devo qui con forza sottolineare che tutte le attività umane, da quelle della quotidianità a quelle delle più sofisticate esplorazioni del mondo, sono *necessariamente*, per parti più o meno estese, ed a volte esclusivamente, dettate da questa logica conservativa ed autoconfermativa. Ma fintanto che ci troviamo all'interno di queste procedure sostanzialmente *adattative* non si danno cambiamenti se non nei termini di modificazioni anche vistose dei fenomeni trattati e modificazioni delle tecniche e degli strumenti operativi che fanno parte del percorso sperimentalistico dell'Io.

Possiamo sostenere che gran parte del pensiero psicoanalitico, e non solo quella che esplicitamente ricapitola la psicoanalisi come *psicologia dell'Io*, affronta la crisi nei termini fisiologici e riguarda il cambiamento nei termini di modificazioni adattative della personalità secondo il principio della continuità processuale. Ma da questo punto di vista restano escluse dalla responsabilità analitica, dalla sua etica, quelle componenti della crisi che implicano una rottura della continuità, in termini prospettici, propriamente *poietici*. Queste componenti sono quelle che danno alla crisi il carattere di un cambiamento vissuto come una fine che potenzialmente contiene i germi di un principio, del cambiamento che ha a che fare, per dirla con Pagliarani, con la metafora di un "caos cosmico" o della catastrofe in senso bioniano. Questo tipo di cambiamento non è pensabile come un prodotto dell'Io della continuità, perché l'Io stesso ne viene e-mozionato, colpito, scosso fin nelle fondamenta della sua autorappresentazione, e, a volte, scompaginato fino al dissolvimento dei suoi parametri orientativi nello spazio e nel tempo che rappresentano la *sua* realtà immaginaria.

Questo *evento* mutazionale che colpisce l'Io ci chiama a pensare ed il soggetto di questo "pensare" non è più quello stesso Io che era prima di restare colpito da tale evento. L'Io e-mozionato, l'Io pervaso dallo stupore, l'Io che si apre oltre i confini della sua propria razionalità non è più il monarca che presiede i suoi domini ma è l'esploratore, tremante ed eccitato, di terre fin lì impensate. Ma per pensare il rapporto tra l'evento che colpisce l'Io, l'emozione trasformativa dell'Io, il pensiero esplorativo dell'Io trasformato, per pensare cioè al cambiamento nella sua complessità, non ci soccorrono più le categorie dell'Io immaginario: il prima e il dopo, la causa e l'effetto, il vero e il falso emergono nel tumultuoso silenzio del cambiamento come seducente canto di Sirene. Possiamo tentare di formalizzare l'informalizzabile trans-formazione avvalendoci della metafora dell'incontro, quando questo si incide nell'esistenza al punto di renderla *attualmente e-sistente*. Chi dei due incontra l'altro? quale storia o quale destino 'prevede' quell'incontro? quale disposizione consente che quell'incontro diventi *l'e-sistente* dell'esistenza individuale? Quale relazione si dischiude tra i due Io e-mozionati quando tramontano le monarchie e le

loro logiche e strategie di dominio? Quale sogno si rende attuale in questo incontro che sconvolge e chi ne è il sognatore? È il sogno, quale intimo evento mutativo, che dischiude la possibilità di un incontro, o è questo che consente di accedere a quella realtà non solo immaginaria, ma anche potentemente simbolica, che il sogno è? O per dirla nei termini dell'incontro tra miti e realtà, questi due termini possono essere concepiti come un'inscindibile coppia nata dalla mente di "uno, nessuno e centomila" che incessantemente genera quel "pensiero senza pensatore" o quel "divenire senza soggetto" (Bion) che può ad ogni istante sovvertire l'immaginario di per sé inerte come un soggetto-senza-divenire?

Nell'area di queste domande si compie una trasformazione, un oltrepassamento delle forme che l'immaginario tende a fissare, una volta per tutte, in una realtà data come oggettiva e indifferente. L'incontro analitico è quella possibilità trans-formale e trans-formativa che il setting contrattuale, progettuale, apre ma non garantisce, e che ogni volta che si fa presente, anche se in modo puntiforme, consente di accedere a quei sogni che si vanno annunciando. L'accesso al sogno è il momento transitorio e transizionale che si costituisce come un vertice dal quale si dischiude un'impensata visione di sé, della propria storia e delle ottuse obbedienze a quanto è stato scritto sulla propria pelle, come ci è stato raccontato da quel portentoso sognatore che è Kafka. Non sempre si regge all'urto dell'evento trasformativo, anzi l'intero tragitto analitico è un continuo vai e vieni attraverso la soglia di un dialogo, tanto distante quanto intimo, che separa e connette una realtà persuasiva come un mito antico e sacralizzato, ed un mito nascente, una nuova 'leggenda' (che è il modo narrativo dell'auto-poiesi nell'organizzazione umana) capace di rianimare le pietrificate immagini dell'Io, sia sul versante del "mondo interno" che su quello del "mondo esterno".

Nota della Redazione*

Presidente del Comitato Scientifico del Congresso.

PRIMA RELAZIONE

L. Cofano, A. D'Amico, A. Lampignano,
C. Migliavacca, P. Sommaruga

Dal cambiamento del mito al mito del cambiamento

a cura di L. Cofano

Questa relazione è costituita da uno scambio di note fra noi, che io mi sono divertito a cucire insieme: non è infatti né un dialogo né un vero e proprio dibattito e non c'è lo sviluppo approfondito di una tematica comune ma solo alcune proposte di discussione, che abbiamo sperato potessero stimolare una risposta da parte dei nostri interlocutori.

Credo che ad orientare le nostre proposte di discussione sia stato anche il fatto che tutti noi siamo da tempo impegnati in un rapporto quotidiano con giovani colleghi in formazione nelle scuole, nei corsi, nelle supervisioni eccetera, impegno che ripropone in continuazione la necessità di confrontarsi con i problemi concernenti le "attese di cambiamento" da parte dei pazienti e le corrispondenti aspettative degli analisti impegnati nel loro lavoro.

Questa esperienza ha indotto me ed i miei colleghi a cercare uno scambio di opinioni e di esperienze su degli aspetti concreti, semplici, forse apparentemente "banali", piuttosto che lasciarci tentare dalla trattazione di argomenti più teorici o filosofici che il tema stimolante del congresso poteva indubbiamente suggerire.

Di solito, nei congressi, gli autori delle relazioni sviluppano un tema partendo da alcune premesse e, attraverso una discussione dei presupposti teorici, giungono a proporre delle ipotesi conclusive. Data l'opportunità che la particolare articolazione di questo congresso ci offriva, abbiamo preferito proporre una serie di spunti di riflessione sul tema indicato, nella speranza che uno sviluppo costruttivo potesse scaturire dai commenti e dai successivi dibattiti in programma. A me personalmente è sembrata una modalità più consona alla nostra metodologia di lavoro, dove non ci proponiamo di somministrare "verità rivelate" già confezionate (il che, come sappiamo, non può non deludere certe aspettative dei nostri pazienti o dei nostri allievi) ma di procedere nell'apertura di una possibile costruzione dialogica.

* * *

Se si intende il cambiamento come conseguimento di uno scopo atteso, come realizzazione di un progetto che sottende tutto il lavoro di analisi, penso si debba rispondere anche a domande del tipo: a quale progetto mi riferisco e di chi è questo progetto? Quale è il "progetto di cambiamento" del paziente? Può il progetto dell'analista cambiare il progetto del paziente? Il più delle volte la richiesta esplicita, quella verbalizzata dal paziente, è di poter cambiare qualcosa in sé stessi o negli altri, anche se molto spesso in tale richiesta si cela il riproporsi della voce forte del proprio "idem", il bisogno inconsapevole di essere confermati in certi propri assunti difensivi. Sappiamo pertanto che l'aspettativa del paziente non può e non deve essere accettata acriticamente quale espressione di una sua soggettività, e che l'analista dovrebbe poter interpretare l'esigenza del paziente al di là delle richieste da lui verbalizzate.

E l'analista? Dopo avere riconosciuto e sconfessato il mito della "Terapia", egli

rischia di trovarsi di fronte ad un altro mito, quello della "Analisi" come rivelazione, come "Verità Ultima" della conoscenza di sé, e generare a sua volta un mito: quello del "Cambiamento

È forse superfluo chiarire che intendo parlare del rischio di una "ideologia" del cambiamento e non del cambiamento inteso come esperienza maturativa. Ma quale è il progetto dell'analista?

Il fatto stesso di riconoscere l'intento di perseguire un fine, di finalizzare il mio lavoro alla realizzazione di un progetto conoscitivo, oltre ad escludere inconfutabilmente qualsiasi pretesa di una mia presunta "neutralità", implica la consapevolezza di mie aspettative nei confronti del paziente, di me stesso e della relazione che si stabilisce fra noi.

Il lavoro gruppoanalitico si fonda su una concezione della natura relazionale della mente e sulla rilevanza dei processi identificatori: quale importanza determinante possono allora assumere i contenuti ed il modo in cui l'analista intenzionerà la relazione analitica?

Certamente io posso riscontrare nella mia pratica quotidiana quanto, nel mio rapporto con il paziente, io possa vivere sentimenti di "delusione" o di "soddisfazione". Ed è facile riconoscere gli stessi sentimenti nei colleghi che mi parlano della loro esperienza di lavoro.

Quale incidenza avrà tutto ciò sul cambiamento?

Vorrei poter discutere e chiarire la differenza che può esserci fra una "realtà del cambiamento" ed un "cambiamento di realtà" che potrebbe far consistere il cambiamento nel passaggio da un mito ad un altro mito.

E questo indipendentemente dal modello teorico o dalla metodologia terapeutica adottata.

Nel commentare la scelta del tema del congresso, è stato ricordato che la prospettiva di un qualche cambiamento è in vari modi presente o implicita nel nostro lavoro di analisi.

A tale proposito Pierluigi Sommaruga mette a fuoco un aspetto cruciale del rapporto fra analisi e progetto di cambiamento, fra questa "intenzione" e lo sviluppo di un "processo creativo":

“Cambiare oggi è lo "shibboleth", la parola d'ordine che pervade il mondo occidentale. Cambiare il mondo, le istituzioni, i costumi sociali, le persone. È un imperativo onnipervadente, e chi non cambia si trova presto "out". In questa atmosfera, ogni uomo è dominato dall'esigenza di finalità da raggiungere: deve studiare, deve lavorare, godere, divertirsi, per non sentirsi anormale.

“Il cosiddetto paziente viene dal terapeuta con la richiesta di cambiare: talora sé stesso, più spesso i suoi comportamenti, o l'ambiente che lo circonda. “Le varie forme di psicoterapia si propongono come scienze del cambiamento: di comportamento (terapie gestaltiche), di relazioni (analisi transazionale), di personalità (psicoanalisi). Anche la prassi gruppoanalitica, con il suo progetto di conoscenza, di riattraversamento delle matrici, di emergenza di un sé soggettivo, è, in ultima analisi, legata ad una finalità di cambiamento. “Ma la nostra esperienza ci parla della enorme difficoltà di realizzare un cambiamento autentico, che non si collochi nell'area della realizzazione di programmi (devo cambiare), magari reagendo e differenziandomi rispetto a matrici istituite, o attraverso processi di imitazione o di identificazione con personaggi idealizzati.

“A me sembra che il vero atto creativo non sia necessariamente legato al momento in cui si coglie il senso di determinate relazioni, ma si collochi in un tempo altro, in un'area altra, in cui il pensiero finalizzato è sospeso. “Scrisse Einstein che la ricerca scientifica è simile a quella del religioso o dell'amante; lo sforzo quotidiano nasce non già da una deliberazione o da un programma ma direttamente dal cuore.

“Questo mi sembra tanto più vero quando si parla di creazione artistica, o di

intuizioni sul proprio mondo interiore. Le prime intuizioni sulla teoria della relatività sgorgano in Einstein in uno stato più vicino al sonno che alla veglia; l'invenzione delle funzioni fuchsiane nasce in Poincaré mentre sale su un autobus. Nel momento in cui si presenta l'intuizione non stanno pensando ad uno scopo, fantasticano.

“Credo che l'analisi possa offrire quello spazio-tempo in cui non si è obbligati a pensare, a progettare, a fare.

“Sappiamo però che l'analisi è piena di progetti.

“L'analizzato si sforza di associare, di comprendere, di compiacere il suo analista (o, inconsciamente, di farlo fallire). Egli è lì per cambiare e si sforza di attuare il suo programma. L'analista sente di dover legittimare il suo essere lì facendo delle operazioni destinate a cambiare i comportamenti del paziente, o a dare un senso al suo dire, o a permettergli di sviluppare una soggettività non nota.

“Entrambi sono così avviluppati nella rete dei bisogni e dei desideri, e non sono in grado di sviluppare un pensiero creativo, che a mio parere può nascere solo in un mondo svincolato dalla catena delle finalità, prima fra tutte quella del cambiamento.

“Mi si dirà che l'analista in realtà non può non avere aspettative e desideri. È vero. Però questi vanno considerati come parti del suo transfert, e come tali vanno momento per momento compresi.

“La soddisfazione nel vedere l'analizzato in un atto creativo, l'irritazione nel vederlo costretto a ripetere, fanno parte dell'immaginario, di quelle familiarità pedagogiche che continuamente si ricreano, e che possono tradursi negli occulti agiti del premio per il bravo alunno, della disapprovazione per il "ripetente".

“Credo che il mio essere analista abbia avuto momenti creativi solo quando, non consciamente, ho sospeso ogni attività progettuale, in un esonero totale da ogni scopo.

“È lì che si attua un libero gioco di pensieri, la scoperta, che per essere tale non deve venire ricercata.

“L'illuminazione può avvenire solo nel momento in cui non la si sta cercando, insegnano i maestri Zen.

“L'illuminazione improvvisa, il cambiamento radicale di prospettiva in cui il mondo appare rovesciato, può realizzarsi solo allorché il desiderio è lontano, sospeso, non ha più forza e potere su di noi”.

Condivido le preoccupazioni di Sommaruga circa la possibile presenza di valenze pedagogiche nel lavoro dell'analista ma ritengo che questo problema non vada confinato solo nell'ambito della situazione transferale e, quindi, nell'immaginario. Credo infatti che, accanto a tensioni "desideranti", responsabili di una premiazione dei "buoni" e di una disapprovazione dei "cattivi" (tensioni che rischiano di tradursi in veri e propri "agiti", spesso neanche tanto occulti !), possano esistere anche proposte relazionali appartenenti all'ambito della "inter-soggettività". Queste proposte, se coerenti con un progetto consapevolmente assunto e se sono una possibile risposta alla "domanda" del paziente, non possono essere sbrigativamente considerati come "transferali", cioè appartenenti ad una dimensione immaginaria e non progettuale. Io ritengo che esista una differenza sostanziale fra i "desideri" ed i "progetti", così come esiste una differenza sostanziale fra universo immaginario e universo simbolico. È una distinzione che nel linguaggio comune può forse non avere molta rilevanza, ma nel modello concettuale gruppoanalitico e nel lessico che ne deriva¹ fa riferimento a due ambiti relazionali ben definiti, quello dell'universo immaginario, del quale il "desiderio" traduce le trame delle proiezioni identificatorie inscritte nella gruppaltà interna, e quello delle relazioni inter-soggettive dell'universo "R", nel registro simbolico dell'esperienza, in cui la "progettualità" del soggetto è l'espressione di una sua attitudine creativa, di una capacità di porsi nella relazione con una sua "domanda". In questa ottica, il ricercare la soddisfazione del proprio desiderio "di cui è investito l'altro" (le "familiarità pedagogiche" di cui parla Sommaruga, facenti parte del transfert dell'analista) non dovrebbe essere confuso con la realizzazione di un progetto

"concepito con l'altro".

Ed è proprio per questo che mi sforzo di tenerli distinti nel mio lavoro di analisi e di cercare, per quanto mi è possibile, di mettere in discussione le finalità stesse del mio operare, per tentare di preservarle da sempre possibili interferenze del mio immaginarlo non "simbolizzato".

C'è anche un'altra questione sulla quale varrebbe la pena di soffermarsi: la relazione esistente fra la creatività e lo sviluppo del processo relazionale in cui tale creatività si manifesta, fra l' "atto creativo" e la "trasformazione" che ne può derivare. Ritengo che questi due elementi siano strettamente connessi fra loro ma che non siano certamente la stessa cosa: il "pensiero creativo" non avrebbe senso alcuno, secondo me, se fosse fine a sé stesso, se la "progettualità" non si traducesse in un "progetto", in un "agire simbolico" che, sotto forma di "evento" possa cadere nel mondo.

Sommaruga dice che "l'analisi è piena di progetti" e mette in evidenza il fatto che l'atto creativo va distinto dal "pensiero finalizzato". Sono d'accordo, ma ritengo che anche nel pensiero di Einstein citato da Sommaruga la "ricerca scientifica", che assimilata a quella del religioso o dell'amante nasce direttamente dal cuore, viene connotata come "sforzo quotidiano", che non posso certo considerare come un "altrove". È infatti in funzione dello sforzo quotidiano che può scaturire la scintilla dell'atto creativo, dovunque essa si accenda. È ben vero che Poincaré "vede" la soluzione delle equazioni differenziali mentre sale su un autobus, ma è anche certo che questa "invenzione" non è scaturita dal nulla: Poincaré, nella sua genialità, era ossessionato da quel problema, mangiava numeri a pranzo e a cena, il suo "sforzo quotidiano" era fatto di equazioni!

Nel mio piccolo, ricordo un episodio significativo: ero in vacanza al mare in una isoletta sperduta quando il motore fuoribordo ha cessato di funzionare; ho impiegato tutto il giorno fino a tarda sera nello smontarlo e rimontarlo alla ricerca del guasto, ma non c'era modo di farlo funzionare. La cosa mi preoccupava moltissimo perché significava trascorrere gli ultimi dieci giorni di vacanza senza barca! Andai a dormire di pessimo umore e durante la notte sognai che stavo pulendo il pulsante della "massa": era forse l'unica cosa che non avevo controllato e la mattina mi precipitai a verificarne i contatti elettrici, trovandoli ossidati e godendomi così felicemente il resto della vacanza!

Se è vero che, come insegnano i maestri Zen, l'illuminazione può avvenire solo (??) nel momento in cui non la si sta cercando, è anche vero, credo, che il campo da "illuminare" vada coltivato con cura, con lo "sforzo quotidiano". E non credo che la soddisfazione per un buon esito sia da ascrivere inappellabilmente ad una "familiarità pedagogica".

Non vorrei che il timore ispirato dal fantasma di un analista manipolatore, trafficante, trasferralmente pedagogico faccia sorgere il mito di un "analista Zen".

E questo mi riporta al tema delle mie precedenti annotazioni, che non pretendono certo di essere "note di artista" ("creazione artistica" nella nota di Sommaruga) ma semplici preoccupazioni di artigiano.

Come era prevedibile, nel gruppo di lavoro si è subito presentato il problema di un approfondimento del concetto di cambiamento, per tendere ad una definizione filologicamente e semanticamente più esplicativa del termine (che si pone come cardine del tema congressuale) come presupposto per una trattazione più esplicita degli altri due sottotemi, i miti e la (o le) realtà. A proposito del cambiamento, inteso come cambiamento di un sistema in equilibrio dinamico, Alberto Lampignano dice: "Quando si parla di cambiamento, ci si riferisce ad un sistema in equilibrio, nel quale è possibile spostare i rapporti fra i componenti del sistema. Un equilibrio, anche quando è molto stabile, è per sua natura instabile, ossia soggetto a riproporsi in nuovi equilibri o a crollare. Quindi cambiamento potrebbe significare accedere a nuovi equilibri. Ma perché si verifichi il passaggio c'è bisogno di stasi. Il processo di crescita del bambino, anche solo nella sua espressione corporea, potrebbe essere utile per illustrare il concetto: solo quando il

bambino sa stare bene seduto impara a camminare; e solo quando ha appreso l'equilibrio nell'incedere può imparare a correre. Credo che si possa dire che non c'è cambiamento senza stabilità.

“Equilibrio significa trovare un'armonia tra forze diverse, non un punto ma uno sviluppo di punti. Si tratta, per usare un ossimoro, di trovare una instabile stabilità.

“All'interno della teoria gruppoanalitica, il cambiamento riguarda l'intero sistema costituito da idem e autòs, i quali stanno tra loro in un equilibrio più o meno dinamico, più o meno rigido, più o meno stabile o precario, ecc.”

Sempre a proposito del concetto di cambiamento, Claudio Migliavacca propone una distinzione fra cambiamenti "adattativi" e cambiamenti "trasformativi":

“Per prima cosa mi sembra opportuno chiedersi che cosa intendiamo con cambiamento e, quindi, cosa può significare quel sostantivo volutamente ambiguo, "realità": che esistono dei cambiamenti non reali o che esistono diverse realtà di cambiamento?

“Di primo acchito verrebbe da sposare la prima ipotesi, magari influenzati da concetti come il "falso sé" winnicottiano: un cambiamento dettato dalla compiacenza o dalla seduzione non può che apparirci fasullo rispetto ai cambiamenti "veri", come ad esempio quelli "in analisi"; d'altra parte i nostri pazienti ci arrivano costituiti principalmente proprio da quei cambiamenti che ci piacerebbe poter considerare "non reali" o "poco reali", e se andiamo a ripercorrere la nostra storia personale non possiamo non riconoscere la parte "determinante" che ha avuto in essa la nostra "realità psichica", prevalentemente immaginaria.

“Se allora anche quei cambiamenti sono "reali", certi "momenti di verità", certe esperienze di "vita vissuta" chiaramente diversi da tutte le altre esperienze, sia che accadano in analisi che fuori, come possono essere più chiaramente riconosciuti e differenziati? È possibile un criterio di riconoscimento?

“Se abbiamo accettato a livello definitorio due modelli di eventi, nelle accezioni proposte da Diego Napolitani (Individualità e gruppalità), il primo in cui è possibile l'esperienza dell'esserci, a livello di esperienza autentica o di relazione simbolica, il secondo come esperienza dell'identico in cui vengono privilegiati continuità e stabilità, mi sembra allora del tutto coerente proporre come criterio di riconoscimento tra i diversi "cambiamenti" il fatto che siano o no conseguenti ad una esperienza autentica; anche i cambiamenti quindi, come quasi tutti gli altri eventi, sarebbero riconoscibili solo dal contesto della relazione in atto, come proposto in un precedente lavoro². “Per poterli differenziare semanticamente propongo per i primi il termine "trasformazioni", in senso diverso da quello attribuito al termine da Bion: è vero infatti che nel "cambiamento" conseguente ad un'esperienza autentica è sempre presente la caratteristica della "discontinuità", che Bion usava come criterio di riconoscimento, ma si tratta di una condizione "necessaria ma non sufficiente" per il nostro discorso gruppoanalitico. René Thom per illustrare la sua teoria delle catastrofi ha usato proprio degli esempi di comportamento etologico, per mostrare come si possano descrivere in termini "non complessi" i fenomeni tipicamente discontinui che avvengono nelle cosiddette "zone di instabilità"; ciò dimostra quindi come la ricerca di stabilità possa portare a grosse discontinuità di carattere "catastrofico" senza che intervenga necessariamente una "trasformazione", così come l'abbiamo definita.

“Che sia opportuno riconoscere le differenze non mi sembra un vezzo definitorio o, peggio, una tentazione riduzionistica, in quanto tra i due "modelli di cambiamento" esiste una differenza fondamentale, anche se nell'esperienza umana possono poi presentarsi compresentemente: il cambiamento come esperienza dell'identico, conseguente ad una relazione di tipo pedagogico seduttivo o comunque assoggettativo, trova i suoi fondamenti

nelle categorie forti della "convenienza" o della "necessità", e di natura adattativa nella duplice possibilità mimetica o reattiva, si articola attraverso esperienze di "prova ed errore" del tutto analoghe anche se spesso di superiore "complicazione" rispetto a quelle della dimensione etologica; è quindi per sua natura reversibile, come hanno dimostrato a suo tempo sia gli studi in campo sociale sulla "pressione del gruppo", sia le pratiche più o meno riprovevoli di condizionamento e decondizionamento psicologico.

“La "trasformazione" invece si caratterizza per la sua irreversibilità, nel senso stretto della termodinamica, l'impossibilità cioè per un sistema "reale" di ritrovarsi dopo un ciclo di trasformazioni, ovvero dopo due trasformazioni uguali e contrarie, nelle identiche condizioni di partenza: se c'è stata un'esperienza autentica, anche piccola, questa entra costitutivamente nella nostra soggettività in modo irreversibile. Il che non vuol dire ovviamente che certe situazioni si possano "attraversare una volta per tutte" o, peggio, che si possa configurare un processo "evolutivo" come quello proposto da Freud o dalla prima Klein, bensì che, se in momenti successivi ci troveremo in situazioni identiche, o agiremo in modo diverso o avremo un "comportamento" analogo essendo diversi, facendo quindi magari le stesse cose di prima perché ci piace o ci conviene, non perché "dobbiamo farle". Come se, analogamente alla funzione entropica in termodinamica, ci fosse nelle trasformazioni del soggetto umano una funzione "ineludibile e sempre crescente". Voglio ricordare che non si tratta della proposta di un criterio di riconoscimento categoriale o valoriale, che sarebbe del tutto insensato, anche perché ovviamente l'esperienza autentica si configura come "eventualità", non può quindi essere ottenuta solo desiderandola o "volendola", ed è sempre secondaria a quella identica: solo se ho "appreso" a suonare il piano potrò eventualmente entrare in una dimensione creativa diventando anche "interprete".

“Un criterio di riconoscimento tra i cambiamenti e quelle che abbiamo chiamato per comodità trasformazioni mi sembra importante anche perché appare idoneo a discriminare la prassi psicoterapeutica da quella analitica: sarebbe assurdo pensare che nella seconda si "debbano" o si "possano" operare solo trasformazioni, ma nel lavoro analitico si devono, a mio parere, porre come obbiettivo le trasformazioni, e su questo vanno pensati e continuamente verificati sia il setting che la relazione”.

Sommaruga, in un primo incontro preliminare, sottolineava la necessità di riempire di contenuti significativi i due termini proposti da Migliavacca, cambiamento e trasformazione, onde evitare il rischio di una soluzione soltanto nominalistica, che rappresenterebbe un *escamotage*, un trucco lessicale per eludere il problema, in quanto questi due termini, nella nostra lingua corrente, sono praticamente sinonimi.

Anche se ciò può essere vero, anche se etimologicamente il verbo "trasformare" manda più ad un significato di "forma" che di "struttura", e anche se, forse, sarebbe più pertinente il termine "mutamento" (meno consumato come sinonimo e più evocante processi di "mutazione" genetica irreversibile), penso che, contemporaneamente ad un auspicabile approfondimento in merito, sia possibile adoperare i due termini proposti, almeno come ipotesi di lavoro che ci consenta di procedere nella nostra discussione. Riprendendo quindi la proposta di Migliavacca di distinguere "cambiamento" da "trasformazione", dove il cambiamento riguarderebbe i "codici" mentre la trasformazione riguarderebbe il "soggetto" (per usare la metafora di Migliavacca un suonatore può cambiare lo spartito ed eseguire brani diversi ma restando sempre un obbediente "esecutore" o può invece dare una "interpretazione" nuova ed originale di uno stesso spartito), sembrerebbe ovvio che l'analisi debba favorire la trasformazione e non un semplice cambiamento inteso come mera "sostituzione" di codici.

Ma io credo che nella relazione analitica l'esperienza trasformativa della polarità autentica si intrecci inevitabilmente con una parte di cambiamenti "adattativi" (per usare ancora le espressioni di Migliavacca). Non credere a questa coesistenza di fattori

interagenti significherebbe, per me, rinnegare tutta la concezione gruppoanalitica di "bipolarità" e prospettare una relazione "idealizzata", una utopia, cioè un nuovo "mito"

Nel bagaglio dell'idem, alle matrici arcaiche vanno continuamente aggiungendosi matrici di più recente formazione, in un continuo sviluppo di nuovi codici o di vecchi codici rinnovati. Sono convinto anche io che il lavoro dell'analisi non debba essere considerato come un percorso rigidamente inscritto nella prevedibilità di un qualsivoglia "progetto" precostituito, perché la relazione analitica non procede su binari bensì può e deve seguire le sorti di auspicabili "dirottamenti", intesi sia come spazi aperti alla e dalla "creatività", sia come eventi che scaturiscono dalle preziose scoperte della "serendipità", ma questo non mi esenta dal mantenere viva l'attenzione su possibili "cambiamenti indotti" da una coesistente componente adattativa.

E credo che un modo per non contribuire pesantemente a questa induzione sia quello di "riconoscere le mie aspettative" per non colludere con inevitabili quanto sterili risposte compiacenti (del paziente ma anche mie!).

Vorrei qui prendere lo spunto da quanto Migliavacca dice a proposito della funzione rassicurante della ripetizione.

La "parentoria richiesta di immutabilità", il "ne varietur" nella ripetizione fedele delle favole preferite, credo riguardi anche l'esigenza del bambino di una "rassicurante" prevedibilità degli eventi: la prima volta che gli viene raccontata una favola, il bambino deve fare i conti con tutta la "tensione" creata dal non conoscere lo sviluppo degli eventi che gli si presentano. Non a caso forse le favole hanno molto spesso sviluppi narrativi che mantengono viva una "suspence" gravida di prospettive angosciose, della continua minaccia di eventi catastrofici, che poi trovano la loro risoluzione rassicurante nel lieto fine: "...e vissero felici e contenti".

Arrivare attraverso la narrazione al trionfo finale su tutti gli orchi, le streghe, i lupi e le altre catastrofi annunciate, credo rappresenti per il bambino la salvifica scomparsa di tutte le ansie patite e lo scarico della tensione emotiva che lo aveva avvinto durante il racconto. Dico "avvinto" perché non si tratta evidentemente solo di paura, caso in cui il bambino piangerebbe e non ci sarebbe più racconto. Ognuno di noi, anche se non può ritrovarlo nei propri ricordi personali, conosce certo l'espressione "affascinata" con la quale il bambino ascolta per la prima volta una favola a lui sconosciuta. Io credo che in quei momenti egli viva emotivamente in prima persona le vicende che gli vengono narrate, con una capacità e una profondità di identificazione che poi, generalmente, nell'adulto risulta purtroppo appannata. Il racconto gli consente di superare indenne tutte le incognite che gli si parano davanti e che egli è impotente a dominare e determinare: al comparire del pericolo egli non ha alcun potere di difendere il protagonista, l'eroe spesso ignaro o ingenuo, dallo strapotere degli orchi e delle streghe. È soltanto lo sviluppo degli eventi, totalmente fuori portata del suo controllo, che lo farà ritrovare alla fine sano e salvo, a poter riconsiderare l'esperienza dell'indeterminatezza, dell'ignoto, nella rassicurante determinatezza del già noto. E credo che una parte del desiderio insistente che caratterizza la richiesta del bambino di riascoltare la storia possa avere origine proprio nel ricercare l'emozione di rivivere l'avventura, controllandone gli eventi attraverso il suo conoscerne ed anticiparne lo sviluppo.

C'è una notevole differenza fra la prima volta che il bambino ascolta la fiaba, la seconda volta in cui riceve le sue conferme e rassicurazioni, e le volte successive in cui tali conferme possono essere ansiosamente ricercate e convalidate. La "verifica" si costituirebbe come fondamento del suo "sapere", della sua "scienza" comprovata dalla ripetizione "sperimentale"; è quella conoscenza acquisita che "esonera" il bambino dalla necessità di affrontare l'incontrollabile indeterminatezza dell'ignoto. Mi chiedo se non sia anche questo processo che lo spinge verso nuovi cimenti, che attiva e preserva la sua curiosità" e la sua profonda ambivalenza verso il "nuovo"

L'attenzione del bambino è tale che a volte basta cambiare una sola parola, variare

di poco la successione degli eventi noti per suscitare immediatamente una reazione intensa, per accorgersi che il bambino è "spiazzato", contrariato: e, a seconda delle circostanze, dello stato d'animo, del rapporto di confidenza o meno col narratore, può esprimere angoscia oppure stupore e anche curiosità, fino a poter attendere ed accogliere le "varianti" come un gioco.

Tutto quanto detto finora mi serve per mettere in evidenza la possibilità che le nostre interpretazioni, le nostre "costruzioni" miranti a risolvere le "incognite" del percorso analitico si costituiscono quali "soluzioni" che, come nelle favole, esonerano il paziente (e noi stessi) dal confronto con gli eventi e da una ulteriore ricerca di senso.

Vorrei soprattutto richiamare l'attenzione su un aspetto di questo problema: quando incontro per la prima volta un nuovo paziente si riapre dinanzi a me tutta la prospettiva di una nuova "storia" da vivere, con tutte le incognite di un mondo "sconosciuto". È stato qui più volte ormai ribadito il significato riduttivo ma "rassicurante" di un approccio "diagnostico", del ricorrere cioè a categorie definitorie per riconoscere nel "nuovo" il già noto, per tradurre il "non ancora" nel "già stato"; sappiamo anche quanto sia generalizzata l'abitudine di utilizzare i primi colloqui per raccogliere informazioni circa la storia del paziente (l'anamnesi come "fiaba"?), per "conoscerlo" attraverso un suo "racconto" che ci consenta di collocarlo al più presto in uno "scenario" definito. In una delle ultime lezioni del corso di formazione, Diego Napolitani ha illustrato con un esempio estremamente significativo³ come sia invece possibile, fin da un primissimo contatto telefonico con una potenziale paziente, stabilire un rapporto "dialogico" che si articola proprio sul riconoscimento di un reciproco rimando di "personaggi" appartenenti alle mitografie personali. Ma se questa capacità riflessiva consente di impostare una relazione che non ricalchi pedissequamente i copioni proposti dai repertori dei rispettivi "idem" e le liturgie dei relativi "miti", presuppone anche l'imprescindibile necessità di un loro riattraversamento, il che vuole dire anche volere e potere rimettere in discussione tutte le "risposte" già pronte in noi, direi quelle che abbiamo proprio lì sulla punta della lingua.

Ed è a queste risposte che vorrei riferirmi parlando del racconto delle favole. Nel procedere della relazione analitica io vado incontrando una serie di eventi nuovi che, una volta "attraversati", tenderanno a costituirsi per me e per il paziente come altrettante "risposte" o "soluzioni" e queste, come le favole per il bambino, ne risolveranno l'indeterminatezza: quanto queste risposte saranno veramente "nuove" e quanto invece tenderò a servirmi di risposte già collaudate?

Quanto nelle mie "interpretazioni" potrò riuscire a non raccontare al paziente le mie favole come presunta soluzione dei suoi miti?

E, sempre in tema di cambiamento, che cosa è cambiato nel nostro modus operandi in rapporto allo sviluppo ed alla "trasformazione" delle nostre concezioni teoriche, dei nostri modelli di riferimento, dei nostri stessi codici culturali? Certamente io posso cogliere molte significative differenze fra il vecchio e l'attuale mio modo di "fare analisi", e mi chiedo come e quanto di un mio processo di trasformazione personale (che spero essere tuttora in atto) si sia tradotto in un cambiamento del mio operare in analisi, del mio bagaglio "tecnico".

Ricordo che uno degli assiomi (o dogmi) assunto come presupposto e fondamento del mio lavoro era che "l'interpretazione" non poteva che riguardare "l'hic et nunc" della seduta perché i riferimenti ad episodi o situazioni riguardanti un altrove (come un "illic et tunc") potevano al massimo essere considerati come "spiegazioni", che comunque era meglio evitare. Oggi, invece, ritengo che anche una situazione relazionale rievocata dal paziente possa essere utilmente analizzata ed interpretata nelle sue componenti transferali, in considerazione del fatto che lo stesso concetto di transfert non è più rigidamente riferito alla sola relazione analitica, ma lo si può utilizzare per comprendere ed evidenziare le componenti dell' "immaginario" presenti in qualsiasi relazione umana. Sono tuttora

convinto che l'impatto di una interpretazione che evidenzia e consente di comprendere una vicenda relazionale "in atto" possa risultare molto più vivo ed efficace di una vicenda solo "ricordata", ma credo anche che quest'ultima possa essere altrettanto utile ai fini di una elaborazione riflessiva.

E, ancora, il fatto che la mia attenzione sia oggi prevalentemente focalizzata sulla relazione e sulle sue vicissitudini ha certamente cambiato anche il mio modo di servirmi delle cosiddette "libere associazioni", altro cardine metodologico del procedimento psicoanalitico classico, assunto come "regola fondamentale", in quanto strumento atto a rivelare le "difese dell'in-conscio

Da una nota del gruppo di lavoro presentata da Paolo Nepoti, erano emerse una serie di domande intorno al "cambiamento dell'analista" al di fuori del ristretto setting analitico, e come questo operare trasformativo possa riproporsi nei rapporti "societari" o di appartenenza ed, estensivamente, nei rapporti col mondo.

Nel condividere il presupposto che ogni operare trasformativo pur essendo personale e originale riguarda tutti, compresi i rispettivi gruppi di appartenenza...", mi rendo conto che ogni mia reale trasformazione, piccola o grande che sia, non può non riflettersi direttamente sul modo e/o sui contenuti del mio "mettermi in relazione" col mondo circostante.

Credo di poter riconoscere la differenza fra l'aver operato dei "cambiamenti" (adottando certe soluzioni al posto di certe altre) e ciò che invece posso percepire come qualcosa di "mutato" in me. Considero però anche il fatto che tali trasformazioni o mutazioni sono per lo più concernenti aspetti particolari, parziali, settoriali del mio rapporto con me stesso e col mondo. Se penso alla mia storia posso rintracciare solo alcuni singoli eventi connessi a mutamenti macroscopici, e riconoscere invece un mio percorso trasformativo fondato soprattutto su una indefinibile serie di piccole o impercettibili acquisizioni che, spero, perdurino tuttora.

Né posso dire che l'unica sede per tale processo sia il setting analitico, perché ogni momento della mia vita relazionale può essere ed essere stato per me occasione di "riflessioni" trasformative. Ma questo non testimonia, almeno per me, una implicita identità del vivere dentro o fuori del setting specifico del mio lavoro analitico con i pazienti. In un recente lavoro⁴ ho espresso il mio convincimento che non è proponibile un concetto di setting che possa prescindere da uno scopo definibile, e se penso a ciò che mi propongo nell'incontrare i miei pazienti non credo sia confondibile con ciò che può farmi incontrare dei colleghi di lavoro o degli amici. Questo fa sì che io non mi riconosca come lo stesso soggetto di relazione.

Accennerò soltanto al fatto che il mio disporsi a mettermi in gioco con i miei pazienti implica una attenzione riflessiva, un controllo sul mio "agire", un impegno alla trasparenza che non ritrovo certo come fondamento di una relazione societaria (se non come illusoria o idealizzata). Le mie aspettative e, se vogliamo, gli stessi miei "bisogni" sono certo ben differenti. Inoltre, quando non rappresenta una vuota ricorrenza ritualizzata, l'incontro fra amici è l'espressione di una "scelta", di un desiderio che ha per oggetto quella o quelle date persone, mentre l'incontro di lavoro fra due o più persone è motivato da un obiettivo per lo più ben definito e presumibilmente condiviso che, fondandosi su una estesa gamma di investimenti e aspettative personali, non ha come oggetto l' "altro" ma interessi di lavoro, scientifici, economici (finanziari o di prestigio personale), eccetera.

La dimensione amicale può anche sussistere, come un inciso, nel gruppo di lavoro e manifestarsi con il desiderio di incontrarsi "dopo", per chiacchierare o bere insieme un bicchierino. Una eventuale riflessione critica sulla relazione amicale può in certi momenti essere sentita come esigenza e richiesta esplicitamente, con la costituzione di un "setting" estemporaneo. Ritengo che tale possibilità sia più problematica in un gruppo di lavoro che, per sua stessa costituzione, è eterocentrato: rari e brevi lampi di autentica e reciproca consapevolezza riflessiva sono generalmente offuscati o vanificati dal prevalere di rigurgiti

di una non elaborata aggressività o rivalità soggiacente, di frettolose critiche improduttive che accentuano la palude del "non-detto", eccetera. Per la sua natura istituzionale, credo che la relazione societaria sia fruibile soprattutto come possibilità di proposte e sviluppi nell'ambito del "fare" piuttosto che dell' "essere".

Che dire allora della relazione analitica con i pazienti?

Qui mi ritrovo di fronte al problema di un investimento specifico, di un progetto che non può non attivare e orientare mie aspettative nei confronti dell'altro e di me stesso.

Sommaruga, in una sua recente comunicazione⁵, parla di una "...esperienza che vincola quel processo a quella particolare configurazione di universi rappresentati dal singolo individuo o dal singolo gruppo in rapporto con uno specifico ed irripetibile gruppoanalista...". Nel condividere questa sua convinzione, non dimentico certo che quest'ultimo è presente non solo con il suo "autòs" ma anche con il suo "idem" e quindi con i suoi "miti". In una discussione preliminare sulle tematiche del congresso, riferendosi ad una frase di Silvana Koen relativa al nostro "maneggiare cambiamento tutto il giorno", Paola Ronchetti osservava che "maneggiare cambiamenti non è fare analisi : sono d'accordo, ma chi può affermare che nel nostro rapporto con i pazienti noi facciamo solo analisi? Una affermazione del genere, oltre che essere la negazione del fondamento stesso del pensiero gruppoanalitico, prospetterebbe una relazione idealizzata e cioè un "mito" illusorio. Certamente noi possiamo essere attenti a riconoscere ed interpretare le parti del nostro "idem" che entrano in gioco nella relazione con i nostri pazienti, ma non possiamo certo escluderne l'esistenza né ignorarne l'interazione.

Durante l'ultimo laboratorio del corso di formazione, Napolitani, a proposito del termine dell'analisi, rifletteva su quanto fosse problematica una valutazione dei risultati ottenuti che tenesse in debito conto la possibile differenza fra i propri "valori" e quelli di ciascun altro soggetto. E pertanto io mi chiedo: quanto questi valori orientano in analisi le nostre aspettative e quindi le nostre scelte operative, le nostre interpretazioni, il criterio stesso col quale giudichiamo l'andamento e la terminabilità del nostro lavoro? Sommaruga, nel citato lavoro, dice: "Il pericolo che la cosiddetta guarigione avvenga attraverso processi mimetici, assunzione di modelli e di parti idealizzate dell'altro, assemblate ma discontinue, è sempre possibile".

Ma come è possibile affrontare il tema della "fine analisi" senza un riferimento implicito al problema del "fine dell'analisi"? Parlare di analisi terminata o di analisi incompiuta, di terminabilità o di interminabilità, rimanda di fatto al "progetto" che è stato alla base del "contratto" analitico: e chi stipula un contratto si propone consapevolmente un obiettivo, un fine condivisibile, ed anche una fine prevedibile.

E in questa prospettiva che, nel processo analitico, può e deve essere riconosciuta l'aspettativa di un qualche "cambiamento". Ma quale? Riusciremo una buona volta a definire in modo chiaro, esplicito, non ambiguo né allusivo, ciò che noi ci proponiamo di realizzare col nostro lavoro quotidiano? Nella sua nota, Claudio Migliavacca, facendo riferimento ad una possibile "linea di demarcazione fra analisi e terapia", ricorda che l'etica della nostra prassi ha evidentemente come inevitabile base di partenza il "riconoscimento di quello che si va a fare", distinguendo fra l'obiettivo di un cambiamento adattativo, essenzialmente reversibile, e quello di un cambiamento trasformativo, basato sulla irreversibilità di una esperienza di "vita vissuta"

Come tutto ciò si traduce nella enunciazione di un contratto gruppoanalitico e nella specificazione di un setting?

Sono consapevole che queste tematiche sono state affrontate da noi in innumerevoli occasioni di discussione, ma è possibile cercare di svilupparle in una trattazione più mirata ed esplicita? Credo che ciò rientri nella tematica dei miti e delle realtà dell'analisi in generale e della gruppoanalisi in particolare. A questo proposito Anna D'Amico, nel mettere in evidenza il problema posto da alcune manifestazioni "sintomatiche" che spesso caratterizzano, in modo più o meno appariscente, il periodo che precede la fine del rapporto analitico, formula in questa sua nota un preciso interrogativo:

“Nel momento in cui entrambi, analista e analizzato, possono riconoscere una acquisita capacità di "trasformazione" (secondo la accezione proposta da C. Migliavacca) e si prospetta quindi la fine del rapporto analitico, è frequente il riaffacciarsi di modalità relazionali o di particolari manifestazioni "sintomatiche" appartenenti a vecchi schemi e copioni già elaborati nel corso del lavoro di analisi.

“Che cosa cambia nella relazione analista-paziente dopo il momento in cui viene concordata l'epoca della fine analisi?

“La misura della trasformazione conseguita potrebbe forse essere valutabile proprio dalla capacità di riconoscere e di riattraversare ancora una volta le matrici dell' "idem".

“Ci si può anche chiedere quanto la reazione depressiva che spesso caratterizza quei momenti possa essere legata al mito di una analisi onnipotente. “Ma quali sono le aspettative che sottendono la fine analisi e come ci si arriva? Credo che il modo in cui si terminerà una analisi sia strettamente connesso al modo in cui ci si è posti fin dall'inizio del lavoro analitico.

“Il tempo analitico è finito: ma come era iniziato? Molto spesso il primo colloquio inizia con una "richiesta di aiuto" motivata dal "non sapere cosa

fare" per fronteggiare il proprio malessere o risolvere le proprie vicissitudini esistenziali. Sembra cioè implicito che il "sapere" dell'analista possa porre rimedio alla "ignoranza" del paziente.

“E cosa succede nell'analista? Come si porrà di fronte a quella delega più o meno esplicita: "...mi curi Lei", "...ci pensi Lei"? Come muoversi fra la tentazione di un paternalistico ammiccamento alle richieste del paziente ("Stai male, incominciamo, poi ci penso io...") e il proposito di essere chiari nella rinuncia di una illusoria onnipotenza? Credo che fin dal primo incontro ci si possa mettere in relazione con un intento ed una modalità analitica: così il paziente potrà accettare o meno di intraprendere un percorso secondo una prospettiva ed una modalità che avrà già avuto modo di "assaggiare" nell'esperienza dei colloqui preliminari (vedi Napolitani, "Ethos ed Eros", op. cit.).

“Al termine sarà finito il "tempo dell'analisi", quel tempo che per molti era iniziato con la consueta frase "non so cosa fare" o "da che parte incominciare". Ora forse si può sapere da che parte andare: e allora perché quel diffuso senso di malinconia, di vago malessere, che in alcuni casi è accompagnato dal ritorno improvviso e violento di vecchi contenuti dell'idem? Forse perché la fine analisi coincide con il riappropriarsi di quella delega che, sia pure parzialmente, era comunque rimasta implicita nel rapporto con l'analista: "qualcuno si occupa di me

“Il gioco di fine analisi passa fra delusioni e disillusioni di una parte che si rende conto di poter "gestire in proprio" una sorta di armonia della propria riconosciuta complessità e di un'altra parte che fantasticherebbe invece una totale "risoluzione" della propria complessità. Mi chiedo se quel senso di nostalgia, che solitamente viene interpretato come segno di una regressione, non sia invece, paradossalmente, indicativo di una avvenuta "trasformazione".

Non si tratterebbe cioè di una incidentale "regressione" ma piuttosto del "disagio della trasgressione", per il tradimento operato nei confronti di quello che Napolitani ("Individualità e Gruppalità") chiama "...il vincolo identificatorio con parti o insieme delle proprie matrici familiari...".

“Vorrei qui ricordare che nel libro del Genesi è scritto: "Tu puoi mangiare di ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai, perché il giorno in cui ne mangiassi di certo moriresti...". La storia dell'umanità, dice A. Miller ("Il bambino inascoltato"), inizia con la tentazione di "voler sapere", ma anche con la punizione della curiosità: "...ma quando il suo impulso ad esprimere il proprio Sé si farà più impellente, egli (il bambino) o manifesterà disturbi psichici o dovrà decidersi a far dispiacere al padre. Le conseguenze dipenderanno dal grado di maturità del genitore...".

“Un figlio può cioè emanciparsi tanto più facilmente da un padre quanto più questo

padre riesce ad emanciparsi dal mito della propria genitorialità. Ed in che misura le difficoltà che si incontrano nell'accettare la separazione della fine analisi dipenderanno dalla difficoltà per entrambi di accettare quel momento di solitudine, quel senso di perdita di ruoli legato al senso illusorio di eternità?"

Nel cogliere il suggestivo ribaltamento di prospettiva proposto da Anna D'Amico, che mette in discussione la consueta interpretazione di un ipotetico significato "regressivo" della esperienza depressiva di fine analisi e ne propone una lettura in termini di emancipazione, ritrovo in questa nota il richiamo critico al mito di una analisi salvifica ed onnipotente, mito che immancabilmente ci troviamo ad affrontare ed elaborare nel nostro lavoro. E quello che a volte mi piace chiamare il "Mito del Lanciere Bianco", dalla nota pubblicità che reclamizzava un detersivo, mito che rappresenta l'analisi come quel processo in cui un Analista-Perfettamente-Analizzato trasforma l'infelice paziente in un Cavaliere-Senza-Più-Macchie-e-Senza-Più-Paure, capace di resistere alla "prova finestra" e "... che più bianco non si può!". A proposito del ruolo dell'analista, Migliavacca sottolinea un fattore della massima importanza nel determinare le condizioni più favorevoli allo svolgimento del processo analitico ed al conseguimento dei suoi obiettivi: la qualità "confidente" della relazione, che fa inoltre distinguere la sostanziale differenza che c'è fra la "fiducia in sé stessi" e la "sicurezza di sé":

“Senza sminuire l'utilità di una "buona" psicoterapia, che rimane evidentemente l'unica possibilità di cambiamento quando il paziente o il terapeuta non hanno gli strumenti adeguati o non sono in una situazione adeguata per perseguire delle trasformazioni, queste mi sembrano l'unico obiettivo "lecito" di un progetto analitico, e di conseguenza si tratta di pensare il progetto in modo da rendere possibile e meno difficile il loro attuarsi.

“Non dico certo con questo che in analisi tutto il resto sia "illecito", anzi nell'articolo citato² ho molto insistito su questo punto, proprio perché il riconoscere e l'accettare "il resto" è indispensabile per poter raggiungere l'obiettivo; in quell'articolo cercavo anche di mostrare come nel lavoro analitico o nel lavoro riflessivo in genere il fenomeno "conoscitivo", Ovviamente del tutto eventuale discontinuo e conseguente alle possibilità di esperienza autentica e di relazione simbolica, fosse reso possibile da un fenomeno di tipo "processuale" che mi sembrava di riconoscere nella formazione e sviluppo della confidenza, nell'accezione introdotta da Winnicott e ripresa da Napolitani, la fiducia che rende capaci di metterci in gioco e di "commuoverci", con noi stessi o con l'altro.

“La fiducia in sé stessi può venire offuscata o "coperta" da successive esperienze negative ma non ridotta o annullata, al contrario della "sicurezza di sé", conseguente a cambiamenti di tipo adattativo, che trova sostentamento unicamente nelle conferme dell'ambiente e nella predittività, nella continuità quindi: qui tornano in mente le richieste di immutabilità nelle fiabe per i bambini, la necessità di un ambiente ben conosciuto e quindi "familiare" per poterci concentrare in compiti impegnativi, o semplicemente per sopravvivere come nel caso di molti anziani. Anche le stesse esperienze iniziatiche, i riti di passaggio, mi appaiono prevalentemente volti ad aumentare la sicurezza di sé attraverso la verifica della possibilità di controllo delle proprie emozioni, principalmente la paura ed il dolore fisico: si garantisce quindi un buon "adattamento" all'ambiente anche in situazioni estreme attraverso l'allenamento.

“Non va sottovalutata poi la necessità di continuità che abbiamo proprio per poter essere "autentici e creativi": nei momenti in cui i cambiamenti", nella duplice accezione, sono maggiori, nella fanciullezza ed in analisi, maggiore è la necessità di continuità, nel primo caso ad esempio attraverso la perentoria richiesta di immutabilità per le favole preferite, un vero e proprio "ne varietur" come nei riti liturgici, nel secondo attraverso la costanza del setting.

“Per sintetizzare mi sembra che possiamo relazionarci col mondo fruendo di due

funzioni molto diverse e variamente compresenti, la sicurezza di sé quando ci muoviamo nel già noto ed appreso, nella dimensione identica, la fiducia in sé stessi nel nuovo e nella riscoperta, nella dimensione autentica. "A questo punto mi sembra di poter avanzare l'ipotesi che la presenza di "qualcuno-su-cui-poter-contare", che potrebbe essere anche con qualche modifica la "holding mother" winnicottiana, partecipi al processo di formazione della confidenza in modo "indiretto", nel senso di permettere esperienze autentiche altrimenti impraticabili, e che siano solo queste ultime a costruire la fiducia in sé stesso del soggetto: "il bambino acquisterebbe la capacità di essere solo in presenza della madre", per riprendere la ricchissima immagine di Winnicott, proprio perché questa presenza gli permette la "scoperta" del mondo in un riconcepimento personale.

"La precisazione ha una notevole importanza clinica perché allora il configurarsi dell'analista come "degnò di fiducia", o meglio la sua attenzione a tutto quello che nel setting o nella relazione può essere ostativo, serve poco se nel progetto di lavoro vengono trascurate le condizioni che possono facilitare l'accesso dei pazienti o dei formandi all'esperienza trasformativa: ed è quindi il momento di parlare della parte interpretativa del lavoro analitico.

"Diego Napolitani afferma che l'evento di per sé non può essere oggetto di riflessione senza una attribuzione di senso, se non in una logica causalistica dove viene ridotto a fatto: per me la riflessione è ricerca di senso. Infatti l'esperienza autentica, come continuità emotiva con noi stessi, nell'ascolto o nell'espressività, di per sé non è trasformativa, come dimostra ad esempio la creazione artistica: dalle biografie possiamo constatare come anche le opere più grandi non abbiano "cambiato" i loro creatori, ma siano subito diventate "prodotti", cioè fatti, nel contesto di una vera e propria "coazione creativa". D'altra parte la possibilità di tollerare eventi cui non riusciamo ad attribuire un senso è per tutti molto limitato, sia quantitativamente che temporalmente.

"La conferma è che se diamo una interpretazione "descrittiva" della scena transferale che ci viene proposta e un'ipotesi di senso solo nell'hic et nunc della relazione, promuoviamo una conoscenza magari molto approfondita da parte del paziente dei suoi "fatti ed accadimenti" interni, ma entro quella logica "semplice" e deterministica che è sempre e comunque colpevolizzante per qualcuno. Infatti anche se sottolineiamo nell'hic et nunc la necessità o la convenienza di certi vissuti o comportamenti o fantasie, in sostanza

se teniamo ben presente quel concetto fondamentale di D. Napolitani che è la funzione sopravvivenziale del transfert, al paziente rimane solo la scelta se scaricare la colpa" di questa situazione di mancanza su sé stesso o sulla sua matrice familiare. È questo che rende inutilmente dolorosa e quindi più difficile non la trasformazione in sé, che anzi quando finalmente può avvenire è liberatoria, ma "l'arrivarci", il percorso ed il tempo antecedente: il nostro modo di interpretare va a rinforzare la tendenza ad una logica "semplice e causalistica, e ad aumentare lo "spessore della colpa" da attraversare per arrivare alla riflessione, alla conoscenza ed all'esperienza autentica. "Il proporre invece sempre un'ipotesi di senso anche sul "là e allora", quando l'abbiamo, tenendo presente il pericolo di ricadere nella facile causalità dell'antieriorità, o comunque il rimandare il paziente alla ricerca di "quel" senso "apre" invece il discorso, decolpevolizzandolo da un lato ed allargandolo alla complessità dall'altro, visto che si tratta di cercare "un" senso e non il senso ultimo, metafisico; questa impostazione progettuale della funzione interpretativa rende il lavoro riflessivo più facile, ben poco doloroso ed a volte addirittura gioioso.

"La metafora che io preferisco per descrivere un progetto di analisi, "l'andare a bottega" in senso rinascimentale, rende allora bene l'idea di "fare propria" una prassi, attraverso il veder fare prima, il fare insieme poi e, finalmente, il continuare da solo, e questo si traduce in minor fatica, minor dolore e minor tempo rispetto a qualsiasi "trattamento"

"Qualsiasi progetto di tipo analitico, con pazienti individuali, con gruppi, di supervisione, di formazione, dovrebbe a mio parere essere basato esclusivamente sul

processo espressione, riconoscimento della scena transferale, quando proposta, attraverso il contesto del vissuto dell'analista, e l'ipotesi di senso, anche solo come ricerca: la differenza nel progetto di quella formazione particolare che è l' "analisi" è che la ricerca di senso deve declinarsi non solo sull'asse sincronico dell'hic et nunc, ma anche su quello diacronico verso la storia del paziente e le sue matrici familiari; sottolineo che parlo del "progetto", perché la prassi può muoversi solo nell'ambiguità, tra necessità e possibilità, come spiegavo nel lavoro già citato".

Sul rapporto esistente fra processo di conoscenza e cambiamento, ed a proposito del ruolo dell'analista in tale progetto di lavoro, Lampignano dice:

“Negli scritti di epistemologia la metafora più diffusa per descrivere i processi di conoscenza è quella della mappa⁶. Prendendo a prestito tale metafora, posso dire che il cambiamento si dà quando vi è un passaggio da una mappa affettivo-cognitiva di sé ad un'altra mappa.

“Il concetto di mappa rimanda ovviamente a un territorio. Quando si cambia mappa vuol dire che è cambiato il territorio. Anche se il territorio non si può conoscere se non attraverso l'uso di mappe, non vi è dubbio che nel considerare il territorio sono assai importanti gli attributi materiali del territorio. Pertanto, riguardando il problema in termini analitici, è assai importante considerare quelle condizioni analitiche che permettono un ampliamento dei confini del territorio del proprio Sé, suscettibili di essere aperti all'indagine e alla conoscenza. Ciò che voglio dire in sostanza è questo: in analisi ciò che importa non è solo capire, ma recuperare emozioni e sentimenti incistati e quasi dimenticati, o addirittura sperimentarne di nuovi.

“É proprio questo recupero che amplia lo spazio esperienziale imponendo ristrutturazioni e, di conseguenza, cambiamenti.

“Secondo questa prospettiva, cade l'immagine negativa dell'idem: infatti attingere a nuovi ambiti "identici" significa fare una operazione di ampliamento dei confini del territorio, anche nella sua componente sotterranea. “Quindi nel cambiamento verrebbe ad assumere una posizione centrale la nozione di "transito". L'importante sarebbe allora il passaggio da una mappa ad un'altra, da un settore del territorio ad un altro, da una identificazione ad un'altra. Non è un caso che Migliavacca, per connotare più fortemente il significato di cambiamento, abbia insistito sul termine "trasformazione

In "trasformazione" infatti è presente il concetto di passaggio, anche se solo riferito a delle forme. Con il termine "transito" viene invece sottolineato il concetto di movimento, di dinamismo (ma anche del suo contrario: decadimento/decesso).

“Se si privilegiano i termini territorio e transito nell'ambito della pratica gruppoanalitica, l'attitudine alla conoscenza, che peraltro rimane prioritaria ed essenziale, manterrebbe un valore equilibrato, meno soggetto a degenerazioni. Infatti la funzione interpretativa, così come spesso viene praticata, è soggetta a slittare più facilmente in una attitudine intellettualizzante, a chiacchiera resistenziale. Credo che questo sia un difetto originario della psicoanalisi. Il paradigma scientifico di Freud, pur essendo complesso e innovativo rispetto alla cultura scientifica del tempo, mantiene qualche componente della dominante razionalità classica, per la quale la conoscenza e il rispecchiamento del mondo, il quale si dà fatto una volta per sempre, inalterabile, regolato da immortali leggi naturali, che l'uomo deve cercare di scoprire.

“Anche per il mondo psichico viene ipotizzato un complesso di istanze e di "psichofatti", i quali pur in dinamica relazione tra loro o, viceversa, scomparsi dalla coscienza più o meno stabilmente a causa della rimozione, compongono un complesso di oggetti rimasti per lo più gli stessi, una volta generati nei primi anni di vita. Stando così le cose, le operazioni elettive del setting analitico non potranno che essere quelle dello scoprire e del capire. Come si può constatare abbastanza di frequente, la funzione

intellettiva, quando sia usata in modo esclusivo, si estenua in una pratica sterile di razionalizzazione.

“La coppia analitica, secondo me, non deve avere come unico traguardo il comprendere quanto succede, ma deve essere molto attenta alla possibilità di nuovi accadimenti in termini di sensazioni, emozioni, sentimenti. L'ampliamento dello spazio esperienziale deve costituire l'altro obiettivo dell'analisi, inestricabilmente collegato a quello della conoscenza. E indispensabile per l'articolarsi del senso l'emersione del non senso, di tutto ciò che giace nelle pieghe del corpo e dell'anima, come inarticolato o solo accennato, abbozzato. Quindi è essenziale che durante il viaggio analitico vi sia un equilibrio tra territorio disponibile alla scoperta e operazioni di indagine.

“Un rompicapo che tormenta spesso le nostre menti è quello di constatare che spesso un accrescimento del sapere non coincide con un cambiamento fattuale nei comportamenti dei pazienti. Solitamente si pensa che se non c'è cambiamento vuol dire che non è stato acquisito vero sapere, vera coscienza di sé. Ma forse non è così. Credo che proprio per interrogarci sulla natura del cambiamento sia opportuno distinguere tra essere e sapere. Spesso persone relativamente integrate fanno meno di sé di quanto non siano vicine all'integrazione, e viceversa. Pertanto bisogna problematizzarsi sulle condizioni che consentano al paziente di vivere il cambiamento, piuttosto che di saperlo. Quindi va riguardato con particolare attenzione nella pratica analitica il polo esperienziale, perché interattivamente modulato con il polo della conoscenza possa produrre esiti trasformativi.

“Ho accennato alla degenerazione della intellettualizzazione quando l'equilibrio tra capire ed esperire si sposta eccessivamente a favore del primo termine. Esiste però anche una degenerazione dell'esperire in presenza di un difetto del capire.

“L'iniziazione presso le società primitive (o conservative) rappresenta il momento cruciale del cambiamento di status del membro della tribù, che passa nel novero degli adulti. In queste società l'individuo acquisisce l'adulthood attraverso un processo relativamente breve intenso e drammatico. Sottoposto a prove difficili e angosciose, egli riesce a trasmutare la propria persona in qualcosa di assai diverso da prima. Il cambiamento che viene attuato è un cambiamento globale che va dal livello sensoriale a quello spirituale.

“Le vicende che invece portano all'adulthood l'uomo civilizzato sono assai diverse. Il raggiungimento della dimensione adulta avviene attraverso un lungo processo di simbolizzazione, la cui epifania sono gli attuali enormi sviluppi d'ordine scientifico, tecnologico, sociale e culturale in senso lato. Tenendo conto del disastro ecologico a livello planetario che l'attuale società civilizzata sta vivendo, viene da chiedersi se le sue meravigliose conquiste siano segno, oltre che di potere creativo, anche - contraddittoriamente - di una incapacità ad attingere alle profondità dell'essere, a causa della quale si passa disperatamente da una esperienza simbolica ad un'altra, nel tentativo di coglierne l'essenza. Come Don Giovanni che passa da una donna all'altra cercando l'amore, trovando forse il potere, ma collezionando comunque solo un lungo "catalogo" di fallimenti.

“Quindi solo l'interrelazione e l'equilibrio tra queste due prospettive possono promuovere un cambiamento globale ed armonico. Solo in questa armonia il rapporto analitico può essere produttivo. La costruzione analitica, il cui autore non è l'analista solamente ma la coppia analitica nel suo complesso, va a mutare l'immagine che ha di sé analizzando ed anche quella che l'analista aveva di lui. E questa nuova visione cambia la natura dell'oggetto anche nella sua storicità, facendolo in qualche modo diverso e permettendogli così non solo il ricodificare l'antico mondo affettivo, ma - e questo è fondamentale - di ampliare lo spazio degli accadimenti, delle esperienze. E l'avvicinarsi di continue nuove visioni, prodottesi da nuove realtà, alla fine concorrerà a determinare in sostanza un nuovo oggetto, diverso da quello precedente, il quale per essere compreso richiederà il cambiamento della teoria per accogliere e per interpretare i nuovi dati emersi. Così il

cambiamento avviene in una doppia direzione, verso il paziente e verso l'analista".

La metafora della mappa e del territorio, adoperata da Lampignano a proposito della conoscenza e del cambiamento, mi ricorda la tendenza a considerare l' "Idem" come una parte strutturale del nostro mondo psichico, cioè come la parte che ne rappresenta il sedimentarsi delle molteplici esperienze istituite nella loro invarianza, costitutive della nostra "identità". In questo senso credo che l'Idem possa ben rappresentare anche quello che Lampignano indica come "il territorio del proprio sé", con la conseguente possibilità di tracciarne una "mappa" che ne traduca la conoscenza e la descrivibilità. Ma l'Idem è un territorio sui generis, che non può rappresentare solo la nostra invarianza: se così fosse, infatti, dove avrebbe luogo il cambiamento? E lo stesso istituirsi dell'Idem non è forse la risultanza di un continuo susseguirsi di "accadimenti" che ne hanno via via determinato le specifiche caratteristiche?

Io penso che i "cambiamenti" verificatisi in me, se non erano soltanto casuali ed estemporanee variazioni di comportamento, li posso riconoscere come trasformazioni del mio "territorio" preesistente, cioè come variazioni della mia stessa "identità"

Anche se si presuppone l'invarianza, la ripetitività delle singole trame costituenti la nostra complessa gruppaltà interna, il territorio dell'Idem deve essere supposto come mutevole: esso infatti va continuamente arricchendosi di nuove tracce, di nuove sedimentazioni dell'esperienza, assume in sé come "fatto" buona parte di ciò che l'Autòs può avere concepito come "eventualità", e archivia in sé come proprio "sapere saputo" tutto ciò che la "creatività va inventando" nel suo aprirsi al mondo. In questo senso la struttura dell'Idem nel suo complesso non può essere concepita come "data una volta per tutte", né può essere arbitrariamente ristretta alle sole acquisizioni arcaiche, originarie, databili in un impreciso limite temporale del mondo infantile, bensì deve essere osservata nella prospettiva di una sua evolutività. Quindi, mentre in ogni dato momento il rapporto fra Idem ed Autòs può utilmente essere stigmatizzato nei termini specificati da Napolitani nel suo modello teorico, ciò che chiamiamo Idem non deve essere confuso con l'invarianza di ogni singola "matrice", in quanto rappresenta l'insieme di queste matrici, e l' "insieme" può ampliarsi e modificarsi.

Penso sia a questo cambiamento che Lampignano si riferisce quando parla di "ampliamento dello spazio esperienziale" con le conseguenti "ristrutturazioni"

Ma che rapporto c'è tra questo ampliamento e l' "adulità"? La condizione di "adulto" è forse quella cui giungerà il bambino quando avrà accumulato una congrua quantità di "esoneri" (Gehlen), frutto di tutte le esperienze cristallizzate nella sua "scienza" del mondo, compensando così quella che viene impropriamente indicata come la sua "neotenia"?

In questa prospettiva, l'acquisizione di un bagaglio di "saperi" (scientifici, tecnologici, culturali, ecc.) garantirebbe all'uomo una piena "integrazione" nel suo mondo soggiogandolo al suo Idem, proprio come l'uomo civilizzato, di cui parla Lampignano, è soggiogato al suo "benessere" ambientale, e con lo stesso tragico "fallimento" nei confronti della profondità di un suo possibile "ben-Essere".

Proseguendo nel nostro scambio di riflessioni sul tema congressuale, Sommaruga fornisce ulteriori precisazioni:

“Ripensando a quanto è stato detto sul tema del congresso, e in particolare alla elaborazione di Cofano, ho l'impressione che se esistono importanti differenze concettuali fra di noi, vi siano anche malintesi dovuti alla passionalità con cui abbiamo (io soprattutto) espone le nostre idee.

“Per esemplificare, sono d'accordo con Cofano sulla necessità di un lavoro continuativo che precede il momento dell'intuizione. Penso però che questa avvenga in un momento particolare: se lo sforzo, il lavoro preliminare è indispensabile, l'intuizione può aver luogo solo nel momento in cui questo lavoro non occupa interamente la mente del

pensante.

“Ma è innegabilmente riconoscibile in noi l'esistenza di un ordine che ci porta ad un continuo riproporre processi ordinanti per lo più legati a schemi di causa-effetto.

“Per esempio, il presentarsi in una persona di certi schemi di comportamento, o di certe difficoltà relazionali, viene ricollegato all'appartenenza a una certa matrice familiare. Ciò può essere parzialmente vero, magari solo negli aspetti "fenotipici", ma rischia di instaurare un pensiero riduttivo (post hoc ergo propter hoc) che non solo esclude il caso, ma sembra porsi in antitesi alla teoria della complessità.

“Rischiamo quindi di porci continuamente nell'ottica del raccontafavole, di cui parla Cofano, che narra storie rassicuranti (per sé stesso e per il paziente) di madri castranti, di padri assenti e così via.

“Il lavoro analitico è fatto anche di questo, ma a patto che non diventi obbligatorio dare comunque un senso a ciò che passa fra analizzato e analista, e che vi sia sempre la possibilità di una sospensione del comprendere. Solo allora è possibile che sgorgi l'elemento imprevisto, la piccola scoperta che dà un senso più profondo a tutto il paziente lavoro di elaborazione fatto fino ad allora, ma che a volte drammaticamente lo ribalta.

“Giustamente Cofano contrappone il momento analitico ad altre esperienze relazionali amicali, di lavoro, ecc. Nella mia esperienza, i momenti più profondi di comprensione di me sono avvenuti nella situazione analitica, non solo nella mia analisi personale ma anche mentre lavoravo, e credo che ciò sia dovuto a quella preziosa proprietà del setting analitico di concedere spazio alla libera riflessione e anche al fantasticare. Proprio la mia attenzione per il setting mi porta a concepirlo come quel contratto che mi esime dal dare risposte, dal dover fornire risultati, che mi lascia libero di pensare col paziente, ma anche su di me.

“Per me deve essere molto chiara la distinzione fra una finalità di comprensione, di cambiamento del modo di pensare mio e dell'analizzato, e un obbligo di fornire risultati, siano essi terapeutici, adattativi, ma anche di dare un senso agli accaduti in modo coatto. Dover fare perché siamo pagati, siamo professionisti da cui il paziente, e con lui tutto il nostro mondo desiderante, si attende risultati. E questo coinvolge (vedi proposte di G.Jung, P.Nepoti, ecc.) anche il mondo delle nostre appartenenze societarie, a cui più o meno coscientemente si riferiscono gran parte delle nostre attività analitiche. “Credo che possano riferirsi a queste aree di aspettative quei problemi di fine analisi che propone Anna D'Amico. Al di là della banale aspettativa di star meglio senza dovere cambiare, esistono anche aspettative di cambiamento imperniate sul dover essere, come quelle di molti "psi", quelli che godono quando un'amica dice: "Cara, come sei cambiata! Si vede che l'analisi ti fa bene!"

“Credo che sia quindi importante discriminare quanto della ricomparsa di sintomi o della depressione di fine analisi possano collocarsi in una esperienza di dolore per la separazione da una persona amata, quanto nell'area transferale del timore di crescere e staccarsi da figure parentali, e quanto a fantasie di fallimento. Fallimento perché non si è verificato il grande cambiamento, perché il rito sacrale e iniziatico dell'analisi non ha portato ad un'onnipotenza in cui timori ed incertezze non esistono più, e allora l'analista viene attaccato come colui che ha tradito tutte le attese poste su di lui. “Mi chiedo se l'unico modello di cambiamento che possiamo offrire non sia la possibilità di un salto di prospettiva, svincolandoci da modelli di pensiero causalistici per vedere ogni avvenimento attraverso ottiche nuove e impensate. Ma questo implica prima di tutto un nostro cambiamento profondo di prospettiva, uscendo radicalmente da ogni attesa terapeutica ma anche da ogni aspettativa di sapere ciò che è all'origine di ogni sofferenza.

“Un mito forte del pensiero psicoanalitico fu l'idea che solo l'analista può produrre mutamenti, mediante l'uso di tecniche particolari.

“Per esempio Strachey introdusse il concetto di interpretazione mutativa, come unico fattore in grado di produrre cambiamenti stabili nel paziente. L'analista quindi dovrebbe limitare la sua attività a fornire interpretazioni mutative: ogni altro intervento

andrebbe bandito, o al massimo potrebbe essere tollerato considerandolo preliminare e preparatorio alla interpretazione mutativa.

“In questo modello di pensiero, dunque, ogni possibilità di cambiamento dipende dalle capacità interpretative dell'analista, e coerentemente si poté sostenere che l'analizzato non potesse procedere sulla via della maturazione e della conoscenza più in là di quanto fosse giunto il suo analista.

“E' evidente il forte carico ideologico di queste affermazioni, che propongono relazioni gerarchiche in cui i figli non potranno mai saperne più dei padri. Esse però limitano anche drasticamente le possibilità di mutamento dell'analista stesso, e tolgono ogni valore ai fini della conoscenza e del cambiamento a tutte le esperienze che si svolgono fuori dall'universo dell'immaginario, area in cui agisce l'interpretazione mutativa. E' proprio il cambiamento di una tecnica che sembrava imm modificabile, il passaggio dal setting individuale a quello di gruppo, che ha aperto prospettive inimmaginabili.

“L'esperienza gruppale, come campo operante in cui viene teatralizzata ogni fantasia ed esperienza umana, ci mostra le enormi possibilità di cambiamento attraverso l'irruzione apparentemente casuale di eventi che l'analista non ha progettato né determinato.

“L'analista stesso, chiuso nei limiti delle proprie esperienze precedenti, oltre che nei suoi legami identificatori e transferali mai completamente riattraversabili, non è sempre in grado di dare un senso ad eventi che lo coinvolgono troppo o che esulano dal suo campo esperienziale. E' solo il caso, spesso, l'evento determinato dall'incontro di più matrici, che produce esperienze che possono mutare l'analista stesso. Questi, in quei momenti, può porsi solo come garante del setting, e lasciare che il campo relazionale sviluppi nuove esperienze e nuove combinazioni, non cedendo alla tentazione di incasellarle nel già noto, e limitandosi a dar loro senso quando sarà in grado di farlo con un salto in nuove prospettive.

“Penso infatti che ogni progetto di cambiamento implichi in sé più il pericolo di condurre al già noto, a ciò che è già iscritto nel campo mentale dell'analista, che a possibilità di nuove esperienze. Ripropongo quindi l'immagine dell'analista come stimolatore e custode di cambiamenti a cui egli può contribuire ma che non può prevenire.

“Ogni modifica del setting, ogni sviluppo di nuove teorie, può essere in sé erroneo o fallimentare, ma può aprire nuove prospettive.

“Sappiamo che nella ricerca scientifica i tentativi riduzionistici, proprio quando restano incompleti, aprono la via a nuove ipotesi e, talora, a nuove scoperte. Non penso quindi che nella ricerca si debba sopprimere il riduzionismo (gli universi relazionali di Napolitani ne sono un bell'esempio), ma non si deve permettere che diventi riduzionismo ontologico e che quindi chiuda la strada ad ulteriori domande e risposte.

“La ricerca può e deve essere intesa a scoprire nuovi dati e poi a formulare nuove proposizioni che permettano di ricondurre ad un numero minimo di leggi il dato osservato, non a formulare ipotesi e cercare poi dati che le confermino (Marx insegna). Per fare questo, l'analista deve momentaneamente accantonare il già noto, le ipotesi precostituite e rassicuranti, e scoprire nuove ottiche per vedere il mondo. Perché avvengano cambiamenti è necessario che tutto il campo relazionale sia aperto al cambiamento, al nuovo.

“Solo in questo clima di sospensione delle vecchie categorie delle attenzioni finalizzate si può scorgere, casualmente, il nuovo. Sono d'accordo con Cofano quando dice che dobbiamo ricercare. Se dormiamo, non vediamo; ma se guardiamo troppo fissamente per cercare un determinato Oggetto, non vediamo tutto ciò che è diverso da esso.

“Solo l'attenzione non strettamente finalizzata può permettere una visione limpida.

“L'analista che cerca di far stare bene il suo analizzato vede solo ciò che per lui è bene, e il resto è male.

“Ma è proprio questo resto, ciò che non è riducibile nelle vecchie categorie, che può essere l'oggetto sconosciuto e diverso, pietra angolare per un nuovo edificio”.

In questa sua nota Sommaruga, oltre alle possibili differenze concettuali che emergono nelle nostre discussioni, accenna agli inevitabili malintesi dovuti alla "passionalità" con cui esponiamo le nostre idee. Ed io mi chiedo:

quale è la fonte da cui trae origine e nutrimento questa passionalità? Forse siamo in un campo dialogico dove una certa "vis polemica", generata ed alimentata dalle "differenze concettuali", è la testimonianza del doversi muovere in un ambito teorico che non ha il rassicurante sostegno di un consolidato retroterra culturale, ma che anzi, per certi aspetti fondamentali, se ne discosta e vi si contrappone.

Credo sia in questa prospettiva che Sommaruga ribadisce e chiarisce l'importanza del poter affrancarsi dall'"obbligo di fornire risultati" o di dare "in modo coatto" un senso agli accaduti, se vogliamo preservare la nostra libertà ideativa e la nostra capacità riflessiva. E una chiara denuncia del pericolo rappresentato dall'imperativo paradossale di una "creatività obbligatoria".

Ma nelle parole di Sommaruga, che ricordano la fondamentale differenza che distingue un "riduzionismo scientifico" da un "riduzionismo ontologico", c'è anche un chiaro enunciato di ciò che può essere prospettato come un obiettivo da raggiungere: una finalità dell'analisi sarebbe un cambiamento di prospettiva che, svincolandosi da modelli di pensiero causalistici, possa perseguire una finalità di comprensione attraverso un "cambiamento del modo di pensare" dell'analista e dell'analizzato senza cadere nella trappola di un riduzionismo che sostituisca alla causalità delle "pulsioni" la causalità delle "matrici famigliari".

Conclusioni

Attraverso l'intrecciarsi dello scambio di queste note fra noi, ci sembra di avere messo a fuoco alcuni interrogativi, a proposito dei quali ci piacerebbe ricevere delle risposte che consentano di confrontare le diverse opinioni. Ci sembra inoltre che siano state evidenziate una serie di perplessità e di "preoccupazioni" che meritano una attenta riflessione e l'apertura di una approfondita discussione.

In altri termini, questa relazione, lungi dall'aver la pretesa di dire la parola definitiva sul cambiamento ed i suoi miti, è una testimonianza della infinita varietà di domande e di spunti riflessivi che una simile tematica ci impone nell'affrontare i presupposti concettuali del nostro lavoro.

Note

- 1) Napolitani D., *Individualità e gruppaltà* (Boringhieri, Torino 1987).
- 2) Migliavacca C., "Il processo analitico, tra commozione e seduzione", in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 1989 n. 3; e parzialmente in *Transfert contro Transfert*, (Atti del 10 Congresso Nazionale di Gruppoanalisi, Belgirate 1986), Teda, Castrovillari, 1988.
- 3) Napolitani D., "Ethos ed eros", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, Vol IV, n. 1-2, 1989.
- 4) Cofano L., "Il setting: note introduttive", in *Il Ruolo Terapeutico*, 0.52, 1989.
- 5) Sommaruga P., "Gruppoanalisi: un processo senza modelli", dattiloscritto.
- 6) Piattelli Palmarini M., a cura di, *Livelli di realtà* (Feltrinelli, Milano 1984).

COMMENTI ALLA PRIMA RELAZIONE

Maria Teresa Fava Bracchi

L'incantesimo come luogo analitico del cambiamento

Mi hanno colpito i riferimenti alle fiabe contenuti nella Relazione Cofano: in particolare le osservazioni sull'effetto rassicurante per il bambino della ripetizione della fiaba, e la problematica posta da Cofano sul rischio di una sorta di immobilità dell'incantesimo tra analista e paziente attraverso un rimando reciproco di personaggi tratti dai rispettivi mondi immaginari.

E mi ha colpito la frase di Sommaruga a pagina 3 della Relazione: "Credo che l'analisi possa offrire quello spazio-tempo in cui non si è obbligati a pensare, a progettare, a fare".

Questi spunti uniti alla mia viscerale passione per le fiabe mi hanno indotto a esprimere alcune riflessioni.

Io penso che la fiaba come l'analisi sia un percorso di riattraversamento delle nostre matrici e della nostra storia per giungere a raccontare con parole nuove e personali questa stessa storia.

E sono convinta che la fiaba come l'analisi sia anche e soprattutto una relazione, un rapporto tra due persone che va dal "dono d'amore" fatto a un bambino, secondo la bellissima definizione di Lewis Carroll citata da Bettelheim, allo scambio dialettico in cui i ruoli di narratore e ascoltatore, di adulto e bambino, di analista e paziente non sono mai fissati una volta per tutte ma sono in un continuo e reciproco divenire.

Ora vorrei parlare di un aspetto particolare della fiaba, l'incantesimo che ne costituisce l'essenza stessa e che mi pare il nucleo intorno a cui si sviluppano il percorso di riattraversamento e la relazione interpersonale.

La fiaba è, si legge nei dizionari della lingua italiana, un "racconto fantastico di origine popolare" ma è anche, secondo gli stessi dizionari, ciò che non è vero espresso in termini tipo "fandonia, panzana, frottola". E qualcosa che non esiste nella realtà, esiste nella fantasia di chi narra e di chi ascolta. Nei giochi dei bambini ancora piccoli, ma non più tanto piccoli da non cogliere confusamente la differenza tra fantasia e realtà, ricorre una frase tipica che mi ha sempre affascinato: "Allora facciamo che io ero..." oppure "Allora facciamo che eravamo...". Non è vero, ma facciamo come se fosse vero.

Qualcosa del genere mi sembra di cogliere fra analista e paziente: non a caso il rapporto di analisi è chiamato un rapporto 'come se', nel quale non accade nulla o quasi su un piano di realtà, ma a livello fantastico può accadere assolutamente tutto.

Saper entrare e uscire dall'incantesimo, saper giocare le infinite sfaccettature del "come se", anche questo è l'analisi.

In termini fiabeschi il rapporto analitico oscilla tra il momento in cui io e il mio paziente viviamo la fiaba giocando i ruoli dei rispettivi personaggi immaginari senza rendercene conto, e qui siamo dentro l'incantesimo, e il momento in cui riusciamo a parlare della fiaba vissuta tra noi prendendo le distanze dai ruoli giocati, e qui cominciamo a uscire dall'incantesimo.

"La relazione analitica come pratica iniziatica - scrive Napolitani - oscilla tra la collusione inconscia tra le parti non nate dell'analista e del paziente e la breccia aperta dal gioco transizionale"

Iniziazione dunque, rito di passaggio attraverso l'incontro con qualcuno che ha già percorso la stessa strada e assume il ruolo del garante, del compagno di viaggio.

Questa è anche la funzione chiarita da Bettelheim di chiunque si assuma il compito esaltante di narrare la fiaba a un bambino. Non si tratta certo di spiegargli perché quella fiaba gli piace tanto o quali siano i significati inconsci che può avere per lui: questo sarebbe inutile e controproducente. Si tratta invece di fargli compagnia nell'attraversare la foresta, nel lottare contro la Strega o l'Orco o il Lupo, nel vagare per monti e per valli in cerca dell'amore perduto, permettendo che il bambino stesso trovi, secondo la sua età e le sue personali esigenze, le soluzioni adatte a lui in quel particolare momento dello sviluppo.

L'incantesimo di per sé certo non è il cambiamento: questo è prodotto dalla relazione tra analista e paziente nel percorso di riattraversamento delle matrici. Ma l'incantesimo è davvero lo strumento, il luogo del cambiamento, e non solo come dice Caprettini dal punto di vista narrativo-letterario, ma anche dal punto di vista analitico.

Il "facciamo come se..." tra analista e paziente è ciò che apre e crea lo spazio fantastico perché il cambiamento possa farsi strada e addirittura è ciò che sospende lo scorrere del tempo reale in attesa che il cambiamento avvenga. Nella storia di Sherazad e del Sultano pazzo, che secondo me è il più straordinario esempio di utilizzazione terapeutica della fiaba attraverso la relazione tra due persone, la sospensione della condanna a morte dell'affascinante narratrice per le fatidiche Mille e una notte nella mitica reggia di Baghdad, rappresenta la dilatazione dello spazio e del tempo necessaria perché il Sultano guarisca dalla follia e Sherazad diventi donna.

"Facciamo come se io non ti tagliassi la testa domani..." potrebbe ruggire lui nel suo delirio. "Facciamo come se tu mi ammassi..." potrebbe sussurrare lei sospesa al filo della sua voce incantata...

Questo introduce un importante discorso sul valore e sul significato del setting. Il bambino, si osserva nella Relazione, vuole che la fiaba sia raccontata sempre allo stesso modo, anzi sempre con le stesse precise parole e qualunque mutamento lo spiazza e lo irrita. La ripetizione ha la funzione di rassicurarlo nei confronti degli aspetti paurosi o catastrofici della vicenda e soprattutto nei confronti delle presenze spaventose e malvagie che egli avverte intorno a sé e più ancora come parti cattive di sé.

Questa funzione rassicurante rispetto all' "incantesimo" della relazione analitica di cui sto parlando, rispetto alle infinite sfumature del

"come se" continuamente nascoste e svelate nei giochi transferali, è assolta, mi pare, dalla regolarità del setting.

Proprio la finitezza della cornice, anzi l'esistenza stessa di una cornice sempre uguale forniscono al paziente e perché no anche all'analista la sicurezza necessaria per giocare, nel senso del francese jouer e del tedesco spielen cioè rappresentare i loro molteplici ruoli fantastici, per gestire i rispettivi personaggi immaginari senza rischiare di rimanerne prigionieri in quella immobilità stregata di cui parla Luciano Cofano.

E in questo senso mi pare che si possa vedere anche la regola dell'astinenza nel rapporto analitico, nei termini in cui la descrive Napolitani come "una partecipata esperienza di mancanza".

Proprio perché non c'è nessun rapporto tra me e il mio paziente a livello reale al di là dell'incontro nel tale luogo, alla tale ora, il buon giorno e buona sera e il pagamento delle sedute a fine mese, può giocare fra noi qualunque rapporto a livello fantastico. Proprio perché non posso essere l'amante o l'amica del mio paziente, posso rappresentare per lui tutto questo e molto di più e molto altro ancora sul piano dell'incantesimo.

Vedo dunque il setting come una specie di tutela, di difesa dell'incantesimo oppure come una culla o un'incubatrice perché l'incantesimo possa sorgere e spiegare i suoi magici effetti.

Una volta avevo un paziente che chiamavo Peter Pan per il suo patologico e angosciosissimo andare e venire dall'Isola che non c'è: si trattava di un epilettico che, proprio per l'ansia derivante dal non esserci durante le crisi e per l'elaborazione dei relativi vissuti in una famiglia decisamente generatrice di psicosi, reggeva malissimo le regole del setting e il fatto di non avere con me un legame continuo e reale. Per esempio non sopportava il divano e il non potermi ogni momento guardare negli occhi per controllare se c'ero. Il giorno in cui gli riuscì, dopo infinite tergiversazioni, di raccontare in seduta che aveva fatto delle fantasie erotiche su di me scoppiò in un pianto diretto ed erano lacrime di sollievo, perché aveva sempre creduto che fosse proibito fare fantasie sull'analista e che chi avesse osato tanto sarebbe stato scacciato e l'analisi sarebbe finita lì.

L'incantesimo è dunque il come se', la finzione analitica nella cornice rassicurante del setting e nelle infinite possibilità paradossalmente offerte dal "non potere" espresso nella regola dell'astinenza.

Il cambiamento avviene invece un passo più in là in virtù della relazione fra i membri della coppia analitica, e non del lavoro di investigatore o di archeologo che pure ha la sua importanza; e neppure può avvenire solo attraverso l'interpretazione per quanto brillante essa sia e tanto meno attraverso l'esattezza della diagnosi.

Cofano esprime giustamente le sue perplessità sul rischio di servirsi dell'anamnesi come fiaba, cioè di etichettare il paziente una volta per tutte come un certo personaggio di una certa storia sempre uguale, e sul rischio di fornirgli risposte o soluzioni già determinate da una nostra storia essa pure sempre uguale.

Ma la fiaba non finisce mai, anche se formalmente e letterariamente parlando esiste una chiusura della narrazione, e perciò non può essere confusa con l'anamnesi: questa se mai ne rappresenta solo l'inizio, il "C'era

una volta, in qualche parte del mondo, un bambino o una bambina così e così...". Certo può farti venire un'ispirazione ma non più di tanto.

La fiaba è un percorso sempre aperto, nella cornice delle parole e dei personaggi noti. Il classico finale "Vissero felici e contenti" è solo una fotografia tipo gruppo di famiglia. L'eroe tratteggiato secondo certe caratteristiche è solo un ritratto che come tale è fisso e può al massimo offrire materiale per qualche ipotesi da verificare col paziente nella relazione fra noi.

Il protagonista della fiaba - qui non lo chiamo più personaggio perché preferisco lasciare a questo termine una connotazione più statica e per così dire letteraria - è perennemente in cammino secondo due immaginarie coordinate che si chiamano riattraversamento e relazione.

Mi sembra di vedere Pollicino o Biancaneve nella foresta con in mano una specie di bussola che ha sull'asse verticale al posto di Nord e Sud i punti "Qui e ora", "Là e allora", e sull'asse orizzontale al posto di Est e Ovest i punti "Io" e "Gli altri"

Scusate se è poco ma è l'eredità più preziosa che ci lascia l'esperienza analitica, la possibilità di muoverci tra passato e presente, tra noi stessi e il prossimo, anche quando l'incantesimo è finito e l'analista non è più alle nostre spalle, anzi magari ci troviamo noi alle spalle del nostro paziente come garanti e compagni di viaggio.

Se il cambiamento non è giocato su entrambi gli assi, verticale e orizzontale, e in particolare se manca o è difettoso sull'asse orizzontale-relazionale, avremo solo quello che Migliavacca chiama un mutamento adattativo, rispetto alla trasformazione vera e propria derivante da un'esperienza autentica.

Recentemente è tornato da me in analisi un paziente che chiamavo il Boscaiolo di Stagno: allo stesso modo del protagonista del Mago di Oz si viveva come incapace di amare, anzi addirittura di avvicinare una donna e veniva dall'analista come alla Città degli Smeraldi per farsi dare un cuore che gli permettesse di risolvere il suo handicap.

Dopo tre anni aveva chiuso in bellezza un'analisi apparentemente riuscita dal punto di vista dei risultati e della soddisfazione personale: superati i problemi di impotenza si era innamorato e felicemente sposato.

Tuttavia sentivo che qualcosa rimaneva in sospeso come se i tempi non fossero ancora maturi, e questo qualcosa ora so per certo che era la relazione con me.

Ultimamente si è rifatto vivo per una sensazione di disagio che pervadeva la sua vita, nonostante la felice realizzazione nel matrimonio, nella nascita di una bella bambina e nel lavoro: si tratta di un fisico molto brillante e intelligente.

L'argomento tabù è saltato fuori nel modo più impensato e meno fiabesco che si possa immaginare. Di recente ho trasferito il mio studio in un piccolo monocale col riscaldamento a gas: un giorno gli ho fatto una domanda sul funzionamento dell'impianto e sull'eventualità che fosse pericoloso, contando sul fatto che un fisico conoscesse assai meglio di me questo tipo di problemi.

Mi ha risposto in gran fretta che certo poteva darsi e che comunque

avrei fatto bene a chiamare un tecnico dell'AEM: pensavo quasi di averlo offeso. La seduta dopo mi ha spiegato che lo aveva terribilmente spiazzato il fatto che io gli facessi una domanda personale, ma che in realtà moriva dalla voglia di raccontarmi come funziona un impianto di riscaldamento a gas, e che i relativi problemi possono dipendere - parole sue - da "scarico insufficiente o stanza sigillata".

Sembrava parlasse di se stesso, delle proprie inibizioni emotive e delle proprie difficoltà di comunicazione con gli altri. E abbiamo scoperto che l'imbarazzo e il contemporaneo bisogno di parlare erano dovuti al desiderio che la nostra relazione rimasta in sospeso finalmente si riscaldasse.

Per questo era tornato in analisi: ora sta imparando a usare il suo cuore nuovo in un altro modo assai meno rigido e più soddisfacente. L'incantesimo comincia a essere non più solo scoperto o narrato ma davvero vissuto.

La fiaba si può raccontare ai bambini, la fiaba si può vivere coi pazienti traendone successivi spunti di riflessione. Spesso la utilizzo nel mio lavoro, come se portassi la fiaba nell'analisi.

Ma il titolo della relazione di Caprettini - purtroppo per ora ne conosco solo il titolo - mi ha fatto venire la voglia del percorso contrario, di portare cioè l'analisi nella fiaba.

Mi sembra di scoprire ora, ma certo l'avevo sempre saputo anche se non mi ero ancora soffermata su questa cosa semplice e straordinaria, che la dimensione del "Facciamo che noi eravamo...", l'entrare e l'uscire dall'incantesimo, il gioco inesauribile del "come se" esistono già dentro la fiaba e costituiscono forse l'aspetto più affascinante del suo contenuto.

Uno dei protagonisti viene incantato o stregato, cioè privato della propria identità e autonomia, del proprio aspetto, della propria voce, della memoria di sé e degli altri, e l'altro assume un ruolo diciamo trainante e aiuta il primo a uscire dall'incantesimo per la realizzazione e la felicità di entrambi. Ho osservato questo tema soprattutto nelle fiabe tedesche raccolte dai fratelli Grimm che conosco meglio di altre, ma credo sia un carattere universale. Il ruolo di aiutante viene assunto indifferentemente da una figura maschile o femminile.

Si tratta in genere del fratello o della sorella, dell'innamorato o dell'innamorata, qualche volta di un vecchio servo fedele o di uno strano animale parlante a sua volta incantato.

È qualcuno che accudisce l'eroe stregato, ma si pone con lui su un piano almeno potenziale di parità o reciprocità, nel senso che non è mai per intenderci una figura genitoriale.

Anzi i genitori fanno in queste fiabe una pessima figura in quanto non solo non salvano il protagonista dal malvagio incantesimo, ma l'hanno provocato essi stessi, in situazioni di difficoltà o di miseria di cui furono vittime in precedenza, custodi e tramiti del mondo immaginario - direbbe Napolitani - attraverso le proprie parti non nate.

Troviamo quasi sempre una perfida matrigna-strega e un padre assente indifferente o inetto che operano in combutta per mettere nei

pasticci i nostri eroi.

Svariati e molto significativi secondo me dal punto di vista analitico sono i modi e i mezzi usati dall'aiutante per condurre lo sventurato compagno a recuperare l'identità la coscienza e la vita stessa.

C'è la situazione in cui ci si prende cura del piccolo animale stregato e gli si fa compagnia nell'attesa che cambi e diventi grande, anzi nell'attesa di cambiare e diventare grandi insieme.

Questo avviene nella bellissima storia dall'emblematico titolo "Fratellino e Sorellina". I due fuggono dalla casa paterna e vagano per prati, boschi e strade sassose sotto la pioggia battente: "Il cielo e i nostri cuori piangono insieme" dice Sorellina.

La matrigna incanta le sorgenti della foresta. Fratellino beve e diventa un piccolo capriolo: "Sorellina pianse sul Fratellino stregato e anche il piccolo capriolo piangeva, standosene tutto triste accanto a lei. Sorellina disse: sta tranquillo caro capriolino, io non ti abbandonerò. Sciolse la sua giarrettiera d'oro e ne circondò il collo del capriolo, sulse dei giunchi e ne intrecciò una morbida corda. Legò il piccolo animale e lo condusse con sé e si addentrò sempre più nel bosco".

C'è poi la situazione dei due fidanzati, in cui quello che rimane padrone di sé vaga per monti e per valli in cerca di uno strumento di salvezza, magari preannunciato da un sogno.

Così accade nella storia di Jorinda e Joringhello: a spasso nella foresta, distratti dalle loro chiacchiere di innamorati, superano incautamente la distanza di sicurezza di cento passi che li separa dal castello della Strega ed entrano nel malefico cerchio dell'incantesimo. "Il sole brillava fra i tronchi degli alberi, chiaro nel verde cupo del bosco, la tortora gemeva sulle vecchie betulle... Erano sgomenti, come se dovessero morire: si erano smarriti e non trovavano più la via di casa. Il giovane guardò fra i cespugli e vide lì accanto le mura diroccate del Sinistro castello: nell'ansia mortale inorridì...".

Jorinda era diventata un usignolo e cantava una triste canzone.

Joringhello, dapprima anche lui stregato e pietrificato, presto torna libero e si dispera invano, poi si allontana in solitudine, riflette, vede in sogno e ricerca per ogni dove e infine riesce a trovare un fiore rosso sangue con una perla in mezzo e con quello potrà avere ragione del maleficio e riunirsi alla sua Jorinda.

Altrove c'è chi spinge la disperata ricerca oltre i confini del mondo abitato, raggiunge il sole, la luna e le stelle, interroga i venti che soffiano ovunque chiedendo una traccia dell'amato bene o un magico dono che ne aiuti il ritrovamento (Fiabe: L'allodola che trilla e saltella, La vera sposa, e altre).

Particolarmente interessante e spesso ripetuto è il tema della fanciulla che salva i fratelli trasformati in corvi o in cigni (Fiabe: I sette corvi, I sei cigni, I dodici fratelli) tessendo per loro camicine di seta o di petali di fiori e contemporaneamente osservando per un certo numero di anni il più assoluto silenzio a rischio della propria stessa vita.

Ma non è detto che il protagonista dal ruolo trainante debba tacere: in qualche caso egli si presenta nei panni di uno strano animale saggio, a sua volta stregato e come tale per definizione parlante, e rivolge al protagonista umano, quasi sempre un figlio o una figlia di re chiuso nell'incantesimo del proprio narcisismo o della propria inettitudine, delle richieste che non vengono mai accolte o dei consigli che non vengono mai ascoltati (Fiabe: Il principe ranocchio, L'uccello d'oro).

Solo al termine di un lungo percorso vissuto insieme, tra piccoli passi avanti e cadute rovinose, tra scintillanti prodigi ed errori fatali, quando l'incauto principe o la fatua principessa si lasciano travolgere da sentimenti finalmente umani, l'aiutante svela la sua vera identità che è sempre un'identità regale: paradossalmente il povero animale diventa principe e il povero principe diventa uomo.

In altri casi ancora avviene che l'aiutante, fuggendo insieme al suo protetto dalle grinfie della perfida Strega, crei addirittura un contro-incantesimo che coinvolge anche se stesso ma sempre con la possibilità di controllare la situazione per trarre in inganno l'inseguitore, trasformi cioè il compagno in un rosaio e se stesso in una rosa, il compagno in un lago e se stesso in un'anitra o in un pesce e così via (Fiabe: Ucceltrovato, Il Principe e la Principessa, L'amato Orlando).

Non vorrei ora farmi prendere anch'io dall'incantesimo e continuare a raccontare fiabe all'infinito.

Quello che desidero mettere in chiaro per concludere è che sempre, in questo tipo di storie, l'atmosfera stregata è pervasa da un'infinita tristezza che avvolge entrambi i protagonisti e sempre lo scenario dell'incantesimo è di una struggente irripetibile nostalgica bellezza: il mondo immaginario esercita una potente suggestione a cui nessuno dei due può sottrarsi almeno all'inizio.

Sempre, in questo tipo di storie, l'aiutante per quanto più libero e cosciente fa una tremenda fatica per recuperare la vittima del maleficio, rischia tutto di sé oltre che l'abbandono, l'aggressività, l'indifferenza, l'oblio e per così dire il "non riconoscimento" da parte dell'altro: spesso deve accettare che la propria voce si confonda col sussurro del vento o si perda tra il fruscio delle foglie degli alberi prima che l'altro si desti dal fatale torpore e sia in grado almeno di ascoltarlo.

E sempre chi riveste il ruolo che si può chiamare attivo deve saper tollerare l'inattività, reggere un'attesa snervante e apparentemente vana; in molti casi deve saper tacere a lungo e, mi verrebbe da dire, senza dare interpretazioni, prima che maturi il tempo della salvezza per entrambi.

I ruoli sono reciproci e intercambiabili anche se si sviluppano in tempi e spazi narrativi diversi. Si è sempre in due a cambiare, come il Sultano e Sherazad: insieme si subisce l'incantesimo e insieme, dopo molte peripezie, si rimette piede nel mondo reale.

COMMENTI ALLA PRIMA RELAZIONE

Alfio Maggiolini

Il mito gruppale del cambiamento

Nel mio commento alla relazione vorrei soprattutto sottolineare due temi.

Il primo tema riguarda il rapporto tra realtà e cambiamento. Mi sembra infatti che nella relazione traspaia una particolare connotazione della concezione della realtà, soprattutto nella descrizione del rapporto del soggetto con la realtà, dettato dalla necessità di adattamento: si potrebbe dire che adattarsi significa un po' tradirsi, come se si dovesse rinunciare ad essere se stessi per sopravvivere.

Il secondo tema riguarda invece in particolare il versante del mito (che mi sembra venga qui inteso più nella sua funzione immaginaria che in quella simbolica).

A proposito di questo aspetto sorge la domanda se vi sia una specificità della concezione del cambiamento in un contesto di teoria e clinica gruppoanalitica. C'è un mito gruppale del cambiamento? Che rapporto c'è tra mito gruppale e teoria gruppoanalitica? Sono questi gli interrogativi che la lettura della relazione sollecita.

Mi sembra che la relazione, nel suo insieme, renda bene l'idea delle problematiche, degli interrogativi e, come dicono gli autori, delle "preoccupazioni", che sorgono, in una prospettiva gruppoanalitica, attorno al tema del cambiamento, come cambiamento sia del paziente sia dell'analista.

L'interrogativo di fondo riguarda più la natura del cambiamento che la sua possibilità. Gli autori invitano a concentrare l'attenzione sulla qualità del cambiamento, e in particolare sui suoi aspetti mitici.

Il titolo "Dal cambiamento del mito al mito del cambiamento" è indicativo di questo orientamento ad occuparsi più del mito che della realtà del cambiamento. La relazione è volta ad individuare e a stigmatizzare soprattutto i rischi di intersezione e di sovrapposizione dei processi di cambiamento con l'area dell'immaginario, delle false aspettative, dei cambiamenti compiacenti. Gli spunti di definizione che vengono preposti hanno prevalentemente un carattere formale, appunto per evitare, come viene esplicitato, che una definizione dei contenuti del cambiamento si riduca ad un elenco di aspettative. Il concetto di cambiamento, in apertura della relazione, viene proposto in connessione con il concetto di progetto. Operato questo accostamento, gli autori si pongono soprattutto il problema del rapporto tra aspettative e progetto di cambiamento, tra immaginario del cambiamento e trasformazione simbolica.

Gli autori, come era da attendersi in una prospettiva gruppoanalitica, rivolgono in primo luogo a se stessi, riflessivamente, nell'affrontare il tema della relazione, l'invito alla cautela: se già parlare di cambiamento significa aspettarsi il cambiamento, occorre porre la massima cura ad evitare che questa aspettativa sia immaginaria. Al di là dei contenuti delle aspettative, il risvolto ideologico del cambiamento potrebbe essere infatti rintracciato già nella ricerca stessa del cambiamento, come nell'imperativo a cambiare ad ogni costo. Viceversa l'autenticità del cambiamento sarebbe proprio segnalata, in modo privilegiato, dall'assenza di imperativi, di pressioni ideologiche superegoiche. Si suggerisce quindi l'idea che non ci sia un buon rapporto tra cambiamento e necessità, poiché la necessità tende ad assumere ben presto i connotati di dovere, di dover essere e quindi si fa veicolo di aspettative immaginarie.

La relazione prosegue con l'introduzione di un riferimento alla creatività, del tutto congruente con queste premesse: il cambiamento autentico, in quanto creativo, è favorito dalla sospensione della necessità. Mi sembra che questo avvio si collochi pienamente all'interno di una concezione gruppoanalitica in cui si sottolinea come il rapporto con il mondo, con l'ambiente, per il soggetto sia segnato in modo inevitabile dal rapporto con l'altro: se la realtà è segnata dalla presenza dell'altro, è naturale che la necessità reale assuma questo valore di costrizione relazionale.

L'attenzione ad evitare la qualità immaginaria nell'attesa del cambiamento, sembra trovare per questo una soluzione a prima vista un po' radicale: se la realtà della veglia è immaginaria, saranno proprio le immagini del sogno a garantire un maggior contatto con la realtà. Si rovescia quindi la formula freudiana: in questo caso dove c'era l'Io immaginario, come istanza sede delle aspettative e delle credenze, ci sarà l'Es, come istanza dell'espressività autentica, espressione appunto della vera realtà soggettiva. In questa prospettiva solo mettendo da parte le aspettative (memorie e desideri) si può pensare ad aprire la strada al cambiamento autentico.

Questa questione trova comunque ampio spazio di dibattito nella relazione. Dopo questo sostegno della verità del sogno una voce si leva infatti in difesa del valore del lavoro, della necessità e della fatica della veglia (si parla infatti di motori, di pulsanti, di contatti, ecc., anche se, nell'esempio, si tratta di lavorare per la vacanza, a sottolineare forse come, da un punto di vista analitico, comunque si ha a che fare in primo luogo con la necessità del desiderio).

Resta il fatto che il marchio di autenticità del cambiamento è dato quindi dall'assenza di pressione, dalla lontananza dall'area della necessità e dalla vicinanza ad un desiderio libero, non necessitato, e per questo più espressione di una necessità interiore che di una necessità esteriore.

Dopo queste questioni procedurali sull'autenticità del cambiamento, nella realtà e nell'immaginario, la relazione si avvia a definire il concetto di

cambiamento.

È una definizione che tende ad essere formale, di tipo sistemico: il cambiamento avverrebbe nel rapporto tra stabilità e instabilità.

A questo punto appaiono come illustrazioni delle immagini: quella del bambino, che impara a camminare e poi a correre, che viene proposta per illustrare questo rapporto tra stabilità e instabilità nell'equilibrio. L'illustrazione del concetto lega dunque il cambiamento alla crescita: il soggetto del cambiamento è un bambino, in crescita, che si emancipa e si muove. Crescere, emanciparsi, muoversi possono quindi essere proposti come valori, come senso possibile del cambiamento.

Ci si può chiedere se si tratti, in questa *immagine* del bambino che cresce, si stacca, cammina e corre, di *immaginario*. L'immaginario è una qualità relazionale prima di tutto, in quanto tessuto di aspettative dell'altro; d'altra parte immaginare il cambiamento come crescita, emancipazione, separazione può apparire tanto ovvio da sembrare una tautologia. In effetti, oltre alla crescita, è la nascita che in genere fornisce una base metaforica pregnante all'idea di cambiamento.

Al polo opposto, tuttavia, è evidente che si potrebbe trovare anche nella morte un riferimento metaforico per connotare il concetto di cambiamento. Si potrebbe descrivere allora il cambiamento essenzialmente come una perdita, ponendo al centro della questione l'elaborazione del lutto e così via, sviluppando perciò un altro sistema di immagini, con connotazioni diverse da quelle dinamiche della crescita, con la conseguenza di delineare in modo più depressivo il processo di separazione dalle matrici familiari.

È difficile fare a meno di immagini, cioè di senso, a meno di restare ad un livello formale di concettualizzazione, ma si ha ideologia solo quando un sistema di immagini (la nascita, la morte) tende a riempire di sé un concetto, a saturarlo, senza lasciarlo libero per altri significati. È questo un modo per intendere l'immaginario, in rapporto al processo di significazione oltre che come descrizione di un modo di relazione.

Ma torniamo alla relazione, che prosegue alla ricerca della definizione del cambiamento auspicabile, in quanto autentico. Viene proposta una distinzione terminologica tra due tipi di cambiamenti: il cambiamento conveniente, motivato da necessità, "etologico", adattativo e reversibile e la trasformazione, irreversibile, autentica.

I due cambiamenti vengono non solo distinti, ma in qualche modo contrapposti, tanto che ad esempio la trasformazione sembra per definizione non avere finalità adattative, in quanto la non finalizzazione è posta come criterio discriminante per l'autenticità del cambiamento. Anche qui mi sembra essere dato per scontato che adattamento all'ambiente e adattamento all'altro si possano considerare come equivalenti, per cui ogni adattamento ha il valore inevitabile di adeguamento al desiderio dell'altro.

Se il cambiamento può essere visto come emancipazione dall'altro, in questa accezione trova allora la propria antitesi in una relazione senza emancipazione, che mi sembra venga ben descritta attraverso l'immagine, pregnante, del "Lanciere Bianco", come soccorritore della madre che resta dipendente dal desiderio di lei.

Appare più chiaro a questo punto il senso del cambiamento che viene privilegiato nella relazione:

- in analisi il cambiamento ha a che fare con un processo di emancipazione;

- l'emancipazione può essere vista, in particolare, come emancipazione dal desiderio della madre.

Credo che sia per questo motivo che, di seguito, vengano precisati alcuni aspetti della relazione confidente del figlio con la madre, sottolineando che la confidenza, per non opporsi all'emancipazione, deve essere la premessa della fiducia in se stessi.

In un ambito clinico sembra allora che si sia invitati a concludere che la relazione analitica debba rifuggire in modo particolare da uno stile di relazione "materna", in quanto relazione che non favorisce l'emancipazione, ma può costituirne la principale minaccia.

Per questo le illusioni della madre e i suoi desideri non costituiscono un modello di riferimento auspicabile per descrivere le modalità della relazione tra analista e paziente in una concezione gruppoanalitica, che si trova più a suo agio in un modello in cui predominano invece valori di pariteticità, di scambio reciproco.

In sintesi, quindi, la visione del cambiamento come crescita ed emancipazione mi sembra più vicina all'anima della relazione. È evidente però che, se questa metafora fosse esclusiva e riempisse di sé la relazione analitica, ci si potrebbe ritrovare di nuovo all'interno di una equazione tra analista e genitore (più un padre forse che una madre), che favorisce appunto la crescita e l'autonomia del figlio-paziente.

Si possono certamente sottolineare, come antidoto a questa possibile equazione simbolica, gli elementi di pariteticità e di scambio nella relazione analitica, in una prospettiva che appare molto congruente con un contesto di setting gruppale, in cui la distanza di ruolo, tra analista e paziente, è certamente mediata dalla presenza del gruppo, che consente un'alternanza e una ridistribuzione di funzioni analitiche.

Mi domando però se non vi sia il rischio di un atteggiamento gruppoanalitico che, per evitare il collasso identificatorio dell'analista sul genitore (anche emancipante, non solo da una madre servizievole o da servire), valorizzando la reciprocità e l'orizzontalità nella relazione analista-paziente, non possa essere attratto da un diverso tipo di identificazione. Sarebbe certamente riduttivo se il riattraversamento delle matrici in funzione del cambiamento non fosse altro che l'espressione dei valori del gruppo dei pari, di un gruppo di tipo fraterno.

Nel gruppo dei pari la dipendenza (ad esempio, in adolescenza, la dipendenza dell'adolescente dalla propria famiglia) è vista come il peggiore dei mali. Certamente questo orientamento del gruppo adolescenziale ha una funzione affettiva di grande importanza nel favorire il cambiamento come crescita ed emancipazione dall'ambiente d'origine. Proprio nell'adolescenza infatti si ha la conferma più spettacolare della pericolosità dell'adattamento al desiderio del genitore, quale che sia il contenuto di questo desiderio: il genitore può essere solo testimone del cambiamento, che viene invece sostenuto e favorito più direttamente proprio dal gruppo di pari (mentre, forse, in altri momenti della vita, l'adattamento alle aspettative del genitore può essere meno pericoloso di per sé, in quanto il rischio riguarda più direttamente la qualità specifica di queste aspettative, più o meno emancipanti).

Questo sostegno al cambiamento dato dal gruppo dei pari, in forma di emancipazione dalla dipendenza dalla madre e dall'ambiente dell'infanzia, può certamente avere una qualità immaginaria ed esprimersi, ad esempio, attraverso la costituzione di nuovi legami di gruppo, che possono riproporre una dipendenza dal gruppo a volte più forte della dipendenza dalla famiglia. Anzi in genere questa tendenza è tanto più assoluta quanto maggiore è stata la dipendenza dalla famiglia. Si può pensare, in questo caso, di trovarsi di fronte ad una sorta di *mito gruppale del cambiamento*, come mito che il gruppo racconta e si racconta proponendolo come soluzione per la crescita e l'emancipazione.

Il riferimento ad un "mito adolescenziale" del cambiamento può servire a ritornare all'altra problematica cui accennavo, quella della realtà.

L'adolescenza è uno dei momenti della vita in cui la realtà del cambiamento è più evidente, manifestandosi con la trasformazione irreversibile della pubertà. Il riferimento a questo evento può servire ad illustrare un diverso rapporto tra "mito" e "realtà" del cambiamento. Se si pensa all'adolescenza è evidente come la necessità e l'irreversibilità del cambiamento sorprendano il soggetto (e il suo ambiente), costringendoli entrambi ad un adattamento alla trasformazione in corso.

In questo caso quindi la necessità non si identifica con un dover essere immaginario e la realtà coincide con la verità interna del soggetto, con una necessità non immaginaria. Il lavoro analitico può allora essere pensato (come d'altra parte si dice nella relazione) proprio come una riscrittura delle mappe, che non corrispondono più al territorio trasformato.

In conclusione mi sembra che la relazione si sia preoccupata soprattutto di definire un cambiamento autentico, trasformativo e non adattativo, mostrando gli aspetti mitici del cambiamento. Un certo orientamento a definire il cambiamento come emancipazione può essere costitutivo di una impostazione gruppale nel lavoro analitico, in opposizione, ad esempio, ad una concezione del cambiamento come *restitutio ad integrum* (più vicina ad una concezione terapeutico-sanitaria).

Questo orientamento può essere l'espressione di valori di riferimento fondanti l'impostazione gruppoanalitica, che si possono declinare, sinteticamente, sia sottolineando il versante del *cambiamento come emancipazione in nome del gruppo* sia sottolineando il senso del *cambiamento come emancipazione dal gruppo*.

L'emancipazione in nome del gruppo, che può costituire, nella definizione dell'assetto analitico, una grande risorsa per il cambiamento, come sostegno alla separazione, all'autonomia nel riattraversamento delle proprie matrici, se venisse posto come unico senso del cambiamento, non potrebbe tuttavia che finire per riassumere un valore mitico.

Credo che si possa condividere la convinzione che una prospettiva gruppoanalitica non possa ridurre i propri valori a quelli del gruppo, visto come gruppo di pari, ma deve valorizzare ogni posizione relazionale interna al gruppo, nei suoi aspetti di reciprocità come di complementarità, sostenendo valori paterni, fraterni, erotici, ma anche materni o filiali, valorizzando quindi anche, ad esempio, l'importanza di un adattamento reciproco, di una relazione di servizio come risposta al bisogno dell'altro, di uno spazio di illusione.

Se il setting gruppale, diminuendo il potere "ipnotico" dell'analista, può portare a valorizzare ideali di orizzontalità e pariteticità, che appaiono come meno antitetici, in via preliminare, al cambiamento emancipatorio, sarebbe tuttavia riduttivo limitarsi a sostenere il senso del cambiamento, in una prospettiva gruppoanalitica, come riattraversamento delle matrici genitoriali (e in particolare della relazione di dipendenza dalla madre): anche il mito fraterno del cambiamento può essere riattraversato.

COMMENTI ALLA PRIMA RELAZIONE

Maria Antonietta Bevilacqua Viganò

Emozione e cambiamento

A proposito di cambiamento non avevo previsto di partecipare a questo convegno con un commento solo mio, perché spesso temo di non riuscire ad esprimere a pieno il mio pensiero se non mi sento incoraggiata.

Eppure, dopo aver partecipato al lavoro con il gruppo dei miei ex compagni di corso per presentare un commento insieme, ho capito che il gruppo m'aveva fatto intravedere la possibilità di emanciparmi da esso e dalle mie titubanze iniziali.

Ringrazio per questo il gruppo di esserci stato come testimone e stimolo di questo cambiamento.

Nel leggere la relazione del gruppo Cofano, mi è parso di cogliere nei dialoganti la sottile preoccupazione del rischio del fraintendimento, forse proprio dovuto al particolare oggetto della discussione.

La cosa che mi colpiva era il leit-motiv della distinzione: tra vero e falso cambiamento, tra vera e falsa regressione, tra cambiamento e trasformazione, tra trasformazione e transito, tra "insieme" e territorio.

Se il dubbio porta alla riflessione, il permanere nel dubbio dà il mozzafiato. Le sottili sfumature delle diverse posizioni, espresse dagli autori del dialogo mi hanno fatto riflettere sul tema del cambiamento, ed è con un certo sollievo che ho accolto l'esplicitazione di P. L. Sommaruga sull'obiettivo da raggiungere: "...una finalità dell'analisi come cambiamento di prospettiva che, possa perseguire una comprensione attraverso un 'cambiamento del modo di pensare dell'analista e dell'analizzato'..." Che si possa insieme, paziente ed analista, arrivare a riconoscere di avere uno sguardo nuovo su se stessi e sul mondo, pur dovendo procedere tra le ingannevoli apparenze dell'identico e dell'autentico, tra le inevitabili mitologie del paziente e le illusioni dell'analista, mi ha un poco rasserenata.

Ciò permette di continuare a considerare il lavoro dell'analista, seppure tra le freudiane "professioni impossibili", almeno non tra quelle fasulle.

Per comunicare un pensiero mio intorno al cambiamento, inizio a parlare di esperienza personale, pur non volendo enfatizzare il sentire a scapito del pensare. E nemmeno intendo contrapporre l'evento e il vissuto alla coscienza riflessiva e al processo mentale nell'esperienza conoscitiva di sé e del mondo. Mi trovo a riguardarmi nei momenti per me cruciali e critici, anche ricorrenti ed avere la piacevole sorpresa di scoprirmi un poco diversa, nel senso di un'altra forma del sentire nel vivere la quotidianità e le situazioni di incertezza, di dolore, di felicità, di cui è costellata la vita.

Questa scoperta mi porta a riandare alla mia analisi personale, a quegli attimi nella relazione analitica di profonde sensazioni emotive, per i quali si è inaugurata la possibilità di vivere diversamente la sofferenza e la gioia e il dubbio e l'angoscia, senza sopravvivere ad essi con operazioni mortificati e mutilanti del mio esserci. Parlo di attimi e di sensazioni che non mi è facile concettualizzare e formalizzare in un discorso teorico compiuto.

Essi mi evocano invece altri momenti analoghi, nel corso della relazione analitica coi pazienti, in cui, grazie a situazioni di penetrazione emotiva, ho ritrovato questa esperienza relazionale a cui accenno e che è di per sé generante e rigenerante della altrui e mia soggettività.

Tale esperienza, pur fugace, ha la prerogativa dell'intensità, ha spessore ma non durata; la vivi, ti abbandoni ad essa e nell'attimo in cui inizi ad averne coscienza personale, nell'attimo in cui entra nel pensiero essa non è più. E' già diventata elemento

trasformativo, agente di trasformazione. Questi attimi di esperienza vissuta, questi squarci di orizzonti emozionali nuovi, a mio parere alludono all'universo Protomentale, che mal sopporta l'andamento del pensiero logico astratto, la concettualizzazione: molto povero nel suo linguaggio, la sua sintassi è essenziale.

Un'osservazione interessante a proposito della possibilità di cambiamento trasformativo è per me ciò a cui accenna Migliavacca a proposito dello "sviluppo della confidenza", della "fiducia che rende capaci di metterci in gioco e di com-muoverci".

Penso che questo poter muoversi-insieme col paziente nel lavoro analitico, si dia per il fatto di poter vivere momenti la cui emozionalità autentica promuove quel clima relazionale confidente che permette al paziente di usare le ipotesi autentiche dell'analista, per la sua ricerca di senso nel presente e nel passato.

Altrimenti c'è la possibilità per entrambi di muoversi in una area interpretativa dominata "dall'attitudine intellettualizzante", di cui parla Lampignano, sia da parte del paziente che dell'analista: "il voglio capire".

A questo proposito, mi torna in mente la canzone di Lucio Battisti, "Emozioni" con cui un mio paziente iniziò a parlarmi di sé e della sua nascente emotività, in termini di persona.

Quando lo conobbi, questo paziente si rappresentava attraverso pupazzi nei quali scindendosi, si impersonava e successivamente attraverso personaggi immaginari che, come ebbe poi a dire, erano nella sua testa e la dominavano. Questo giovane, sdraiato per terra, sommessamente, cantava quella canzone che parla all'anima per scene. Scene che sfumano una nell'altra in un effetto di trasparenza emotiva, in un disvelarsi dei sentimenti.

Simultaneamente in lui, nel suo canto e in me, nella risonanza profonda dell'ascolto, si dava un'esperienza del tutto unica: de-fusione smarrimento/riinvenimento del nostro proprio esserci.

Un'esperienza... "che intender no la può che no la prova" (Dante).

Per me la genesi del cambiamento o della trasformazione, quale la si voglia chiamare, è questa.

Mi domando se non è proprio a partire da qui che il mito personale può essere rivisitato dal soggetto e può anche essere riconosciuta la vanità del sogno di un cambiamento compiuto.

Un'esperienza Protomentale in analisi si dà in uno stato di compenetrazione emotiva transpersonale con l'altro o con gli altri, in un clima di godimento del piacere o del dolore, che in seguito porta ad un vissuto soggettivo di benessere e ad una solitudine feconda.

Per l'individuo si tratta di una particolare esperienza di relazione a livello sensitivo profondo, direi sensuoaffettivo, che non prevede coscienzialità del sentire nella mente, ossia nello spazio mentale preposto alla memoria, al ricordo, alla consapevolezza.

È un vissuto che io direi di "intima mescolanza emotiva" nell'ordine di godimento del calore, pace, appagante abbandono e di espansione per effusione-defusione dell'area emozionale.

Questo vissuto di relazione permette all'individuo di esperire l'indistinto e l'illimitato in assoluta assenza di angoscia e del senso di mancanza, da cui ogni percezione e concetto di spazio, di tempo e di durata sono assolutamente esclusi.

Questo vissuto potrebbe trattarsi di ciò che D. Winnicott indica con esperienza primaria di "illusione"? Da cui accedere per "disillusione" alla simbolizzazione e all'esperienza creativa?

Nell'area protomentale non c'è alterità, non c'è coppia, ma relazionalità in cui la sensazione è di illimitato-indifferenziato, che è molto prossima al concetto di "armoniosa compenetrante mescolanza primaria" indicato da Balint e al concetto di Apeiron del presocratico Anassimandro.

E credo sia proprio questo, arcaico primigenio (ma non regressivo in senso psicopatologico) vissuto protomentale, che apre nella mente un "nuovo" spazio

all'esperienza del mondo, alla scoperta dell'alterità e all'in-vento di cui parla D. Napolitani.

Ed è questa apertura che noi, in analisi, avvertiamo come promessa di "cambiamento" del nostro modo di sentire e di pensare il mondo, dentro di noi e intorno a noi.

Questa apertura è ciò che in analisi, e non solo in analisi, si può considerare in ordine alla trasformazione, al divenire dell'essere umano, al suo rinnovarsi nella relazione, alla sua "nascita" "Eterna" (Meyster Eckhart). Eternità e irreversibilità non come verità ultima e definitiva, ma come continuo ricominciare.

Forse potremmo dire che nel percorso analitico ciò che cambia, che - non è più come -, ma diviene diverso non è l'individuo, non sono i suoi ruoli, gli eventi, le matrici famigliari, i gruppi interni ed esterni, sono il clima ed il rapporto dei giochi relazionali. Da un reiterato incontro rituale di personaggi, si dà un incontro nella possibilità di gioco infinito tra persone.

Credo sia di questa apertura che C. Migliavacca intenda parlare come di "trasformazione irreversibile" a differenza di quei cambiamenti superficiali di comportamento che potrebbero essere o versatili disposizioni adattative o magari anche un trasformismo furbo o di maniera. Ma in tal caso, non si potrebbe nemmeno parlare di cambiamenti in analisi e forse neanche di lavoro analitico.

Vorrei pure aggiungere che per me in analisi l'esperienza di apertura a quello che D. Napolitani indica con una nuova "attitudine concepitiva" della realtà dentro e fuori di noi, non accade per illuminazione pedagogica e per folgorazione "Zenica"

Accade grazie ad un evento relazionale prima che elaborato, esperito transpersonalmente con l'altro, nella propria corporalità psichica (vedi "Individualità e gruppalità" di D. Napolitani).

E' quell'illusione d'Amore nell'accezione di Winnicot che mette nuovamente al e nel mondo e segna per l'individuo un nuovo inizio, per il quale dire: ricomincio da qui la mia "Storia Infinita". Ricominciare e irreversibilità parrebbe essere una paradossale contraddizione di termini: l'irreversibilità s'accompagna alla continuità al divenire, il cominciare reca in sé il limite, la discontinuità.

Ciò sta forse a testimoniare la complessità dell'uomo e il suo sfuggire alla disgiunzione semplificatrice, nella quale talvolta possiamo cadere nel tentativo di rendere possibile il parlare del nostro lavoro e di concettualizzarlo. L'irreversibilità e il ricominciare riguardano entrambi non uno stato dell'essere conquistato dal soggetto una volta per tutte, ma *l'esperienza del possibile*. È questa *possibilità* ritrovata e vissuta anche una sola volta che assume il carattere di irreversibile e renderà possibile il divenire e il rinnovarsi del soggetto, ossia nuove edizioni e nuovi riconcimenti di sé e della propria storia. In questa catena di riconcimenti si dà inevitabilmente la esperienza del limite, della mortalità di quella parte di noi che per trasformarsi abbandona residenze avite e istituzioni personali ed è sempre più "presente alle porte della morte come solo sa esserlo chi si sforza di nascere". (Leclair).

Ciò non accadrà solo all'analizzato e in fine analisi: l'incontro con le proprie morti e resurrezioni si dà per entrambi analista e paziente, cammin facendo.

Il disvelarsi dell'obbligo della morte per ognuno è non permanere nell'immortalità del desiderio prescrittivo ed entrare nell'esperienza del lutto.

A proposito di percorso trasformativo, quel "qualcosa di mutato in me attribuibile a piccole o impercettibili acquisizioni" che L. Cofano riconoscendosele si augura che perdurino, io le intendo come elaborazioni di esperienze integrate nel mio Esserci in ordine alla trasparenza e alla autenticità del sentire la relazione interpersonale come "contatto umano"

E a questo punto mi sorge una domanda: la possibilità, non data per assoluta, di tenersi in contatto con la propria e altrui umanità, non fa sì che la relazione interpersonale non rimanga o divenga un incontro fasullo e ritualizzato?

Questa percezione di essere in contatto, si esprime nella relazione analitica:

nel "sentirsi accolto", nel rapporto amicale: in fiducia nell'affetto sincero dell'amico,

nell'incontro di lavoro: nel sentimento di soddisfazione di sé nella circolarità del godimento delle realizzazioni personali nel fare insieme.

La tensione alla coerenza dell'Esserci nel fare, questo sentirsi in contatto, libero dal timore e dal disprezzo per la finitezza della propria e altrui umanità, per il limite, non è possibilità e libertà d'amore, non è amore?

Mi sembra che la distinzione che L. Cofano fa delle differenti forme di incontro tra umani non siano ascrivibili al piano dell'Essere disgiunti dal piano del fare o viceversa.

Io sento piuttosto nelle sue sottolineature l'avvertimento di come siano messi alla prova i propri "mutamenti", e di quanto sia comunque facile perdere di vista l'umano nella persona, le sue istanze di amore e di riconoscimento, quando nel campo relazionale siano in gioco interessi relativi all'ambito del produrre cose, saperi, denaro, fama o immagini.

Io credo che anche nei gruppi societari e di lavoro, come negli altri incontri interpersonali nella quotidianità e nell'analisi, unitamente alle istanze etiche e del dovere possano sussistere quelle di amore.

È una visione u-topica? Forse: un luogo altro dell'esperienza in cui coesistono non in divina armonia ma in umana mescolanza "eros e ethos" (D. Napolitani - Rivista di Gruppoanalisi, Vol. IV, N. 1-2, 1989).

COMMENTI ALLA PRIMA RELAZIONE

Francesco Pieroni

La frattura, la presenza, il silenzio

Gli Autori hanno voluto conservare la loro relazione nella forma nativa del dibattito. Io mi inserisco in questo dibattito là dove talune voci vengono più chiaramente a contatto con certi aspetti della mia prassi e della mia riflessione analitica.

Non sono sicuro che il mio modo di procedere produca un "commento" nel senso letterale del termine, ma, piuttosto, delle considerazioni che nascono come per germinazione della lettura del testo.

Farò riferimento al concetto di "trasformazione" e più in particolare ad alcuni connotati del processo trasformativo ed alle vicende relazionali che lo rendono possibile.

La Frattura

Discontinuità ed irreversibilità sono due attributi che connotano il processo trasformativo. Con questi attributi si afferma la valenza creativa ed autocreativa della "trasformazione", nella quale il soggetto si rigenera e attraverso la sua ri-generazione instaura rapporti nuovi col mondo e produce significati inediti.

La trasformazione è allora un processo che rompe la linea di continuità del modo di essere del soggetto e costituisce modi nuovi che non sono né deducibili da, né riducibili allo "status quo ante". In altri termini, si indica il fatto che la storia entra nella costituzione del soggetto e che il soggetto entra nella storia costruendola.

Ciò significa inoltre che tra il "prima" ed il "dopo" del processo trasformativo si colloca una frattura che rompe la catena degli eventi consequenziali ed anticipa il configurarsi di realtà e di rapporti nuovi "non garantiti". L'esperienza della frattura, o di un vuoto da attraversare fa parte del vissuto di chi esprime la propria soggettività attraverso le molteplici forme di generazione: artistica, culturale, scientifica, esistenziale, biologica, etc. Questa esperienza segna anche i momenti forti del processo trasformativo analitico, quando l'emergere di una modalità autentica di essere si presenta come realtà che spezza l'identità in quanto "idem esse".

La presenza ed il silenzio

Una domanda nasce dalla rappresentazione quasi visiva di una frattura/voragine tra due sponde separate: ma chi può dare affidamento e consistenza per attraversare il "vuoto" della frattura e tendere oltre?

Occorre qualcuno che sia presente e partecipe dall'interno stesso del soggetto, che ne condivida l'esistenza, giacché la frattura (e l'"*error vacui*" ad essa collegato) non è riferita ad una realtà esterna o ad un effetto dell'azione Soggettiva. Essa, la frattura, è riferita alla costituzione stessa del soggetto, alla discontinuità che connota la modalità soggettiva di esser(c) ed attraversa, quindi la sua identità.

La esigenza di una presenza partecipe richiama, ovviamente, la costituzione relazionale dell'identità soggettiva e della sua prassi trasformativa.

A questo proposito, vorrei riprendere l'ipotesi formulata a pagina 19¹ dagli autori, con alcune considerazioni e variazioni: nella prassi trasformativa del soggetto l'"Altro" assume due contemporanee valenze: è "fondo" ed "orizzonte".

- E' "fondo", poiché, come si esprimono gli autori della relazione, egli è "qualcuno-su-cui-poter-contare". E la presenza cioè che sostiene integra l'unità del soggetto nella sua attitudine di trasformazione del mondo e della sua propria modalità di essere. Il partner relazionale, con la sua Presenza testimonia al soggetto la possibilità di accedere alla sua autenticità che è scoperta, creazione di senso, atto di nascita.

Il significato di questa valenza è in effetti condensata nella espressione di Winnicott secondo cui "il bambino acquista là capacità di 'essere' solo in presenza della madre". In questo senso il partner costituisce il "fondo" del percorso di trasformazione.

- L' "Altro" è anche l' "Orizzonte" verso cui cammina il soggetto nella sua prassi creativa. Mi riferisco in senso lato alla teorizzazione di Fairbairn, ma preferisco usare la metafora dell'orizzonte per esprimere una qualità specifica del rapporto aperto al processo trasformativo; in questo rapporto, l'"Altro" e:

- come l'orizzonte che non si lascia mai catturare, rinvia sempre al di là;
- come l'orizzonte che non si esaurisce mai, ma ad ogni passo di avvicinamento si rigenera;
- come l'orizzonte che si offre all'esplorazione nella sua interezza, anche se solo in parte può essere colto.

La "Frattura" non è, quindi, uno spazio inerte, ma luogo relazionale e di incontro tra due "presenze" che quando hanno la grazia di rendersi reciprocamente disponibili, allora si penetrano, concepiscono ed elaborano come in una gestazione una creatura nuova. Questo spazio non è luogo di esercizio, ma di creazione della parola.

Per usare ancora una metafora, ma al momento non so esprimermi diversamente, penso che, come nel concepimento e nella gestazione, il silenzio sia connaturale al processo creativo in corso. La parola, cioè, resta sospesa perché non esiste verbo capace di esprimere la novità germinale che proprio in quello spazio di relazione sta prendendo

corpo. Ogni parola pronunciata sarebbe un attentato che cerca di imbrigliare la novità che sta germinando, riducendola al déjà vu, al già noto. Se invece ambedue accettano il rischio contemporaneo e reciproco del "non sapere", allora l'"Altro" è partner di una avventura esplorativa e creativa aperta a mille esiti possibili ed è orizzonte inesauribile.

La parola sgorgherà dal silenzio con tutta la sua funzione di riconoscimento ed inaugurale della realtà nuova che è emersa. Quando il frutto del concepimento avrà preso corpo, costituendosi in realtà distinta rispetto ai suoi "genitori", allora esso balzerà evidente agli occhi dei due come una nuova creatura, questi vi riconosceranno i tratti autentici del loro modo di essere e gli daranno un nome.

Note:

- 1) S'intende la pagina del dattiloscritto (N.d.C.).

SECONDA RELAZIONE

G. Cuomo, S. De Risio, A. Legramante, F. Napolitani

Il gruppo terapeutico e il cambiamento del conduttore

PREMESSA

Una settimana fa uno di noi riuniva quello che restava di due gruppi in un gruppo unico, nel suo studio, a Frascati, ove svolge attività di Primario, nel vicino Ospedale.

Due gruppi avanzati, buona parte dei quali aveva terminato l'esperienza gruppale; restavano, dal settembre scorso, due piccoli gruppi in situazione di ristagno, e riunirli poteva significare vivificarli: un tentativo.

Ma per questo egli ha dovuto "chiudere" il gruppo che da quasi 8 anni conduceva nella "casa madre", in uno dei locali cioè dell'Istituto nel quale, dopo aver concluso il suo training, si dedica ad attività didattico seminariale. Felicità e sollievo, in un primo tempo: non sarebbe dovuto andare così spesso a Roma, e quindi una diminuzione di spese, fatiche e disagi. Un grosso respiro, e l'impressione subitanea di una vita diversa: aria diversa, ambiente diverso, progetti e sicurezza di poter gestire spazi e tempi con maggiore libertà. Ma poi succede qualcosa: scompaiono i sogni (non solo i sogni interi ma anche i remnants), subentra una pigrizia, viene tarpata ogni curiosità. Il conduttore finisce per cadere, questa è proprio la parola, nella palude della abitudine e del "tutto previsto": la vita non offre che il lento scorrere uguale del tempo non interrotto da alcuna novità.

Un senso di rassegnazione, come il mettersi in un angolo, lasciarsi vivere ed attendere.

Attendere cose non solo buone, se, sottovoce, fanno capolino pensieri fugaci di pericoli, di incapacità, di fallimento (Sarò capace di mantenere unito questo nuovo gruppo?). E perfino qualche vissuto di cagionevolezza.

Un paragone: prima ed ora

Tuttavia il conduttore si rende conto che questo è frutto di un cambiamento maturativo in parte spontaneo in parte aiutato da una ricerca analitica. Ed ora si ritrova ad osservarsi con curiosità in una situazione di sofferenza:

automaticamente riesce, nello stesso tempo a soffrire e ad osservarsi bonariamente mentre soffre. Ma ancora di più: riesce a lavorare meglio su certe sue difficoltà, ad esaminarle, a riaccostarle ad altre che in qualche modo le ricordano.

In una parola può "interpretare" meglio i suoi stessi vissuti. Ed ovviamente utilizzare poi questo lavoro per aiutare i pazienti.

Qualcosa è quindi cambiato, nel conduttore, se si mettono a confronto un prima" ed un ora

Ma forse sarebbe il caso di dare un significato più preciso a questi avverbi, cosa che comporta, necessariamente, precisare il significato della parola "cambiamento".

Possiamo infatti ricavare tre modelli relativi al concetto di cambiamento, partendo da alcune considerazioni di C.S. Peirce (1973) sulla teoria dell'evoluzione: "la teoria evoluzionistica" egli scrive "getta molta luce sulla storia ed in particolare sulla storia della scienza, sia la sua storia pubblica sia il resoconto che ne può fare un intelletto individuale. Inversamente molta luce può essere gettata sulla teoria della evoluzione dalla evoluzione della storia, in particolare della scienza, sia quella pubblica che quella privata". Le principali teorie dell'evoluzione delle specie organiche sono tre. La prima è quella di Darwin, secondo cui tutto il cammino tra la cellula e l'Uomo è stato percorso per *variazioni successive nella riproduzione*, puramente fortuite.

I *mutamenti globali* seguono un determinato corso semplicemente perché un certo accumulo di mutamenti casuali in certe direzioni distrugge completamente le specie, come risultato finale di successivi indebolimenti delle loro capacità di riprodursi.

La seconda è la teoria di Lamarck, secondo cui l'intero cammino è stato percorso per *successione di minimi mutamenti*. Questi non hanno avuto luogo nella riproduzione, che non ha assolutamente nulla a che fare con il problema, se non nel senso di mantenere l'individuo medio malleabile nel corso della giovinezza. I *mutamenti non sono stati fortuiti, ma sono interamente un risultato degli sforzi individuali*.

La terza è la teoria della catastrofe, secondo la quale i mutamenti non sono stati né piccoli né fortuiti, essi sono tuttavia avvenuti prevalentemente a livello della riproduzione.

Secondo questa concezione, di tanto in tanto sono avvenuti improvvisi mutamenti nell'ambiente. Questi mutamenti improvvisi hanno posto certi organi in una posizione svantaggiata e sono stati perciò messi in atto tentativi di usarli in modi nuovi. Tali organi sono particolarmente idonei ad alterare la riproduzione ed a mutare in un modo che li adatti meglio alle loro attuali funzioni.

Peirce conclude dicendo che "sembra senz'altro probabile che tutti e tre questi modelli abbiano agito nella evoluzione"

Per il nostro scopo possiamo riassumere indicandoli come:

- 1) modello del cambiamento per scarti privilegiati (tipo Darwin)
- 2) modello del cambiamento continuo (tipo Lamarck)
- 3) modello del cambiamento catastrofico.

Apparirà ovvio come, pur essendo probabile, anche nel nostro campo, la coesistenza di tutti e tre i modelli, autori diversi e diversi indirizzi hanno messo in rilievo maggiore l'uno o l'altro dei tre. Non c'è dubbio, ad esempio, che Bion privilegia essenzialmente il terzo modello, fino a considerare significativo analiticamente solo il "cambiamento catastrofico" (il passaggio da K ad O) e ad elaborare sul senso di quest'ultimo tutta una teoria del pensare e dell'apprendere "reali" o "effettuali".

Classicamente si può forse dire che la concezione della interpretazione mutativa (Strachey, 1939) assomiglia molto al modello del cambiamento per scarti privilegiati, ove lo scarto è appunto introdotto dall'atto dell'interpretazione, che svolgerebbe ruolo analogo, suggestivamente, all'atto della riproduzione nella teoria di Darwin.

Meno esplorato ci sembra il modello del cambiamento continuo, cui non è stata storicamente prestata grande attenzione tranne, forse, in tempi recenti. Ciò nonostante si tratta di un modello interessante, correlabile, a nostro parere, ad una precisa concezione della interazione nella relazione e della conseguente evoluzione di quest'ultima.

Secondo quest'ultimo modello non è affatto sufficiente immaginare il "prima" come un momento puntuale seguito subito dopo da un momento successivo, da un "dopo" in cui avvenga il cambiamento, proprio come quando si pigia l'interruttore della luce elettrica.

Il "prima" è infatti un lungo periodo. Ed il cambiamento è in realtà una lenta maturazione, un lento divenire spirali forme che momento per momento raggiunge tappe successive da cui si possa nuovamente ripartire. Ed il cui scopo ultimo è quell'esprimersi del Sé, liberato da sovrastrutture assoggettanti. Processo che forse resta tale, un continuo divenire, e come tale mai si conclude.

La conduzione del gruppo: il "prima" ed il "dopo"

È noto che la capacità di introspezione, di osservazione dei sentimenti, di saper cogliere in essi caratteri comuni tali da permettere associazioni ed interpretazioni, la capacità cioè di essere nello stesso tempo attore ed osservatore non è certo di facile acquisizione.

Il "prima" ed il "dopo" la conduzione del gruppo riguarda proprio questa capacità, ad esempio. E questa capacità non è soltanto circoscritta alla conduzione analitica di gruppi, ma si estende ad ogni momento della vita personale e sociale. L'asserzione di Foulkes "il gruppo è utile a tutti i partecipanti compreso il conduttore", nel corso di un riattraversamento riflessivo personale inerente all'attività di conduzione perde il sapore di citazione e diviene "commovente", perché sottesa dalla propria vita vissuta.

Ma, se qualcosa nel conduttore cambia, perché e come cambia? E di che tipo di cambiamento si tratta in questo caso? O non sarebbe meglio usare un termine diverso?

I doveri semiotici della terminologia

L'uso di un termine dovrebbe, fino a che è possibile, favorire la comprensione di tutto ciò che con il termine si vorrebbe rappresentare.

Il termine dovrebbe allora portare automaticamente, od almeno con un minimo sforzo, alla comprensione dell'assunto.

Ora, l'assunto che c'è dietro al termine cambiamento corrisponde proprio a quello che vogliamo indicare, cioè a quel processo mutativo globale che avviene in un gruppo, conduttore compreso?

E opportuno, a questo punto, mettere in rilievo una caratteristica fondamentale e specifica del cambiamento gruppoanalitico, cioè quella di riferirsi sempre alla interezza del Sé ed alla globalità del processo grupale inter ed intrapersonale nonché alla globalità delle interazioni tra questi due livelli. Infatti il cambiamento gruppoanalitico si può descrivere come il passaggio essenziale da una condizione di eteronomia ad una condizione di autonomia. Diciamo passaggio da una condizione all'altra e non da uno stato all'altro, dove il rilievo non è semplicemente terminologico in quanto riguarda due prospettive mentali (modalità di percepire e concepire se stesso e gli altri). L'autonomia, infatti, in quanto piena espressione della soggettività dell'individuo, ce la rivela come un insieme di momenti discontinui ed imprevedibili di uno *working-in-progress* esistenziale.

In quanto tale, lo statuto della soggettività, che si rivela alla nostra esperienza di gruppoanalisti, è quello di... "essere senza statuto", di non essere un "Istituto" permanente.

Si può esemplificare osservando come la maggior parte dei pazienti rappresenti se stesso nei termini: **io sono fatto così**, quale innocente espressione di una sua originaria eteronomia, per poi ri-assumere l'autonomia nei termini di **"esistere facendo con gli altri"**. E forse quello che Diego Napolitani esprime, in replica al commento di Riolo (1988): "il soggetto compare esclusivamente nei modi di un atto, cioè *di quell'agire che trasforma*, nell'ambito di una relazione in cui compare

Si può anzi dire che la trasformazione gruppoanalitica ha una sua direzione precisa: accrescere la reciprocità nella relazione in atto. Ciò si rende possibile solo se il cambiamento avviene sulla base di uno **scambio reale**, che riduce l'incidenza immaginaria e produce un mutamento di livello simbolico. Lo scambio *deve* essere reale affinché si produca nella dimensione della reciprocità il suo valore simbolico. **L'essere reale** dello scambio non è una ragione sufficiente della produzione di valore simbolico, ma è senz'altro una **ragione necessaria**. In altre parole, non si può dare produzione di valore simbolico senza scambio reale.

Cosa qualifica allora questo scambio reale capace di indurre un tipo particolare di cambiamento?

Si potrebbe rispondere: è il fatto che ciò che si scambia concerne **il modo stesso di scambiare**, e, dunque, investe direttamente la reciprocità.

Questo fatto è la base empirica del concetto di co-transfert e cioè della "reciprocità asimmetrica" nella relazione analitica.

Il "valore di scambio" che così si produce, come è comune

esperienza, si traduce in un successivo incremento esponenziale degli scambi reali, tra quanti partecipano all'impresa analitica, incremento che si rivela "meta-economico" e si verifica innanzitutto nel trans-personale.

Il "cambiamento" in un gruppo

Ora, ciò che accade in un gruppo ha molto, appunto, dell' "attivo", anche se ovviamente indotto dall'esterno, posto però che l'approccio prescelto sia quello gruppoanalitico, secondo una pragmatica del transpersonale.

È proprio su questa convinzione che si fonda una originale elaborazione, fatta da Fabrizio Napolitani (1958) di una **prassi maieutica specifica di questa conduzione**, e del processo grupale come **ricerca di espressione dell'autòs fatta da Diego Napolitani**. Non potrebbe essere più utile parlare della condizione di autonomia per evitare possibili slittamenti metafisici che il termine forte "autòs" potrebbe indurre?

Di nuovo, non è mera questione terminologica, come già segnalava il Wittengstein delle Ricerche filosofiche, per cui l'uso di una parola piuttosto che di un'altra riflette un quadro concettuale da cui procede un "modo del pensiero

Il processo gruppoanalitico comunque è un processo di disvelamento di potenzialità: esso porta alla luce, facendola emergere dalle storiche matrici personali (l' "idem") l'autenticità dell'individuo, mettendola in condizioni di esprimersi e producendo (dis)corsi simbolici vivificanti.

Una parola che esprima questo concetto? E che renda chiara l'importanza e la responsabilità di ognuno, oltre che dell'intero gruppo?

Cambiamento o metamorfosi?

È la natura stessa a venirci in aiuto: il processo attraverso cui un aspetto diverso e nuovo, preesistente in potenzialità ed insospettabile in realtà, prende il posto di un aspetto precedente è frequente nel mondo degli insetti: una larva diventa una pupa, una pupa diviene un insetto adulto. Ma nella larva ci sono già, bene codificati, sia l'aspetto pupale sia l'aspetto adulto, ed il passaggio in questi stadi è obbligatorio, legato al concetto stesso di vita. Senza sviluppo la vita non può continuare e l'insetto muore.

Lo stadio larvale e lo stadio pupale rappresentano nel mondo degli insetti stadi obbligati, necessari al raggiungimento dello stadio adulto. Essi rappresentano una preparazione, ma anche un mezzo di difesa e di adattamento alle condizioni avverse che ostacolerebbero il raggiungimento dello stadio definitivo.

Ora, anche se si tratta solo di analogie tra mondo degli insetti e mondo della psiche, perché non proviamo ad utilizzarle?

Anche nel nostro mondo il mantenimento, od il ritorno, ad uno stadio precedente può avere significato di difesa e di adattamento, anche nel nostro mondo il raggiungimento di uno stadio successivo si ottiene

attraverso modificazioni, anche se, a diversità del mondo degli insetti, fermarsi ad uno stadio precedente non comporta di necessità la morte (ma di sicuro una fatica di vivere). Ed allora, perché non mutare la terminologia entomologica e parlare, come per le variazioni degli insetti, di metamorfosi?

Questo termine, più che quello di cambiamento, potrebbe sottintendere la preesistenza dell'autòs che, come detto prima, non è risultato dell'esterno. Come già affrontato in un recente lavoro (De Risio, 1988) tale concettualizzazione potrebbe essere approfondita a partire dall'enunciato freudiano:

"... all that corresponds to unconscious aspects is a potential beginning which is prevented from developing..." (Freud, 1915, in S.E. vol. XIV, pag. 178). Questo concetto di uno spunto affettivo (forse omologabile ad elementi indifferenziati di affettività-pensiero, tanto più che Freud in questo suo testo metapsicologico non usa i termini "istinto" o "pulsione") si inserisce agevolmente nel prima discusso modello del "cambiamento continuo". Ciò perché sia ciascun singolo spunto potrebbe avere infiniti percorsi di sviluppo, sia perché insieme ad altri spunti può concorrere ad infiniti intrecci e configurazioni.

LA TRASFORMAZIONE DEL CONDUTTORE: PERCHE' E COME

Un racconto

A questo punto torniamo alla clinica. Tutti noi, conduttori di gruppo o di terapie individuali, abbiamo dovuto affrontare il vuoto del ritardo e ci siamo dovuti confrontare con il vuoto della sedia o del divano.

Quello che proviamo non è sempre univoco: a volte curiosità, a volte disagio, a volte divertimento, a volte rabbia; ciascuno di questi vissuti ha spesso le sue radici in particolari situazioni relazionali in cui parti non ancora esplorate del conduttore evocate da evenienze gruppali possono, variamente ed a volte anche a lungo, inquinare certe dinamiche di gruppo prima di essere evidenziate ed elaborate.

Non molto tempo fa uno di noi attendeva la venuta del gruppo: si era alla fine delle sedute, prima dell'interruzione estiva. Federico aveva da tempo proposto e maturato la decisione di lasciare il gruppo. Giunto in gruppo in condizioni a dir poco disastrose se ne separava con buone conquiste conoscitive e comportamentali, tra cui un posto di lavoro ben remunerato e nel complesso molto gratificante.

Quel giorno c'era qualcosa che non andava: durante il pranzo il conduttore aveva trattato suo figlio molto duramente, lasciandosi andare a termini anche offensivi e svalutativi, e senza evidenti ragioni. Tanto che il figlio gli aveva fatto notare la pochezza delle sue motivazioni, con

rammarico e meraviglia, lasciando il padre con la bocca amara. Alegggiava l'interrogativo: perché?

Intanto il gruppo non veniva: dopo dieci minuti la stanza era ancora vuota. Non era una cosa desueta, visto il traffico di questi tempi, ma pure, in quel giorno, qualcosa gliela faceva sembrare anomala e pertanto densa di significati. Quasi un'azione intenzionale del gruppo, un'aggressione. Un rimprovero, forse? E per cosa, allora?

Un quarto d'ora: cominciano a venire ma il senso di disagio non accenna a finire. Manca Federico.

Il gruppo comincia a lavorare. Ettore ha sognato di avere un serpente al posto del pene e di usare questo serpente per tappare la bocca (sic!) ad una del gruppo. E tutti comprendono come Ettore stia manifestando quello che tutto il gruppo ha manifestato con il ritardo: il tentativo cioè di opporsi alla comunicazione.

E il serpente? E qui il gruppo parla di Federico, e viene fuori in un primo tempo il dispiacere per il fatto che lui vada via, ma poi la rabbia perché "lui termina e noi no", ed anche per la posizione lavorativa ed economica raggiunta attraverso il gruppo.

Fino ad accusare il conduttore in modo non velato di aver dato a Federico una situazione di favore (è medico), di vicinanza, di preferenza, di averne fatto insomma il figlio prediletto.

Il serpente dell'invidia ora è chiaro a tutto il gruppo, che ci ride sopra.

Ed il conduttore? Ed i suoi malesseri? In un primo tempo prevale una sensazione di fastidio e di rabbia nei confronti del gruppo: perché invidiare così Federico soltanto perché è riuscito prima degli altri?

Poi il pensiero: "quanto è giovane, Federico, e quanto guadagna! E che differenza con la mia carriera!".

E si scopre allora un'invidia simmetrica a quella del gruppo, e come quella diretta ad un bene altrui.

In realtà, a far pendant con l'invidia verso Federico c'era forse il disagio e la rabbia ingiustificata nei riguardi del figlio; che strano, 4 giorni prima aveva avuto un successo ad un esame di medicina maggiore di quello avuto dal padre a suo tempo. Invidia verso il figlio? Attonimento e perplessità! Ma interviene allora un ricordo del conduttore: verso gli 8-10 anni la sorella (di 6 anni) gli veniva di continuo portata come esempio di coraggio e di capacità di affrontare situazioni di disagio, mentre "io ero soltanto bravo". Tuttavia un giorno rompe un giocattolo della sorella molto costoso. Scattò allora la punizione: gita a Roma dei genitori con l'odiato mostriattolo, e con esclusione del nostro. "Mi sono rivisto, alla finestra, ad aspettare il ritorno di tutti e tre, in forte ritardo, macinando terrori di esser lasciato solo, incapace ed esposto".

Chiaro allora che l'angoscia dell'attesa del gruppo era analoga, e come l'antica attesa colpevole anche quest'ultima era pervasa dalla sotterranea sensazione della colpevolezza legata alla iniziale decisione di aver voluto

mettere insieme i "resti" dei due gruppi.

Così la seduta che stiamo considerando non era che la conclusione manifesta di un processo di lenta elaborazione, dove ciascuno aveva avuto la possibilità di riattraversare, a partire da una dinamica gruppale che si andava sviluppando nella matrice stessa del nuovo gruppo, proprie gruppalità interne che via via venivano riversate in quella stessa matrice.

Segue un lavoro interpretativo che si conclude con una risata: non sembra una specie di "chi ha paura del lupo cattivo?". Il sospiro di sollievo dopo il ridimensionamento del pericolo sconosciuto come dopo aver misurato il gigante ed averlo trovato un nanerottolo.

Ride anche il conduttore, e prova tenerezza e gratitudine: verso Federico, verso il figlio, verso il gruppo; tutti attori occasionali di una antica gruppalità che da allora recita sempre lo stesso dramma di cui in fondo solo ora, scoprendone le radici, è stato possibile conoscere il significato infantile. Ora può sorridere.

Anche verso la sorella, in fondo, anche lei involontaria interprete di un più antico dramma invidioso.

E, con il sorriso, la certezza di non esser colpevoli e di non dover aspettare punizioni.

Evidente, quindi, il concomitare di una radicale trasformazione del conduttore attraverso il gruppo.

Una speculazione

Sembra proprio che la trasformazione sia stata il frutto di un riattraversamento di antiche gruppalità iniziato nell'ambito della matrice gruppale, non compreso all'inizio tanto da dare origine ad un acting out del conduttore, e portato infine a compimento nel contenitore della matrice gruppale e di concerto con il riattraversamento del gruppo. Questo riattraversamento ha permesso di ridimensionare quindi l'egemonia di antiche gruppalità interne sature di significati pericolosi cui la vetustà forniva valenze quasi magiche. Quindi la trasformazione del conduttore riconosce gli stessi fondamenti della trasformazione dei partecipanti. Né potrebbe essere altrimenti in quanto la conduzione del gruppo analitico, esaltando la transpersonalità del processo, raggiunge il conduttore stesso.

Il gruppo diviene allora anche per il conduttore occasione di allenamento trasformativo in continua attività, se così è permesso tradurre la dinamica dell'Ego Training in Action che, secondo F. Napolitani (1961, 1983), facendo fulcro su un processo globale costituito dal succedersi di proiezione, insight e ri-appropriazione, facilita appunto possibilità di ri-apprendimento e ri-attraversamento di gruppalità interne precedentemente negate e/o agite. Infatti, con l'espressione "Ego Training in intrapsychic Action", Foulkes intendeva il fattore maturativo specifico del processo

gruppoanalitico, anche se non ne descrisse mai con precisione gli elementi dinamici in gioco. Riassumendo le precisazioni e gli sviluppi che F. Napolitani ha elaborato in merito, possiamo parlare di una tendenza a mettersi in contatto con gli Universi relazionali interni rifiutati quando, in circostanze particolari, i rispettivi rappresentanti esterni degli Universi relazionali interni non possono essere più elusi. Si tratta quindi essenzialmente di una progressiva integrazione di aspetti mentali apparentemente in irriducibile conflitto tra di loro, nonché di un ampliamento progressivo dei confini dell'attività mentale.

Ostacoli e difficoltà nel processo di trasformazione

Abbiamo visto all'inizio dell'esempio clinico che il conduttore sperimentava un leggero stato depressivo riconducibile ad una difficile gestione del distacco per un difficile riattraversamento di antiche gruppalità. Da questo punto di vista un significato maturativo, favorevole quindi ad una metamorfosi. Ma lo stesso sentimento depressivo lo predispondeva male ad affrontare i due gruppi fusi in un nuovo ed unico gruppo, dal quale sperava di trarre linfa, movimento e vita per tutti. In effetti aspettava la prima seduta con un senso di scoramento e con un lieve senso di colpa: scoramento perché avvertiva dentro di sé la paura di difficoltà nella fusione dei due gruppi; senso di colpa per aver messo in atto quello che si poteva presentare come un abuso di potere: obbligare un gruppo ad andare fino a Frascati, distaccarlo dal suo contenitore abituale e, più in generale, dalle sue *abitudini*. Tale leggero stato depressivo si esprimeva in una manifesta caduta di entusiasmo. Specularmente anche il gruppo appariva demotivato, presentandosi infatti con vari ed ingiustificati ritardi, sparpagliato nel tempo e inoltre passando tutta la prima seduta ad accusare il conduttore rimpiangendo i vecchi tempi.

La seconda seduta nasce sotto le stesse stelle, ma sopraggiungono certe narrazioni chiarificatrici. Ad esempio Marco, che conduce uno stanco ed intricato rapporto sempre in forse se interromperlo o rinsaldarlo, racconta di essere stato al cinema a vedere Batman. Nel vedere quelle buie strade di periferia nel film, trovandosi circondato nella sala da giovinastri di periferia, è stato colto dal terrore di un'aggressione, a lui od alla sua partner. Un'aggressione mortale.

Sentendosi male, viene accompagnato a casa della ragazza dove, dopo una abbondante defecazione, e dopo un tè preparatogli dalla madre di lei, subito si sente meglio.

Anche Teresa dice di non esser stata bene, oggi, ed anzi di aver pensato che, con il mal di testa che aveva, non avrebbe potuto essere al gruppo. Ed ha dovuto prendere un'aspirina.

Anche Marta parla di grossi malesseri e di bisogno di cominciare di nuovo ad assumere psicofarmaci.

Soltanto Elena, che era stata "aggredata" nella prima seduta da quelli dell' "altro gruppo", manifesta la sua contentezza e la sua speranza: l'aggressione aveva in definitiva rappresentato una possibilità di confrontarsi con effettive sue proprie modalità relazionali. Spera ora di ricevere da questo gruppo stimoli per quel cambiamento che da tempo va cercando.

In questo modo il gruppo manifesta due aspetti complementari: da un lato, portavoce Elena, l'aspetto più autentico e quindi impegnato al consolidamento della alleanza terapeutica; dall'altro, portavoce Marco, Teresa e Marta, l'aspetto che invece tende ad ostacolare il progetto, perché ancora nelle trame dei rispettivi "idem"

Come dire: non avvertire né pericoli, né incertezze, né nulla ma, se possibile restare come si è. Ed in effetti la comunicazione di Elena cade nel vuoto e nel silenzio.

Ora, l'unificazione di due gruppi può promuovere una intensa dinamizzazione del gruppo che ne risulta: possono venir rimesse in movimento le matrici personali cui il nuovo scenario gruppale consente impreviste opportunità espressive. È indubbio che tutto questo comporta una ulteriore sofferenza: tanto maggiore quanto più si è trattenuti nell' "idem". Marta, infatti, nel corso della seduta, esprime chiaramente la propria avversione alla confluenza dei due gruppi: dovrà di nuovo raccontare cose già dette e rivivere cose che avrebbe voluto non ricordare più; e sta già tanto male da dover ricorrere a tranquillanti.

In questa cornice, di un gruppo che si trova a fronteggiare il pericolo di essere movimentato in modo imprevedibile, quale può essere il senso dei vissuti del conduttore, se non quello di esprimere una analoga difficoltà ad affrontare e vivere il processo di cambiamento?

Se il gruppo ha avvertito così intensamente il pericolo di un movimento, di una messa in discussione e quindi di un cambiamento, non è possibile che anche il conduttore avverta lo stesso pericolo? E ancora, così come il gruppo contrasta il processo trasformativo, non è possibile che anche il conduttore persegua lo stesso scopo con analoghi mezzi, ostacolando la comunicazione di gruppo rendendosi non disponibile e quindi "non conduttore"?

CONCLUSIONI

Se la vita è movimento, stimolo, risposta e trasformazione, allora il gruppo è vita. Ed il destino di Foulkes, di morire conducendo un gruppo, è il regalo più bello che possa sortire dalla sacca del futuro. Morire trasformandosi, e quindi morire vivendo, è solo apparentemente paradossale: questa affermazione può esser compresa se si pone mente alla situazione opposta, cioè a quanti restano nella palude dell'Idem senza

vivere a pieno.

La ricerca e lo sviluppo dell'autonomia sono processi che non hanno mai

fine: la spirale dell'Ego Training in Action si spinge infatti infinitamente verso l'alto ed in questo senso ricorda il processo di costruzione del trans-finito nella matematica di Kantor, ripresa da Matte Blanco (1981) per illustrare la natura biologica del concetto di infinito e l'infinito numero di "scatti" eterogenici, cioè, potremmo dire, generatori di alterità, che segnano il passaggio da un infinito ad un altro infinito, simbolo della inesauribile evoluzione della mente nella sua dimensione transpersonale.

Così, la ricerca continua di nuovi significati dura tutta la vita, anzi è la vita: questa è forse l'uguaglianza tra gli uomini di cui da tempo si disserta. Tutti gli uomini, infatti nascono e sono eguali, ma soltanto di fronte alla necessità di ricercarsi. "Il resto", già diceva Shakespeare, "è silenzio". O meglio, "rumore e furia che non significano nulla".

A mo' di ripresa:

La stesura di questa nostra relazione avente come spunto di riflessione la

confluenza di due gruppi, è di fatto parallela alla "confluenza" dell'I.G.A.R. nella S.G.A.I. (annunciata nell'ultimo congresso C.O.I.R.A.G.) nel nuovo scenario di questo Congresso, che è la nostra "prima rappresentazione comune".

Potrebbe ciò provare la validità dell'ipotesi gruppoanalitica della natura transpersonale delle attività mentali?

COMMENTI ALLA SECONDA RELAZIONE

Roberto Carnevali

L'eredità di gruppo e il processo trasformativo

Alcune prospettive tramandate dai detrattori di Lamarck, e che purtroppo, a causa del maggior peso attribuito in generale al darwinismo, hanno preso piede in ambito scientifico fino ai giorni nostri, tendono a banalizzare il pensiero di questo autore, a volte attribuendogli cose da lui mai dette, a volte distorcendo alcuni suoi concetti basilari o enfatizzando aspetti marginali, fino a giungere a conclusioni che ne stravolgono lo spirito di fondo. Valga per tutti, a titolo esemplificativo, il discorso sullo "sforzo", che secondo alcuni sarebbe alla base dei processi trasformativi nella visione lamarckiana. Ora, se in qualche passo delle sue opere Lamarck parla di "sforzo", lo fa (almeno in quelle che conosco, che sono comunque le principali relativamente al tema dell'evoluzione) introducendolo nel concetto più generale di "abitudine", e riferendosi a classi estese di animali e mai a singoli individui; il discorso poi si inserisce a sua volta nella prospettiva di una "marche de la nature", rispetto alla quale l'eventualità di un intervento della volontà cosciente si colloca a monte di un processo che ha invece principalmente a che fare con caratteristiche insite nella materia vivente. Due grandi pensatori come Groddeck e Bergson, che possono essere anche annoverati tra i principali seguaci di Lamarck, rielaborarono questa concezione parlando il primo di "Es", il secondo di "slancio vitale"

Riguardo alla riproduzione poi, la prospettiva lamarckiana esclude la "casualità" delle mutazioni proposta da Darwin, ma non per questo ritiene che la trasmissione ereditaria non abbia una parte centrale nei processi trasformativi. Si ha un rapporto di mutuo scambio con l'ambiente, ed è tale rapporto che fonda ogni processo trasformativo, incidendo sul corpo fino al livello genetico, e facendo così in modo che un mutamento acquisito venga trasmesso per via ereditaria. Il momento della riproduzione è dunque fondamentale nel pensiero di Lamarck, perché in esso si ha il formarsi di un "nuovo", dato dall'incontro di due organismi, ciascuno dei quali racchiude in sé aspetti significativi della propria storia esperienziale. Si può anche dire che, per certi versi, l'idea della *transmissibilità* (si noti, non *trasmissione*; è una possibilità che si può verificare o no, non una legge ferrea) dei caratteri acquisiti è uno dei principali "cavalli di battaglia" del pensiero lamarckiano, e ho sottolineato l'aspetto potenziale per ribadire l'importanza del momento riproduttivo in tale ambito concettuale: nella riproduzione si dà appunto la possibilità di un combinarsi di due "storie", che sono "incise" nei due organismi e possono a loro volta, dando origine ad un nuovo organismo, inscrivere in esso alcune tracce di se stesse (Freud, acceso sostenitore delle teorie lamarckiane, spiegava in questo modo il fenomeno del "deja vu"). Queste tracce potranno a loro volta attivarsi o meno nel soggetto che ne sarà portatore a seconda della loro efficacia nel

rapporto con l'ambiente: in un ambiente che si è trasformato, anch'esse tenderanno a diventare qualcos'altro.

È alla luce di questi discorsi che da anni mi sono avvicinato agli scritti di Lamarck, poiché ritengo che nel pensiero di questo autore siano rintracciabili molti elementi che sono alla base del pensiero gruppoanalitico, primo fra tutti il considerare sempre e comunque il soggetto come "soggetto interagente", e dunque *trasformante* e *trasformato* in relazione al mondo circostante.

Sono dunque rimasto abbastanza colpito dal modo in cui Lamarck viene citato e liquidato in poche righe nel lavoro di cui si tratta, con una sintesi abbastanza approssimativa che ne tradisce lo spirito di fondo. Il motivo che mi ha indotto a proporre questo commento non consiste però soltanto nel rendere giustizia a Lamarck, ma anche e soprattutto nell'aver osservato che in concomitanza con la prospettiva esposta in forma riduttiva vi è, in questo scritto, un'analoga "rimozione" rispetto alla lettura della prima situazione clinica di cui si parla, relativa alla fusione di due gruppi per dare origine ad un gruppo nuovo.

Il lavoro inizia con un vistoso *lapsus* di scrittura: "Due gruppi avanzati, -si legge alla quarta riga del testo - buona parte *dei quali* (corsivo mio) aveva terminato l'esperienza gruppale". Da un punto di vista grammaticale e sintattico il "dei quali" non può che riferirsi a "due gruppi", e la frase risulta insensata, perché manca la parola "membri" o "componenti", ad indicare i veri soggetti dell'aver "terminato l'esperienza gruppale". Si potrebbe pensare che gli autori volessero far coincidere i membri con i gruppi, ma non penso che sia così. Ritengo invece che si sia pensato ai due gruppi come ad un'unica entità disgregata, e che di tale entità si sia sottolineato il fatto che una certa parte veniva ricomposta nel nuovo gruppo. In effetti, nel prosieguo del lavoro, ogni riferimento a matrici e gruppalità è relativo al confronto fra il nuovo gruppo che si è formato e la storia personale dei singoli componenti, mentre *mai si parla delle matrici di ciascuno dei due gruppi di provenienza*.

A me viene spontaneo pensare, al contrario, che proprio le matrici dei due gruppi preesistenti possano essere in gioco nelle dinamiche sviluppatesi nel nuovo gruppo, e che quest'ultimo possa essere visto, metaforicamente, come "figlio" di un "accoppiamento" fra due entità, ciascuna delle quali è portatrice di un patrimonio ereditario costituito da "caratteri acquisiti nelle interazioni d'ambiente".

Non è difficile ritrovare la prospettiva lamarckiana cui ho fatto riferimento, e credo che alla luce di questa le considerazioni proposte nel lavoro si possano arricchire di alcuni spunti di riflessione.

"...restavano - si dice subito dopo la frase citata più sopra - due piccoli gruppi in situazione di ristagno, e riunirli poteva significare vivificarli: un tentativo". Ancora troviamo un'imprecisione terminologica: riunirli non poteva significare vivificarli, perché riunendoli i due gruppi

non c'erano più; ne nasceva un terzo, prodotto degli altri due, che non poteva essere neppure questo vivificato, perché non esiste un "prima" di questo gruppo eleggibile a termine di confronto per il processo di "vivificazione". Non sembri pedante questa serie di rilievi. Ciò che voglio sottolineare è la presenza, nella parte introduttiva e in quella finale del lavoro, dove cioè si parla della "fusione", di una certa cecità relativamente al fatto che i due gruppi che vengono fusi insieme hanno una loro storia che si è inscritta nel "patrimonio" esperienziale dei membri che li componevano; soltanto tenendo conto di questa "eredità", acquisita esperienzialmente dall'ambiente-gruppo di provenienza e trasmessa "ereditariamente" al gruppo "nuovo nato", io credo si possa gettare luce sugli eventi successivi.

I vissuti depressivi iniziali sono inevitabili: il nuovo gruppo nasce sulle ceneri dei due "genitori", che accoppiandosi sono morti. Giusto quindi commemorarli, e interrogarsi sulla necessità di questo "sacrificio". Il conduttore è dunque un "ostetrico" che per salvare il bambino ha dovuto sacrificare i genitori, e per questo è in lutto anche lui, solo che sembra avere la pretesa di proiettarsi fin da subito in una prospettiva "vitale" che inizialmente, naturalmente, non può darsi. In più, e qui purtroppo non si può dire molto perché il lavoro non ne parla, ciascuno dei membri del nuovo gruppo ha dentro di sé le tracce di un percorso gruppale che sicuramente lo ha segnato, e ha il timore che nel nuovo "ambiente" queste tracce possano non essere funzionali alla vita, e magari neanche alla sopravvivenza, e dunque debbano cedere il passo a nuovi "caratteri" più efficaci relativamente al nuovo contesto.

Se il gruppo comincia a mobilitarsi è perché può muovere i primi passi, trovando finalmente la possibilità di utilizzare la parte "vitale" del conduttore, anche grazie al fatto, e in questo condivido le considerazioni proposte dagli autori, che egli si pone degli interrogativi in relazione alla propria resistenza al cambiamento.

E' questo, io credo, il punto nodale della "rimozione" nei confronti di Lamarck: rimuovendo l'acquisizione di un patrimonio ereditario nel gruppo di provenienza, e l'incidenza di questo patrimonio di caratteri acquisiti sul modo di rapportarsi di ciascuno nel gruppo successivo, il conduttore può vedersi prevalentemente proiettato verso il nuovo e il cambiamento, e adombrare la portata del proprio essere intervenuto in termini di "fine", e dunque di "lutto", su ciò che c'era prima; come dire, in altri termini, che ciò che è stato fatto morire era cosa di poco conto, perché la realtà preesistente non ha lasciato tracce significative su ciò che è venuto dopo. Esiste poi un altro aspetto: il conduttore che decide la fusione di due gruppi in uno solo rimane, per un certo tempo, *il solo garante di una continuità*. Mentre i gruppi originari muoiono, mentre il nuovo gruppo nasce, e dunque ciascun membro si sente oggetto e soggetto di frammentazioni e ricomposizioni rispetto alle quali ha come unico appiglio l' "eredità", appunto, dello spazio

che lascia, il conduttore ha comunque una sua continuità "esterna", data dal suo essere, come viene anche sottolineato nel lavoro, "nello stesso tempo attore ed osservatore". Il conduttore "osservatore", che può condurre in tempi diversi più gruppi senza per questo "tradire" nessuno di questi, dà, attraverso il suo essere anche "fuori" dal gruppo, una garanzia di continuità che lo omologa, in situazioni come questa, ad una sorta di *deus ex machina*. E non parlo di un "come se". Per certi versi lo è proprio, detenendo, fino al riformarsi di un nuovo gruppo che sa muovere i primi passi, un potere gigantesco, il *potere di vita o di morte* che ha la madre nei confronti del nascente. Credo che nella fattispecie questo potere abbia appannato la vista al conduttore, rendendogli difficile riconoscere la morte che comunque decretava, e dunque la responsabilità che si prendeva, che andava ben al di là dell' "obbligare un gruppo ad andare fino a Frascati, distaccarlo dal suo contenitore abituale e, più in generale, dalle sue *abitudini*". Questo contenitore era in realtà un mondo, un *ambiente* in senso lamarckiano, le cui tracce ereditarie continuano a parlare nel nuovo nato che le racchiude in sé come patrimonio genetico, disponibile al *cambiamento* soltanto nel momento in cui un nuovo ambiente sufficientemente rassicurante consenta l'articolarsi di nuove modalità espressive.

In tal senso considero che sia ancora all'interno della "rimozione" nei confronti di Lamarck il proporre *l'autonomia* come termine sostitutivo dell'*autòs*. Se l'"auto-" che è alla radice accomuna, nel senso, *l'autonomia* e *l'autenticità*, il "nomos", la legge, presente nel primo concetto, non può esser fatto coincidere con l' "essere" del secondo. Per "essere" ognuno necessita di un "nomos", e questo nasce inevitabilmente, a mio avviso, dall'interazione col mondo. Proprio attraverso Lamarck, allora, possiamo scoprire che ogni autonomia è illusione, e che solo riconoscendoci eteronomamente intrisi delle influenze ambientali possiamo ri-conoscerci, e dunque avere accesso ad un'esperienza di *autenticità*; la quale non coincide con lo svincolarsi dalla propria "eredità" ma, come suggerisce Goethe, con il "riconquistarla".

COMMENTI ALLA SECONDA RELAZIONE

Claudio Migliavacca

Un'unione difficile

Ho trovato il lavoro assai interessante, perché offre moltissimi spunti alla discussione, e questo è un grosso merito. Vedo infatti molte differenze col mio modo di pensare la prassi gruppoanalitica, e ritengo che in un'occasione di confronto preziosa come quella del nostro Convegno l'atteggiamento più produttivo sia proporre le proprie considerazioni nel modo più chiaro e franco possibile, anche rischiando di sembrare a qualcuno riduttivi o categorici o poco diplomatici. Anche perché parlando delle differenze, che spesso poi originano da fraintendimenti o carenze espressive, si ha modo di chiarire in modo più efficace il proprio pensiero.

La prima considerazione riguarda l'analisi del concetto di cambiamento gruppoanalitico fatta dagli Autori. Se lo si pensa come "*il passaggio essenziale da una condizione di eteronomia ad una di condizione di autonomia*" (pag. 8) viene subito il dubbio che il cambiamento venga inteso in senso "forte", anche in senso ontologico. È vero che successivamente si sottolinea il suo carattere eventuale e processuale, ma se si parte dall'idea che "*la trasformazione gruppoanalitica ha una sua direzione precisa: accrescere la reciprocità nella relazione in atto*" (pag. 8) si introduce una connotazione finalistica che sento incompatibile con la conoscenza e la relazione simbolica, e che può essere forse causa di alcune confusioni.

In primo luogo parlando di reciprocità. A mio parere il livello più alto di reciprocità si riscontra nella *complementarità* della relazione immaginaria, o se preferiamo transferale, si tratta proprio di un legame "ad incastro", mentre se ci si vuole riferire alla relazione simbolica questa mi sembra caratterizzata da una reciprocità minore e comunque sempre *simmetrica*. E parlo qui di simmetria come posizione relazionale, essendo chiaro che il lavoro analitico parte da una situazione asimmetrica sul piano delle *capacità* di riconoscimento e ricerca di senso, come dicono anche gli Autori.

Se si parla quindi di *reciprocità simmetrica* appare legittimo porne l'aumento come obiettivo del lavoro analitico, non come fine, ma quando nel lavoro si analizzano le condizioni alle quali questo può verificarsi, e a me questo appare come il punto più interessante, ho trovato una petizione di principio. Si dice infatti che non ci può essere accrescimento della reciprocità se non a seguito di uno "*scambio reale*", ma si definisce poi questo tautologicamente come concernente "*il modo stesso di scambiare, e, dunque investe direttamente la reciprocità*" Comunque anche senza entrare nel merito del problema, cui propongo invece un approccio col mio contributo alla relazione milanese, mi lascia perplesso utilizzare un criterio di riconoscimento a posteriori - c'è stato uno scambio simbolico solo se la relazione si è trasformata nel senso della maggiore reciprocità dialogica - come definizione tout court. Nella mia proposta e in altre precedenti evidenziavo alcune caratteristiche *intrinseche* della relazione simbolica, che la rendono a mio avviso riconoscibile *in atto*. Se non le si accettano o non si prendono in considerazione si deve abbandonare quasi totalmente la possibilità di distinguere nell'hic et nunc un cambiamento della relazione mosso da una trasformazione sul piano simbolico dai tanti motivati dalla compiacenza.

Ma il maggior pericolo di confusione mi sembra derivi dal pensare per reciprocità che se non ci può essere relazione simbolica senza trasformazione, allora se cambiamento

c e ci sia stato comunque uno scambio simbolico, e quindi "si sia lavorato bene". Il che significa andare, al limite, nella direzione pedagogica de "il fine giustifica i mezzi", perché proprio questo presuppone una visione della gruppoanalisi che si appoggia su un'immagine "forte" di conduzione, che parla coerentemente di "pragmatica del transpersonale", di "indurre" il lavoro di gruppo, di "co-transfert", oppure del "valore di scambio", che si caratterizza appunto nella concezione marxiana come impiego di una capacità, il "valore d'uso", in una relazione di potere, da cui il "potere di acquisto".

Che si parli di "prassi maieutica" o di "ricerca di espressione dell'autòs" mi è difficile capire la convenienza di una lettura della gruppoanalisi così legata alle sue matrici storiche, che comprendono la genialità dei creatori ma anche la mentalità del tempo, e sono quindi fondamentalmente pedagogiche o, se si preferisce, terapeutiche: "*è un processo di disvelamento di potenzialità: esso porta alla luce, facendola emergere dalle storiche matrici personali (l'idem) l'autenticità dell'individuo, mettendola in condizioni di esprimersi e producendo (dis)corsi simbolici vivificanti*" (pag. 10). È un ritorno alla metafora archeologica, senza neppure arrivare alle "costruzioni" dell'ultimo Freud. È allora perfettamente coerente la metafora della metamorfosi degli insetti, la prassi analitica diventa prevalentemente incubazione e maieusi, per arrivare sostanzialmente al "dove c'era l'Es ci sarà l'Io" (pag. 11).

Come questo processo possa essere favorito e portato avanti è molto chiaro, attraverso il lavoro di "*falsificazione consensuale*" operato dal gruppo delle negazioni o proiezioni dei contenuti mentali e relazionali individuali, ipotesi che si ritrova poi nei "gruppi interattivi" di Vanni. Ed è a mio avviso verissimo che in quest'opera il gruppo è molto più "potente" della interpretazione mutativa rackeriana, a causa della ben nota "pressione del gruppo", ovvero della minore diffidenza presente nel setting gruppale rispetto a quello duale. I cambiamenti che si ottengono in questa lettura "inducente" della matrice dinamica mi sembrano *in sé* di natura *adattativa*, per rifarmi ai criteri proposti nel mio contributo al Convegno, nel segno quindi della sopravvivenza o della convenienza, e in tal senso è del tutto coerente parlare di evoluzione per scarti, per deriva o per catastrofe. Ho sottolineato *l'in sé* perché spesso su questo tipo di cambiamento è possibile una successiva elaborazione simbolica, come lavoro personale però, che permette a molti pazienti, come a molti figli, di andare "oltre i genitori", e qui sto pensando anche alla mia analisi, rigorosamente kleiniana!

Ma perché ridurre la prassi gruppoanalitica a questo solo? Perché considerare la proposta teorica di Diego Napolitani solo una "ricerca di espressione dell'autòs", trascurando il fatto che la creatività prende le mosse e crea il suo spazio proprio alla ricerca del senso delle esperienze "identiche" e delle relazioni transferali in una dimensione dialogica? Perché insistere su una specie di "metafisicizzazione" del gruppo, e non vedere il gruppo e la "matrice dinamica solo come una situazione più "feconda" di quella duale, in quanto la maggior confidenza rende più facile il rimando ermeneutico in una dimensione simbolica? E nello stesso lavoro c'è anche una lettura in questo senso dell' "ego training in action" di Fabrizio Napolitani, come "*occasione di allenamento trasformativo in continua attività*" (pag. 16). O non riconoscere che l'aspetto *processuale* del lavoro analitico consiste nell'esperienza e formazione della *confidenza*, nel senso winnicottiano, e quindi ogni intervento *intenzionante*, anche quello maieutico, non può che ostacolarlo e rallentarlo, anche se in quel momento necessario all'Analista e quindi "necessario" al proseguimento del lavoro?

A mio parere la ragione consiste in una confusione epistemologica fondamentale, che ritrovo in misura e situazioni diverse in tutti noi, "milanesi" e "romani", e che ha la sua convenienza nel maggior potere rassicurante della posizione epistemologica "tradizionale". *La confusione tra il pensare che il malessere del soggetto sia causato da strutture difensive assoggettanti, eccessive o anacronistiche, da cui va sostanzialmente liberato da un lato, (pag. 6), e dall'altro il pensarlo causato dall'insufficienza o apparente insensatezza di quelle difese, da cui la ricerca nel lavoro analitico di un loro senso sincronico e diacronico, nell' hic et nunc e nella matrice originaria.* E poiché è molto più facile

riconoscere le "difese" che non il loro senso, sia con un'interpretazione parziale sia con inviti più o meno espliciti ad abbandonarle per modelli relazionali più adeguati, di cui ovviamente abbiamo disponibili numerosi esempi...!

Se non si recepisce a fondo quindi a livello concettuale *"il senso sopravvivenziale del transfert"* e quindi la sua *"necessità"* nei momenti in cui la tensione emotiva è eccedente, che per me rimane la proposta più importante e rivoluzionaria di Diego Napolitani, tutto il resto, idem e autòs compreso, diventa inquietante come sostengono gli Autori, perché perde la sua dimensione metaforica per cadere in quella metafisica.

Passando al racconto clinico, ho avuto l'impressione che la vicenda sia stata vissuta dal conduttore in modo significativamente contraddittorio, come se "predicasse male e razzolasse bene!". Parla degli interventi di Marco, Teresa e Marta come dell' *"aspetto che invece tende a ostacolare il pro getto, perché ancora nelle trame dei rispettivi 'idem'. Come dire: non avvertire né pericoli, né incertezze, né nulla ma, se possibile, restare come si è"* (pag. 19): un emergere delle "cattive" difese insomma, coerentemente all'episteme di cui si è già parlato. Io invece sento queste persone *esprimere relazionalmente* le proprie esperienze "identiche", parlare delle angosce ed incertezze rispetto ad un accoppiamento vissuto *anche* come pericoloso e potenzialmente tossico, non foss'altro perché riattiva, anche nel conduttore, una serie di vissuti transferali. Sento quindi questi interventi perfettamente funzionali al progetto di lavoro analitico, che preferisco come termine ad "alleanza terapeutica", che sa un po' di guerra santa contro qualcosa. Ma anche il conduttore sembra viverle così, e parte dai loro interventi per una serie di riflessioni e di domande, su un piano certamente simbolico e creativo. Del resto lo stesso era successo nell'altra seduta col sogno di Ettore, che rappresentando in modo così espressivo l'attacco invidioso permette al conduttore di riattraversare i propri assoggettamenti familiari, e al gruppo di trovare il senso della propria aggressività di fronte ad una decisione, la riunione e lo spostamento dei gruppi, che viene necessariamente vissuta *anche* come esercizio del potere. Se l'unione non era stata adeguatamente motivata, discussa ed elaborata era la parte soggettuale ad essere disconosciuta e oppressa, in caso contrario era la parte identica a soffrire della perdita di appartenenza: probabilmente come usuale erano presenti contemporaneamente. L'operato del conduttore conferma per l'ennesima volta che quando si lavora con sensibilità e intelligenza necessariamente si "va oltre" certi epistemi un po' superati, anche senza accorgersene.

Sento poi molto vera l'associazione fatta nella "ripresa", sull'unione non facile dei due gruppi della SGAI, romano e milanese: i vissuti del "gruppo congiunto" sono forse anche un po' i nostri, e il riconoscerlo fa vivere con più tenerezza e comprensione le asprezze e la fatica che inevitabilmente affiorano in un confronto così "significativo" come quello del nostro Convegno.

COMMENTI ALLA SECONDA RELAZIONE

Alberto Lampignano

Un contributo per l'integrazione dei concetti di idem e autòs nella prospettiva del cambiamento

La relazione di F. Napolitani e colleghi al primo impatto mi ha suscitato una sensazione e un'immagine.

Sensazione di disagio per qualche frattura temporale nella narrazione clinica: l'iniziale precisazione "una settimana fa" non facilita la comprensione dello svolgimento dei fatti.

L'immagine è quella di un terreno geysieriano, da cui sprizzano zampilli di rapida intuizione e di acute prospezioni affettive. L'immagine nelle mie intenzioni dovrebbe suggerire conformazioni che si danno per un po' e poi scompaiono, per riproporsi di nuovo e svanire ancora. Sia le componenti narrative che teoriche mi sono sembrate infatti non tanto concatenate secondo una disposizione argomentativa, quanto piuttosto un grappolo di accensioni teoriche e affettive capaci di penetrare con rapidi squarci il campo d'indagine. Queste peculiarità stilistiche mi sembra possono essere attribuite, tra le altre ragioni, ad un aspetto relativo alla teoria gruppoanalitica: ossia all'eccessiva importanza attribuita dagli autori all'emersione dell'autòs e alle sue particolari modalità di emersione. Come se l'importante sia la rapida e acuta intuizione, espressione di aperture conoscitive che si danno quasi puntuali e folgoranti, o non si danno. Come se lo svolgersi e il dipanarsi di un discorso dal filo continuo e non tirato sia pregiudizievole alla novità e all'originalità del contenuto del testo. Non è quindi un caso che viene attribuito un giudizio negativo all'idem, a cui si accenna nei termini spregiati di "palude dell'idem". Questo giudizio negativo non viene espresso dai soli autori della relazione ma appartiene, credo, all'intera popolazione Sgai.

La necessità di separare e di distinguere ciò che è inseparabile dall'attività del giudizio e, ancor prima, dall'attività dell'osservare e del descrivere può giocare brutti scherzi. Le parole possono avere, come acutamente avverti Wittengstein, il sopravvento sui concetti e proporre una realtà diversa da quella a cui s'intendeva far riferimento inizialmente. Qualcosa del genere è avvenuto anche nella teoresi gruppoanalitica a proposito del termine *identico*. *Identico* solitamente viene usato e inteso come sinonimo di *identificatorio*. Lo slittamento semantico non fa giustizia a *identificatorio* la cui area di significati ha connotazioni del tutto diverse.

Identificatorio infatti rimanda ai processi complessi dell'identificazione: a qualcosa che ha uno sviluppo, che si situa in un contesto diacronico; rimanda ad uno spazio che implica movimento, articolazione. *Identico* invece descrive una corrispondenza di punti, stabilisce rapporti di fissità, di immobilità, di sovrapposizione¹. Già questo scarto semantico, questa torsione linguistica può dirci qualcosa sul senso deteriorato attribuito all'idem.

Per cominciare, bisogna dire che idem e autòs, che non si danno mai di fatto separati ma in varie composizioni, sono stati trattati anche per esigenze descrittive e necessariamente semplificatrici come due elementi nettamente separati. E ciò ha finito per rendere uno assolutamente positivo, l'altro negativo.

Nel mio contributo voglio esporre un punto di vista che superi questa artificiosa dicotomia e che faccia vedere con più evidenza gli aspetti tra loro integrati.

A me pare - e credo non solo a me - che l'idem sia un universo enorme e enormemente complesso. Credo che se all'idem a volte si può confare l'immagine di palude, altre volte esso ci si presenta con le caratteristiche di una materia dura, inaccessibile e intrasformabile; a volte con i caratteri della totale alienazione, altre volte con tratti più sfumati, e altre volte ancora come "striscia nostra di terra feconda I tra fiume e roccia" (Rilke). Una terra è feconda se può essere fecondata: in questo senso vedo la complementarità, l'integrazione tra idem e autòs.

Solitamente invece ci rappresentiamo l'autòs con le sembianze della lucciola e l'idem come una tradizione tutta da riconsiderare.

L'autòs, ovvero le sembianze della lucciola

L'autòs infatti è qualcosa che nasce dalle reti più o meno strette, dalle maglie più o meno compatte dell'idem. Così, senza che se ne possa prevedere né il processo di formazione, né l'epifania. E un guizzo di autenticità che non appena ha fatto irruzione nel mondo svanisce, attratto da quella sorta di buco nero che è l'idem. Per poi, chissà quando, balenare di nuovo e di nuovo rispegnersi.

L'autòs è una sorta di lucciola che per noi non esiste se non nei momenti in cui emana intermittenemente la sua luce fluorescente. Senza sapere né dove né quando. E una luce che rischiarava fuggevolmente ed estemporaneamente l'oscuro e compatto paesaggio dell'idem. Il suo essere sembra quindi ridursi a una semplice *qualità accessuale*.

Nella pratica clinica, rispetto all'autòs, il progetto della coppia analitica dovrebbe risiedere nel promuovere un incremento di "momenti autentici" nei confronti della "palude dell'idem". "Momenti", quindi segmenti brevi, quasi puntuali, con poco o niente svolgimento nel tempo. Se l'autòs si svolgesse nel tempo avrebbe una storia e temo allora che

ricadrebbe nell'idem. Ma anche l'idem, se è "palude", più che avere una storia, si presenta come un deposito di identificazioni non organizzate. Ma di ciò ci occuperemo più avanti.

La proposta dei colleghi romani di "cambiamento continuo" di tipo lamarkiano ha, a mio parere, l'esigenza di sostenere anche per l'autòs un carattere di continuità, di permanenza, rispetto a questa sua esistenza epifanica e intermittente. Ciò potrebbe significare che è ipotizzabile una crescita dell'autòs, un suo ampliamento. Simili espressioni, che sono in sé forse contraddittorie, vogliono cercare di definire qualcosa che permane e si sviluppa e che non si trasforma, dopo che è apparso, nel suo contrario. Come in modo inquietante sostiene Diego Napolitani (1988): "Quando il suo [dell'individuo] progetto si attua nell'ordine dei simboli compiuti, questi vanno rapidamente ad agglomerarsi sulla sua componente identica, accrescono il suo proprio "idem" ed estendono quindi ulteriormente l'esperienza della propria intima alienazione".

Le parole di Napolitani si inseriscono molto bene nella temperie culturale che si è venuta a creare all'inizio del secolo e in cui tuttora siamo immersi: il dissolvimento del soggetto. La sensazione di progressiva espropriazione di sé è il *leit-motiv* dell'intera cultura moderna, che trova in Kafka, Musil e Rilke gli interpreti più disperati o più lucidi di questo disagio epocale.

Insieme al "Dio è morto" anche l'Io è morto. L'unità della persona non esiste più: con Freud siamo diventati tre, con Pirandello "uno, nessuno, centomila". Ma anche la persona sono tanti altri che albergano in noi, terra di conquista. In questa quasi totale alienazione, in questa terra deserta di noi, in questa estranea notte ogni tanto brilla la luce della nostra imprecisata essenza. Come per la lucciola la nostra qualità essenziale sta *nell'intermittenza*. Nella continuità, come la lucciola di giorno, diventiamo "animali senza qualità" (il riferimento alle "Metamorfosi" di Kafka e a "L'uomo senza qualità" di Musil). La gruppoanalisi, non c'è dubbio, è figlia del suo tempo.

L'idem, ovvero abbasso la tradizione

In uno dei lavori più importanti di D. Napolitani "Gruppi interni e modelli relazionali nel Reale, nell'Immaginario e nel Simbolico" (1982) si dice: "L'apprendimento identificatorio del bambino non riguarda solo i segni che il genitore vuole che vengano appresi; esso finisce con il riguardare tutto l'apparato desiderante del genitore, con i suoi specifici dispositivi manipolatori, seduttivi, mistificatori". E qualche pagine più avanti: "Il tempo dell'Universo 'S' è il Passato, che è appunto della situazione transferale, il tempo delle origini, il tempo della sopravvivenza nell'esperienza del difetto originario". Qui vengono un po' sommariamente

liquidati come negativi tutto il mondo infantile, tutti i genitori e ogni loro aspetto, ogni processo identificatorio, tutto il passato. Queste due brevi frasi, a cui attribuisco estrapolandole dal contesto un significato fin troppo radicale, si stendono come una nera coltre sulle nostre singole esistenze e sull'intera storia dell'uomo, sulla tradizione *tout court*, a cancellarne le differenze.

Invece dobbiamo fare differenze, sempre maggiori, sempre più minute, sempre più significative: è infine il lavoro dell'analisi. E circa la tradizione e la storia dell'uomo vanno ricordate le parole di un grande filologo classico, Bruno Snell (1963), il quale afferma: "poiché lo spirito si è formato nella storia, non è possibile storia senza tradizione: esso può svilupparsi solo *nella* tradizione e a *confronto* con la tradizione. D'altra parte ci sono tradizioni senza spirito, tradizioni da cui lo spirito è scomparso, involucri vuoti, simili a gusci d'insetti morti, a conchiglie che non ospitano più nessun essere vivente: la tradizione è sempre in pericolo di diventare senza spirito, rigida e morta. Ma questa tradizione invecchiata non è solo un peso che dev'essere trascinato con fatica, ma - che è ancor peggio - è avvertita da quelli che si sentono vivi come inadeguata, come una menzogna.

"Condizione della storia vivente dello spirito è dunque che le vecchie forme si riempiano di sempre nuova vita. [...] Nella tradizione spirituale, forme tradizionali ricevono nuova vita quando si *riflette* su di esse.

"Ogni tradizione, ogni forma significante è, come forma stabile e fissa, unilaterale, dà allo spirito, a ciò che vive, un'impronta, una configurazione determinata, e, se è vero che la vita può rappresentarsi sempre e soltanto in queste forme limitate, e noi possiamo cogliere lo spirito solo in tali limiti, colui che sente la vita come qualcosa d'incondizionato avverte sempre di nuovo l'insufficienza di tali forme; esse gli appaiono rigide, ed egli va in cerca di possibilità nuove onde superare le vecchie forme sentite come unilaterali e insufficienti. Ma anche queste altre possibilità sono date alla coscienza solo come possibilità determinate, appunto come tradizione, motivo o simbolo, cosicché un nuovo contenuto si lascia esprimere nel modo più facile attraverso l'intreccio e la compenetrazione di motivi diversi.

"Conservare la tradizione e creare del nuovo non sono quindi, evidentemente, alternative che si escludono a vicenda, ma è proprio in una tradizione ricca e vitale che motivi diversi possono intrecciarsi e fecondarsi tra loro. Quest'intrecciarsi di motivi è di estrema importanza per la struttura del nostro mondo spirituale, e si può rintracciare, per esempio, anche nella struttura del linguaggio".

Bisogna riconoscere che in "Individualità e gruppaltà" (1987) D. Napolitani precisa che contrariamente a quello che a volte può sembrare, non c'è da parte sua nessuna volontà di connotare negativamente l'idem. Ma

le esigenze definitorie e la stessa dialettica tra idem e autòs portano, come già s'è detto, ad estremizzare e a far perdere la complessità del contesto. Inoltre è possibile che i due termini possano risentire della suggestione winnicottiana insita nella contrapposizione tra Sé e falso Sé, tenuto conto dei prestiti che la gruppoanalisi ha ricevuto da Winnicott.

La complessità dell'idem

Di fronte alla teoria che contrappone un autòs "luciolia" a un idem "palude", alienazione, vorrei evidenziare quegli elementi che "riabilitando" l'idem, consentono di prospettare l'integrazione tra i due nel processo di cambiamento. Essi nella realtà da soli non si danno mai. Nella realtà si danno sempre abbinamenti di vario grado della "binità" idem-autòs. Quando si dice che l'idem è fatto dalle *nostre identificazioni*, l'accento va posto non solo su "identificazioni", ma anche su "nostre". Ossia se è vero che siamo fatti della carne e delle immagini di chi ci ha vissuto intorno, è anche vero che la realtà all'intorno l'abbiamo fatta nostra attraverso il nostro particolarissimo punto di vista. E quando parlo di realtà attorno non mi riferisco alla casa paterna dove siamo nati e alla città dove siamo vissuti, ma è un intorno che spazialmente copre almeno tutto il mondo occidentale e temporalmente si perde con l'inizio della cultura greca e forse anche un po' più in là.

Ciò che voglio dire viene espresso molto bene da Marguerite Yourcenar (1980), quando afferma che il nostro essere non deriva solo dall'infanzia: "Credo che tutto venga da molto più lontano. L'umanità intera, la vita intera passano in noi, e se ha preso la strada della famiglia e dell'ambiente particolare che è stato quello della nostra infanzia, questo non è che un caso fra tutti gli altri". Noi siamo quel che siamo non solo perché abbiamo avuto quei genitori, quell'ambiente affettivo e relazionale in cui siamo vissuti, ma siamo quel che siamo ancora di più per le genti che ci hanno preceduto e che hanno contribuito a formare quella cultura di cui è fatta la nostra carne. "Quando si parla di amore per il passato, bisogna fare attenzione: si tratta dell'amore per la vita; la vita è molto più al passato che al presente. Il presente è un momento sempre breve, anche quando la sua pienezza lo fa sembrare eterno.

Quando si ama la vita, si ama il passato, perché esso è il presente qual è sopravvissuto nella memoria umana. Il che non vuol dire che il passato è un'età d'oro: esattamente come il presente, è al tempo stesso atroce, splendido, o brutale, o semplicemente qualunque". La Yourcenar ci parla della profondità delle componenti identiche, della loro ricchezza e varietà, che va dal sublime al banale.

Riflettendo sulle modalità relazionali degli schizofrenici cronici, non si può non riconoscere che momenti di autenticità sono in esse presenti, ma sembrano riguardare aspetti settoriali, circostanziali del loro essere con noi. A volte non manca l'acutezza, l'ironia, anche il sapersi mettere in gioco lì

sul momento con noi. Ma anche questo libero gioco sembra sia consentito entro confini rigidi, oltre i quali si ha la sensazione di un precipitare nel vuoto, di un azzeramento delle coordinate d'orientamento. Quasi che in certi scenari i personaggi interni possano, attenendosi a un canovaccio da commedia dell'arte, improvvisare abbastanza liberamente e creare nuove battute, nuovi dialoghi. Mentre se viene cambiata la scena con l'introduzione di un nuovo sfondo o di un nuovo personaggio il fluire del discorso s'incepta, compaiono balbettamenti, neologismi, paralogismi: le parole non corrispondono più alle cose, come se queste ultime sfumassero i loro contorni a sprofondare nel bizzarro, nell'alogico, sgretolandosi a volte nel momento in cui vengono pronunciate, segno di un mondo emotivo e affettivo che perde coesione e dolorosamente si sfa.

In questi soggetti ciò che fa difetto, se così si può dire, non è la debolezza dell'autòs, ma qualcosa che ha a che fare con l'idem. Sembra che essi non riescano a non replicare in modo estenuante vecchie matrici, vecchi ruoli, sempre gli stessi. Come se i processi identificatori si siano inceppati e non possano darsi altri, nuovi. E come se in loro non ci sia più posto per accogliere nuove immagini, come se il loro spazio interno sia da questo punto di vista totalmente colonizzato: non c'è più neppure una striscia di terra feconda per la crescita di nuova vita. Pare perciò che la componente autentica non riesca a coniugarsi con quella identica secondo un percorso seppur tortuoso, ma capace di svolgimento, e s'incepti invece in una sorta di inestricabile labirinto.

La differenza tra essere e sapere

Nel mio contributo alla relazione di Cofano e colleghi sottolineavo la differenza tra *essere* e *sapere*. Mettevo in guardia dall'assolutizzare la funzione interpretativa, che rimane tuttavia prioritaria ed essenziale, a detrimento di un'altra funzione dell'analisi, quella dell'allargamento del campo esperienziale. Con allargamento del campo esperienziale intendo dire possibilità di recuperare emozioni e sensazioni legate ad antiche identificazioni e possibilità di esperire nuove emozioni e sensazioni nell'ambito del setting analitico - ma anche fuori - legate a *nuovi oggetti identificatori*.

Credo che sia importante sapere che la nostra ricchezza come individui non passa attraverso *solo* la consapevolezza e l'emergenza dell'autòs. Ciò non vuol dire che la nostra tensione sia nella direzione della storicità della nostra esistenza. Ma è certo che esperienze mistiche o esperienze di pienezza vitale trascendono le capacità della nostra mente cosciente.

Wittgenstein disse che scriveva non con la testa ma con la mano: "Come in un gesto, in un tic o in un'inflessione di voce, anche nella mano che scrive o che disegna, che scarabocchia parole o il profilo di una persona, c'è una verità di cui non sempre la testa è chiaramente

consapevole" (Magris, 1982). C'è una verità che trascende il nostro stato di coscienza, ma che possiamo vivere profondamente. Come quella verità che Claudio Magris coglie nell'opera e negli atteggiamenti di I. Bashevis Singer, della quale lo stesso Singer non è consapevole. "Pensavo, ascoltandolo, alla nostalgia con la quale Kafka guardava a chi è nella verità, come un pesce nel suo mare, tanto più ricco e felice di chi *ha* la verità, restandone escluso. [...] Non vi è nulla d'irrazionale in tutto questo, nessuna illuminazione che esautori l'intelletto, degradando il poeta a una sorta di idiota invasato. L'ispirazione non è la folgore di un istante che acceca, è la *luce costante e tranquilla* (sottolineatura mia) che avvolge l'esistenza".

A questo riguardo mi sembrano illuminanti le parole di Pasternàk nel Dottor Zivago (1957), circa l'ispirazione poetica, qualcosa che dovrebbe essere quanto più di soggettivo vi è nell'individuo, e invece... "Il rapporto di forze che presiede alla creazione pare in tal caso capovolgersi: la priorità non è più dell'uomo né dello stato d'animo che egli cerca di rendere, ma del linguaggio con cui vuole esprimerlo. Il linguaggio dal quale nascono e del quale si rivestono il significato e la bellezza, comincia a pensare e a parlare da sé, per conto dell'uomo, e diventa tutto musica, non nel senso di una esteriore risonanza fonetica, ma in quello dell'impetuosità e potenza del suo flusso interiore. Allora, simile alla massa irruenta di un fiume che col suo scorrere leviga le pietre del fondo e fa girare le ruote dei mulini, il linguaggio si effondeva creando da sé, con la forza delle sue leggi, procedendo nel suo corso, il metro e la rima e mille altre forme e rapporti più importanti, finora non colti, non indagati, senza nome

"In quei momenti Jurij Andrejic sentiva che non era lui a compiere il lavoro essenziale, ma qualcosa più grande di lui, al di sopra di lui, lo guidava:

la situazione del pensiero e della poesia nel mondo, ciò che alla poesia era riservato dall'avvenire, il passo successivo che avrebbe dovuto compiere nel suo sviluppo storico: lui era soltanto un'occasione, un punto d'appoggio perché essa potesse mettersi in movimento"

L'esperienza autentica, più intima dell'essere umano non si pone quindi sempre in contraddizione con ciò che è sedimentato dentro di noi. Anzi. Il loro difficile e non costante dialogo s'apre, a volte, a vertiginose profondità dell'essere e a comunioni cosmiche. "L'esperienza più intima dell'essere umano è al tempo stesso la più universale e la più personale, quella in cui egli si manifesta completamente come creatura fra le creature e, altrettanto completamente, come unico e irripetibile individuo" (Buber, 1921). Quest'esperienza universale, e insieme intima, non può evidentemente risiedere solo nella nostra angusta, limitata individualità.

La storia c'insegna - per quel poco che insegna - che la civiltà s'è sviluppata là dove i popoli erano aperti a "commerciare" con genti diverse, disposti quindi a influenze e contributi esterni che diventavano patrimonio

acquisito mediante "appropriazione". E nel vario articolarsi di *proprio* e di *altrui* che può darsi creatività e ricchezza.

E, inoltre, la pienezza dell'esperienza e la sua qualità di invero possono in alcuni momenti della vita darsi come uno stato quasi automatico, senza bagliori né guizzi, senza percezioni di tragitti, di percorsi liminari e di scopercamenti improvvisi abbacinati di verità. Può essere uno stato che assomiglia più ad una quiete, ad un fare pieno. Che rimanda a una luce che riposa vivida sulla calma e ardente superficie della brace. E' l'esperienza che vive Magris a contatto con la "saggezza" di Singer.

L'integrazione tra idem e autòs

Quindi oltre ai riattraversamenti dell'autòs è importante avere dentro di sé delle gruppalità interne che consentono di organizzare insieme all'autòs degli stati di vita armonica, di libertà, di pienezza, di aderenza a sé e alle cose. E queste organizzazioni stanno accanto a delle altre conflittuali, contraddittorie, frammentate, che prevalgono in certi momenti e in certe situazioni.

"In realtà la cosa incomparabilmente più importante, più eccitante e più caratteristica di questo periodo erano le serate che io e la mamma dedicavamo alla lettura e i discorsi che facevamo intorno a ciascuno di quei testi. Non mi è più possibile riportare quei discorsi nei particolari, perché in buona parte *io stesso sono fatto di quei discorsi* (sottolineatura mia, e anche quelle di seguito). Se esiste una sostanza intellettuale che si riceve nei primi anni, alla quale ci si riporta poi sempre e *dalla quale non ci si libera mai più'* per me quella sostanza è lì. Io ero permeato di una fiducia cieca nella mamma, i personaggi di cui lei mi parlava e su cui mi interrogava sono a tal segno diventati parte integrante del mio mondo che non riesco più a scinderli gli uni dagli altri. Tutti gli influssi che ho subito successivamente sono in grado di rintracciarli uno per uno. Questi, invece, formano un'entità unica che ha una sua densità e un suo spessore invisibili. Da allora, da quando avevo dieci anni, è per me una sorta di articolo di fede credere che *sono fatto di molte persone*, della cui presenza in me non mi rendo assolutamente conto. *Credo che siano loro a decidere ciò che mi attira o mi respinge negli uomini e nelle donne che mi capita di incontrare*. Son stati il pane e il sale della mia prima età. *Sono la vera vita segreta del mio spirito*" (Canetti, 1977). Canetti parla di un proprio territorio colonizzato da altri, parla di una gruppalità interna, fatta in particolare dalla madre e dai personaggi da lei evocati. Ma proprio l'aver vissuto molto intensamente e molto profondamente questa "colonizzazione" l'ha resa domestica, l'ha fatta propria, l'ha soggettivizzata. Quindi "certi" contenuti identificatori, vissuti in un "certo" modo - nella profondità del proprio essere - possono costituire la parte più intima e vera della propria persona.

D. Napolitani (1988) dice che "il costituirsi del mondo soggettivo è l'esito di un processo di ambientalizzazione [...] per cui l'ambiente viene internalizzato, e fattosi cosciente, viene affermato dall'individuo come se

fosse nativamente proprio". Ma anche in questa operazione per così dire soggettiva l'individuo non farebbe che eseguire una parte determinata da altri. Quindi per costituire un mondo veramente soggettivo l'individuo deve attuare un processo inverso di *deambientalizzazione*. Condivido questo assunto teorico, che per altro è uno dei capisaldi della gruppoanalisi. Tuttavia mi sento di integrare questo concetto con l'osservazione che non sempre e non in modo assoluto gli intenzionamenti dell'ambiente costringono l'individuo alla recita coatta di una parte. L'autòs dell'individuo influenza il regista e già da subito la parte può seppur in parte essere modificata. Se non fosse così da dove salterebbe fuori quell'autòs che poi dovrebbe risoggettualizzare il proprio mondo interno?

Credo che se si prescinde dal principio che idem e autòs non si danno mai separatamente, si può incorrere in gravi fraintendimenti o paradossi, come testimoniano le seguenti parole di Riolo (1988): "La grande questione del soggetto rimane aperta: la questione di cosa sia questo soggetto che si apre al mondo al di là della trama storica, biologica e relazionale di cui è intessuta la sua identità. Questione vertiginosa, intorno alla quale si è mosso, senza raggiungere un esito, il pensiero filosofico del nostro secolo. Abbattuti gli statuti dell'ontologia positiva, del realismo, dello storicismo, l'idea del soggetto sembra essere divenuta nulla più che una casella vuota". Il fatto è che non si può andare al di là della trama biologica, storica, relazionale. Noi siamo e siamo solo in questa trama a cui abbiamo apportato il nostro piccolo contributo. "Non è che il considerare l'uomo sotto specie di individuo sia più o meno deformante del considerarlo sotto specie di membro di un gruppo: ciò che è fonte di errore è il tentativo di stabilire una linea di separazione tra i due punti di vista. L'individuo è per definizione il membro di una società, o meglio di più società - chiamatele gruppo, classe, tribù, nazione o quello che volete" (Carr, 1961).

Che cosa cambia nel cambiamento?

Tutto il discorso fatto fino qui porta alla conclusione che bisogna fare delle distinzioni nell'ambito delle componenti identificatorie. Quando la componente autentica fa in qualche modo *suo* il contributo altrui, allora vi è uno sviluppo delle capacità e delle possibilità della persona. Invece la persona è irrigidita in sclerotiche modalità affettivo-comportamentali, quando la componente autentica non si articola in conformazioni nuove con la componente identica. È come se le aggregazioni auto-identiche fossero *per-fette*, nel senso etimologico di "compiute fino in fondo" e quindi inalterabili. Queste aggregazioni auto-identiche si costituirebbero in forma *satura*, per dirla con Bion (1970), ossia incapaci di accogliere in sé altri elementi che possano promuovere ulteriori trasformazioni. Di questi elementi saturati ogni personalità avrebbe una certa dotazione. L'armoniosità, la flessibilità, la capacità di rinnovarsi e cambiare nel tempo di ognuno di noi sarebbero legate a quelle parti insature, suscettibili di

entrare in contatto con altri elementi, di entrare in una circolazione di esperienze diverse e aperte a nuove donazioni di senso. Sono quelle parti che possono essere rivisitate, disaggregate dalla forza dell'esperienza e delle emozioni e riaggregate in nuove costellazioni affettivo-cognitive.

La possibilità di cambiare risiederebbe quindi nella possibilità di aprire certe circolarità rigide, sempre ricorrenti in cui le emozioni e gli affetti ruotano secondo percorsi obbligati, automatici. E questa frattura-apertura può avvenire con il concorso concomitante di due modalità espressive dell'essere, a cui ho accennato anche sopra e che ora mi piace spiegare con le parole di Hofmannsthal (1929): "Ogni forte impressione ci libera e ci lega; è per questo che le nostre impressioni ci formano". E ancora: "Ogni nuova conoscenza importante ci scompone e ci ricompone nuovamente: se essa è di grandissima importanza, allora si compie in noi una rigenerazione". "Forte impressione" "nuova conoscenza" : questi sono i tragitti che conducono ad un processo di sfacimento di parti di noi e, dopo, ad una rivitalizzante "cosmesi", ossia a un recupero di parti che nella loro sempre uguale ripetizione risiedevano in noi quasi morte e che vengono rimesse in circolo - in un circolo virtuoso - rigenerate e rigeneranti.

Un contributo molto importante della relazione di F. Napolitani e colleghi, che mi sento di condividere totalmente, è quello riguardante la sottolineatura dello "scambio reale" nella relazione analitica come elemento necessario, anche se non sufficiente, per accedere al cambiamento, per accedere alla dimensione simbolica. Lo "scambio reale" non può avvenire che con persone reali, con le loro componenti identiche e autentiche. È all'incontro-scontro con le rispettive storie e caratteri che gli interlocutori possono aprirsi a nuove esperienze e a nuove conoscenze. Quindi la frase dei colleghi romani: "Il processo gruppoanalitico è un processo di disvelamento di potenzialità: esso porta alla luce, facendola emergere *dalle* (sottolineatura mia) storiche matrici personali (l'idem) l'autenticità dell'individuo" la integrerei, modificandola, con un'altra frase, che tuttavia non esclude la prima: "[...] esso porta alla luce, facendo emergere *le* storiche matrici personali [...]". Voglio dire che è essenzialmente poter vivere la propria matricialità, sperimentarla nel vivo, incontrarla con quella di altri per potersi aprire a nuove impressioni, a nuove emozioni e quindi a nuovi possibili legami di senso.

Facciamo ora un esempio di un'esperienza di cambiamento abbastanza comune che si verifica in analisi: quella del cambiamento di giudizio nei riguardi dei propri genitori. Generalmente l'iniziale giudizio negativo si trasforma in un'analisi più storicamente equilibrata. Che cosa è avvenuto a modificare vecchie, radicate, ormai scontate immagini? È chiaro che non si può generalizzare: ognuno ha effettuato un percorso tutto suo, del tutto individuale. Ma in termini assai schematici si può rinvenire in esperienze simili tratti analoghi. Si può dire che la situazione iniziale si

connota con i caratteri forti dell'evidenza e con una corrispondenza biunivoca tra comportamenti genitoriali e comportamenti e sofferenze filiali. Il panorama relazionale è fatto di pochi personaggi rigidamente legati alla loro ripetitiva parte. La rottura di questa immagine forte avviene per un allargamento della visuale, per l'inserimento di nuovi elementi nell'antico quadro. Nuovi elementi che possono essere la costruzione di una storia o la ricostruzione di una nuova storia dei genitori; la capacità del figlio di accedere a nuove identificazioni o di rivisitare quelle vecchie; oppure di allargare il contesto relazionale al gruppo sociale rispetto allo stretto ambito familiare.

Comunque il cambiamento avvenga, si è in presenza di una rottura di un vecchio schema e dell'allargamento del contesto iniziale. Ciò che rimane assume altre sembianze, altro significato per l'introduzione nello spazio esperienziale di altri elementi che alterano i primitivi rapporti. I nuovi rapporti permettono di tracciare nuovi percorsi e con essi nuovi vertici d'osservazione, quindi nuovi panorami, nuove visitazioni, nuove realtà.

Note

1) In "Dal mito del cambiamento al cambiamento del mito" di Cofano L., D'Amico A., Lampigoano A., Migliavacca C., Sommaruga P. ho proposto il neologismo *idemtico* con il proposito di evitare pericolose confusioni.

BIBLIOGRAFIA

Bion W.R. (1970): *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma, 1982.

Buber M. (1921): *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano, 1987.

Canetti E. (1977): *La lingua tagliata*, Adelphi, Milano, 1980.

Carr E.H. (1961): *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 1966.

Hofmannsthal H.v. (1929): *Il libro degli amici*, Adelphi, Milano, 1980.

Magris C. (1982): *Itaca e oltre*, Garzanti, Milano.

Napolitani D. (1982): *Gruppi interni e modelli relazionali nel Reale, nell'immaginario e nel Simbolico*, Psicologia Clinica, 2.

- (1987): *Individualità e gruppaltà*, Boringhieri, Torino.

- (1988): *Replica al commento di F. Vanni*, Riv. Ital. Gruppoanal., n. 2.

Pasternàk B. (1957): *Il dottor Zivago*, Feltrinelli, Milano.

Riolo F. (1988): *Un commento sul lavoro di D. Napolitani*, Riv. Ital. Gruppoanal., n. 2.

Snell B. (1963): *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino.

Yourcenar M. (1980): *Ad occhi aperti*, Bompiani, Milano, 1982.

COMMENTI ALLA SECONDA RELAZIONE

Giorgio Landoni

Come in uno specchio: divertissement leggendo a modo mio

Nessuno di noi, per quanti sforzi possa fare, potrà mai vedere direttamente il proprio volto. E uno dei motivi che rendono i testimoni così importanti. Uno di questi è lo specchio, il quale ci rinvia un'immagine paradossale. In essa noi ci riconosciamo ma sapendo di avere, in realtà, un sembiante diverso, nel senso che quanto ci appare a destra sta a sinistra e viceversa.

Mi è occorso un fenomeno di questo tipo leggendo il lavoro dei colleghi romani, in cui mi riconoscevo e a cui mi veniva voglia di oppormi nello stesso tempo.

Di questo do qui una piccola testimonianza, senza particolari intenti scientifici ma lieto se, leggendomi allo stesso modo, altri potranno divertirsi come a me è capitato. Un divertissement, appunto.

E' cronaca recente: un certo politico ha suscitato uno scalpore fra il divertito e l'ironico quando, alludendo alla curiosità dell'uomo, che ne sostiene da sempre lo spirito di ricerca, ha rievocato, dai meandri del suo passato di liceale studioso, la figura di Ulisse nella descrizione che ne dà Alfred Tennyson, poeta inglese del secolo scorso.

Quell'Ulisse romantico, dalle caratteristiche così ben definite: "to strive, to seek, to find and not to yield", oltre che incarnazione di un peculiare atteggiamento britannico basato sulla dignità dell'uomo e sul self-control, è uno scienziato tradizionale, determinato da un paradigma sensoriale volto a cogliere una presunta realtà oggettiva identificata con la verità.

Pensavo a questo leggendo la relazione dei colleghi di Roma che mi è venuto di dividere in due parti separate e collegate dall'interrogativo da essi posto: "Cambiamento o metamorfosi?".

Di esse, la prima mi è sembrata permeata di un'intenzione appunto di tipo scientifico nel senso tradizionale, forse più allusa che non esplicitata in verità, che prende l'aspetto di uno sforzo di calare in forme precise un evento di cui si dice, il cambiamento.

Pensavo che, in realtà, esso, per sua stessa natura, sfugge ad ogni sforzo definitorio istantaneo, non potendosi dire che a posteriori, quando non ne esiste forse null'altro più che il ricordo.

A meno di non riferirsi ad una qualche presa di posizione, come sarà capitato a tutti di incontrarne, di qualcuno che, irritato ed indignato ci dica: "Ho capito di essere fatto così e così ma non è cambiato niente". Sembra esservi l'idea che una certa comprensione comporti che ciò che si capisce, di cui quindi, in qualche modo si afferma l'esistenza, dovrebbe invece non esserci più. Mi sono chiesto se certi interrogativi attinenti alle cause, alle modalità ed alle forme del cambiare, non risentano un poco di questa tendenza "cognitivi sta", sfuocando un altro aspetto il quale affiderebbe invece il cambiamento ad una diversa e nuova, poiché acquisita ex-novo, capacità di cogliersi al di là delle strutture assoggettanti, una delle quali è senz'altro il tempo. Su questa linea il mio pensiero è andato allora ad un altro Ulisse, non il ricercatore bensì il mitico fondatore di Lisbona cui allude, più che non dica, Fernando Pessoa nel verso con cui inizia a parlarmi: "il mito è il nulla che è tutto".

Il cambiamento è uno dei nostri miti ed è tutto e nulla nello stesso tempo: è la ragione della nostra esistenza di analisti (almeno per quanto ce ne conferisce, al riguardo, l'immaginario sociale) ma è anche qualcosa di talmente evanescente da potere svanire nel nulla. Delle sue forme così variegata ognuno può solo fare esperienza personale e narrarne. Il racconto è in fondo solo la richiesta di una testimonianza la quale viene poi assimilata ad una certificazione quando si parla, ad esempio, di "esperienze condivise". Certo esso resta, per un analista, uno scopo possibile ma con la precisazione di non essere mai configurabile a priori né visto come cosa da raggiungersi in un lasso di tempo prefissato.

Mi sembra che all'interrogarsi dei colleghi non fosse estraneo un qualche problema di questo tipo, oltre ad una preoccupazione di cui cercherò di dire fra poco; ma quello che mi ha più interessato è la complessa, articolata qualità evocativa contenuta nel termine che essi propongono: metamorfosi. Non si tratta, per me, di esaminarne la congruità quanto la ricchezza di paradossi e di possibili collegamenti.

Metamorfosi vuol dire trasformazione. Essa è, in particolare, la trasformazione di un essere o di un oggetto in un altro di natura diversa. Oggi l'uso corrente attiene soprattutto all'ambito della biologia ove si distinguono vari tipi di metamorfosi: graduale, catastrofica od anche degradativa.

La biologia, come altre scienze, per descrivere fenomeni che le appartengono, ricorre però ad un lemma che riguarda un tema, quello appunto della trasformazione, il quale nasce come teoria legata al costituirsi di un mito delle origini. Nel suo campo prevale quindi lo specifico significato che indica reali modificazioni strutturali e/o funzionali di un organismo vivente, al termine del suo sviluppo embrionale, per raggiungere la forma adulta, ma in partenza, nel mito, la situazione è ben diversa.

Qui, spesso, l'eroe protagonista è un essere sovrumano il cui modificarsi equivale ad un atto di trasformazione cosmica.

Tutto questo viene dimenticato, direi in forza della nostra contingenza, ma non mi pare dubbio che l'uso di una parola, metamorfosi, ove la realizzazione di una forma diversa da quella di partenza pare metta in evidenza un qualche oscuro disegno che ci trascende, esprima un modo del pensiero ove prevale un ordine assolutamente irrazionale. Da un lato infatti, l'idea affonda le proprie radici in una mentalità "prelogica" ove i limiti della forma individuale non sono così definiti ed invalicabili come li pretenderebbe la mentalità razionale, dall'altro però, la narrazione può articolarsi solo a partire dal presupposto che gli stati che si intercambiano nel processo di trasformazione sono completamente diversi. Riportare in questo modo il cambiamento ad una situazione ove si articolano la possibilità di una incessante modulazione di forme tramite una sorta di ininterrotto riattraversamento di limiti e barriere, invalicabili per antonomasia, e, sull'altro versante, il fatto che ciò possa accadere in quanto, di tali limiti, viene pregiudizialmente affermata, in un metadiscorso, la necessità esistenziale, mi ha suggerito due ordini di considerazioni.

Esse riguardano da una parte un certo sentimento di rigidità cui fatalmente dà luogo il concetto di metamorfosi, per quel tanto di opzione teleologica che in essa vi è in modo inesorabile, mi pare, trattandosi di un processo unidirezionale e quindi determinato in senso causale, anche se di ciò noi ci rendiamo conto solo ex-post (il che ha, per noi, un significato non trascurabile). Dall'altra parte invece vi è un richiamo, specie nelle forme concrete della metamorfosi, nel suo presente direi, al fascino del mistero, dell'imprevisto, per quanto essa evoca di inatteso e di irrazionale.

Vi è poi ancora qualcosa. Se la metamorfosi è racconto mitico, essa è però fenomeno materiale e, pur riguardando il corpo, non può che avvenire in esso per poter essere oggetto di racconto. Essa riguarda insomma il soggetto tramite l'individuo. Arrivo qui alla preoccupazione di cui dicevo prima e mi sono domandato se alla proposta di parlare di metamorfosi sia estranea una qualche intenzione riguardante il corpo, che mi pare di cogliere laddove, per esempio, viene evocato il rischio di un qualche slittamento

metafisico. Forse per una certa brevità di argomentazione mi trovo molto perplesso. Certo vi può essere un bisogno di mantenere al concetto di "autòs" un suo ancoraggio "interno", forse anche di dare una garanzia di "continuità" al processo di cambiamento pur mantenendone il dato fondante della molteplicità degli sviluppi possibili, ma io la considererei invece un'allegoria del nostro operare fatto di un discorso, il processo secondario se si vuole, e di un metadiscorso; nodo di logica scientifica e mito, come la stessa metamorfosi. Come mito è d'altronde quello scandaloso (per la teoresi gruppoanalitica) concetto che è la pulsione, nominata e quindi introdotta nel discorso dai colleghi, mito ma anche rispondente ad una precisa logica razionale. La fedeltà di Freud a questo concetto, peraltro non fondamentale per lui come mi pare dimostri il fatto che, su di esso, contrariamente ad altri, non rischiò mai rotture, muove da alcune considerazioni che vorrei proporre proprio in quanto ineludibili se parliamo di cambiamento e quindi tanto più se parliamo di metamorfosi. Alcune di esse sono:

- a) la psiche umana ha il suo fondamento nel suo radicamento nel corpo;
- b) questa iscrizione corporea è responsabile della sua modificabilità limitata;
- c) postulare l'ancoraggio della psiche nel corpo è legame il destino alle vicissitudini di questo.

Ma per tornare a noi. Vi è un'espressione "relazione intersoggettiva" cui la cultura gruppoanalitica accorda, giustamente a mio parere, un chiaro privilegio. Con essa si sottolinea che ciò che conta è il legame e la sua qualità. Per noi questa non può che essere sessuale, intendendo si con ciò il fatto che, appunto, l'essenza della sessualità è il legame, la relazione. Questo tanto più in quelle specie ove sessualità significa sezione e dunque appello alla riunificazione. Che poi la teoresi parli così poco di sessualità è anche curioso, ma questo è un altro discorso.

Se allora la nostra prassi intersoggettiva, come prassi sessuale, fomenta un qualche cambiamento, potremo anche denominarlo metamorfosi, purché si introducano alcune specificazioni. Se il cambiamento non riguarda "fatti" reali e concreti, ma un diverso modo di narrarsi, il quale presuppone, certo, un diverso modo di sentirsi, sia nel senso dell'ascolto che del sentimento, nonché un diverso modo di apprezzare tutti i precedenti narratori della nostra personale vicenda, questo "diverso modo" va legittimato. Questo non tanto nel senso del riferimento ad un'istanza a ciò abilitata, quanto, dapprima, nel senso che la base di ogni legittimazione è l'esistenza. Detto altrimenti, mi sembra che la metamorfosi non possa essere, per noi solo espressione di un autòs, quasi evento automatico, ma il possibile complemento ad una particolare lettura con la quale si possa incidere nel corpo vivo di un interrogativo che ci è posto. In questa direzione, la cosa mi pare abbastanza umoristica, contrariamente ai colleghi, parlerei sì di metamorfosi, ma più per utilizzarne gli aspetti mitici, poetici che non quelli scientifici, biologici. Ne sottolineerei il senso di leggenda che riprende, ab initio, le vicende di un qualche eroe intento ad una trasformazione che è una cosmogonia nella quale dei e demoni, creature mostruose ed incantate, uomini ed animali, tutti si incontrano nelle forme paradossali del desiderio infantile. Di queste forme si perde non tanto il ricordo quanto il senso di prima manifestazione di una capacità scientifica, della capacità del soggetto di costruire le prime teorie sessuali infantili come risposta alla curiosità circa la propria origine. Tutto questo va poi spesso perduto, sommerso dal clamore dell'insegnamento scientifico, oggettivante in nome di una presunta oggettività. Il suo recupero, mi par di capire, avviene all'interno di una relazione, intersoggettiva, "di scambio". Cosa significa? Mi ripeto certo ma non posso evitar di pensare che vi sia un accenno al peso sostanziale del metadiscorso: "cosa" dire significa anche "come" dirlo. Non che la parte clinica del lavoro, pur incomparabilmente più ricca di quanto non venga detto, sia esauriente al riguardo. Tutti abbiamo apprezzato, credo, la modalità lineare con la quale viene riportato lo svilupparsi dell'intervento analitico, le sfumature, il gioco delle sospensioni, dei rimandi nel tempo e nello spazio, ma rispetto al cambiamento, quello dell'analista mi è sembrato qualcosa di non

sufficientemente sottolineato nella sua particolarità. Se è vera l'affermazione che ogni interpretazione che trasformi, trasforma anche chi la formula, mi pare però che si tratti di qualcosa di abbastanza contingente, casuale anche nei contenuti, più attinente ad una modalità di conoscenza di sé che non a delle momentanee intuizioni capaci di "metamorfizzare". Questo modo di osservarsi "diverso" parla di una metamorfosi già avvenuta e che consiste nel privilegiare, nella lettura, un certo taglio riflettendo sul quale vorrei concludere queste note.

Mi sembra che in generale un grosso problema per un analista sia sempre quello di come restare abbastanza "obiettivo" senza, per questo, perdere la relazione. Vi sono due atteggiamenti in proposito. Il primo privilegia l'ideale della obiettività ed è contenuto, ad esempio, nelle diatribe intorno alla neutralità analitica. Questo vale nei due sensi: di affermarne il valore e la necessità o di abborrirla come mito o, peggio, fantasia morbosa. Questo ideale sembra avere almeno due scopi: uno riferito all'interazione del momento e l'altro più ambizioso, scientifico, sorretto da un paradigma, non sempre enunciato, che assimila la realtà sensoriale alla verità. Il secondo atteggiamento si rispecchia invece in termini di ordine "empatico" quali confidenza, trasparenza, esperienza emozionale ecc. Se anche sorretti da un proposito di umanizzare la nostra prassi, è però facile intravedere anche in essi il bisogno di esorcizzare il mostro "neutrale".

Ma più che ad una tecnica, mi pare che essi rinviino al fatto più generale che l'analista è un elemento della tecnica alla stessa stregua che il rapporto personale fa parte del nostro rapporto professionale. Questo aspetto mi sembra quello che chiamo il metadiscorso che accompagna la descrizione clinica. Vi è un riferimento ad una scienza, umana in quanto all'oggetto di cui si occupa, le cui caratteristiche non sono né di tipo prometeico né luciferino. È l'aspetto intimo della nostra attività, una sua faccia discreta, calata nei chiaroscuri di un discorso costantemente allusivo, da leggersi in filigrana. In essa si parla del bisogno di una simpatia per una soggettualità sommersa, coartata da esigenze di conformità di vario genere. Questa simpatia non può essere svelata, né detta, né seduttivamente suggerita, ma al più trovata da ciascuno, seguendo la traccia della necessità di mantenere vivo l'interesse per quella quota di sconosciuto, di leggendario, di irrazionale che anima la vita, senza che di essa, nell'immediato, noi possiamo renderci conto.

Ulisse, incarnazione odissea di un mito, mi sembra il complemento scientificamente più adeguato a questa posizione. Adeguato come il più congruente al suo oggetto, l'uomo. Egli mi suggerisce che un aspetto della nostra specificità di analisti consiste nel privilegio da noi accordato (è una proposta ma è anche un'etica) ad una generale modalità di esistenza dell'uomo, che lo vede sospeso nell'incertezza fra la spinta alla previsione anticipatrice e l'attrazione di un ignoto la cui scoperta è sempre piena di fascino. Quella tende a ridurre la portata del caso, assimilandolo ad un errore di cui si tratta di evitare la ripetizione, questa, in bilico sull'orlo di una discontinuità angosciante, tesa a misurare l'incidenza dell'imprevisto, ma solo per valutarne il ruolo. Cambia il nostro mito e si fa storia. Ma forse anche questo è solo un mito, e così :

"...la leggenda scorre
penetrando nella realtà
e a fecondarla scende".

Gian Paolo Caprettini*

L'incantesimo e la finzione come luoghi narrativi del cambiamento

A differenza di quanto annunciato, per ragioni di tempo prenderò in esame una sola delle due fiabe che vi sono state date anticipatamente, quella intitolata "La finta nonna"**. .

Un tema ricorrente nelle fiabe è quello che potremmo chiamare "il cambiamento dell'eroe". Nel racconto, da un punto di Vista semiotico, non è importante quanto si cambia, ma è importante chi cambia; però chi è l'eroe sarà pur definito in base a qualche prerogativa, cioè non è che uno entri nel racconto dicendo: "Signori, io sono l'eroe e quindi che io cambi poco o che cambi tanto, guardate me" (se poi uno da rosso diventa verde, da signorina diventa maritata, da stanziale si mette in movimento, da fiducioso del domani diventa pessimista, questo non c'entra niente, dice: "Guardate quello che faccio io" - questo non avviene). Propp ci ha insegnato, attraverso la "Morfologia della fiaba", che perché un eroe sia un eroe deve superare delle prove qualificanti, cioè deve essere certificato nella sua caratteristica, deve essere certificato socialmente; socialmente significa che la certificazione deve arrivare da chi partecipa con lui all'azione narrativa e soprattutto da chi ha deciso, ha dichiarato la sua esistenza, il narratore, lo scrittore, l'autore. Quindi l'eroe è vero che è il pivot della situazione narrativa, è colui rispetto al quale noi diciamo che esiste una trasformazione, è colui rispetto al quale noi diciamo che esiste un senso, perché il senso esiste in quanto esiste una trasformazione, ma queste sue caratteristiche, questa sua identità, è un'identità che gli viene riconosciuta nel contesto nel quale viene chiamato ad agire, cioè nel racconto.

Ci sono eroi in cui è vero che la loro identità è transnarrativa: questi normalmente sono detti eroi del mito indipendentemente dal fatto che siano in un racconto o in un altro: la loro identità non è individuata da una certificazione sociale degli altri attori del racconto, ma è garantita dal loro nome proprio. Si chiamano così quindi sono degli eroi, sono nomi propri attribuiti a personaggi che preesistono, per così dire, ad ogni racconto, anche se poi è successo che in un'epoca arcaica, semmai c'è stata, o comunque in un'epoca remota che non riusciamo più ad identificare, c'è stato anche per loro quel processo di prova, di passaggio ad essere chiamati eroi.

Ma comunque le condizioni fenomenologiche dei fatti narrativi e

testuali ci dicono che ci sono sostanzialmente eroi di due tipi: quelli identificati prima dei testi, per così dire paradossalmente, e quelli identificati attraverso i testi.

Oggi non ci occupiamo, anche se questa è forse una definizione un po' impropria, degli eroi del mito, ma ci occupiamo degli eroi della fiaba, cioè di quei personaggi che hanno un'esistenza transitoria, illusoria, probabilmente anche fantastica, immaginativa, ecc. e i cui confini di vita ci appaiono come i confini testuali: prima non esistevano e poi vissero felici e contenti, quindi forse non esistono più.

Su questo aspetto, su questa definizione così radicale si possono accendere molti dibattiti e riflettere intorno a molte ipotesi diverse tra di loro, perché poi ci accorgeremo che noi abbiamo a che fare in realtà con testi scritti (io ho fatto circolare delle fotocopie), quando sappiamo invece che le fiabe non sono delle fotocopie, non sono dei testi scritti, ma sono dei flussi di parole narrative trasmesse in uditorio in condizioni che non sono più le nostre. Quindi c'è una condizione orale che qui cerchiamo di recuperare e di ricostruire ma che in ogni caso si ricostruisce e si recupera quando noi leggiamo il testo, perché noi, quando leggiamo il testo, collettivamente, mentalmente, ricompriamo un'operazione di oralizzazione del testo, non siamo più di fronte a un testo scritto: paradossalmente il testo scritto esiste soltanto fino a che uno non lo legge: quando qualcuno comincia a leggerlo diventa un'altra volta un testo orale, cioè sottoposto a quei vincoli di transitorietà, di efficacia e di condensazione, o anche di illusorietà, che sono tipici del fatto che una mente umana che non è rettilinea e uniforme ha a che fare con un testo dotato di quella legge che De Saussure chiamava linearità del significante, cioè progressione.

Quindi siamo di fronte sotto questo aspetto a un problema ulteriore che è assai importante, pieno di insidie ma anche di passione, che è il problema del senso, che è il problema, detto in termini generali, del cosa ci sta a fare il racconto, che abbia un senso per sé, cioè di tipo storico documentario, e che abbia senso per qualcuno, cioè per un lettore che è di volta in volta sempre diverso. Io non appartengo alla scuola filosofica o semiotica secondo cui è plausibile che qualunque testo abbia qualunque senso, e il mio lavoro è capire fino a che punto il testo mi autorizza a dire di lui qualcosa e non mi autorizza invece a dire di lui qualcosa d'altro, come se fosse...

Mi rendo conto che sto cercando di personificare una serie di parole in maniera tale da considerarle nella loro identità, nella loro dignità di esistenza indipendentemente dal fatto che si possano animare e che possano diventare di fronte a me come sono diventati i personaggi di fronte a Pirandello entità vive che reclamavano la loro identità. Per me il testo rimane ancora questo: cioè una cultura, che magari non esiste neanche più, ci ha trasmesso un testo dotato di un'eredità culturale certamente più o meno importante, ma in qualche modo decisiva anche in piccola parte per

noi, un qualcosa che va lasciato nella sua libertà di continuare ad esistere indipendentemente da qualsiasi interpretazione.

Queste ultime affermazioni sembrerebbero non quelle di un semiologo, questo forse è il problema finale, cioè nel senso che qualcuno poi magari mi chiederà perché la penso così. Forse abbiamo di fronte due nozioni molto diverse di testo, un testo che consuma la propria esistenza a lato della lettura e invece dall'altra parte la posizione rigida e filologica che dice: qualunque testo chiunque lo legga è sempre quello. Naturalmente io credo che ci sia una camera di compensazione, per cui un testo è anche fatto, anche se non è un testo sacro, dalle letture che lo hanno attraversato, che lo hanno modificato nella sua identità storica e culturale: il suo futuro è cambiato in relazione al passato che ha ricevuto ed è sedimentato in lui. Quindi il testo è un'entità sostanzialmente viva, che non possiamo trattare in qualunque modo, perché a seconda del modo in cui la trattiamo abbiamo delle riposte diverse. Senso e programma narrativo sono strettamente legati: noi ci rendiamo conto di qual è il nucleo duro, resistente del significato che passa in un testo se capiamo la natura del programma narrativo, cioè se capiamo in sostanza qual è il patto tacito o esplicito che viene realizzato tra i personaggi, cos'è che a loro preme, cioè cosa ci stanno a fare lì, che cosa vogliono, che cosa si attendono, come si muovono, e in quale direzione, e per ottenere che cosa. In effetti molte volte in generale questo potrebbe essere anche una prerogativa che si riconosce ai testi: noi riconosciamo il senso dalla fine del testo, se alla fine è successo che uno si è sposato, l'altro si è suicidato, il terzo è diventato un medico, il quarto si è messo a fare collezione di francobolli; noi seguiamo il senso narrativo dentro questo panorama di possibilità. In effetti il senso del racconto non è un lascito definitivo che noi riscontriamo dalle parole finali del testo, ma è un programma di continue modificazioni in relazione al volere, al potere, al sapere, cioè in relazione alle decisioni che i personaggi compiono di fronte al mondo in cui si trovano ad agire: ecco che qui si comincia a capire cosa vuol dire cambiamento e trasformazione, cioè la trasformazione non è un fatto definitivo, la trasformazione è un fatto che si può produrre anche lentamente.

Uno dei momenti in cui la trasformazione è necessaria e costitutiva del senso del racconto è quello della prova qualificante dell'eroe, e vedremo se questi racconti ce l'hanno. Pare che si possa riscontrare nel "Palazzo incantato" ma non nell'altra fiaba. Il nostro compito sostanzialmente è quello di mettere in movimento quello che il testo decide di farci sapere e naturalmente, visto che si tratta di fiabe, ma forse questo vale per qualunque testo, non accontentarci della superficie testuale. Questo è un richiamo a un consesso vostro di analisi del profondo che nel campo semiotico e testuale è molto delicato, perché noi non abbiamo delle prove di controllo immediato, delle osservazioni dirette da poter fare: le ipotesi della semiologia e dell'analisi dei testi sono legate alla nozione di coerenza

testuale; noi finiamo, a differenza di quanto può accadere in un contesto di analisi del profondo, per privilegiare gli elementi di continuità, cioè quelli che sono gli elementi di coerenza, noi diciamo che un'ipotesi di interpretazione del testo è valida perché coerentemente si rappresenta nel testo; quindi non seguiamo l'itinerario di un personaggio che è in conflitto continuamente col destino.

Vediamo in sostanza questa nozione di cambiamento alle prese con un panorama epistemologico per me decisivo, cioè il punto decisivo è la crucialità, l'essenzialità, la centralità della nozione di racconto, che va al di là del fatto che ci si trovi in un contesto narrativo. Il racconto, il raccontare, il muoversi all'interno di un panorama cognitivo di tipo narrativo vuol dire essere disposti a cambiare qualcosa, anzi se noi inventiamo o siamo mossi all'interno di un racconto, questo è possibile perché ci modifichiamo rispetto a una realtà precedente; qualunque testimonianza, qualsiasi racconto è diverso dalla testimonianza della realtà precedente o data da un altro: in sostanza il racconto non è semplicemente un testo che così narrativamente ci è stato tramandato dalla tradizione ma è una dimensione della comunicazione. La narratività è una dimensione della comunicazione: ci può essere una comunicazione descrittiva, normativa, di tipo apodittico, direttiva, che si pone, come tutta la gamma degli atti linguistici, nell'intenzione di voler far fare qualcosa a qualcuno, e c'è una comunicazione di tipo narrativo, cioè una comunicazione di tipo "libero", in cui c'è una tendenziale disponibilità al cambiamento, alla trasformazione. Per me la nozione di cambiamento è legata a questo stile di comunicazione, di tipo narrativo.

"La finta nonna", voi l'avete letta la fiaba: il titolo è per me essenziale: noi abbiamo davanti a noi una fiaba che si intitola "La finta nonna". La filologia la sospendiamo, quindi abbiamo di fronte a noi lettori due indicazioni: che avremo una nonna e che avremo una finzione; questa finzione sarà esercitata sulla nonna medesima. Quindi sostanzialmente ci interessano tre cose: la nonna, chi è, e chi vuole far credere di essere, perché poi in fondo finzione più nonna vuol dire sempre due nonne, quella reale e quella finta, non è che conosceremo la finzione e la nonna, vedremo la nonna sotto due aspetti.

"Una mamma doveva setacciare la farina. Mandò la sua bambina dalla nonna, perché le prestasse il setaccio..." Introduciamo una nozione, per i semiologi importante, che è quella di pertinenza, cioè il semiologo è un po' legato alle verità della linguistica, soprattutto la linguistica praghense, la linguistica saussuriana, a questa svolta che c'è stata tra la fine dell'800 e l'inizio del '900 per cui anche nella nostra scienza è venuto fuori il problema della differenza che c'è tra natura e funzione: la differenza tra natura e funzione è saper cogliere di uno stesso oggetto diverse funzioni: l'identità dell'oggetto è diversa dalla sua identità funzionale. Quindi la nozione di pertinenza è per noi decisiva. In questo caso sarebbe la seguente: si parla di una nonna finta, attenzione a mettere in relazione il titolo con il

testo; questa relazione sarà progressiva perché il testo non ci dice: "c'era una finta nonna" nelle prime parole, ma ci dice: "Una mamma doveva setacciare la farina"; se noi fossimo degli archeologi, magari potessimo immaginare di essere nel 2070, troviamo una fiaba presumibilmente scritta, inventata chissà quando, registrata nel 1870, pubblicata nel 1990 che si chiama "La finta nonna", porta questo numero 116 e ha solo questo testo: "Una mamma doveva setacciare la farina...": l'archeologo del 2000 dice: "Qui c'è qualcosa che non funziona, cosa c'entra la nonna con la mamma che setaccia la farina? Non esiste, espungiamo questo testo, è un titolo dato dopo, ecc., sono parole che ha dato qualcuno che non era a posto col cervello, tutta roba che deve essere cancellata".

.Mandò la sua bambina dalla nonna, perché le prestasse il setaccio..." Anche qui il nostro signore che viene 100 anni dopo di noi non capisce: "Cosa vuol dire una bambina che va dalla nonna su ordine della mamma a prendere un setaccio, cosa c'entra con la finzione della nonna?"

"La bambina preparò il panierino con la merenda: ciambelle e pan con l'olio; e si mise in strada..." Lasciando stare Propp, non parlando cioè né di mancanza né di danneggiamento, d'altro canto non potremmo neanche,... (Propp ci dice che le fiabe di magia, sempre che sia di magia questa, iniziano con un danneggiamento che va colmato dall'eroe o con la mancanza, cioè con un desiderio, con la volontà di ripristinare delle condizioni di partenza ecc.), qui non c'è né mancanza né danneggiamento; è un clima da fiaba "Mulino bianco", la bambina preparò il panierino con la merenda, ciambelle e pan con l'olio e si mise in strada, arrivò al fiume Giordano e gli dice: "Fiume Giordano, mi fai passare?" Allora l'archeologo di 1000 anni più avanti dirà: "Questo signore che ha inventato questa fiaba è un esperto di studi biblici, che ha voluto divertirsi con noi della civiltà meccanodipendente e ha inventato questa fiaba per dirci che il fiume Giordano non è più quel fiume che era oggetto di una interlocuzione con Dio, è una cosa da bambini! Si può dire al fiume Giordano: "Spostati un attimo", e lui si divide in due. "...Arrivò al fiume Giordano e disse 'Fiume Giordano mi fai passare?' 'Sì, se mi dai le tue ciambelle'"

Chi conosce le fiabe, anche quelle inventate adesso e non necessariamente quelle classiche, sorride, perché è chiaro che qui si sta costruendo, in modo artificioso o naturale non si sa, un contesto di fiaba con bambini, una fiaba in cui né danneggiamenti né mancanze ci sono (a parte il fatto che ai bambini piacciono le fiabe con mancanze e danneggiamenti, cioè se non muore nessuno, non scorre sangue, come dice Bettheleim, se non vedono differenza con la realtà, se è solo per le ciambelle e il fiume Giordano, questa non è una fiaba)...

"Fiume Giordano mi fai passare?" 'Sì, se mi dai le tue ciambelle' ". Quindi grande sapiente questo fiume Giordano, perché sa che la bambina ha le ciambelle: in secondo luogo, in una prospettiva cognitivista, che non è quella del lettore medio (cioè quella del lettore che dice che il fiume

Giordano è un bel mago perché si è accorto che la bambina ha delle ciambelle) sarà un fiume goloso presumibilmente perché si mangerà le ciambelle, oppure sarà un fiume tremendamente fetente, pieno di potere, cioè uno che ti fa fare le cose solo per dimostrare che lui te le vuol far fare, tu le fai e poi non serve a niente.

Cosa vuol dire che la bambina porta le ciambelle? Probabilmente che è tutto quello che ha, non è vero perché ha anche il pane con l'olio...

Il problema del contratto a questo punto è abbastanza delicato. Le parole successive eliminano una parte della nostra incertezza ontologica: "Il fiume Giordano era ghiotto di ciambelle che si divertiva a far girare nei suoi mulinelli". Il fiume Giordano prende in giro gli uomini perché mentre loro si affannano a produrre cose che servono per vivere lui è ghiotto e se le mangia in un modo tutto diverso. "La bambina buttò le ciambelle nel fiume, e il fiume abbassò le acque e la fece passare..." Qui naturalmente se si vuole introdurre una variante mitologica o mitopoietica si trova la storia del viaggio all'altro mondo in cui Cerbero aveva una fame disperata: focaccia, obolo, insomma bisogna dare qualcosa per ricevere in cambio la possibilità di vedere la verità. Qui le cose non sembra che stiano in questo modo, ma tutti noi abbiamo riscontrato in ciò un relitto di questa esperienza iniziatica e ontologica... Però, con tutti i discorsi che abbiamo fatto, seppur profondi, la faccenda della finta nonna noi ancora non la sappiamo; c'è una mamma, una bambina, un fiume saggio, probabilmente sacro, desacralizzato di sicuro perché mangia le ciambelle e non si occupa del destino del suo popolo, e quindi questi sono i tre elementi. Tranne che adesso viene fuori un altro elemento: "...la bambina arrivò alla Porta Rastrello..." dove porta rastrello è scritto con la p e la r maiuscola, quindi le cose sono quattro: una mamma, una bambina che doveva andare dalla nonna, il fiume Giordano e la Porta Rastrello; la scenografia di questa fiaba è la scenografia di una tecnica mediante la quale si può accedere o non accedere a qualcosa, cioè c e una certa affinità tra il fiume Giordano che si può attraversare e la porta rastrello da cui non si può passare.

Leggo la battuta successiva: "la bambina arrivò alla Porta Rastrello. 'Porta Rastrello mi fai passare?' "Ecco, abbiamo qui un primo senso del racconto, cioè un parallelismo secondo gli usi retorici e tipici della fiaba, che ripete sempre la stessa situazione facendo in modo che la terza volta sia diversa dalla prima, e qui la nozione di cambiamento è importantissima: il primo fratello non ce la fa, il secondo non ce la fa, il terzo torna vittorioso. Portatore del senso è il terzo, ma quale senso potrebbe portare se i primi due non avessero fallito? Quindi questa diversità, questa differenziazione, questa triplicazione è la drammatizzazione del senso, cioè del fatto che c'è qualcosa che si muove, si può muovere nel mondo, qualcosa che può accadere; e c'è qualcosa che non accade, per es. il matrimonio che non avviene per il primo e per il secondo. Quindi il senso è questa promessa che si mantiene col lettore di fargli vedere che si può cambiare qualcosa. "...la

bimba arrivò alla Porta Rastrello ..." Qui il senso si affaccia, il significato forte del racconto, perché naturalmente il lettore forse colto o smaliziato o attento semplicemente, chi lo sa forse anche il bambino di 3 anni, capisce che tra il fiume Giordano che fa passare e la Porta Rastrello c'è una affinità cognitiva e simbolica, qualcosa che si può far passare o non si può far passare, perché se è un rastrello, ci saranno delle cose che passano e delle cose che non passano. Quindi c'è una analogia tra rastrello e passare e il Giordano, una analogia simile alla triplicazione dei fratelli per cui uno sì, l'altro sì e il terzo no oppure il primo no, il secondo no e il terzo sì.

Questa logica rudimentale, digitale, della fiaba è espressa mediante una rappresentazione analogica, e questa è una di quelle emozionanti scoperte della fiaba, di commistione di una logica, ripeto, digitale "sì-no", con una rappresentazione analogica. Le cose non possono stare un po' così e un po' così nella fiaba, le cose stanno o così o così; però questa rappresentazione è data in maniera narrativa, cioè espressa attraverso degli eventi.

'Sì, dice la porta rastrello, sì semi dai il tuo pan con l'olio'. La Porta Rastrello era ghiotta di pan con l'olio perché aveva i cardini arrugginiti e il pan con l'olio glieli ungeva". Non avevo mai pensato prima a questo apporto di demitologizzazione che c'è in questa fiaba: così come il fiume Giordano è ghiotto di ciambelle, cosa che gli uomini fanno per tutt'altro scopo, sappiamo che gli dei mangiano anche i bambini, e anche in questo caso uno naturalmente non li mette al mondo per farli mangiare dagli dei. Cioè ci sono dei rapporti mitopoietici essenziali, importanti: qui l'olio non serve per condire il pane ma per ungere i cardini della porta, per permettere un passaggio. Le ciambelle e il pane con l'olio servono a permettere dei passaggi. "La bambina diede il pan con l'olio alla porta e la porta si aperse e la lasciò passare. Arrivò alla casa della nonna, ma l'uscio era chiuso" (finalmente 'sta nonna!) " 'Nonna, nonna, vieni ad aprire'. 'Sono a letto malata!. Entra dalla finestra!' ". E questa è la terza volta: il fiume Giordano da passare, la seconda volta la porta rastrello lascia passare o non lascia passare, e arrugginita o non è arrugginita, terza volta non la porta ma la finestra: non è facile entrare, non è facile passare... " 'Non ci arrivo'. 'Entra dalla gattaiola!'. "Non ci passo'. 'Allora aspetta!'. Calò una fune e la tirò su dalla finestra". Questo è un altro relitto di archeologia della fiaba: è un altro accesso al mondo che non è dell'esperienza quotidiana, che può essere mondo dell'al di là, mondo meraviglioso, mondo degli incantesimi, mondo della finzione, in questo caso mondo diverso da quello in cui si esercita la nostra logica corrente; e così come la ciambella gettata al cane ci fa vedere un mondo oscuro, tenebroso, in cui si svolge la vita di chi non ha vita (una delle tante definizioni che si potrebbero dare), così gettare la fune di solito in certe fiabe da un buco in cima alla caverna o da un buco di un pavimento di una caverna, a seconda che sia da far scendere o da far salire, permette all'eroe mediante tutta una questione simbolica dei nodi, di salire, di

accedere a questo mondo che molte volte è pieno di luce, di foreste o uccelli che parlano: questa specie di paradiso che non è di competenza dell'eroe (l'eroe è straniero) ma che diventa attraverso questa porta iniziato ad essere non più straniero. "Calò una fune e la tirò su dalla finestra..." Qui se dovessi fare una analisi oggettiva vedrei l'influsso di questo relitto, questa figura che chiamo indice figurale, che è una indicazione visiva, chiara di un relitto storico, mitico, che ha qui la sua importanza, che va colto nella sua importanza e finirà per avere la stessa importanza dell'eroe che va a vedere l'altro mondo: cioè questa distinzione, ripeto, tra l'essere e l'apparire, tra la verità e la finzione, tra la vita e la morte, tra l'oggi e il domani, tra quello che so e quello che non so.

"Calò una fune e la tirò su dalla finestra. La stanza era buia..." Ecco un elemento tipico di tutti quelli che sono viaggi all'al di là o nella coscienza: vedo tutto buio, non vedo niente... "La stanza era buia. A letto c'era l'Orca, non la nonna...". Un momento! Questo è un problema mica da poco! Non per il fatto che ci fosse l'Orca, questo è una cosa che riguarda più avanti la bambina, ma perché è detto così, cioè perché la voce narrante si pone fuori momentaneamente da quella che è l'ottica, la prospettiva della bambina, cioè dice a noi prima ciò che accade. Questi sono i soliti elementi che si trovano nell'analisi del racconto di Janet per esempio, per cui il punto di vista, la prospettiva determina l'orientamento del senso: a letto c'era l'Orca e non la nonna, e naturalmente lo vediamo drammatizzato.

Il narratore sta parlando ai propri ascoltatori dentro la narrazione della fiaba, non dentro la fiaba, non dentro il mondo della fiaba, ma dentro la sua verbalizzazione. Quindi qui ci viene data un'informazione, a noi come lettori o ascoltatori della fiaba, diversa, superiore di grado a quella che è di pertinenza invece dell'eroe, della bambina: "A letto c'era l'Orca, non la nonna, perché la nonna se l'era mangiata l'Orca, - tutte cose che non sa la bambina - tutta intera dalla testa ai piedi, tranne i denti che li aveva messi a cuocere in un pentolino, e le orecchie che le aveva messe a friggere in una padella" (e questo con la finta nonna non c'entra niente). Proviamo a continuare a immaginare cosa vuol dire fingere rispetto a dei fiumi tentennanti, a delle porte da aprire, a delle orecchie che friggono in una padella, a un'Orca che si è messa a dormire al posto della nonna: questa si comincia ad essere una finzione, ma non è ancora una finzione, perché affinché una alterazione della realtà sia una finzione ci vuole qualcuno che vuol farsi passare per un altro, cioè se io sono l'Orca al posto della nonna non succede niente, ma se io sostengo questo stato rispetto a qualcuno àltero il quadro non della realtà, ma della percezione della realtà rispetto a qualcuno, quindi fingo; la finzione è un fatto comunicativo, non è un fatto ontologico, quindi, ripeto, e qui butto la mia esca piena di miele, consiste il tutto nel "farsi passare per...". "A letto c'era l'Orca e non la nonna... 'Nonna, la mamma vuole il setaccio!'" Bel problema questo, non l'ho mai affrontato, perché sembrerebbe quasi che la mamma voglia entrare lei a

impadronirsi di certe tecniche.

'Ora è tardi. Te lo darò domani. Vieni a letto'. 'Nonna, ho fame, prima voglio la cena!' ". Il tema, il contenuto narrativo anzi, forse una matrice semantica, è quella del cibo: le ciambelle, il pane con l'olio, quello che inghiotte, quell'altro che si mangia, i pezzi di questo e quello che friggono e cuociono in un pentolino, vieni a letto, nemmeno per sogno, voglio mangiare; cioè tutto quello che sembra girare intorno a questa, non so se chiamarla simbolizzazione, comunque centralità degli eventi che riguardano il cibo, e tutto ciò che ruota intorno a questa rappresentazione superficiale che forse non è neanche troppo superficiale.

'Mangia i fagiolotti che cuociono nel pentolino...' Ecco come comincia la finzione, i fagiolotti che cuociono nel pentolino sono i denti della nonna. "Nel pentolino c'erano i denti. La bambina rimestò col cucchiaino e disse:

'Nonna, sono troppo duri' 'Allora mangia le frittelle che sono nella padella'. Nella padella c'erano le orecchie. La bambina le toccò con la forchetta e disse: 'Nonna, non sono croccanti'. 'Allora vieni a letto. Mangerai domani' ". Qui certamente ci sono dei tagli nella fiaba.

"La bambina entrò in letto, vicino alla nonna..." Vedete cosa succede nel dominio delle forze narrative da parte di un narratore che non è lo scrittore: qui vicino alla nonna si assume, pur mettendosi fuori dal punto osservativo della bambina perché siamo in una narrazione data in terza persona, ci si unisce, ci si individua, ci si identifica, col punto osservativo della bambina: appunto la bambina entra in un punto vicino al letto della nonna. "Le toccò una mano e disse: 'Perché hai le mani così pelose, nonna?'. 'Per i troppi anelli che portavo alle dita'. Le toccò il petto. 'Perché hai il petto così peloso nonna?'. 'Per le troppe collane che portavo al collo'. Le toccò i fianchi. 'Perché hai i fianchi così pelosi nonna?'. 'Perché portavo il busto troppo stretto' ". Lasciamo perdere sull'attendibilità delle risposte perché qui naturalmente non è la logica che funziona, almeno, non funziona quella che noi ci aspettiamo. "Le toccò la coda e, pelosa o non pelosa pensò, che di coda la nonna non ne aveva mai avuta. Quella doveva essere l'Orca, non la nonna". Certamente la bambina nella sua competenza enciclopedica ha l'esistenza dell'Orca, perché evidentemente il suo mondo è come quello creato dalle fiabe, mondo e antimondo, se c'è un'Orca c'è una nonna, se c'è una nonna c'è un'Orca; quindi se quella che tocco non è la nonna deve essere l'Orca, quindi un mondo di questa logica che dicevo prima digitale; rigida, fatta di opposizioni nette che non ammette terze forze o cose del genere. Quella doveva essere l'Orca, non la nonna, non ci sono terze forze, che vorrebbero dire il dubbio, la duplicità, la perplessità, la finzione: perché forse ci sono dei tipi di finzione diversi, quella costruita su un mondo così perfettamente suddiviso e poi invece quella che compete di più a noi, che è la finzione fatta da elementi che sono un pochino più delicati, cioè che non sono così ripartiti su due emisferi ma che sono in certi

casi complementari: su questa opposizione tra simmetria e complementarità, fra dualismo da un parte e complementarità dall'altra c'è tutta la nostra logica, da Aristotele in avanti. "Quella doveva essere l'Orca, non la nonna. Allora disse: 'Nonna, non posso addormentarmi se prima non vado a fare un bisognino'

Qui, in relazione alla modalità del sapere, le cose si stanno capovolgendo: fino a questo punto è l'Orca che ne sapeva di più della bambina e le cose adesso cominciano a ribaltarsi; qui si persegue sempre questa logica dell'immaginario o del simbolico, non so come dire a questo punto, per cui saltano le correlazioni tra causa e effetto, o almeno sembrano saltare, perché questa mente cognitiva ristretta, che è quella che ho adottato io in questo momento, non vede una relazione tra andare a farsi una pipì e non dormire con l'Orca, ma forse ce lo spiegherà il racconto.

"La nonna disse: 'Va' a farlo nella stalla, ti calo io dalla botola e poi ti tiro su!'. La legò con la fune, e la calò nella stalla. La bambina appena fu giù si slegò, e alla fune legò la capra. 'Hai finito?' disse la nonna". Ecco che qui le finzioni sono due, cioè queste nonne finte forse sono più di una.

'Aspetta un momentino'. E finì di legare la capra... 'Ecco, ho finito, tirami su!'. L'Orca tira, tira, e la bambina si mette a gridare: 'Orca pelosa! Orca pelosa!' Apre la stalla e scappa via. L'Orca tira e viene su la capra, salta dal letto e corre dietro alla bambina. Alla porta rastrello l'Orca gridò da lontano: 'Porta Rastrello, non farla passare', ma la Porta Rastrello disse:

'Sì che la faccio passare, perché mi ha dato il pane con l'olio'. Al fiume Giordano l'Orca gridò: 'Fiume Giordano, non farla passare', ma il fiume Giordano disse: 'Sì che la faccio passare, perché mi ha dato le ciambelle'. Quando l'Orca volle passare il fiume Giordano non abbassò le sue acque e l'Orca fu trascinata via. Sulla riva la bambina le faceva gli sberleffi" - e qui un gruppo di maestre cui avevo letto questa storia ad un seminario reclamava la vittoria del ruolo femminile; io non so, lascio ai posteri l'ardua sentenza. C'è un'infinità di aspetti; io credo di averne anticipato uno prima, cioè questo fatto di "farsi passare", che è solamente una risposta un po' provocatoria e di tipo linguistico al problema del cosa ci stanno a fare degli ostacoli che non fanno passare in una fiaba che parla della finzione; cioè, in una possibile ricerca etimologica di questi due allotropi, di queste due realtà contrastanti che sono uno il fingere e l'altro il fare passare, la spiegazione linguistica etimologica, la matrice che può accorpate in questo caso queste due parti di senso che ci sembrano scollate, è questa del fingere, cioè il fingere può essere visto come il "farsi passare per", è una ipotesi al pari di molte altre. D'altra parte c'è un problema che forse non è più il caso di toccare, che è quello della mancanza e danneggiamento: questa è una fiaba molto curiosa, in cui certamente c'è una funzione magica di tipo rituale, cioè espressa in questi denti, in queste orecchie che cuociono, questa magia che viene esercitata su una parte del corpo,... ma non è che l'eroe, in contrasto con quello che dicevo prima,

superi una prova qualificante in un consesso sociale, in base alla quale lui poi può esercitare la sua funzione di eroe; questa prova qualificante interna è una dote, una caratteristica, è una proprietà cognitiva, è un modo di crescere, è una variazione, è un cambiamento che si è esercitato dentro il personaggio, è una dotazione che il personaggio ha assunto, grazie a cui ha compreso di essere di fronte a una finzione e di poter rispondere alla finzione con un'altra finzione. Quindi a tutti gli effetti qui non siamo nel criterio corrente di un'analisi di una fiaba di magia; ci sono tanti particolari: questo aspetto, per così dire, irridente del personaggio non è così raro nelle fiabe, è l'espressione tarda depauperata del concetto sapienziale delle fiabe. Ci sono molte fiabe di tipo sapienziale, dove troviamo risposte argute accanto a frasi magiche; come aspetto sapienziale questo dell'arguzia è un esercizio di parola che viene qui espresso nella fiaba, e che consente di rilevare come tutta questa finzione ha non solo delle prove tattili, oggettive, ma anche delle prove linguistiche.

Ecco, io mi fermerei qui.

Note della Redazione

* Il testo è stato ricavato da registrazione magnetica, autorizzato ma non riveduto dall'autore.

** *La finta nonna*

Una mamma doveva setacciare la farina. Mandò la sua bambina dalla nonna, perché le prestasse il setaccio. La bambina preparò il panierino con la merenda: ciambelle e pan coll'olio; e si mise in strada.

Arrivò al fiume Giordano.

- Fiume Giordano, mi fai passare?
- Sì, se mi dai le tue ciambelle.

Il fiume Giordano era ghiotto di ciambelle che si divertiva a far girare nei suoi mulinelli.

La bambina buttò le ciambelle nel fiume, e il fiume abbassò le acque e la fece passare.

La bambina arrivò alla Porta Rastrello.

- Porta Rastrello, mi fai passare?
- Sì, se mi dai il tuo pan coll'olio.

La Porta Rastrello era ghiotta di pan coll'olio perché aveva i cardini arrugginiti e il pan coll'olio glieli ungeva.

La bambina diede il pan coll'olio alla porta e la porta si aperse e la lasciò passare.

Arrivò alla casa della nonna, ma l'uscio era chiuso.

- Nonna, nonna, vienimi ad aprire.
- Sono a letto malata. Entra dalla finestra.
- Non ci arrivo.
- Entra dalla gattaiola.
- Non ci passo.
- Allora aspetta -. Calò una fune e la tirò su dalla finestra. La stanza era buia. A letto c'era l'Orca, non la nonna, perché la nonna se l'era mangiata l'Orca, tutta intera dalla testa ai piedi, tranne i denti che li aveva messi a cuocere in un pentolino, e le orecchie che le aveva messe a friggere in una padella.
- Nonna, la mamma vuole il setaccio.
- Ora è tardi. Te lo darò domani. Vieni a letto.
- Nonna ho fame, prima voglio cena.
- Mangia i fagioletti che cuociono nel pentolino.

Nel pentolino c'erano i denti. La bambina rimestò col cucchiaino e disse:

- Nonna, sono troppo duri.
- Allora mangia le frittelle che sono nella padella.

Nella padella c'erano le orecchie. La bambina le toccò con la forchetta e disse:

- Nonna, non sono croccanti.
- Allora vieni a letto. Mangerai domani.
La bambina entrò in letto, vicino alla nonna. Le toccò una mano e disse:
- Perché hai le mani così pelose, nonna?
- Per i troppi anelli che portavo alle dita.
Le toccò il petto. - Perché hai il petto così peloso, nonna?
- Per le troppe collane che portavo al collo.
Le toccò i fianchi. - Perché hai i fianchi così pelosi, nonna?
- Perché portavo il busto troppo stretto.
Le toccò la coda e pensò che, pelosa o non pelosa, la nonna di coda non ne aveva mai avuta. Quella doveva essere l'Orca, non la nonna. Allora disse: - Nonna, non posso addormentarmi se prima non vado a fare un bisognino.
La nonna disse: - Va' a farlo nella stalla, ti calo io per la botola e poi ti tiro su.
La legò con la fune, e la calò nella stalla. La bambina appena fu giù si slegò, e alla fune legò una capra.
- Hai finito? - disse la nonna.
- Aspetta un momentino -. Finì di legare la capra. - Ecco, ho finito, tirami su.
L'Orca tira, tira, e la bambina si mette a gridare: - Orca pelosa! Orca pelosa!
- Apre la stalla e scappa via. L'Orca tira e viene su la capra. Salta dal letto e corre dietro alla bambina.
Alla Porta Rastrello, l'Orca gridò da lontano: - Porta Rastrello, non farla passare!
Ma la Porta Rastrello disse: - Sì, che la faccio passare, perché m'ha dato il pan coll'olio.
Al fiume Giordano l'Orca gridò: - Fiume Giordano, non farla passare! Ma il fiume Giordano disse: - Sì che la faccio passare, perché m'ha dato le ciambelle.
Quando l'Orca volle passare, il fiume Giordano non abbassò le sue acque e l'Orca fu trascinata via. Sulla riva la bambina le faceva gli sberleffi.

(Abruzzo)

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Luigi Pagliarani

Riflessioni sul Congresso

Mi sono svegliato alle 4 e non avevo più sonno. Ci fosse stato il sole mi sarei alzato. Sono poi riuscito a riaddormentarmi, però mi era venuta una idea su come buttare giù una scaletta, in modo da organizzare e semplificare l'intervento. Adesso però, dopo aver ascoltato Marasco, la mia scaletta la metto in disparte. A proposito: ho qui sott'occhio l'ultimo numero della *Rivista Italiana di Gruppoanalisi* che ha per tema "Destino e Progetto". Dal commento al lavoro di Napolitani e De Maria - che avevo intitolato "HERMES O AFRODITE?" - vi leggo queste dieci righe. Sono di De Benedetti - il critico - scritte in morte di Valéry, che si era scelto una *biografia*, rifiutandosi ad una *carriera*. Le leggo perché mi pare che dicano la stessa cosa che ha detto Marasco, ancora forse in modo più bello.

"Valéry - leggo - si sceglie una biografia, come i giovanotti di poco precisa inclinazione si scelgono una carriera. Respingere a priori il fortuito, l'accidentale della vita è un arbitrio. P un contrapporre il proprio arbitrio a quello apparente del destino. il quale sembra piombare nell'esistenza mandatovi da una forza cieca, affinché l'uomo dotato trasformi il caso in una necessità. Il meraviglioso non è che ai grandi poeti siano accaduti certi fatti, donde la loro opera sembra aver preso materia. Meraviglioso - ecco il punto che voglio sottolineare - invece, dalla prospettiva dell'opera compiuta, è che essi abbiano avuto il potere naturale di farsi succedere quei fatti, come il Principe, di diventarne i protagonisti; è l'identità di vocazione e di destino che Goethe chiamava il demone". Di qui, aggiungo io, deriva anche la nostra identità di individui. È proprio una convergenza di due identità.

La mia scaletta prevedeva di partire dalle impressioni. Ecco: per me, per come mi sono sentito e per le cose che ho sentito, è stato proprio un bel congresso, molto bello, direi molto più bello di quello di 4 anni fa. E non è una adulazione. Lo penso veramente. Del resto, che non sia una adulazione lo si capirà da quello che dirò dopo. Bello, sì, anche perché si è svolto all'insegna del piacere, del divertimento. Ci sono stati momenti piacevoli, spassosi. L'ultimo è di ieri sera. Protagonista Napolitani. Diego, ieri sera io ti ho sentito libero come non mai. Mentre nell'altro congresso mi sembravano più liberi i tuoi allievi dite, ieri sera tu eri più libero di tutti. E ci sono state anche quelle che De Risio chiamerebbe le interlocuzioni spiacevoli.

Alla tavola rotonda d'esordio, nell'augurarvi buon lavoro, aggiungi che mi e vi auguravo - e solo così la formula d'uso non sarebbe stata vuota ritualità - un clima d'incontro. In sede di consuntivo mi sento di affermare che non un incontro c'è stato: abbiamo avuto gli incontri, tanti, una caterva di incontri. Io ho conosciuto tanta gente che mi riprometto di frequentare. Tanto che, ieri sera, prima che parlasse Caprettini, ero già saturo, e mi dicevo: a questo punto ascolterò, sì, Caprettini ma non dirò più niente, per il bisogno di ricompormi, di entrare in me stesso e rimeditare tutto. Poi invece stanotte sono maturate queste cose che sto per dire e per le quali mi sento autorizzato... ah!, ho trovato anche un titolo stamattina... Un titolo a due due significati, uno patente e uno latente che scoprirò alla fine. Eccolo: "Cambiare le carte in tavola".

Mi sento autorizzato da una frase che tu, Cofano, hai detto ieri: "Non lasciare il

conflitto come qualcosa che riguarda il corridoio ma l'en plein". Cioè, se capisco bene, tu ci hai invitato a non esprimerci soltanto nel pettegolezzo, cioè nei corridoi che è il vizio tipico di tutti i congressi ufficiali di psicoanalisi, per cui - nel patente - applausi, ma poi nei corridoi. "...hai sentito che merdata ha detto quello?..." E a proposito di pettegolezzi c'è un contributo che, secondo me, vale quanto - se non di più - le relazioni. Un contributo semiclandestino proprio di Cofano. Quel suo intelligente, sensitivo, spiritoso documento, distribuito in anteprima in forma riservata col titolo "Gruppanthropos Miticus Monopolaris Monolobatus", dove si coglie un pettegolezzo. Alla fine vi si sospetta il prodursi dello "scismaticus o aventinianus", così finemente descritto che ho poi chiesto all'autore: "ma questi chi sono?". E Cofano ha abbozzato. Ma lui lo sa o perlomeno presagisce. Li ha ritratti così bene, con tale abbondanza di particolari che non può non averli visti. Il che mi ha richiamato l'espressione invidiosa - "invidiosa" in senso ammirativo - usata da Vanni quando diceva che, appunto, vedeva voi tutti belli uniti a confronto con se stesso che ha a che fare con una scissione all'interno della sua istituzione. Cogliendo lo spunto che mi viene da Cofano, posso dichiarare allora di non aver paura del conflitto, m'accorgo che a volte persino ci godo, vedendovi uno stimolo, un segno da far fruttare. Secondo alcuni io sono un incazzoso, cioè: Odisseus, che significa appunto "colui che si incazza", ma con quei due significati che sono venuti fuori ieri a proposito di Ulisse nella parola di uno di voi. Io vengo da una famiglia che si voleva molto bene ma litigava anche molto, solo che il conflitto noi lo facevamo fuori o - come si usa dire adesso - lo elaboravamo, ricavandone nuovi patti. Di qui, penso, il non temerlo, ritenendo anzi - l'ho imparato dopo, al ginnasio, al liceo col greco di Eraclito - che il conflitto sia il padre o la madre di tutte le cose. Lo sosteneva anche Freud, con la differenza però che la società di psicoanalisi i suoi conflitti non li ha mai elaborati. Dunque allora mi dico e vi dico: elaboriamoli noi, invece, i nostri conflitti perché sono un grembo.

L'altra cosa che mi autorizza a quello che sto per dire è una scoperta fatta grazie a Canetti citato da Lampignano ieri. Non so se avete letto, immagino di sì, "Auto da fè": è un libro duro, più volte sono stato lì per abbandonarlo - per via di 'sta storia statica, di 'sto matto collezionista di libri - ma se si ha la forza di andare fino in fondo ripaga enormemente. Non solo. Canetti si rivela anche psicologo raffinatissimo, al punto da indurmi un giorno a questa diagnosi: secondo me Canetti ha rischiato la pazzia. Ed ecco che più tardi imparo da un suo testo autobiografico che per lui il racconto di "Autodafè" fu la sua autoterapia. Vengo al punto. Il protagonista matto ha un fratello, George, psichiatra che a Parigi, dove esercita, ha un successo immenso perché cura in modo miracoloso la schizofrenia. In un incontro sporadico George racconta al fratello come mai sia arrivato al successo. "Una volta - così pressappoco gli rivela - io di fronte alla schizofrenia, al malato mentale, mi alleavo con la parte sana combattendo contro la parte malata senza ottenere risultati: dacché mi alleo con tutte e due i risultati vengono

Cioè siamo di fronte alla pacifica coesistenza dei contrari, all'abitare quella ambiguità a cui ti riferivi tu un attimo fa.

L'altro spunto mi viene dalla domanda ripresa ieri circa Eros-responsabilità, e sono d'accordo con chi ha detto che non ha senso porsi in alternativa i due termini. Eros richiede responsabilità se non siamo dei cinici, anzi, forse è la più grande responsabilità a cui siamo chiamati quella di Eros.

L'ultima legittimazione a ciò che sto per dire mi viene da una frase di Giusy Cuomo quando, per giustificare in un certo senso le risposte alle critiche di Roberto Carnevali, tu dicesti "Siamo tutti nella stessa barca", però riferendoti a quella barca là. Io mi son detto "siamo TUTTI nella stessa barca, qui e sempre". E allora benché ospite, o proprio perché ospite e perché ad ogni modo siamo nella stessa barca, che poi sia l'IGAM piuttosto che la SGAI - queste sono scialuppe della questa grande barca - navigo insieme. Ora io sono naturalmente propenso - anche se un certo intellettualismo mi aveva forse distratto da

questa natura che derivò dalle mie matrici familiari - più al succedere, m'interessa più quel che succede che non il successo; e non è caso il successo, così perseguito al giorno d'oggi, è il participio passato di "succedere". A me interessa il presente, il succedere. Allora, se io fossi chiamato a scrivere un articolo, a redigere una informazione sul... - stavo per dire "vostro congresso" e invece dico "nostro congresso" - a me piacerebbe scrivere un racconto piuttosto che citare e sintetizzare le varie relazioni. Quelle saranno negli atti. In genere i congressi finiscono con gli atti (cioè "parole codificate"); a me interessa l'atto, l'azione: ecco se dovessi fare questo racconto - e chissà che non lo faccia poi, magari mi viene - partirei dall'incidente di ieri mattina, quello del paralizzante dilemma *procedura-incontro*. Si è visto: chi era per l'incontro e chi invece diceva - Fabrizio tra questi - "no, la procedura"... Fabrizio non c'è questa mattina, non lo vedo... Incontro o procedura; per me incontro è anche scontro, l'incontro idilliaco è di chi ha paura degli affetti; tra di noi ci siamo incazzati più volte, il che ha cementato l'amizizia, credo, almeno per me è così. Per come sono andate ieri le cose in più di uno è nata la sensazione che fosse uno scontro tra nord e sud, perché si trovava che i commenti fatti alla relazione nordica - che era poi di quel nordista che è Cofano - erano molto più dolci, più gratificanti, più laudativi, mentre i commenti al lavoro del gruppo romano erano stati sentiti come molto acidi, attaccanti. Ora tu ricordavi il congresso di quattro anni fa.

Quattro anni fa è successo qualche cosa di uguale: solo che non c'erano nord e sud, in lizza c'erano due nordisti; a un certo punto andava commentata la relazione che aveva come autore Bruno De Maria, commentatore Claudio Migliavacca. Venendo al microfono - lo ricordo perfettamente, anche se mi sfuggono le parole esatte - dichiara: "Non me la sento a questo punto di commentare secondo quello che ho scritto, mi sono venute altre idee adesso e voglio dire queste". Reazione di Bruno De Maria: "Eh no!, tu stai cambiando le carte in tavola, mi spiazzi, perché tu devi leggere quello che hai scritto". Si sentiva spiazzato.

Allora, per me è sintomatico che questa cosa si ripeta, non solo, ma c'è qualcosa di più curioso ancora, che non so se è stato colto ieri. Claudio Migliavacca l'ha detto nel plenum, però non so se è stato chiaramente percepito. Cioè: nel gruppo, di cui anch'io facevo parte e che era condotto da Claudio Migliavacca in sostituzione di Bruno De Maria - provvisoriamente tormentato da un ascesso, sicché arrivò dopo - ' ognuno dice la sua e Claudio, da conduttore, propone all'inizio: "Facciamo prima una cernita dei temi". Ne vengono fuori un bel po' poi, sicché Claudio - con un certo gioco discriminante - conclude: "No, questo no perché non c'è tempo, quest'altro no perché perché... perciò ne deriva che dobbiam parlare di questo". Ma chi l'ha detto? Lo mettiamo nei guai. E lui: "Insomma, io ho un compito che mi è stato affidato...". In sostanza era lui il custode della procedura in quel momento. Poi ha capito e ha preparato lui - capendo - un clima che poi ha creato nel secondo incontro di gruppo proprio la situazione da lui lodata.

Ora, tutti i relatori dei lavori dei gruppi hanno parlato di due momenti molto diversi tra la prima e la seconda seduta e la maggioranza ha detto che il secondo momento è stato più bello (Con eccezione della Bassetti, la quale nel riferire come nella seconda seduta c'era stato molto silenzio, aggiungendo "non l'ho capito", si chiedeva come mai avessero parlato in meno, "però con più emozione"). L'ipotesi che faccio io è che questo incidente-scontro abbia impaurito alcuni; su questa scia trovo molto interessanti le polarità indicate da Landoni ieri, quelle positive e quelle negative. Ecco perché secondo me quell'incidente va ripreso: per esempio mi sembra di vedere un Fabrizio 1 e 2, perché lui che a un certo punto diventa il custode della procedura è lui il primo - non lo dico a titolo di rimprovero ma da osservatore - a sovvertire la procedura (quando la procedura esigeva che i commentatori avessero terminato l'esposizione, dopo di che ci sarebbero state le risposte dei relatori) mosso questa volta dalla grande urgenza, se non impazienza, di replicare subito al commento critico. E lo stesso Fabrizio, in un secondo tempo - quando Claudio

dice "se qui dobbiamo dire solo quello che abbiamo scritto succede come nei congressi dei partiti dove tutto è deciso prima, anche la relazione finale, anche le decisioni" - insorge: "No, questo non te lo lascio dire, questo è un cambiare le carte in tavola". Tanto che a questo proposito nel nostro gruppo, proprio la seconda volta, ci siamo chiesti come mai il commento di Lampignano (che secondo me e forse non solo secondo me era altrettanto duro nei confronti della relazione romana; e Lampignano era d'accordo con me nel riconoscere di aver detto le cose molto rigorose) ciononostante fosse stato accolto addirittura con un grazie. E De Risio nella sua replica riconobbe la validità di quelle critiche, sentendosene stimolato, fecondato.

Come mai allora questa diversa reazione al commento di Lampignano e a quello di Carnevali? Qui mi aiuta una distinzione fatta da te, Luciano, ieri tra un discorso, un intervento dialogico a cui hai contrapposto quello polemico, quello che vuole la guerra. E noi ci siamo dati questa spiegazione, aiutati dall'intuizione di Bruno De Maria il quale esordisce nel nostro gruppo il secondo giorno riferendosi a una pagina di *"Delitto e castigo"* quando Raskolnikof, il povero superuomo, confessa a Sonia, la sua donna, di avere ucciso le due usuraie. E lei, di fronte a questa rivelazione: "Come devi aver sofferto!". Non gli dice: "assassino che sei!". E abbiamo così scoperto che Sonia sta soffrendo con lui. Addirittura uno di noi così perfeziona: "probabilmente alla propria sofferenza Sonia si apre nel momento in cui si identifica con la sofferenza di Raskolnikof". Sono, cioè, le vere e proprie condoglianze, non quelle false e facili condoglianze delle convenzioni. Un soffrire insieme, cioè un saper sopportare l'angoscia, un non essere insofferenti. E qui mi veniva in mente una situazione difficile quando mi sembra di dover rimproverare mio figlio; io uso adesso questo criterio discriminante: se m'accorgo che nel richiamare mio figlio, cosa che faccio di rado del resto, ci provo un certo gusto, allora dico, "chiediti come stai" prima di farlo, se invece mi accorgo che quel richiamo lo devo fare soffrendo di doverlo fare allora convengo che è giusto, perché soffro con lui. Ma non perché io voglia indicargli la sua strada, ma perché sappia certe cose che gli serviranno. Un altro esempio mi viene dalla condizione di figlio. Mio babbo non mi ha mai detto cosa dovevo fare; un anno fa sono stato a Rimini e ho trovato un block notes di lui in cui c'erano dei riferimenti, motti latini, detti insieme con un appunto che vi farà ridere: "ricordare a Gino di curarsi lo scolo", sì perché c'è stato un periodo che secondo lui io lo trascuravo. E mi viene in mente un altro momento, questa volta di me padre. A mio figlio usciva spesso il sangue dal naso e non andava mai dal dottore; è vero, lui ha dei motivi per non amare il dottore (gli sono state tagliate le tonsille con quei modi sadici di una certa chirurgia, impressi come una stigmata da Tournier, il quale arriva a rammaricarsi della morte dolce del macellaio che gliel'è strappò). Allora, gli chiedo una sera "Sei poi andato dal dottore?" E lui: "No, ma ci andrò". Vagamente. Lì mi incazzo e dico: "No, tu dal dottore ci vai!". E qui mio figlio mi dà una lezione tremenda: "Va bene. Io dal dottore ci vado, però quella frase che tu tieni lì appesa - 'i nostri figli non sono i nostri figli ma...' - quella la butti via!". Convenni dicendogli: "Hai ragione, vacci se hai voglia e se non hai voglia non andarci".

Ora, nel nostro caso, mi metto per un momento nei panni di Roberto Carnevali. Dunque: "Faccio una certa critica che secondo me è legittima e per la quale porto tutte le prove, gli argomenti e mi sento rimosso..." - (perché questa è la sensazione che io ho avuto ieri, che il tuo contributo, Roberto, venisse rimosso) - "... prima di tutto mi devo chiedere in che misura sono io responsabile di questa rimozione, e solo dopo posso dirmi 'forse allora sono quelli che non ne vogliono sapere', allora sì che l'intento del mio discorso è dialogico, non polemico". Devo cioè salvare la relazione per dialogare, mentre la polemica mira ad attaccare la relazione col pretesto del dialogo. Se l'altro non mi capisce io arrivo a dire... ci sono dei momenti, soprattutto nelle situazioni coniugali in cui i due sono portati a discutere, senonché a un certo punto uno dei due dice, magari in tono accomodante: "sì, d'accordo, però devi ammettere che il problema è tuo". E si dà il caso che alle volte questo sia vero, sì il problema è dell'altro, ma se a me quella relazione interessa il problema è

anche mio e mi devo chiedere... Ecco è qui che ottengo, comincio ad ottenere dei risultati nella terapia della coppia che mi è capitato di praticare incidentalmente. Proprio si tratta di addestrare i coniugi ad investire sulla relazione, perché è dal salvare la relazione - luogo del disturbo e nello stesso tempo risorsa unica - che tutto è possibile, compreso l'intendersi su una buona, civile separazione, quando si convenga dialogicamente che l'unione ha fatto suoi giorni.

Ed è la relazione che va salvata responsabilmente perché è la relazione che tiene in vita Eros, altrimenti Eros muore. Magari è stato appena concepito o addirittura appena nato e viene comunque abortito. E qui emerge, a proposito della parità e della non parità nella relazione asimmetrica di cui parlava De Risio ieri, riprendendo mi pare Matte Blanco, che un conto è il *generare* - che secondo me può avvenire tra pari, nella differenziazione dei ruoli, ma da pari, si copula da pari - e un altro conto è *allevare*. Una volta che abbiamo generato subentra il momento dell'allevamento: il neonato è piccolo, non sa camminare, deve essere allevato ad imparare a camminare col rischio che chi gli insegna a camminare gli dica anche che strada deve percorrere. Un errore si nasconde anche nell'osservanza dei due verbi, che possono venire coniugati a sproposito (pretendere di *generare*, allorché s'impone un premuroso *allevare*, e - viceversa - imporre la lezione codificata all'allievo, quando si tratta di dar vita insieme all'inedito). C'è qui una sorta di metafora della formazione: si dà il momento in cui la procedura ha la sua ragione d'essere per cui c'è una funzione positiva della procedura, del rispetto della procedura, del tempo ecc., e c'è una disfunzione negativa quando si è talmente affezionati alla procedura e al setting che si mortifica il bambino, quello che sta nascendo; parimenti c'è il positivo dell'incontro ma c'è anche il negativo, quando l'incontro nega Chronos, mentre invece Kairòs - l'occasione, l'opportunità - va colto, ma nel tempo. C'è un tempo dentro al quale si dà Kairòs... anzi a questo proposito - lo dicevo prima a Sommaruga che è stato di malavoglia il custode del cronometro, e più di una volta è stato costretto ad insistere: "il tempo è tiranno, abbreviate, ecc." - mi viene ora di notare che in questo congresso è accaduto l'alternarsi ora del tempo tiranno ora del tempo anarchico... Non abbiamo mai cominciato nel rispetto dell'ora di calendario, come forse è giusto che sia così.

Ultimo punto: io tra le cose che ho detto all'inizio, nella tavola rotonda d'apertura, mi sono richiamato alla sfida di Bion e a quello che dovrebbe essere il ruolo politico sociale della psicoanalisi. Tra l'altro, non lo so se lo sapete, è prevista dalla Società Internazionale di Psicoanalisi (su iniziativa di quella inglese), una conferenza internazionale sugli apporti della psicanalisi alla politica. Nel leggere l'annuncio mi ha colpito che promotore e uno dei relatori di questo incontro - per cui finalmente la psicoanalisi ufficiale riprende il suo interesse verso l'*agorà* - sia Riccardo Steiner, che sta ormai da più di 15 anni a Londra ed è una delle colonne dell'*International Journal*... Tu, Diego, te lo ricorderai all'epoca del "*GRUPPO ANTI-H*" con Fornari... e dell'Istituto di Polemologia... Steiner cominciava allora le sue esperienze. E così ritrovo anche questo ritorno alle origini. E arrivo a cambiare le carte in tavola nell'altro senso: anni fa all'interno di Ariele io avevo annunciato l'idea di un simposio sul pericolo atomico e di quanto la tecnologia rischia di annegare il mondo delle emozioni e dei rapporti umani... quell'idea poi non ha approdato a niente, un po' per colpa mia, sicuramente. Ma non trovavo la forma pretesa dall'idea. Io intendevo un simposio alla maniera di Platone. Nel convito greco il simposio è quel momento del banchetto in cui i convitati, avendo mangiato e avendo assistito alle danze e ascoltato le musiche e le poesie degli aedi, licenziano tutte queste persone e si danno al bere conversando: questo è il simposio autentico... Anzi a proposito di procedure, c'è il litigio tra Socrate e l'altro, come si chiama, il bello, quando sono stanco non mi vengono i nomi... Alcibiade? o è Aristofane l'antagonista? Non ricordo. Comunque sia, propone: "Va bene, sì beviamo, ma non più di due galloni", perché la sera prima aveva gozzovigliato in un altro simposio, vomitando. E Socrate replica: "Nient'affatto! perché mai questo limite?, ognuno sia libero di bere quel che gli pare". Socrate poi li stenderà tutti

alla fine, e la mattina si alza vispo e vegeto ancora e va, dopo un lavacro, in un altro simposio

Allora, secondo me, qui è successa un'altra cosa, quel tavolo laggiù che io in certi momenti, invece di starmene sulla sedia di fila, ho abitato con altri perché era comodissimo (l'unica cosa che vi mancava rispetto a questo tavolo della presidenza era l'acqua, non dico il vino): nel simposio che io vi propongo e vorrei fare con voi... Per spiegarmi uso il setting come esempio. Se n'è parlato a lungo; è giusto che ci sia, sarà una cornice, sarà una casa e via dicendo, però io mi sono sempre interrogato quanto della fissità del setting è funzionale e quanto è difensivo. Io opto per il setting flessibile. Qui ieri poteva succedere ... so che alcuni quel tavolo-extra l'hanno vissuto come un contraltare, qualcuno ha parlato di governo ombra di questo congresso... Io stavo là e con me altri perché era più comodo . . . e avremmo potuto starci tutti, bastava cambiare il setting... C'è un modello svizzero, sì, questa Svizzera molto procedurale.. se guardate i congressi svizzeri, ne fanno in continuazione lì, non c'è questa cattedra, bensì tanti tavoli e tanti convitati, come per un banchetto matrimoniale. Per cui propongo che il prossimo congresso venga apparecchiato così. Questa è la prima proposta, di cambiare le carte in tavola, ma nel senso questa volta di stare a tavola nel nostro simposio, e discutere stando veramente a tavola imbandita, proprio come nel simposio di Platone. E suggerisco un tema... Sono ormai cent'anni che noi non facciamo altro che dibattere, scarnificare i miti greci, e va bene. Anche tu, nella bellissima introduzione che hai svolto ti sei richiamato al mito di Gea, Urano... Però noi abbiamo due nostri miti moderni, su cui non si discute mai e che secondo me parlano di noi, proprio nel senso che diceva Marasco prima: uno è il mito di Faust e l'altro è il mito di Don Giovanni. Curiosamente, intanto, Faust è un mito nordico ed è il mito del sapere, del potere, della metamorfosi, della trasformazione. Il mito di Don Giovanni è un mito meridionale, mediterraneo, che oltretutto è rispecchiato anche in una figura nostra, Casanova. Anzi Casanova è un po' Faust, perché oltre che darsi agli amori coltivava filosofia e scienza, ed è un po' Don Giovanni

Ecco, allora proprio pensando a quello che dovrebbe essere il ruolo, la funzione insostituibile della psicoanalisi, al suo vertice esperto com'è del mondo delle emozioni e dell'angoscia, propongo un simposio sull'impegno che la psicoanalisi in genere ha verso la società, prendendo il titolo dai miti di Faust e Don Giovanni. Sede - obbligatoria, secondo me - Neapolis, la nuova città di adesso, nella Neapolis di allora. Una giornata di questo simposio, se siamo d'accordo, andrebbe dedicata alle nostre opinioni, ipotesi ed eventuali ricerche sugli autori delle barzellette: chi sono? Non si sa. E certo però che sono persone mosse dal desiderio di far ridere, di mostrare il lato comico e risibile della vita. Sia con l'attualità più tempestiva, sia coi temi eterni. Per di più senza firmarsi. E gratis. Nell'imperversare di tanto serio, vuoto ed avido esibizionismo, l'anonimo autore delle barzellette si dimostra maestro di stile. Da onorare.

Tu, Diego, ieri sera ci hai divertito con una meravigliosa recita, raccontando - ma da autentico attore - una barzelletta, che per di più appartiene a quella sfera dell'oralizzazione di cui parlava Caprettini, più delle favole stesse, perché le favole sono anche pubblicate, mentre le barzellette sono tramandate oralmente ed il loro effetto dipende da come vengono raccontate. Stamattina uno dei nostri amici diceva: "Certo che la barzelletta raccontata da Diego la si può sintetizzare in dieci parole, ma è raccontata così che diventa spettacolo". Credo che sia la settima o l'ottava volta che la sento, ma non l'ho mai goduta come ieri sera. Eduardo ti è concittadino, o tu di lui. Certo, c'entrava anche l'alcool, lo spirito che - come è noto - scioglie il Super-lo. Perciò, insisto, il simposio col vino. E qui di nuovo il maestro, il genitore con altri di questo congresso, ieri sera si è anche proposto come "lu papero", che è un altro indice figurale, con tutto quello che succede. D'altro canto credo che sia anche un ritorno alle origini. Padre Freud ha scritto quel famoso saggio sul "Witz", sul senso riposto delle barzellette. La sceneggiata di Diego, dicevo, ci ha riportato a Napoli, e proprio qui dovrebbe essere tenuto il congresso,

intitolato a Faust e a Don Giovanni, che affronti quell'abitare - così difficile ma a cui siamo tenuti se non vogliamo tradire il nostro tempo - la coesistenza dei contrari, la complessità, l'ambiguità.

Post- "dictum"

Quest'intervento fu salutato da un nutrito applauso. Nel rileggerne la trascrizione mi chiedevo via via che cosa mi avesse meritato tanto consenso. Non certo quel che ho detto - che a me ora suona povero e un po' sgangherato, anche se qui risulta riordinato nei punti più accidentati e sfronato delle intemperanze del divagante eloquio a ruota libera. Forse quel saluto andava al sentimento partecipe che dettava quelle parole. Ora spente.

Più di una volta nel testo mi rivolgo, col tu, a questo o a quel partecipante. Talora nominandolo, più spesso senza dirne il nome. E perché nel vivo del momento accennavo fisicamente al destinatario.

Un parlare "psicosomatico" allora. Adesso è rimasto soltanto il "somatico". Da "*soma*" che - come si sa - vuol dire per Omero "corpo esangue, cadavere".

Da questo punto di vista l'inventore del termine "psicosomatico" si rivela vittima di una svista. "*Demas*" era la parola greca per indicare il corpo vivente. Un lapsus? Che sia arrivato il tempo di fondare una più vitale "*psicodematica*"?

(l. p.)

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Pierluigi Sommaruga*

Chiusura dei lavori del Congresso

Sono stato colpito da un intervento sugli scarti, che è stato poi ripreso da Napolitani. Credo che non si trattasse di una voce isolata, ma di una fantasia che aleggiava nell'aria. Ogni studioso della complessità deve continuamente confrontarsi con ipotesi riduzionistiche e semplicistiche, e tra queste possiamo annoverarne una che vede l'esistenza "tout-court" di qualcosa di buono e di cattivo, in un rapporto che da competitivo diventa eliminatorio, in cui dunque i lavori scelti appaiono come quelli buoni, quelli non presentati come i cattivi. L'ottica, cioè, degli scarti.

La nostra ottica è diversa, ed è dunque importante che i lavori non presentati siano diffusi e condivisi (*ciò che in effetti accade nella pubblicazione di questi Atti - N.d.C.*), ma non basta. Sembra che qui fosse presente un Kronos che ha inghiottito una quantità di lavori e di interventi e non li ha lasciati nascere al mondo, e che sia desiderabile la comparsa di un Giove che senza dubbio glieli farà rivomitare e li recupererà alla luce.

Però la storia di Giove è il racconto di una fissità assoluta: eccetto un'estemporanea congiura di Titani non vi sono più sfide al suo potere, né invecchiamento, né crescita di figli destinati a succedergli, il tempo sembra fissato, sospeso. Giove eterno.

Ma la sfida che dobbiamo accettare è di muoverci in un modo non olimpicamente immoto. Mentre vi parlo Kronos, il tempo, scorre inghiottendo pensieri che non potrò mai profferire, ma che non per questo sono meno validi di quelli che darò alla luce. Vorrei riproporre in questa chiave la favola che Caprettini ci ha letto. L'estensore della storia è forse più ambivalente, ma la protagonista ha le idee chiare: il suo interlocutore non ha la coda e allora è la nonna, o ha la coda e allora è l'orca.

Ci troviamo in un'ottica digitale, o manichea, che a parole rifiutiamo ma tuttavia continuamente minaccia di invaderci.

Queste irruzioni dell'immaginario sono presenti in ogni matrimonio. E a un matrimonio abbiamo assimilato nelle nostre riflessioni di gruppo la fusione fra SGAI e IGAR, evento di grande importanza nella nostra storia e che anche Ancona ha ricordato. In ogni matrimonio ciascuno dei coniugi è portatore di un idem personale, rafforzato nel momento dell'unione dal riaffiorare di usi e costumi famigliari, di scale di valore, di preziose tradizioni. L'incontro di queste eredità diverse può essere elaborato mediante atti trasformativi che danno l'avvio ad atti concettivi, non solo di figli reali ma anche di nuove famiglie, di nuovi progetti, di nuovi pensieri.

Ma se l'immaginario è preponderante, il matrimonio diventa il luogo dell'adattamento astioso o del compromesso, della compiacenza che inibisce ogni possibilità creativa. E anche possibile la rottura: tu non sei un

mio famigliare, hai la coda, sei l'orca, e come tale ti ripudio.

Il nostro matrimonio ufficiale è stato celebrato attraverso due successive cerimonie, e ci siamo trovati a condividere le difficoltà di convivere in un'unica famiglia. E mia impressione che forse le prime fasi di questa convivenza si siano svolte sotto il segno della compiacenza, lasciando dietro di sé uno strascico di astiosità e di mormorii con i membri della propria famiglia d'origine.

Mi sembra però che questo Congresso veda l'avvio di un vero lavoro di elaborazione delle differenze, che potrà forse portare a mutamenti e ad autentici atti creativi. Ma questa, come tutte le storie vere, non ha un lieto fine assicurato, ed è nutrita e vivificata dall'incertezza e dall'apertura verso il futuro. Non credo sia casuale che in questo clima di cambiamento sia stato appena approvato un nuovo Statuto, che sarà presto portato a conoscenza di tutti, e la cui caratteristica più saliente è un tentativo di eliminare l'ambiguità inerente alla figura del Membro Aderente, proponendo una scelta chiara fra il diventare Socio della SGAI con diritti e doveri relativi oppure partecipare alle sue attività scientifiche come Corrispondente.

Devo dire che appena ho ricevuto la prima proposta di cambiamento dello Statuto, proposta che doveva dare l'avvio a una lunga e faticosa elaborazione, io mi sono sentito come il contadino della favola interrotta contenuta nel testo che Caprettini ci ha distribuito.

Zappavo tranquillamente il mio campo, e mi ritrovo questa novità!

La mia prima intenzione era di levarmela dai piedi, ma con la voce suadente di qualche collega questa testa di bufalo mi spiega che tutto ciò sarà nell'interesse della mia famiglia, ovvero della SGAI.

E così pian piano mi lascio prendere dall'incantesimo, e comincia una nuova storia di cui non so il finale, e che proprio per questo mi incanta e mi porta fuori dai sentieri già noti e tracciati.

Ma vorrei qui operare una distinzione fra incantesimo come fattura, volontà altrui che ci segna e predetermina il nostro destino fin dalla culla, come accadde a Biancaneve, incantesimo che tante volte ci troviamo a riattraversare nella riflessione gruppo-analitica, e incantesimo come senso del meraviglioso.

E questo ciò che si oppone al quotidiano, ciò che stravolge le leggi di natura già note, e se sappiamo affrontarlo ci apre a nuovi mondi.

E una sensazione che ho provata in qualche momento di questo Congresso, e di ciò vi ringrazio, che è stato ricco di esperienze e di proposte che il tempo tiranno non ci ha permesso di approfondire.

Ne cito una fra tante: quella di considerare l'idem non come un luogo statuito e stabilito, ma come un universo vivo in cui si possono operare continuamente cambiamenti in relazione a nuove esperienze.

In questa visione il mondo interno è organizzato e fatto vivere dall'idem, ma continuamente arricchito da nuove proposte che l'autòs porta

allo stato grezzo, e l'idem elabora e arricchisce. L'idea è di un continuo interscambio fra mondo esterno e mondo interno, in cui idem e autòs possono lavorare insieme per importare idee e arricchire il loro mondo.

Questa proposta forse mi ha colpito perché in questi giorni ho vissuto l'esperienza di un clima creativo che vivificava il nostro pensiero gruppoanalitico, e di contributi dei nostri ospiti, così diversi da noi per formazione e esperienze, che ci hanno veramente arricchiti.

Lascio questo Congresso con il rammarico di non aver potuto elaborare e approfondire ulteriormente tante comunicazioni e suggerimenti, ma con il grosso desiderio di poterlo fare in futuro con voi.

Credo sia la cosa più bella che si può portare con sé da un'esperienza come questa, e di questo vi ringrazio, e affettuosamente vi saluto.

Nota della Redazione*

Presidente della S.G.A.I.

ALTRI CONTRIBUTI

G. Cravero, G. Jung, S. Koen, P. Nepoti, G.P. Sasso, A.M. Traveni

Le fonti del cambiamento nell'analista e nel paziente.

Otto miti che guidano la diade analista-paziente nel lavoro terapeutico.

1. Premessa: il mito e l'Idem.

Il tema di questo Congresso: "Cambiamento: miti e realtà", sembra chiedere con molta semplicità se l'idea di cambiamento è un mito. Ma sia la forma in cui il quesito è posto che il contenuto dell'enunciato rivelano la complessità dell'argomento e i molti possibili punti di vista da cui può essere trattato. Anzitutto, cosa si intende per mito? Il valore originario o la connotazione negativa con cui lo si usa oggi? Inoltre: se si parla di miti al plurale, si parla anche di una pluralità di realtà? E ancora, quell' "e" che divide miti da realtà vuole indicare un reciproco accrescimento o un andare in parallelo oppure l' "e" nasconde un "o" contrappositivo che finirebbe col privilegiare anacronisticamente una Realtà maiuscola?

Le prime due domande conducono alle altre, poiché, rispetto al mito, vi sono ancora oggi coloro che usano questo termine come una fantasia irrealistica contrapposta a una Realtà reale; altri connotano il mito solo negativamente come degenerazione idealizzante e conservatrice, stereotipo unificante prodotto della mente, strumento di difesa contro il perturbante che proviene dalla parte misteriosa della complessa realtà. E ancora altri recuperano il mito come fenomeno antropologico in senso ampio, quindi tanto arcaico che moderno, che mostra sempre e contemporaneamente due versanti: quello dinamico e strutturante della capacità rappresentativa della mente e delle emozioni e il versante che invece tende a immobilizzare la natura trasformativa della rappresentazione strutturante, in modello unitario e fisso. Se riferiamo il cambiamento alla continua trasformazione che caratterizza il vivente, allora possiamo dire che non vi è realtà più vistosa della trasformazione, poiché essa coincide con la vita, anche se questa è una realtà quasi interamente inconscia perché scorre fuori dalla consapevolezza analitica. Se il cambiamento si riferisce invece alla nostra modalità cognitiva cosciente allora si entra nell'ambito categoriale e temporeale poiché il cambiamento è visto da un'epoké, da un punto di arresto che creiamo sullo scorrere della trasformazione, producendo quel ritmo cognitivo delle categorie del prima e del poi (creiamo il tempo, la Storia e la storia) che pone il cambiamento in ulteriori categorie e criteri di confronto e valutazione: cambiamento rispetto a cosa? a dove? a quando? Cambiamento in meglio? in peggio? Ma lo scorrere della trasformazione della vita, che iscriviamo nella Natura e che può essere omologato al "divino" in quanto non si lascia catturare dalle categorie cognitive umane, ci fa fronteggiare, proprio lì, quella dimensione di cui non possiamo conoscere i principi, poiché essa non è stata creata da noi. Il "divino", in quanto "altro" dall'umano, è il punto di soglia tra il codificabile e il non codificabile ove restano aperte le possibilità e i rischi. La relazione col mistero, con l'indicibile, con tutto ciò che sembra sottrarsi e trascendere l'aggancio ordinario delle nostre categorie è quella relazione con lo stra-ordinario che ci mette in una crisi di ambiguità: timore ma curiosità; stupore e sgomento; tenere a bada e invocare; soprattutto desiderio ma angoscia del diverso, del cambiamento, dello straniero che è alieno, pur

facendo parte di noi, e che nasconde ancora il suo volto. Questo è l'oscuro, il non ancora avvenuto, con cui da sempre e ancora, l'uomo si mette in relazione non stancandosi mai di lanciare o tessere legami e fili rappresentativi corrispondenti alla complessa visione del mondo epocale: oggi le immagini, i nomi, i "topos" del mito sono cambiati ma la modalità relazionale resta poiché la vera funzione del mito è di creare una forma di relazione là dove la relazione sembra impossibile. Per questo lo stile del mito è sempre stato ostensivo ed evocativo, mai interpretativo o esplicativo poiché esso è soprattutto immagine, idea, ideazione, ponte immediato (e non mediato dalla teoria), soglia etica, estetica, pragmatica, a disposizione di due universi destinati a non potere fare a meno l'uno dell'altro senza mai potere diventare domestici; il mito creando "ponti", porta l'ordinario e lo straordinario l'uno verso l'altro in una sorta di alleanza che, altrimenti, si trasforma in assoggettamento.

Ma perché allora ci riferiamo, oggi, allo straordinario del mito ora ironicamente (pio desiderio, ubbia) ora come ideologia forte (o personaggio idealizzato) a cui si delega la propria identità e la facoltà critica? Forse perché dei due versanti della capacità mitica e rituale non è alleanza (l'operazione simbolica) ma l'assoggettamento reciproco che prevale. Perdendo il suo senso originario di *relazione* con lo straordinario, il mito diventa *emblema*: la relazione è sempre aperta, faticosa e pericolosa; e allora non si affronta più il mistero dai mille volti possibili ma si fissa il topos, l'ideologia, la teoria, con la funzione di *evitare* non di *gestire* l'incontro col perturbante. Trattato ora ironicamente ora come ideologia forte, il mito viene assoggettato nello stesso momento in cui l'individuo si assoggetta a lui.

La tendenza a una stabilità pacificata nella relazione col perturbante si radicalizza facilmente, e ancora di più nella situazione in cui la gestione dell'impatto col perturbante, non più distribuita nel collettivo, è radicalizzata nell'individuo da cui ci si aspetta che porti da solo l'impossibile peso della crisi e del rischio; è logico che l'individuo aumenti le difese in direzione del rimedio definitivo ricercando qualcosa che garantisca (ri-fletta) un'identità identica e disponendosi a una delega della propria capacità critica (ri-flessiva) purché "l'altro" resti garante e non perturbante.

Quanto detto fino ad adesso sui due versanti del mito antropologico, può essere riferito a due categorie gruppoanalitiche forgiate dal pensiero di Diego Napolitani, *l'Idem e l'Autòs*, che verranno osservate, in questo lavoro, analiticamente e nel loro nodo inestricabilmente interattivo. Potremmo parlare del "mito Autòs" e del mito Idem".

L'Idem (l'identico, la ripetizione strettissima del sempre uguale e già noto) e l'Autòs (l'autentico dinamico della personalità complessa e mai completata) sono visti nella relazione di noi con noi stessi, nell'ambiente interno, e di noi con l'ambiente esterno. La tendenza dell'Idem ad andare verso l'uguale, in gruppoanalisi, è ciò che tende a conservare l'assimilato, evitando ulteriori rappresentazioni e interpretazioni richieste dall'Autòs che costringe a conoscersi come "altro", come ulteriori *altre* cose. Questa apertura, movimento, rischio, del nuovo, è *l'autentica* situazione del mai completo ma anche l'autentica gestione dei limiti (dell'Idem) senza i quali l'ancora "possibile" dell'Autòs non sarebbe possibile.

Nell'accezione moderna, il Mito sembra perdere molto della sua caratteristica Autentica a favore del mito come Idem.

Si potrebbe dire allora, in linguaggio gruppoanalitico, che il genere di alleanza (perversa) che l'Idem tende a costituire col proprio Oggetto totalizzante è di reciproco assoggettamento rispetto a un altro genere di alleanza (Autòs) che tende al reciproco concepimento e fecondazione.

Nel nostro lavoro parleremo del cambiamento e della relazione tra paziente e analista usando le categorie di Idem e Autòs e il mito verrà omologato soprattutto all'Idem poiché questa è l'accezione corrente anche se in questo scritto se ne daranno alcune articolazioni peculiari non interamente riconducibili a questa semplice bipartizione.

Una cosa va detta infatti subito: nel nodo interattivo ove l'Idem e l'Autòs non sono analiticamente separabili, essi si trovano in uno spazio autopoietico, ove ciascuno è la ragione dell'altro. Ciascuno è il terreno (il significante) dell'altro. Possiamo aggiungere che

le voci contraddittorie, di cui è composto l'Idem, già rompono la compattezza dell'Idem dell'Autòs come, d'altra parte, il perturbante dell'Autòs, se tutto va bene, si offre alla tessitura che l'Idem compie verso una stabilità.

2.1 - L'ipotesi metodologica di questo lavoro.

Fatta questa premessa vorremmo proporre una linea di pensiero che permetta di descrivere alcune tematiche di cambiamento e in alcune forme tipiche. Alla base di questo lavoro è la convinzione che l'interazione tra la mente dell'analista e quella del paziente tocchi in molteplici aspetti forme di intenzionalità assai complesse, spesso celate all'introspezione anche scrupolosa dell'analista e celate anche alle modalità difensive dell'analizzato, ma che possono essere ricondotte ad alcuni modelli descrivibili in loro aspetti particolari.

E nella complessità di questi diversi tipi di intenzionalità che si situa una possibile risposta al tema di questo convegno: quale sia la natura specifica del cambiamento che avviene nell'analisi e quale rapporto ha esso con i nostri miti culturali psicoanalitici e con la visione della realtà in cui siamo immersi. La linea principale delle argomentazioni che seguiranno è che è più facile descrivere l'organizzazione del cambiamento del paziente proprio a partire dal cambiamento dell'analista nel suo stesso processo formativo: non perché egli può presumere di conoscere meglio sé stesso, da sé risalendo contro-transferalmente all'altro, ma più semplicemente perché egli ha raggiunto una posizione potenzialmente più dinamica, che è la base da cui non si può prescindere per un possibile cambiamento del paziente in analisi.

Vediamo qual è il motivo di questa diversa potenzialità esplorando analiticamente i due concetti, l'Idem e l'Autòs. Cominciamo dunque col considerare come è organizzato l'Idem nel paziente e nell'analista; dalle loro diversità, e dalle modalità possibili di alcune dinamiche parziali, potremo poi delineare alcuni miti psicoanalitici sul cambiamento.

2.2 - La struttura dell'Idem del paziente.

Assumiamo secondo l'ottica gruppoanalitica che, nel paziente che viene da noi, la funzionalità dell'Idem - l'organizzazione, cioè, delle sue certezze consolidate, delle rassicurazioni basate sulla fondamentale ripetizione di modelli introiettati e assimilati nelle sue matrici non sia più idonea al mantenimento di queste certezze. L'Autòs, nel modo in cui ha potuto cominciare a formarsi, è schiacciato dall'invasività dell'Idem: le voci che ascoltiamo nella gruppalità interna ci parlano di un universo senza centro, dove la focalità del senso opera tramite la specularità dei rimpianti, delle recriminazioni, della perdita. Questo centro assente, si badi bene, non è l'Autòs ma la traccia del desiderio che ne ha il paziente e che egli ci offre come la possibile conquista desiderata insieme al cambiamento. Per descrivere la differenza tra paziente e analista, abbiamo la necessità di descrivere i loro rispettivi Idem, tipicizzandoli. Com'è fatto innanzitutto l'Idem tipico di un paziente? Diamone una descrizione sommaria quale è risultata più utile alla nostra elaborazione, per poi descrivere le differenze con l'Idem tipico dell'analista in modo da permetterci di capire quale collaborazione l'analista e il paziente possano efficacemente inaugurare nell'Analisi tramite l'interazione dei rispettivi Idem e Autòs.

L'Idem del paziente lo supponiamo formato da tre aspetti ciascuno depositario di aspetti specifici delle Matrici originarie.

1. - Innanzitutto vi è il gruppo interno frutto delle relazioni genitoriali e familiari. Su questo gruppo il paziente lavorerà per riuscire a districarsi tra i vincoli molteplici delle sue identificazioni, fino a trovare o recuperare aspetti di sé che sono stati persi o, semplicemente, non hanno mai cominciato ad avere vita propria.

2. - L'Idem è in massima parte cresciuto nel reticolo di questa maglia identificatoria ma non parla solo con questo tipo di ripetività: ha acquisito infatti anche il linguaggio, assai più filtrato e meditativo, degli imperativi sociali e culturali ai quali si adegua per altri

aspetti di reti gruppali. Il paziente fa, ad esempio, il medico o l'avvocato o l'insegnante; nel suo lavoro egli segue alcune norme che possiamo definire, per comodità, deontologiche o semplicemente costitutive del ruolo. In base ai suoi livelli d'istruzione egli conosce inoltre alcune delle reti fondamentali di comportamento che regolano i vantaggi e gli svantaggi dell'adeguamento a doveri e diritti. Questo campo di relazioni normative tocca inoltre problemi assai sottili quale lo statuto ideologico di molte aree del sapere, scientifiche e non, e perfino le procedure che fissano la liceità (in un certo momento storico) di un tipo di argomentazione e di ricerca teorica. L'insieme di questo gruppo di relazioni potrebbe essere definito l'equivalente di un Super-io sociale, fissato ora come Idem normativo di un'ampia gamma di attività altrettanto vincolate per il paziente quanto il gruppo delle prime relazioni genitoriali e familiari.

In un paziente ideale, quale la psicoanalisi classica ha inizialmente concepito, l'Idem sarebbe addebitabile prevalentemente al primo di questi aspetti, che ha origine nella modellizzazione psichica della prima infanzia e il secondo di questi aspetti, appena descritto, ne costituirebbe il versante difensivo adulto, riconducibile al primo. Ma, per alcune caratteristiche sociali e culturali, l'organizzazione grupppale delle reti sociali e culturali ha, essa stessa, una forza modellizzante che opera sull'indefinita infanzia psicologica dell'uomo, la quale si prolunga ben oltre l'ingresso nella vita adulta: in questo caso l'Idem è più mimetico, offre un supporto congeniale a quella parte della psiche che amplifica la rete grupppale di riferimento e fa della normativa del mondo il polo continuo di una necessità ad adeguarvisi. Da questo punto di vista i nostri pazienti non appartengono più alla sola area classica della psicoanalisi così ben focalizzata sui danni delle costrizioni familiari, tanto più facilmente ricostruibili quanto più si può sopporre l'influenza determinante di un solo ambiente primario. Come conveniamo nella teoria grupppoanalitica, una rete di situazioni modellizzanti si dispiega sull'indefinita infanzia psicologica dell'uomo, che si prolunga con una pienezza inaspettata nell'adulto, creando altre reti e altri conflitti potenziali nell'ampliarsi delle gruppalità interne.

3. - Il terzo aspetto dell'Idem del paziente è, per dirla in breve, ciò che concerne l'ampia gamma di ripetitività costrittive che traspare direttamente nel manifestarsi quotidiano della sua vita di uomo e di analizzato: sono le azioni, i pensieri, dai più semplici ai più complessi, che costituiscono il concretarsi, nello spazio relazionale disponibile del paziente, di queste due parti dell'Idem. Noi siamo in contatto con la densità affettiva, linguistica e comportamentale, di questa vita del paziente quale egli ce la racconta o ce la fa intuire e che copre, potenzialmente, ogni aspetto di interiorità o esteriorità delle sue esperienze psicologiche: esse costituiscono dunque il campo fenomenico in cui vediamo esplicitarsi (se sappiamo riconoscerle) il primo e il secondo aspetto dell'Idem. Quando il paziente intrattiene una relazione difficile con una figura autoritaria, possiamo provare a ricondurla a una delle relazioni ripetitive che abbiamo imparato a riconoscere nella sua rete grupppale primaria. Ugualmente operiamo con la stratificazione dei suoi linguaggi culturali.

E nella delicatezza dell'esplorazione di questo mondo di valori, che spesso appartengono anche all'analista, che il campo fenomenico talvolta è decifrabile solo con ambiguità. Le regole normative e culturali che appartengono alle Matrici dell'analista sono spesso all'origine di drammatiche selezioni del campo fenomenico osservabile. Egli, se ha un potere forte di scelta dei suoi pazienti, seleziona di fatto il criterio di valori e norme con cui vuole entrare in contatto coi pazienti: poiché può farlo scegliendo tra più pazienti, può anche farlo scegliendo all'interno dell'intero spazio fenomenico percepibile di un solo paziente. E nel suo allenamento a saper ricollocare la proiettività del paziente e la propria in questo campo fenomenico che si gioca l'intenzionalità analitica dell'analista.

Egli è di fatto attratto a trovare quel centro che avvertiamo disperso nella ripetitività e nella disgregazione che il paziente offre come materiale dell'analisi: il campo degli eventi cui approdano le coercizioni degli affetti e dei pensieri, ogni volta determinate a offrire l'unicità dell'esperienza, l'irripetibilità di un fatto singolo che ponga rimedio alla continua esperienza del già ripetuto e già noto; irripetibilità che invita analista e paziente a

cimentarsi con l'origine della ripetizione e con l'ampiezza smisurata del campo fenomenico.

Ma osserviamo ancora alcune dinamiche interne al paziente, utili per comprendere le difficoltà cui può andare incontro l'analista.

2.3 - Il problema dell'egosintonia del paziente e della sintonia tra paziente e analista

Cosa spinge il paziente a venire in analisi? Se l'Idem fosse un'entità priva di differenziazione, la ripetizione e la sicurezza andrebbero di pari passo. Ma l'Idem è una struttura multiforme, che alimenta il campo fenomenico in cui può esprimersi tramite le molteplici polarità di cui è pervaso. La loro contraddittorietà pone quel dubbio esistenziale che denatura il potere arrogante con cui le singole gruppalità ambirebbero alla conquista definitiva di affetti e comportamenti.

Viene da noi, singolarmente, quell'essere umano che non accetta di essere la copia di una strumentazione arcaica della rete di identificazioni che lo accompagnano: intuitivamente questo paziente avverte la disarmonia tra la sua sofferenza e la qualità estranea della rappresentazione che può darsene. Non vi è più dignità nei monologhi delle voci interiori e il silenzio volge alla morte, non alla quiete; è questa sofferenza indegna che scava abissi di solitudine nelle matrici arcaiche e nelle matrici sociali. La vita che viene vissuta può essere ancora ricca, enumerata in fatti ed eventi, ma è l'occhio della sofferenza interiore che solca altri percorsi facendoci intravedere le luci che si accendono in quel buio. Proprio perché l'Idem è conflittuale (ed è conflittuale perché fortemente gruppale), esso fa della potenzialità del suo dialogo sofferente la voce cui l'Autòs aspira.

Non viene da noi quell'essere umano il cui Idem è, per così dire, egosintonico: in cui la gruppalità non produce disordini, in cui il problema della dignità non ha avuto necessità di essere affrontato nella sua origine fondamentale, in cui la sofferenza non produce scissioni tra le voci delle prime Matrici e le altre che le seguono. Ciò non vuol dire che questo Idem sia patologico, nella normalità della sua normatività. Ciò dice che là, dove l'egosintonicità opera mantenendo la coesività delle forze gruppali, esistono dei criteri di equilibrio che, anch'essi, rendono dinamico il campo fenomenico dell'Idem. Si tratta però di due organizzazioni dinamiche diverse di cui non possiamo servirci in egual modo: l'una, cui abbiamo accesso diretto (il paziente ne è il portavoce) parla, pur se in modo confuso, dei dinamismi mancati, della loro disorganizzazione, dello smarrimento che il movimento inarrestabile, nella profondità dell'essere, ha attorno al vuoto dell'identità. Lì ci volgiamo, proprio in quel buio e in quel nulla siamo attratti dal movimento, verso cui ci sospinge la mancanza di egosintonia.

Là dove l'egosintonicità è invece una parte stabile dell'organizzazione psicologica, occorre dunque osservare con più attenzione ciò che può accadere nella relazione col paziente, poiché la distanza che l'egosintonico stabilisce rispetto alla nostra posizione di analisti è dovuta a quella autòsufficienza dell'organizzazione dell'Idem che è tutt'altro che facile da definire: in una situazione dinamica, l'autòsufficienza dell'Idem si rivela necessario sostegno e fondamento dello sviluppo di un Autòs che si differenzia dall'Idem; in una situazione di falsa dinamica (il falso Sé), l'Idem si manifesta come impedimento e blocco dell'esplicarsi dell'Autòs. Non è facile distinguere tra queste due situazioni ed è per questo che, proprio lì, il nostro percorso tende ad arrestarsi; anche perché il metro di giudizio di cui ci serviamo fa capo - in maniera per lo più inconscia - a un nostro parametro di egosintonicità. Immersi nel campo fenomenico del paziente, lo confrontiamo con il nostro. Chi è malato dei due? Chi è colui che disseziona quell'aspetto mortuario della vita per farne un oggetto reale, vivente, risorto dall'indegnità? Il paziente o l'analista? Tanto è lontano dall'analisi e dal suo potenziale ermeneutico colui che vive egosintonicamente, tanto può esserlo lo stesso analista fisso a una sua egosintonicità o a una relazione sintonica con il suo paziente. In ogni caso il campo fenomenico si restringe: compare la norma occulta di un giudizio, la cui stabilità appartiene all'Idem, e di cui forse non sapremo mai se davvero esso appartiene al possibile formarsi dell'Autòs del paziente.

Questo Autòs dunque, se nasce, nasce nell'articolazione - di cui ora possiamo vedere la maggior complessità - dell'analista. Dalla struttura di questa complessità, dalla sua maggiore organizzazione dinamica, che sottintende relazioni tipiche solo della formazione analitica, l'Idem del paziente è sollecitato, per così dire, a modificarsi. Questa possibile modificazione è descrivibile in più modi e quindi possiamo tentare di darne descrizioni solo parziali; ma proprio queste descrizioni parziali possono stare all'origine di alcuni miti psicoanalitici sul cambiamento e, poiché qui tocchiamo il nodo di questo Convegno, ci conviene osservare prima alcune differenze sostanziali tra Idem del paziente e Idem dell'analista.

2.4 - La struttura dell'Idem dell'analista

L'analista è qualcuno che prima è stato paziente. Egli, dunque, ha come base dell'Idem la struttura che è tipica anche dell'Idem del suo paziente; ma in ognuno dei tre aspetti del suo Idem il lavoro analitico ha prodotto delle differenziazioni, alcune delle quali ci mostrano dove hanno luogo le potenzialità dell'Autòs.

1. - Il primo aspetto dell'Idem, quello depositano delle relazioni gruppali primarie, ha subito una profonda rivisitazione. Esso non è più il proscenio della ritualità arcaica del dramma familiare, reale o immaginato che sia, su cui si addensa la recita delle voci disponibili della memoria infantile. Il grande suggeritore della ripetizione dei bisogni e dei desideri ha meno voce in capitolo: se ha ancora un ruolo (e talvolta con inaspettata forza è ancora il regista che sovrintende al palcoscenico del mondo) egli può essere, ora, il miglior consulente delle relazioni controtransferali. La rete delle relazioni primarie gruppali funziona ora come una stanza di consultazione interiore in cui l'analista prova ad ascoltare, con orecchio professionale, le sue stesse voci, così come rispondono alle voci recitanti del paziente nella relazione analitica che si sta svolgendo. Questo ascolto professionale, che è ora il vero protagonista delle luci e ombre che suddividono il proscenio, è pur sempre una rete grupale divenuta forse meno arcaica delle altre ma tuttavia prodotto di quelle passioni tumultuose che l'analista-paziente ha incontrato nella sua formazione e che sono pur sempre di origine primaria. Egli ha avuto un proprio Analista, l'orecchio privato che per primo gli ha insegnato come la vita rinasce nel reciproco ascolto; ha avuto supervisori più dotati di sguardo e parola; poiché ha saputo essere dipendente da loro, essi lo accompagnano anche in quella forma indiretta delle loro stesse strutture gruppali; e proprio perché essi non hanno solo la fisicità di un volto o di un comportamento, ma anche la consistenza dei loro gruppi interni, essi sono personaggi che l'Idem del paziente-analista conserva con una forza singolare, dovuta alla pienezza relazionale che diventa il supporto dello scenario labile e confuso del primo Idem.

L'Idem primario, dunque, non cessa di essere primario ma è più ricco: possiamo immaginarlo ricco di personaggi e di relazioni tra personaggi, ma con una capacità a visualizzare tutta questa ricchezza anche negli effetti della sua spoliazione; chi era un re è decaduto, chi portava addobbi sontuosi ora è uno straccione; inoltre chi era povero ora è forse meno sgomento di una quotidiana povertà del mondo.

Se questa rete grupale, ora così densa, ha vita è perché la decadenza della sontuosità permette l'ironia: la commedia umana fa capolino ed è la caratteristica più festosa della modestia del proscenio in cui si accalcano le vite possibili di tutte queste voci. Naturalmente il lutto della sovranità della voce unica, pervasiva, onnipotente, è ciò che in una situazione "analitica" permette il riaffiorare della moltitudine delle voci, per cui la sopravvivenza a questo lutto e alla lacerazione di questa relazione vuol dire la possibilità di dare ordine alla moltitudine delle voci. Proprio perché la tempesta, che infuria tra le personificazioni, scuote ogni volta il proscenio, l'Idem ha una reale possibilità di destrutturarsi e di ricomporsi, necessariamente, in modo più elastico.

Tuttavia questa dimestichezza con la violenza, con la pericolosità della propria morte è tollerata perché un'altra gruppaltà, quella del proprio analista, sorveglia la

sofferenza di questo sforzo. D'altra parte è proprio la paura della violenza e della propria morte che fa acconsentire che un altro, un Estraneo, l'Analista entri nella stanza della propria recita e ascolti fino in fondo la mortificazione dello splendore.

Ed ecco che l'Analista che è entrato nella stanza dell'Idem vi permane anche quando la paura è cessata, ed egli farà sempre parte del nuovo reticolo dell'Idem durante tutta la vita: talvolta parlerà alla mente del paziente, divenuto a sua volta analista, e talvolta verrà messo a tacere oppure ricomposto nella voce di una maschera. Comunque le voci gruppali dell'Analista rimangono nel paziente divenuto analista, tendenzialmente nella forma strutturale arcaica dell'Idem, poiché è in questo spazio arcaico che è avvenuta la lotta fra le relazioni gruppali familiari e quelle che l'Analista portava con se. Così la qualità (che si spera meno conflittuale e distruttiva) delle relazioni gruppali dell'analista, nel suo interagire con le altre di origine familiare, dovrebbe permettere all'Idem primario del paziente di riuscire a sopravvivere modificando la rigidità di alcune strutture: questa modificazione è lo spazio relazionale innovativo che in questa parte dell'Idem riguarda l'Autòs come fonte per l'Idem di una potenzialità identificatoria meno rigida.

Noi parliamo di questo processo come se nella sua unità fosse facilmente osservabile e descrivibile mentre in realtà è assai meno definibile nei suoi dettagli fenomenici, soprattutto nel caso di un'analisi intenzionata didatticamente ove si pone la questione di quali relazioni gruppali vengano realmente trasferite dall'analista al paziente-analista: quelle che costituiscono il solo processo formativo tecnico dell'analista? La sua identità professionale, cioè il gruppo interno delle relazioni identificatorie che il suo particolare training suppone efficaci e abilitanti alla professione? O vengono trasmesse anche quelle del suo gruppo interno più arcaico, veicolate dalle prime in misura più o meno forte dall'intreccio relazionale cui soggiacciono tutte le funzioni gruppali?

Centro di osservazione e libertà stessa dell'analista nella qualità umana di questo intreccio è quel particolare gruppo di relazioni che chiamiamo controtransferali: esse costituiscono forse l'aspetto più privilegiato del processo formativo dell'analista che noi supponiamo sia la garanzia di un trasferimento che non sia distruttivo dell'universo dell'analista-paziente (il quale quindi non le trasferirà a sua volta nei suoi pazienti). Ma è davvero stabile in realtà il gruppo delle relazioni interne controtransferali di cui l'analista può servirsi? Accade comunque che noi, pur così arricchiti di una moltitudine di voci interiori, ugualmente falliamo, ingannando noi stessi e il nostro paziente.

Osserviamo, per tentare di capire come questo possa avvenire, in cosa si diversifica, nell'analista, la seconda parte dell'Idem.

2. - La seconda parte dell'Idem dell'analista è il luogo della normatività culturale dell'organizzazione legiferante, il criterio con cui l'analista da paziente ha elaborato ed esplorato le regole che fanno di lui l'uomo sociale immerso nella ricchezza e complessità delle norme condivisibili. L'apprendistato che lo porta a divenire analista dovrebbe renderlo acuto e illuminato riguardo alla sottile dipendenza dalle norme esplicite in cui è continuamente immerso. Come abbiamo detto prima per il paziente, in un'impostazione psicoanalitica classica questo secondo Idem verrebbe letto come l'organizzazione difensiva con cui il primo Idem si manifesta nella vita di un adulto ora divenuto analista. Tuttavia è noto che la psicoanalisi classica usa un punto di osservazione privilegiato nel guardare all'analista e, se per un verso ciò può anche avere un senso, per altro verso può creare un cono d'ombra in cui vivono le forze silenziose delle gruppali interne. Per la visione classica, la modificazione che interviene nell'Idem dell'analista appare quella che inaugura un sistema di norme interne supplementari (le conoscenze teoriche dell'analista, il suo linguaggio, il suo rigore), che dovrebbero essere in grado di costituire un metalivello rispetto alle forme storiche con cui le normative sociali si esprimono; questa situazione modifica la struttura e il carattere dell'impegno professionale dell'operatore psicoanalitico in maniera diversa da altri impegni professionali. Le norme superegoiche dell'analista risultano infatti così potenti, dobbiamo ammetterlo, perché potente è la visione interpretativa che la psicoanalisi classica vuole fondare: essa attraversa, nel suo ideale

onnipotente, la storia stessa del mondo e ambisce a trascenderla.

La differenza tra il Super-io normativo dell'uomo analitico e dell'uomo comune, può creare, nell'universo dell'uomo-analista, una divergenza tra questi due aspetti dell'Idem, che potrebbe accompagnarlo per tutta la vita. Egli è stato dapprima un professionista che si è mosso all'interno di fenomeni relazionali contingenti, iscritti nella quotidianità della Storia (filosofo, medico, psicologo, insegnante ecc.) ma ora, come analista, è diventato anche osservatore del fenomeno relazionale in sé e dell'Idem che guarda se stesso sospeso dalla contingenza della Storia.

Nel caso di un professionista non analista, il rapporto critico con l'osservazione teorica è più libero in quanto l'osservazione teorica è uno strumento rinnovabile ogni volta che ciò sia desiderabile e lecito; nel caso degli analisti invece l'ansia del cambiamento è direttamente proporzionale alla paura con cui si deve affrontare ogni volta una nuova imprecisione dell'ordine. Per cui, paradossalmente, è proprio l'ampiezza di un orizzonte continuamente riaperto e la sospensione storica nell'osservazione di se stessi che richiedono un'assolutizzazione e una costanza del riferimento a una teoria e a norme gruppalmente invarianti. Egli, l'analista, si riferisce, soprattutto oggi, a Istituti di formazione, a Gruppi di discussione, ad Associazioni psicoanalitiche, che diventano norme gruppalmente interiorizzate, reti gruppalmente altrettanto potenti di quelle che sono state interiorizzate nel suo Idem primario a contatto del suo analista. Un medico o un ingegnere, per esempio, avvertono come ovvio ed auspicabile il rinnovo di strumenti, anche i più delicati, e non vogliono essere esclusi da questo cambiamento che si muove nella libertà dello scambio. Ma per l'analista il cambiamento dell'Idem psicoanalitico scatena degli affetti più complessi; così avviene che chi porta le insegne freudiane guarderà con ansia difensiva il compagno di strada che porta le insegne Kleiniane e poi quelle Winnicottiane, poi quelle Bioniane e così via.

Da questo punto di vista la rapida obsolescenza della strumentazione analitica è solo l'apparenza con cui si manifesta la peculiare fissità dell'Idem psicoanalitico quando tende ad osservare se stesso, evento contingente di una passione volta al mondo per trascenderlo e ricondurlo al noto, al vivibile nell'eternità.

Questa tendenza alla cristallizzazione normativa, rapida, talvolta violenta, può essere comprensibile tanto quanto è comprensibile la paura con cui l'uomo affronta, ogni volta, l'imprecisione dell'ordine. Ma invece è necessario essere critici riguardo alle consegne dell'ubbidienza e le insegne dell'urgenza cerimoniale che vanno indicate come fragile riflesso della volontà d'ordine che l'uomo pretende dalla Storia.

Per l'uomo analista una curiosa strumentazione normativa della mente si stacca dunque dal coacervo della strumentazione critica che la società gli offre: essa ambisce ad essere una metastrumentazione, rappresentativa di norme formali ed etiche, che nel versante psicologico abbiano la potenza rappresentativa dell'intera storia. Essa ritorna ad essere nuovamente una strumentazione quando a sua volta si storicizza: l'uomo analista contempla il campo di battaglia delle scissioni psicoanalitiche (fino a quelle che avvengono nella sua pratica quotidiana) e ne studia le dinamiche gruppalmente. Qui il proscenio sembra davvero infinitamente ampio, quasi incommensurabile, e per ragioni dovute all'ingenuità della nostra mente. Lì dove avviene la recita, noi, attori e comprimari ci perdiamo nelle trasformazioni delle maschere che coprono, nella dinamica del mondo, quelle gruppalità arcaiche che siamo avvezzi a riconoscere. Nel proscenio allargato non vi è un setting fatto di tempo e luogo ben ordinati, che guida due o più persone alla necessità di ritrovarsi a contatto con le proprie perdite e a fare dell'ascolto una vera virtù. Fuori il setting ritorna ad essere il mondo nella potenza e forza delle sue gruppalità, nel mistero della moltiplicazione della sontuosità e ricchezze apparenti. Per questo l'analista appena può riconduce il proscenio alla dimensione agibile di una stanza, di un luogo di riunione in cui l'infinita venga ridotta. Per questo forse si scinde drammaticamente in movimenti e gruppi nella speranza di ricondurre la pantomima dei ruoli, onnipotenti, alla reale possibilità di parola e ascolto. Ma, dobbiamo convenirne, la storia del suo movimento si dissemina di regni,

gerarchie, sottomissioni, di fedi e abiure.

In qualche modo ogni analista percorre un tratto di questo itinerario storico: se ne può giovare così come la depressione pone equilibrio all'onnipotenza. Lì la strada si arresta, dove il buio appare abissale. Per l'analista però quella fissità che lo riguarda è come lo scoppio contenuto dalla radice dell'abisso, dove il vuoto si compatta insieme alla distruzione. Il mondo psicoanalitico lì viene distrutto dal dubbio e con lui l'identità dell'analista, in prossimità ai tesori senza nomi, alla vita che non si è dischiusa alla pienezza desiderata. Se ne serve l'analista poi? Nella modestia a essere, nella necessità a dover essere, possiamo supporre che vi sia un buon fine: che egli non persegua lo smascheramento come illusione ma come quotidianità, ove la sopravvivenza consapevole dell'analista al suo stesso percorso, all'itinerario controverso dell'Idem, alle folgorazioni che lo squarcia e lo disillude, è il viatico delle altre strade possibili, dove l'Autòs apprende dalle sue nuove esperienze. Proprio nella vasta ripercorribilità di queste matrici gruppali acquisite in età più adulta, nel confronto ripetuto con l'ampliato sistema delle radici arcaiche, può nascergli il sospetto che, dal proprio analista, veicoli misteriosi abbiano formato nuove voci e reti gruppali, matriciali e arcaiche che rendono ancora vincolato il suo pensiero a quella prima modalità relazionale che riaffiora come modello e desiderio: il corpo della Madre come prima verità che riemerge sempre nella verità del pensiero, dell'etica, della giurisdizione, fino all'amore della Storia senza storia, così come ogni figlio della Psicoanalisi sogna per sé solo, senza padri e fratelli.

3. - Quale differenziazione si è potuta produrre a questo punto nel sempre identico dell'Idem, riguardo all'analista? Ciò che noi possiamo osservare, del lungo lavoro che ha investito le altre due parti del suo Idem, è osservabile nel campo fenomenico in cui si proiettano le sue organizzazioni gruppali: le differenziazioni di affetti, linguaggi, comportamenti, sono lo specchio, nell'uomo analista, che ci rimanda le tante trasformazioni possibili cui conducono la mobilità dell'interdipendenza gruppale, la tolleranza del loro disordine, la coesività delle loro dipendenze, la contraddittorietà rispetto ad un comune oggetto nel difficile equilibrio tra la vita di un'infanzia che rinnova continuamente dall'interno l'arcaicità dell'uomo e la vita della storia del suo pensiero in cui balena l'aspettativa del rinnovamento.

Non dimentichiamo che quell'Idem che si costituisce sulla presunta pienezza della verità psicoanalitica e che pervade emozioni e linguaggi è pur sempre quell'Idem fenomenico da cui si staglia qualsiasi differenziazione: a volte ipertrofico ed esibito nella maniacalità; a volte seduttivo e invadente nell'intellettualizzazione; arrogante e contraddittorio nella confusività tra privato e professionale, ma pur sempre l'unico compagno, il nostro doppio, che ci educa al ricordo di ciò che siamo, in modo che da questa conoscenza possiamo, appunto, differenziarci. Lo facciamo con fatica, come abbiamo visto, e nei possibili luoghi differenti in cui ciascuno osserva il proprio essere, ove la vita della mente, così ricca e intricata, ha avuto la forza e il coraggio di sostare: luoghi e modalità spesso senza senso, senza ordine senza scopo o oggetto; contemplazione di rovine di vita e di storia che ci accomuna a quell' "altro" uomo che verrà a cercarci nel luogo dell'analisi.

Non scompare la verità psicoanalitica se essa sa attingere alla vita contraddittoria e complessa dell'uomo; anzi proprio quando si indeboliscono le categorie della propria disciplina e l'Idem psicoanalitico si depauperava della sua forza, gli altri Idem culturali che formano il campo fenomenico dell'analista si stagliano all'orizzonte non più come terre di conquista, supposte repliche, mutate di nome, dell'unica terra analitica, ma essi (la Storia, l'Antropologia, la Filosofia, l'Arte e, perché no, la Matematica, la Biologia ecc.) si configurano come spazi sterminati in cui l'uomo sposta di continuo i suoi confini. Perché, a prescindere dalle discipline di studio, il "soggetto", nell'impatto col suo mondo, categorizza comunque la sua realtà con categorie molto più complesse e articolate (la relazione gruppale) di quanto potrà mai fornirgli una disciplina, anche umanisticamente più specifica come la psicologia e la psicoanalisi.

Quando l'analista, non più fisso al suo Idem, si accosta a questi mondi, non è né un forestiero né un ospite, ma il vicino della possibile bellezza di un giardino altrui in cui ognuno può ammirare le disposizioni dell'ordine che l'uomo inventa. In questi giardini che non sono affatto incantati ma solcati spesso da guerre, l'Autòs impara ad osservare ogni volta le trasformazioni del mondo e a sostarvi accettando gioie e spaventi degli altri abitanti della terra. Noi non possiamo sapere se l'Autòs sia il protagonista del percorso erratico dell'uomo, essendo talvolta anch'egli fisso a una meta (e supponiamo che ciò accada in una buona collaborazione con l'Idem da cui si differenzia). Ma nella metafora del giardino noi lo immaginiamo ogni volta disposto ad arare la terra, a seminarvi, senza certezza che pioggia o tempeste risparmino poi la sua fatica; poiché egli ama arare la terra e lasciarvi dei segni: soprattutto accetta che i segni si disperdano.

2.5 - L'asimmetria della relazione Paziente-Analista

Se ora confrontiamo le strutture dei due Idem del paziente e dell'analista, potremo vedere non solo come si differenzino ma anche come il cambiamento del paziente sia meglio descrivibile a partire dai chiaro scuri e dai miti dell'analista che si pone di fronte al cambiamento; chiaroscuri che hanno una funzione di sfondo dal quale emerge la figura inevitabilmente complessa del cambiamento. Proprio nei chiaroscuri, nel movimento dell'Idem e dell'Autòs dell'analista, troveremo la nicchia di certi miti, alcuni evitabili e altri no, che sono coinvolti e coinvolgono il cambiamento del paziente.

L'analista è stato paziente e porta in sé la traccia di quel cambiamento che ha vissuto ed elaborato come suo. Ma forse è proprio nel riconoscimento di un mutamento potenziale di cui ha già avuto esperienza che egli inconsapevolmente anticipa il cambiamento: egli, cioè, può tendere a selezionare nell'universo che più gli è noto (il proprio Idem) quella risposta sintonica ad una egosintonia che il paziente invece attende come possibile pacificazione del suo transfert.

In nessuno di questi processi l'analista è consapevolmente intenzionale. Ciò che invece ha una cogenza intenzionale è l'asimmetria della relazione tra paziente e analista; l'analista sa qualcosa che il paziente non sa, anche quando è giunto a sapere del proprio nulla di sapere. Ma la consapevolezza del proprio vuoto come nulla di sapere è stato raggiunto al terminale della traiettoria che ha percorso; egli dunque sa ancora quale è il percorso, il movimento erratico che conduce al non sapere che è un sapere anch'esso. Sa anche che per annullare il suo sapere a favore del paziente, per annullare alla radice un suo movimento e con esso l'intenzionalità, egli dovrebbe annullare l'intera memoria dei suoi percorsi che si può ottenere nell'unica assenza che può annullarli completamente: la sua morte.

Come analista vivo egli può solo "fare il morto" che è l'intenzionalità di uno dei consueti percorsi della vita.

Proprio il setting, come contratto, statuisce le radici inevitabili dell'intenzionalità; e le strutture che abbiamo descritto vi si muovono in una sorta di necessità, più o meno ricche, più o meno consapevoli, più o meno delimitate dalle occasioni della storia reale o della storia fantasmatica narrata nell'ora analitica.

Nella dinamica del cambiamento che avviene nel setting, nella dinamica che si crea tra il desiderio di completezza e perfezione del cambiamento e la realtà assai più fragile e incompleta di quanto la stessa storia della psicoanalisi non ci abbia aiutato a comprendere, incontriamo alcuni miti del cambiamento. I pochi miti che illustreremo compendiano in un certo senso gli aspetti dell'Idem che abbiamo descritto.

Dell'Idem più che dell'Autòs poiché quest'ultimo, per antonomasia, dovrebbe rappresentare la capacità di "tenere", nello stesso momento del desiderio di completezza, la realtà assai più fragile, incompleta e complessa, riaprendo così il dinamismo dell'ossimoro che l'Idem ha cristallizzato: il cambiamento come immagine e aspettativa fissa e codificata.

3.1 - Il primo mito: il modello curativo "classico"

E un primo mito è proprio la sicurezza della *semplicità del modello di riferimento* che inaugura la storia stessa della psicoanalisi e che abbiamo già intravisto.

L'analista mitico ha esplorato le sue relazioni genitoriali e familiari primarie; l'analisi lo dovrebbe avere immunizzato da dipendenze arcaiche ed egli esplora il campo fenomenico del paziente con obiettività, affetto, indulgenza, da lì risalendo alle relazioni genitoriali primarie del paziente. E la sicurezza della semplicità del modello che permette di non porsi una domanda esplicita sulla propria intenzionalità, poiché essa è data per implicita nella domanda del paziente ed è forte della garanzia che l'analista crede di poter dare nel mondo della sua capacità professionale. Il mutamento è letto nei mutati rapporti transferali ed in alcuni parametri che da sempre si pongono come misura della salute: con un'operazione riduttiva possiamo descriverli come "amore" e "lavoro". Perché il paziente cambia? La risposta sembra semplice: sta male e l'analista lo aiuta a capire l'origine della sua sofferenza. Se vi sono grossi problemi nelle risposte transferali alle interpretazioni, è d'aiuto la certezza del mondo culturale, quel super-io normativo che, nella sua ipertrofia, fa da statuto rigido all'Idem dell'analista.

Qui vediamo come l'indiscussa fiducia in il modello di riferimento possa rivelarsi per l'analista una delle fonti principali della sua intenzionalità rispetto al cambiamento e ciò avviene se il modello considera il cambiamento in maniera semplicistica dando per scontato non solo che il paziente deve e può mutare ma anche che l'analisi è un percorso lineare teso al cambiamento come primo riscontro del successo. Si rischia così di perdere quella consapevolezza della complessità del fenomeno del mutamento che attenuerebbe automaticamente l'intenzionalità massiccia dell'analista rispetto ad esso, aprendolo all'osservazione di altri fatti significativi. Per esempio: in che cosa muta il paziente? e, soprattutto, che cosa sancisce il mutamento nella descrizione di un caso presso i colleghi o nella descrizione che i familiari del paziente ne fanno con gli amici o nella descrizione che il paziente ne dà a se stesso o al suo partner? Ecco allora che qui si affollano molti altri miti psicoanalitici che possono essere indicati solo rapidamente.

3.2 - Il secondo mito:

L'osservazione oggettiva del cambiamento

Tra questi un secondo mito: che l'analista sia capace di *cogliere valenze nuove e significative del cambiamento in una loro purezza oggettiva*: ciò presumerebbe un analista specchio, un osservatore distaccato, non coinvolto dalla sua osservazione. L'analista risale dai dati osservati nel paziente al sistema del suo Idem arcaico e opera sia praticamente che producendo teoria. Ma questa osservazione può essere segnata, nella sua lettura, dal campo fenomenico in cui l'analista proietta il suo Idem che include l'Idem sociale. Ad esempio l'analista americano del dopoguerra, fisso alla tipicità del mondo in cui opera, tenderà in molti casi ad una reale psicologia dell'adattamento sociale, secondo una discutibile teoretica basata sulle funzioni dell'Io assunte nei paradigmi della normativa psicoanalitica.

3.3- Il terzo mito:

Il cambiamento rispetto a un mode/lo teorico "ex novo"

In una sorta di prosecuzione, un terzo mito psicoanalitico riguarda la convinzione o autoconvinzione che l'analista abbia la capacità di rinnovare (quasi ex-novo) il metodo di osservazione del campo dei fenomeni in cui si muovono lui e il suo paziente. Ciò presuppone, come avviene nelle scienze, che il potenziale del campo osservativo sia inesauribile. Può verificarsi allora che - come per le scienze - l'analista, nel suo risalire dal campo fenomenico del paziente a una costruzione teorica esaustiva del primo Idem arcaico, trovi conferma delle sue ipotesi in ciò che egli stesso vi ha già messo. Non distinguendo bene l'apporto (proiettivo) del sistema delle sue relazioni identificatorie profonde, fa un'operazione oggettivante e totalizzante il campo fenomenico osservabile.

Ad esempio, nel caso della teoria di Melanie Klein, non è sempre facile distinguere l'interrelazione tra i dati iniziali, la costruzione teorica e la conferma di quei dati.

La descrizione ricostruttiva, densa di dati già assimilati ad un modello teorico latente, è dunque il terzo mito *dell'autoconvalida teoretica* ed è forse uno dei miti più diffusi: investe anche l'immagine che l'analista costituisce di se stesso, la quale, assimilata ad un modello teorico latente, convalidante e convalidato dal sociale, può divenire un "credito rubato" che esorcizza l'Autòs nel suo rimettere continuamente in movimento una autodefinizione.

Tornando all'aspetto fenomenico-teorico: si rischia dunque di dire che è cambiato quel paziente il cui iter, più o meno prevedibile e descrivibile, si iscrive nella traccia del modello teorico. In questo caso l'analista inconsapevolmente utilizza la teoria stessa come sistema di dati osservabili e ad essi assegna valori normativi. Contemporaneamente al paziente che vuole curare, egli sembra voler curare la fenomenologia normativa delle teorie psicoanalitiche che vuole mutare insieme al paziente. In parte abbiamo visto da quale intreccio identificatorio ciò dipenda e quale ne sia l'esito: dalla contraddittorietà dei diversi miti simili, stratificati storicamente, si ha quell'accumulo teoretico ipertrofico cui, d'altra parte, noi dobbiamo la nascita di una psicoanalisi potenzialmente critica che recupera le parzialità teoriche prodotte.

3.4 - Il quarto mito:

Il cambiamento rispetto all'egosintonicità dell'Analista e del Paziente

Un quarto mito che illustra meglio i miti precedenti potrebbe essere quello *dell'egosintonia e della sintonia* sia individuale che collettiva.

Vi è un'egosintonicità di intenti, aspettative, modelli e teorie nella compattezza dell'Idem dell'analista come pure nell'Idem del paziente. Va dall'analista, ufficialmente, colui che è intenzionato ad esplorare la natura misteriosa del proprio disagio, ma ignora lui stesso gli ulteriori motivi delle voci della sua gruppalità; simmetricamente ciò avviene riguardo all'accoglimento e al criterio di selezione, solo in apparenza esplicito, con cui l'analista accetta un paziente.

Si forma, abbiamo visto, una sintonicità rispetto al mutamento verso la guarigione; ma ciò è più possibile in un ambito medicale, basato sulla malattia e la guarigione, in cui il cambiamento è una riversione verso il punto iniziale della salute; in cui il rapporto causa-effetto-rimedio è semplice.

Ma nel nostro campo il cambiamento non può essere omologo a un percorso concatenato linearmente rispetto a una guarigione, perché mentre chi ha una malattia fisica va dal medico, non tutti gli esseri umani psichicamente a disagio, e bisognosi di analisi, cercano un terapeuta né sanno subito quale terapeuta è loro utile. Ciò testimonia delle grandi selezioni inconse e spesso immotivate, con cui interagiscono, nel comune campo delle dinamiche sociali (e quelle terapeutiche ne sono un sottogruppo), i campi fenomenici del potenziale paziente e del suo potenziale analista.

Abbiamo detto che vi sono nei due universi altri elementi, non tutti espliciti e descrivibili, che interagiscono nel comune campo delle dinamiche sociali con l'aspetto terapeutico. Se ci riferiamo per esempio alla Storia della psicoanalisi, il disagio del paziente è stato visto dapprima come un disagio di tipo isterico (la donna isterica), poi come personalità nevrotica e, più vicino a noi, come struttura narcisistico-depressiva; tali disagi sono, però, anche del sistema sociale stesso che produce gli individui mutuandoli dal tipo dominante nel campo delle norme e valori. E sono queste norme e valori e repressioni epocali che l'analista elabora obbligato a tener d'occhio il tempo e il luogo da cui proviene il paziente e i parametri interni a se stesso e al suo gruppo di riferimento. Così il paziente licenziato come guarito al principio del secolo non è il paziente guarito di oggi. Inoltre, spesso, il paziente mutato verso la guarigione dal suo analista riprende un iter analitico che lo porta a una seconda analisi e alla valutazione di un secondo tipo di mutamento anche quando ciò accade con lo stesso analista.

Se da un lato una sintonicità tra le egosintonicità è necessaria (alleanza terapeutica) poiché senza di essa non si dà mutamento, d'altro canto essa è uno strumento sospetto in quanto scivola facilmente nella collusione, nell'equivoco e nella conservazione. Nella sua forma estrema il mito dell'egosintonicità è perciò quello in cui il mutamento del paziente, verso la guarigione, può rivelarsi soltanto un mutamento capace di rendere egosintonica l'ora analitica al suo analista; in un certo senso ciò rimane lecito, almeno fino a che possiamo rapportare transferalmente questa evenienza al campo fenomenico in cui si muove il paziente. Ma quando il paziente comincia, come è risaputo, a sognare nello stile del suo analista, questo tipo di egosintonicità è solo una delle tante compiacenze analitiche di cui ha bisogno il paziente, non l'analista.

Simmetricamente troviamo il paziente egosintonico che cerca di ottenere e mantenere un analista congeniale e sintonico a una sua egosintonia: ciò sottintende il desiderio preconstituito in una direzione particolare che l'analista corre il rischio di fare sua acriticamente, essendo egli l'analista scelto per un particolare progetto egosintonico del paziente.

E dunque nella frattura delle egosintonie sintoniche che noi troviamo la possibilità di cambiamento autentico, pur con tutte le sue difficoltà. È dunque nel domandarci di colui che, pur bisognoso, non cerca un terapeuta e nel domandarci dell'analista che, acriticamente, esclude a priori un tipo di paziente, che possiamo intravedere il versante mitico dell'egosintonia, il suo fallimento e il suo aspetto conservativo dell'Idem e, a livello storico, dell'Idem dell'intero sistema sociale; in quest'ultimo possiamo riconoscere la proiezione di quelle norme superegoiche culturali come, per esempio, la necessità della salute ma anche la vergogna della sofferenza e dell'incapacità a conquistare meriti e valori, così acuta nel mondo occidentale, e che pervade le basi stesse dell'organizzazione sociale: istituzioni psichiatriche e consultori pubblici. Il benessere psichico è la richiesta più generalizzata nel mondo, ed è resa più complessa dalle forme conservative dell'Idem egocentrico che teme quel momento di frattura delle egosintonie che porta al cambiamento; e simili nel loro egoismo ed egocentrismo appaiono alcuni di quei canali preposti all'incontro di pazienti e analisti che si mostrano alcune volte censori e spesso denigrativi gli uni rispetto agli altri.

3.5 - Il quinto mito:

Il desiderio stesso del cambiamento del Paziente

Così incontriamo il *mito vero e proprio del cambiamento desiderato e temuto*.

Abbiamo visto che coloro che assistono al mutamento del paziente spesso pongono nell'Idem sociale il Mito che ha queste esigenze conservative del gruppo sociale dominante e della visione del mondo dominante come immediato riscontro. Più l'Idem sociale è frammentato, pieno di ansie e insicurezza, più forte è l'esigenza conservativa del gruppo e della visione del mondo dominanti, come "oggetto" unitario a cui un soggetto vuole rivolgersi per la sua identità.

All'interno di questa esigenza, a livello sociale e familiare, il mito della guarigione del paziente, del suo mutamento, appare (in una visione classica) tanto semplice quanto definibile, per poi rivelarsi indefinibile proprio a causa della presunta semplicità: il paziente muta quando ha la capacità di avere nel suo status sociale o familiare ciò che prima il paziente non aveva rispetto a questo status e include come successo anche il migliorato carattere. Ma il microcosmo paziente-analista non favorisce, anzi scompagina questa semplicità. Ad esempio: migliora il suo carattere il dirigente che sa mettere a frutto le sue forze istintive sadiche? Se possiamo supporre che egli ne fa una forza costruttiva, mirata a uno scopo che comunque contenga una tensione riparativa, anche capace di fronteggiare la forza altrui, di opporvisi accettando una quota plausibile di distruttività (ma su progetti, reti gruppalì o persone?) potremmo finire per convenire che il nostro operare ha comunque toccato uno scopo.

Ma qual è la quota plausibile di distruttività che può fare da buon sale per la

ministra scipita di una oblatività totale? Essa è, ad esempio, uguale in pace e in guerra? In contesti politici diversi? Alle soglie di un matrimonio o alla sua fine? Quando il paziente è un avvocato o un dentista?

E il buonsenso che ci deve guidare? Questo genere di valutazione guida i familiari e gli amici del paziente che sono posti nel buonsenso dall'aspettativa di un'efficacia chiara e netta dell'analisi, ma non può essere la soluzione dell'analista.

Tuttavia le aspettative della Società, della famiglia e dell'individuo (ma anche dell'analista troppe volte) tendono ognuna, a modo suo, verso il comune fine di una sintonia, di una "pacificazione" dell'anima ed è questo che ci si aspetta in prima istanza dal cambiamento. È un'ipostasi del mito Edenico, del giardino fiorito della propria interiorità; del mito dell'Agape celeste dell'umanità; in poche parole è il mito della Terra Promessa che mai ci abbandona e per il quale anche i familiari del paziente si dicono disposti alla loro quota di impegno e di sofferenza.

Sono però le teorie gruppali e quelle sistemiche che ci chiariscono perché, in ultima analisi, non si Verifichi che questo bene venga sempre così favorevolmente accolto. Il raggiungimento di questo bene da parte dell'individuo è infatti sempre ragione di disequilibrio per altri Idem che vengono scompaginati nelle direzioni di altri possibili movimenti; in parole povere: il mutamento che per noi può essere un valore, per altri è disequilibrio.

Per l'individuo in analisi questo valore ha comportato lo scompaginamento del proprio Idem che ha permesso la scoperta di una possibile esistenza non distruttiva, in una nuova stabilità coesiva di forze dinamiche: *la stabilità del dinamismo*. Questo ossimoro rivela l'espandersi e il contrarsi in cui supponiamo abbia respiro l'Autòs differenziandosi di volta in volta dall'Idem ma in lui ancorandosi; potenzialità centrifuga di esperienza volta da un centro, ora trovato, verso l'esterno che sappiamo essere in grado di ricondurre poi nuovamente verso il centro. Sul versante dell'Idem egosintonico, invece, la "stabilità nel dinamismo" diventa un "si cambia per non cambiare nulla". Certo, questo è uno dei miti più insinuanti e non solo nel macrocosmo sociale ma anche nel microcosmo del paziente-analista: il paziente, mentre desidera cambiare, spesso ubbidisce a quel mutamento che unico possa salvare il suo Idem grupale, arrestando quel respiro, quel movimento, che rompe i vincoli dei molti Idem identificatori da cui egli è posseduto. E questo arresto si può insinuare poi nello spazio dell'analista egosintonico, concentrato sul "bene" immediato del paziente.

3.6- Il sesto mito:

La ricerca dell'Oggetto Unitario e della sua conoscenza

Quindi anche il paziente soggiace al mito sopra descritto e si presenta con l'evidenza del desiderio pacificato di potere amare e lavorare. Vuole essere cioè quell'Idem più perfetto e risanato. Ma dietro a questo desiderio semplice, si cela un mito più profondo e oscuro: il cambiamento *come ritrovamento della propria unità soggettuale attraverso una presunta natura unitaria dell'Oggetto, collocata nell'analista*, che il paziente avverte oscuramente come garanzia di una nuova unità del campo disgregato del suo sentire. Un Oggetto, ausiliario del Soggetto che può permanere così anche ad analisi terminata.

Questo mito, a cui è complementare il mito del cambiamento che di lui ha l'analista, è riferibile, se ci è permesso utilizzare una terminologia classica, alla natura strutturale e strutturante dell'Oggetto. È una presupposta funzione unitaria naturale dell'oggetto (o meglio la costituzione da parte del soggetto "frammentato", di un Oggetto unitario), in grado di rimandare specularmente una compattezza del soggetto.

Il paziente non sa di questa sua operazione perché ciò che lo spinge non appartiene al suo campo fenomenico osservabile ma al nucleo più profondo della sua mente e del suo disagio; è il suo Idem, nel desiderio del compattamento del gruppo interno arcaico, che tende a questa unità e pretende che l'analista sia un osservatore desiderante e partecipe dell'unità. Così egli ha come reale Mito del cambiamento *il ritrovamento della sua unità*; e

la necessità di rendere unitaria la gruppalità è poi drammatizzata a livello del visibile-vivibile, come sollecitazione a una chiusura atta a proteggere quell'Idem così deteriorato dall'interruzione dell'unione con l'antico Idem che l'ha prodotto. Qui vediamo meglio la natura strutturale dell'Idem arcaico, quell'Idem che si è formato in presenza dell'Oggetto (holding mother), che nella sua costanza unitaria ha permesso la costituzione di un Idem come desiderio del ritrovamento, della rassicurazione dal primo caos. L'Idem arcaico, l'Idem compattante, confonde, o occulta, le tracce del ventaglio di esperienze che sono e sono state, uniche, erratiche, frammiste di voci ora singole ora polifoniche e rivestite della carnalità di un corpo ora riconoscibile ora sconosciuto (altri corpi, altri odori, altri sapori, ruvidezze e morbidezze amabili o maldestre), esplorabili nell'intimità di luce e calore ma anche perse innumerevoli volte nel vuoto di un letto, una stanza, una finestra. Tutte queste tracce l'Idem le compatta come può, bisognoso di conoscere ma anche di riconoscere, attuando così quella prima unione tra il conoscere e il riconoscere che salda lui come Soggetto al suo Oggetto; e anche lì nella stanza dell'analisi, e con la forza moltiplicata dalle concrezioni dell'Idem che si è accresciuto con altre matrici - altre identità di soggetto e oggetto - il Soggetto vuole ancora essere unito col suo Oggetto. Quell'oggetto è ora l'analista, che egli lo voglia o no, che egli sia intenzionato ad esserlo o no; perché fino a quando il paziente viene in analisi, l'analista è destinato a permanere l'oggetto di quel primo movimento che ha condotto a lui il paziente.

Nel paziente il cambiamento ha dunque come principale mito la struttura profonda da rifondare in un'uguaglianza perfezionata della precarietà dell'Idem, felicemente identificato con il suo Oggetto; per questo amerà a lungo (e amerà odiando) il suo nuovo oggetto. Ma, allo stesso tempo, egli enuncia l'altro mito: quello del volere conoscere la natura del suo Idem poiché lo sente (e in ciò è sincero, dolorante e impaurito) come quel vuoto che si compatta solo in presenza dell'Oggetto, l'analista.

Sono ovviamente altre matrici quelle che parlano del voler conoscere; matrici formatesi in età più adulta, nel secondo livello dell'Idem: norme sociali ed etiche alimentano le modalità di accesso dei pazienti presso gli analisti e una di queste ha appunto come contrassegno la seduttività gratificante di questo particolare mito, perché anche l'analista desidera conoscere; egli incarna questo mito proprio nel suo nome: Analista. Possiamo convenire che l'analista è attratto da questo aspetto del mito, e che elaborerà solo quando ne è realmente capace il suo aspetto più sostanziale, l'unitarietà dell'Oggetto, che alimenta in realtà le difese, le resistenze contro il cambiamento del paziente.

Perché l'astuzia dell'Idem del paziente vuole che entrambi questi aspetti del mito si realizzino e li attua in due scenari un po' diversi: il primo è la stanza dell'analisi ove Soggetto e Oggetto, nella specie di due corpi, due menti, due linguaggi, si fondono e si separano in continuazione; il secondo si prolunga nel mondo, e l'Idem lo riporta poi ancora nel campo dell'analisi in cui il conoscere analitico, alla lunga, viene messo alla prova. Lì può avvenire che l'analista sia attento a non divenire Oggetto; ma per far ciò dovrebbe sapere rinunciare al suo Mito Classico: quel mito che lo induce a credere che, tendenzialmente, il campo osservativo della propria interiorità sia fondato, ora, su una sostanziale unità.

Pur sapendo ovviamente che non sono scomparse le tracce del mondo arcaico con le sue lotte e disgregazioni, il mito classico lo convince che esse sono ormai conosciute e questo fatto le pone nel definitivo sfondo di una pacificazione realizzata. Proprio per questa supposta e desiderata pacificazione l'analista può crederci tanto unitario da essere quel Soggetto che l'altro può proporre a se stesso come Oggetto. È facile cedere all'inganno dell'Idem del paziente che lo illude seducendolo proprio nel suo Idem, convincendolo della sua nuova unità, dell'avvenuto compattamento ora invincibile ed eterno. Forse l'analista più di altri conosce l'illusione dell'unità e la precarietà con cui le sue voci interiori hanno faticosamente trovato la reciprocità della pazienza e dell'ascolto. Se egli cede non è solo per l'ingenuità di un mito sopravvivenziale che fonda la psicoanalisi; egli cede perché è nel crocevia del lavoro analitico, nel suo punto più debole, dove l'intenzionalità del paziente è massima e dove i suoi attacchi, la sua seduttività, scavano nelle incertezze più inquiete del

suo antico sentire: lì la riduzione dell'altro a proprio Oggetto è stato davvero il primo moto, senza che il Soggetto ne avesse coscienza. Questa struttura perciò, nella sua forza, permane negli altri miti dell'analista che si dipanano, nella storia della psicoanalisi, da questo primo mito, complementare del mito fondamentale del paziente.

3.7 - *Il settimo mito: La perfezione dell'osservazione controtransferale e i suoi rapporti con il mito Classico*

Certamente l'analista che opera oggi ha elaborato a lungo l'itinerario dell'ingenuità e pone quindi la garanzia correttiva del mito classico nell'analisi del Controtransfert. Ma fino a che punto l'analisi del controtransfert lo protegge realmente e protegge il paziente?

Abbiamo visto come il nodo sia qui difficilmente scioglibile per quanto lo si possa enunciare nella sua evidenza e nelle sue possibili soluzioni. Perciò qui troviamo un settimo mito: *il contro transfert come mito della modernità analitica* col quale si vorrebbe mettere l'instabilità di un centro di osservazione, e l'instabilità stessa del mutamento, a servizio dell'osservazione del paziente e del suo mutamento reale.

Muta, come abbiamo visto, lungo la storia, il campo fenomenico in cui paziente e analista si trovano immersi, ma, avendo oggi l'analista alle sue spalle una fitta storia analitica ed essendo stato guidato meglio dai suoi maestri, si presuppone che egli abbia incontrato più ricche e mascherate forme del suo Idem che gli fanno riconoscere, nelle voci del suo teatro personale transferale, le risposte mimetiche alle voci transferali del paziente.

Deve essere sensibile, rapido, efficiente, l'analista, per ascoltare se stesso e l'altro e per rispondere non come Oggetto ma come Soggetto che ha ripercorso ancora un pezzo della sua illusione e se ne serve, almeno per non illudere o confermare il mito del paziente.

Noi supponiamo che il controtransfert sia un mito in quanto idealizzazione della modernità di uno strumento. Ma sappiamo che anche il controtransfert ha una storia la cui origine si trova nella presupposizione che l'analista abbia dissolto i movimenti transferali e quindi non produca "agiti" poiché essi sono impediti dall'elaborazione controtransferale. Ma il controtransfert non impedisce l'acting dell'analista: si limita a trasporlo nel suo spazio mentale ove, divenendo pensiero e non azione, dovrebbe essere osservabile nell'intera risonanza della sua rete gruppale, dilazionando l'azione fino al suo impedimento.

Ma noi sappiamo che l'Idem è così denso, ha radici così bene affondate negli antichi movimenti, che nulla può garantirci dal fatto che i pensieri, come pure alcuni nostri interventi, non siano, nel nostro spazio mentale, vere e proprie azioni.

Dobbiamo a Bion la consapevolezza che alcune qualità del nostro pensiero sono veri e propri surrogati di azioni (funz. 13). E' solo questa consapevolezza che può aiutarci ad accogliere nella nostra mente, piuttosto che relegarli nella colpevolezza (nostra o del paziente), quei pensieri e interventi-azione che richiederebbero tempi maturativi più lunghi e complessi, piuttosto che riflessioni controtransferali.

Possiamo dunque supporre ancora, come metodologia critica, che il controtransfert abbia radici nel mito classico della sicurezza autoanalitica in cui si conserva, più spesso di quanto non vorrebbero gli analisti e i supervisori, l'aura di certezza e presunzione che riconsegna l'analista al suo Idem: il mito classico si completa ancor meglio poiché l'analista non agisce più ma solo pensa e il suo pensare è pieno di questa nuova, raggiunta, consapevolezza che definisce ulteriormente limiti e possibilità della relazione, toccata dalla precisione di alcune interpretazioni, dalla modulazione e dal ritmo interno in cui l'analista si muove ben disposto a far pensare dentro di sé il pensiero del suo paziente. Talvolta però, questo paziente è giustamente offeso nella sua dignità dall'ipertrofia della ragionevolezza e della correttezza che traspare come superbia nella sicurezza dell'analista.

Il discorso è aperto verso altri aspetti del controtransfert: ne potrà nascere una migliore relazione o anche una migliore teoria, ma ciò, ancora, non protegge noi e il paziente dal rischio di una violenza interpretativa o di una più accentuata invadenza dell'apparato normativo psicoanalitico: cioè di un nuovo mito consigliere della possibile normatività del cambiamento. Perché, dobbiamo ricordarcelo, il cambiamento che noi pensiamo riconoscere nel paziente è, e rimane, relativo alla griglia di riferimento che stiamo usando. Il controtransfert, come mito della modernità analitica, soggiace inoltre ai consueti difetti dell'egosintonia. Esempio ne è il duro lavoro transferale e controtransferale tra allievo-analista e analista-didatta soprattutto nella fase terminale: ognuno ora dipende dall'altro nella sapienza, sempre crescente, che l'allievo ha ora del proprio controtransfert e

di quello del maestro. Possiamo domandarci: che cosa pone termine a questo tipo di rapporto? La dissoluzione del transfert o, appunto, l'egosintonia identificatoria presente nel rapporto allievo-maestro che controlla e tacita le reciproche dipendenze controtransferali (e ciò accade, anche se in misura minore, col paziente colto ed esperto di teoria psicoanalitica)?

Allargando questa tematica ad esplorare il cuore stesso della libertà e potenzialità analitica di qualsiasi istituto di formazione di nuovi allievi, il Mito controtransferale pone domande che inevitabilmente riportano al mito classico. Come accade che l'allievo analista entri in una scuola ora ben più sofisticata, dotata di una strumentazione non più datata, ma questa scuola guardi con sospetto e sfiducia altre scuole e gli allievi di queste scuole? Qual è il vero significato, nel proliferare delle scuole, del fatto che, tipicamente, l'allievo si leghi identificatoriamente alle regole e al suo maestro e per un certo tempo (talvolta per sempre) ne dipenda? È perché il transfert ancora lo vincola al maestro, alla scuola, oppure determina la fissità di processi ben più complessi, che neppure la miglior conoscenza o pratica dei propri vissuti controtransferali risparmierà dai rischi dei dissapori, rotture, scissioni radicali, dominate da agiti e negazioni di agiti che la chiarezza del dominio del proprio transfert e controtransfert avrebbe dovuto risolvere nell'amicalità e nella socievolezza?

In questi limiti vediamo con chiarezza i pericoli del Mito controtransferale quando esso si dimostra null'altro che l'estensione del Mito classico.

3.8- L'ottavo mito:

La visibilità del percorso analitico e l'illuminazione ingannevole

Ma terminiamo ora questa sequenza di miti, che sono stati illustrati solo per sollecitare riflessione, con un ultimo possibile Mito che ci riguarda da vicino e che potremmo chiamare *del fulgore ingannevole*.

Si dirà che proprio la Gruppoanalisi, l'esploratrice delle valenze identificatorie più radicali e complesse, dovrebbe dare quel modello di cambiamento che più aiuta l'Idem nel lungo itinerario che tocca la sua radicalità nei molti luoghi in cui si forma. In quell'itinerario, a nostro parere, non vi è un punto privilegiato in cui sostare, trovar pace, né per l'analista né per il paziente, se non per quel momento di sosta dovuto alla necessità di esplorare l'orizzonte da punti fissi che ripetutamente si formano. Nella transitività e nel dialogo delle matrici la gruppalità interna, così abile a dislocarsi, a mimetizzarsi, a fare di altre voci l'altoparlante dell'impositività, del nascondimento di volontà e passioni, rinuncia, per così dire, all'armamentario rigido della fissità, o almeno evita gli arroccamenti che sono così tipici dell'assumere valori e norme come facili traguardi.

Possiamo dire che non vi sono norme essendo l'Idem divenuto plastico e che è questo che intendiamo come cambiamento? O dobbiamo dire che invece esistono sì, queste norme, ma che esse nel lungo tragitto hanno meno bisogno di essere nominate, in quanto la transitività delle matrici - il dialogo che le ha costrette a nominarsi - è di volta in volta il centro dell'ordine possibile e poi anche la periferia stessa, ora disordinata, dell'orizzonte che permette di guardare nuovamente indietro, verso il centro? Possiamo dire che proprio questo orizzonte ci dà il senso e la misura della visibilità rispetto alla vastità della pianura il cui centro si disloca di volta in volta, nel percorrere dell'uomo? Quel percorso in cui Edipo cieco viene ricondotto a muoversi, a errare, sapendo nuovamente rinunciare, lui che ha saputo tutto, alla visibilità del mondo?

Noi supponiamo che proprio là dove il mito analitico pone il fine dell'uomo e dell'analisi, la gran luce capace di illuminare le matrici arcaiche, possa prodursi un fulgore nuovamente ingannevole. Proprio la fede e l'aspettativa di potere illuminare l'intera rete matriciale generano quel rispecchiamento delle luci tra loro, quel gioco di riflessi delle matrici tra loro, nella rete gruppale, che possono essere il fulgore attraente dei "rimandi" dell'Idem che teme il buio. Il paziente pretende l'illuminazione dall'analista e se l'analista, nella sua egosintonia, corrisponde alla richiesta non otterrà altro che questo gioco di

specchi delle matrici tra loro, cui ambisce il desiderio di certezza dell'Idem del paziente e, di riflesso, dell'Idem dell'analista.

Perché l'Idem è attratto dalle norme e dai valori che egli interroga continuamente per sottrarsi al buio del "non sapere"; e ricrea continuamente Eroi e Semi-dei che nei loro responsi disvelino il mistero e vuole comunque che l'analista sia Eroe e Semi-dio. Ma Edipo dà risposte che ormai si distinguono dalla grande luce della visibilità del mondo che lo aveva abbacinato fino alla cecità. Egli parla dal buio e nel buio. Dalla conoscenza del buio descrive le forze reali che muovono i desideri invisibili del mondo e consegna questa forza all'Uomo. Questo è il mutamento.

Non è forse questo il migliore e unico percorso analitico, ove l'analista sosta, senza sontuosità e fulgore, nella pazienza di una determinazione a non illudersi e a non illudere e nell'ascolto dal buio e nel buio, ove il suo centro è erratico essendo egli l'esploratore della sua stessa inquietudine che muove a porre altre domande? Chi sono io infatti, ci domandiamo ogni volta, come uomo e come analista, durante e dopo la stessa analisi? Soprattutto ci poniamo un'altra importante domanda: giunto il momento in cui il paziente di cui siamo stati analista, di cui abbiamo esplorato l'Idem, si allontana, si stanno separando due Soggetti liberi e distinti o il paziente è ancora e nuovamente il nuovo Idem? È egli intenzionato a cimentarsi ancora con un Oggetto unico perché non abbiamo voluto, non abbiamo saputo, liberarlo dal rapporto di un soggetto con un Oggetto totale così come si sogna all'inizio della vita che esista un solo Oggetto? Se così fosse, se la modalità dei rispettivi Idem ancora non sopportassero la differenza e l'autonomia dell'Autòs, non saremmo condannati lui, il paziente, nel mondo, e io, l'analista, col prossimo paziente, alla ripetizione?

4. - Ciò che noi possiamo chiedere a noi stessi

Forse, possiamo supporre, la nostra formazione analitica ci risparmierebbe tante domande. E sapere rispondere a tante domande è, in fondo, anch'esso un mito. Ma questa formazione noi l'abbiamo fatta perché qualcuno ci consegnasse almeno alcune chiavi del suo sapere. Tra queste, proprio quella che corrisponde a un apprendistato efficace e realistico, capace di volgerci alla modestia, all'umiltà, apre talvolta diritto fino alla porta del sogno: essa dice che noi, in ogni caso, abbiamo accesso a un sapere erroneo senza sapere però qual è la misura di quell'errore che è consentita per potere operare comunque con quel sapere.

Perciò rischiamo e sogniamo e abbiamo diritto di sognare. E così, incerti, costruiamo anche qui, in questo nostro non sapere, altri Miti di Mutamento. Muta in meglio il paziente gruppoanalitico? Dove esercitiamo noi la nostra ipertrofia psicoanalitica? Dove la nostra egosintonicità inganna la limitatezza della nostra strumentazione? Dove arrestiamo, in altri o in noi, l'influsso costruttivo della storia psicoanalitica di cui facciamo parte? Dove abbiamo il coraggio di porre il nostro Mito rispetto alle gruppalità interne di uomini o Istituzioni perché esso fecondi altri cambiamenti o possa essere fecondato da cambiamenti altrui? Dov'è il limite del proscenio in cui fare recitare quelle voci, nostre o altrui, dalla cui infelicità trarre la lezione utile, perché perturbante, della concitazione, della ripetitività dell'ordine rinchiuso?

Perché il mutamento del paziente, come abbiamo visto, non può evitare di cimentarsi col mutamento dell'analista. Così quello dell'analista non può non cimentarsi col mutamento delle sue gruppalità interne e queste col mutamento di quelle della rete gruppale, ben più complessa, del suo gruppo di riferimento istituzionale. E queste, a loro volta, col mutamento della storia, che è certamente abitata da prosceni altisonanti ma anche da altri, più modesti e laboriosi, dove il mutamento ha la stessa vita di quell'Autòs cui noi aspiriamo e per la cui conquista lavoriamo accanto al nostro paziente.

ALTRI CONTRIBUTI

P.A. Savio, S. Geninatti, N. Rozio

La conoscenza come cambiamento

"Di questo discorso, che è vero, mai possiedono gli uomini intelligenza, né prima di udirlo né subito dopo averlo udito; per quanto ogni cosa infatti accada secondo questo discorso, sembra non ne abbiano avuto esperienza, pur avendo fatto la prova e delle parole e dei fatti esattamente quali io li descrivo, distinguendo ogni cosa secondo la sua natura e dicendo com'è..."

(Eraclito Frammento 1)

È cambiamento autentico quello che passa attraverso la conoscenza?
E cos'è la conoscenza?

"Non sanno riflettere i più sulle cose che si presentano loro, né le conoscono dopo aver appreso, anche se a loro sembra".

(Eraclito Frammento 17)

L'apprendimento non è conoscenza perché consiste nell'afferrare dati, nel prenderne possesso. È un'azione che sottintende un atteggiamento narcisistico: il sapere si misura nella quantità di nozioni possedute, di cui ci si può fregiare nella compiacenza di sé. Questo è un non-spazio, una confusa appropriazione legata all'esperienza emotiva con la figura originaria; è inoltre uno specchiarsi nel cosmo e guardarlo solo come immagine di sé. Ciò non significa vederlo.

È questa un'azione che in soggetti più rigidamente ancorati ad una netta posizione transferale dà origine ad un uso del sapere come potere. Questo sapere appreso in tal caso diventa pretesto per una prevaricazione assoggettante. Apprendere non implica cambiamento, perché significa iscrivere nuovi dati all'interno di un codice prefissato, far rientrare nuove informazioni nelle proprie precognizioni, nei propri pregiudizi, mortificando qualsiasi possibilità di crescita e di rinnovamento; potremmo allora dire che non è cambiamento ma accrescimento cumulativo.

Conoscere invece presuppone il cambiamento, perché implica il superamento di ciò che si è appreso; per conoscere bisogna porsi al di sopra e al di là dei dati che si presentano, onde riflettere su di essi. Il superamento è qui inteso come il prendere le distanze, perché non si può riflettere su

qualcosa a cui si aderisce e in cui ci si confonde, mortificando la possibilità di rispecchiamento. Conoscenza non è possesso di dati, ma vivificazione dei dati. Conoscere è sfondamento continuo del già noto, del fondato. Le nuove conoscenze suscitano una mai conclusa catena simbolica che rigenera se stessa. Anche nel procedere analitico il sapere è scoperta autonoma, legata all'aprirsi di spazi che consentano di prendere le distanze dal dato che emerge dalla relazione, e quindi di vedere il dato e attraverso il dato stesso.

"Ascoltando privi di intelligenza somigliano ai sordi, ai loro si riferisce il detto che, pur presenti, sono assenti".

(Eraclito Frammento 34)

Nella pratica terapeutica a volte la presentazione di interpretazioni, che pur contengono verità, rappresenta una conoscenza solo per l'analista, ma non per il paziente, che "sente" ma non "ascolta", non vede quanto gli viene presentato.

La conoscenza presuppone riflessione, cioè autonomia. Qual è il paradigma centrale dell'analisi se non la parola, la metafora, il simbolo portatore di senso?

Non la massa appresa ma la conoscenza, basata non su rigidi e mortificanti codici ma su vivificanti catene simboliche, può produrre un cambiamento sostanziale, una modificazione profonda, radicale, che si contrappone a cambiamenti fenomenici, apparenti, che non sono altro che cumolazioni di apprendimenti.

Il cambiamento sostanziale è legato ad una rottura radicale, all'apparire del nuovo. L'innovazione è la parola nuova che si affaccia all'interno di un'area di esperienza che è lo spazio potenziale fra due menti, dove una di queste potrà utilizzare, come l'altra, il simbolo, proposto come strumento per configurare finalmente il proprio spazio interno.

Quasi una rinascita dunque, se è in grado di presupporre l'idea di morte come rottura dei propri codici, come perdita dell'idem, della sicurezza di un rigido contenitore, di fronte alla novità del vedere, del conoscere.

Con chi ha a che fare l'analista? Qual è l'oggetto della sua conoscenza e della sua esperienza?

La relazione analista-analizzato potrebbe essere inscritta all'interno di un modello di consultazione dove il paziente chiede ragione al "dottore" del proprio malessere; l'analista, in questo caso nella funzione di saggio, prende atto di una serie di segni (sintomi), li contestualizza all'interno di un hic et

nunc, procede ad una loro storicizzazione soggettiva e, articolando tutto questo con le proprie impalcature dottrinarie, fornirà al paziente una lettura di questa sua sofferenza psichica. Questa operazione è resa possibile innanzitutto dal fatto che per definizione la relazione è disimmetrica; da una parte, difatti, c'è qualcuno che sa, dall'altra, di converso, qualcuno che non sa. Questa disimmetria, tra l'altro, costituisce la base stessa del darsi di quella relazione, in quanto se le cose non stessero così il paziente non avrebbe bisogno di interrogare l'analista intorno a qualcosa che contemporaneamente gli appartiene e non gli appartiene, è dentro di lui ma non è accessibile a se stesso. In altri termini tutto ciò è reso possibile dal fatto che esiste un inconscio la cui accessibilità è pertinenza dell'analista e non del paziente. Il linguaggio dell'inconscio è un linguaggio codificato la cui regolamentazione è ignorata dal paziente, che si muove come vittima di un determinismo inquietante e misterioso che governa il suo essere nel mondo attraverso oscuri meccanismi. D'altra parte Freud qualificò una affermazione di un "degnissimo studioso" del quale non rivela l'identità, come "oltraggiosa e ingiusta". Questa verteva su di una considerazione piuttosto incisiva intorno alla applicabilità della tecnica psicoanalitica; nel momento in cui l'analista procede ad una interpretazione egli si comporterà obbedendo al principio: Head I win, tails you lose ("Testa vinco io, croce perdi tu"). "È come dire - commenta Freud

- che se il paziente è d'accordo con noi, va tutto bene; e se invece ci contraddice, essendo questo solo un segno della sua resistenza, ci dà ragione lo stesso". Lo spessore di questa affermazione risiede nel fatto che prende le mosse dalla definizione dell'analista quale "interprete" del linguaggio dell'inconscio.

Il corollario di ciò è rappresentato da una sua presunta dogmatica infallibilità che lo metterà al riparo da errori.

Foulkes dal canto suo contribuisce a far vacillare questo sistema di presunte certezze sottraendo all'analisi l'oggetto stesso della sua indagine. Alla mente, quale elettivo ed emblematico prodotto della persona, e veicolo del pensiero e degli effetti di questa, non è più riconosciuto il carattere di unitarietà, non costituisce più un "topos" delimitato e delimitabile e viene messa in dubbio la sua esistenza stessa. Così scrive Foulkes: "La mente non è una cosa che esiste, ma una serie di eventi che si muovono e procedono ad ogni istante". Per mezzo di questa affermazione, che ricorda alcuni passaggi del pensiero di Aristotele e di Agostino, la nostra domanda iniziale riprende senso e vigore.

L'altro "gruppo analitico" ha carattere di unitarietà solo se è descritto attraverso la sua componente somatica, in quanto facendo riferimento alla sua parte per così dire "psichica", esso può essere descritto come la possibile occasione attraverso cui le figure identificatorie sedimentate vanno rappresentandosi. L'eventuale immagine di apparente unitarietà è data dal prevalere momentaneo di una delle figure identificatorie che si

presenta all'osservatore con particolare nitore. In questa prospettiva il setting analitico diventa occasione di una esperienza a tratti angosciosa di familiarizzazione con il mutevole, come in una sorta di materializzazione dell'ontologia eraclitea del "panta rei".

Se noi, a questo punto, proviamo a rappresentare l'individuo come soggetto-oggetto di una spettacolarità interna, in uno spazio mentale che si avvale di una soma contenitore e di una mente come spazio scenico situato all'interno di questo soma e parte, contemporaneamente, di una spettacolarità cosmica, si può pensare la mente come uno spazio interno compartecipe ed interattivo di uno spazio, più vasto, esterno.

In questo spazio le raffigurazioni emozionali emergono sia con intenzionalità narcisisticamente appropriativa che simbolicamente creativa; ci troviamo cioè in uno spazio affettivo diffuso dove può essere possibile fluttuare da, e tra, una micro-polarità Logos-Matrici, ad, e in, una macro-polarità Individuo-Cosmo.

Le rappresentazioni illusorie od allucinatorie, che nello spazio mentale si producono attraverso le interazioni dei suoi legami affettivi, possono comparire riduttivamente rigide o più elastiche ed essere percorse dal logos, dalla possibilità di una esplorazione creativa che attua un distacco e crea uno spazio transitorio.

La coesione sarà così lacerata e lascerà attraversare lo stato magmatico, il caos, dove il guardare non sarà più essere velato, distolto, annichilito, ma potrà bensì muoversi con la sua potenzialità simbolica, e vedere l'emersione del nuovo.

La transferalità con la sua teatralità, la sua drammatizzazione, la sua amplificazione, focalizza come una lente di ingrandimento queste aree affettive, esaltando quei tratti di sofferenza compresi in un reticolo massiccio, investendo un altro individuo, sollecitandolo a vedere antiche ferite aperte di una situazione relazionale insoddisfacente. La transferabilità cerca di incontrare un soggetto che possa conoscere la propria coesione, un soggetto che sappia usare una "vista superiore" "l'epopteia", il vedere, e che possa essere l'accompagnatore che "accenna" le traiettorie di questo percorso esplorativo. Ma questa esperienza può anche essere, ancora una volta, solo l'esperienza guidata per fondare un'altra struttura, definitiva, più adeguata; può essere, cioè, solo la scelta forte della scomposizione della complessità in una scelta semplificatoria che allucinatoriamente lo ricomponne, negandone parti, nell'univocità del semplice e del definitivo.

Questa scelta, evitando le differenze di significato, evita la confusione, fa chiarezza fondando la verità e propone uno spazio mentale caratterizzato da una rete affettiva determinata da un rapporto narcisisticamente appropriativo eludente un rapporto simbolico di

conoscenza.

Ben altrimenti potrà accadere nell'ipotesi di esplorazione della complessità e di ciò che si cela e che attraversa la complessità della spettacolarità cosmica, in un più vasto senso spaziale della mente.

Questo spazio esplorativo sarà tale, allora, da lasciar vedere il caos come accadimento, aspetto dell'esperienza storica e della complessità dell'esistere, e non come incidente angoscioso e confusivante da rifuggire e da temere come fallimento.

Soggetto e Oggetto, Logos e Matrici, Individuo e Cosmo sono separati ed uniti in una rete relazionale, mente, di interdipendenze; la possibilità di creare, di far emergere i possibili spazi intermedi transitori non è divisione, scissione ma spazio per vedere, conoscere "...Intero, non intero, concordante discordante, consonante dissonante, da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose" dice Eraclito (Frammento 10) e poi ancora (Frammento 8) "Ciò che è opposto concorda e dai discordi l'armonia più bella" quasi un accenno ricco di quell'icasticità che smuove in noi la curiosità di conoscere l'emergere dell'unità dinamica dei contrari nel divenire.

Forse è proprio questa l'esperienza di analisi dove l'analista è l'accompagnatore di un logos che tende ad autonomizzarsi sempre di più, emergendo dopo essersi immerso nella complessità delle matrici; l'analista in questo caso è colui che "accenna" e che può ristabilire, attraverso l'area transitoria ricreata nel setting, l'intera e complessa spettacolarità cosmica, rispecchiante-rispecchiata, attraverso un rapporto simbolico.

Forse proprio la possibilità di sfondare continuamente ogni nuovo fondamento, ("Il sole ... ogni giorno è nuovo" Eraclito, Frammento 6), può farci uscire da limiti e da chiusure troppo strette, troppo coese, e dare maggior senso ad uno spazio mentale, ad una mente con una maggior autonomia da strutture identificatorie troppo coese lasciandoci fluttuare, rispecchianti-rispecchiati, nella spettacolarità cosmica.

Forse è proprio il non più ignorare la correlazione e l'interazione del rapporto spettacolare cosmico, lo sfondamento continuo del già noto del fondato per vedere le infinite possibilità che si presentano nelle traiettorie di un percorso mai dato come definitivo, forse è proprio questa la potenzialità, il logos.

Forse è proprio quanto nasce dall'accenno di cui fa risuonare la possibilità di chi è attento ad attuare uno spazio di creazione simbolica tra sponde rese più distanti.

Forse è proprio entrando in questo spazio che si può oltrepassare il guardare per far emergere il vedere, il pensare, la conoscenza per cambiare.

ALTRI CONTRIBUTI

Federico Bianchi, Cristina D'Attoma, Carmen Delli Veneri, Francesco Di Paolo
Massimo Felici, Anna Lenisa, Paolo Tucci, Maria Antonietta Viganò

Complessità e ritrovamento

a cura di Paolo Tucci
con la collaborazione di
Cristina D'Attoma e Anna Lenisa

Anticipando quella che sarà una delle conclusioni del nostro lavoro, diremo che il tema del cambiamento ci appare affascinante e difficile. Esso propone implicitamente - e nell'avverbio risiedono buona parte delle difficoltà - un confronto con "l'esame di realtà" che noi gruppoanalisti, riferendoci a "Psicologia delle masse ed analisi dell'Io", riteniamo essere una funzione superegoica.

Per cui, parlando di cambiamento, il riferimento all'Universo Immaginario ci appare ineludibile.

Ma l'Universo Immaginario è come una figura mitologica, come un meraviglioso insetto tropicale che sfugge alla cattura, trasformandosi. Nel momento in cui noi lo riterremo interamente svelato e trasparente ai nostri occhi esso svanirà al nostro sguardo - e si impadronirà di noi - assumendo le forme ed i colori della nostra intenzione desiderante. Ma se noi non indosseremo le vesti del conquistatore, l'Universo Immaginario potrà essere il nostro ambiente, la terra da cui siamo nati e su cui riposiamo. Ruvido e resistente, si renderà disponibile alla nostra amicizia ed al nostro amore.

Sulla base di questa esperienza - del perdersi e del ritrovarsi - noi svilupperemo il nostro commento, grati agli autori tutti della relazione per essere stati di stimolo e di compagnia.

Inizieremo con il mettere in luce una delle nostre prime impressioni: in alcuni brevi passaggi della relazione ci sembrava di cogliere un modo brusco di fare riferimento agli assunti teorici. Questa impressione era da noi avvertita in particolare lì dove gli autori si propongono un approfondimento del concetto di cambiamento e ciò non deve essere un caso in quanto il concetto di cambiamento è radicato nell'Immaginario in un modo che sembra opporsi tenacemente ad ogni suo riattraversamento.

Claudio Migliavacca inizia il suo intervento chiedendosi se può avere senso distinguere i cambiamenti "veri" da quelli "falsi" dal momento che non solo le nostre parti autentiche ma anche quelle immaginarie sembrano svolgere un ruolo determinante sia nella nostra storia personale che in quella dei nostri pazienti. Però, subito dopo, Migliavacca sposta la sua attenzione dalle proprie immediate impressioni agli assunti teorici ed afferma:

"Se abbiamo accettato a livello definitivo due classi di eventi, nelle accezioni proposte da Diego Napolitani (...) mi sembra che sia del tutto coerente proporre come criterio di riconoscimento tra i diversi cambiamenti il fatto che essi siano o no conseguenti ad un'esperienza autentica".

Dalla lettura, anche per esteso, del brano noi non ricaviamo alcun motivo per tralasciare le prime impressioni e fare riferimento agli assunti teorici. In tal modo non può che evocarsi una teoria autoritaria, poco disponibile al cambiamento. Infatti essa non riconosce gli eventi, cioè quel modo informale in cui le cose appaiono nel loro nascere e, proponendone una classificazione, li riduce a fatti. Cioè non distingue tra i modi e le sostanze perché propone di utilizzare i concetti di "idem" ed "autòs" per differenziare i cambiamenti.

Poco prima Lampignano aveva così esordito:

"Quando si parla di cambiamento, ci si riferisce ad un sistema in equilibrio, nel quale è possibile spostare i rapporti tra i componenti del sistema".

A noi sembra che questo riferimento al concetto di sistema, proposto come un punto di partenza ovvio, costringe la discussione in un ambito ben determinato. Il concetto di sistema, infatti, sebbene appaia di pertinenza delle cosiddette scienze esatte, è più l'espressione di specifici ideali, di determinate "Weltanschauungen", che non lo strumento indispensabile all'enunciazione di ipotesi scientifiche.

Non è affatto scontato che i fenomeni psichici debbano essere riferiti ad un sistema: al contrario, essi per alcuni versi possono presentarsi come assolutamente asistemati. Evocare come necessaria l'idea di sistema - con il corredo di mappe e territori - può equivalere a reintrodurre sotto mutate spoglie un'idea topologica e non relazionale della mente. Poco più avanti Migliavacca propone un criterio di riconoscimento tra "cambiamenti" e "trasformazioni" mediante il ricorso alla funzione entropia.

Noi non comprendiamo in che modo ciò che avviene nell'animo umano possa essere spiegato con i postulati della termodinamica.

Infatti - ci sembra di ricordare - il secondo principio della termodinamica ha validità se riferito ad un sistema predefinito, isolato dall'ambiente, ed è in queste ipotesi che viene definita la funzione entropia come unica misurazione di una energia che si deteriora, si disperde, progressivamente. Se ci rifacciamo allo schema di E. Morin Ordine/Disordine/Riorganizzazione possiamo dire che i principi della termodinamica illustrano solo il primo passaggio, dall'Ordine al Disordine, ma non ci dicono nulla sull'evento, su come possa nascere dal caos un mondo nuovo. Per cui definire la "trasformazione" attraverso l'entropia è come classificare l'evento, come soffocare le impressioni attraverso il richiamo necessitante agli assunti teorici. Tutt'al più si potrebbe stabilire una analogia tra il sistema termodinamico ed i "territori" dell'idem. In tal caso la funzione entropia descriverebbe la progressiva destrutturazione di un determinato sistema culturale.

Ma l'analogia finisce qui, perché l'Universo Immaginario è, nel suo insieme, un sistema del tutto particolare. Esso si mostra resistente ad ogni tentativo di descrizione compiuta, esauriente e sebbene venga costantemente trasformato dal prodursi di nuove donazioni di significato, il modo in cui questo avviene non è del tutto comprensibile. Proprio nelle fasi di cambiamento, quando si potrebbe pensare di essere maggiormente a contatto con la natura intima, segreta, dell'Immaginario, esso si nega al pensiero logico, categorizzante. La strada per giungere al suo cuore deve dunque essere un'altra. Questa conclusione provvisoria, tratta dalla nostra lettura della relazione, si incontra con un'altra serie di ragionamenti che discendevano dalla nostra esperienza come gruppo.

Inizialmente il lavoro intorno al tema del cambiamento aveva avuto un sapore inaugurale. A noi che ci riunivamo per la prima volta in gruppo, questo tema appariva nuovo, poco usurato ed il cambiamento ci sembrava come un punto di vista, come un modo di guardare le persone e la vita, modo non esclusivo - certamente - che rimandava ad una differente prospettiva, quella della continuità. Il raccontare una storia da un vertice piuttosto che da un altro ci sembrava riferibile ad un elemento soggettivo, ad un personale stile di lavoro, ad un qualche fattore assunto in modo inconscio. Per cui, ci sembrava di capire, la difficoltà di un analista dovrebbe risiedere non già nel promuovere cambiamenti, quanto nel percepirli e nell'esserne testimone, perché ciascun essere umano vive comunque continue esperienze di cambiamento ed ogni seduta d'analisi è come una prima seduta in quanto il paziente vi giunge sempre trasformato.

Tuttavia la formulazione data al tema del congresso, nonché la stessa relazione del gruppo Cofano, ci spingevano a guardare al cambiamento anche come ad un risultato obiettivo.

Ma qui sorgevano le nostre difficoltà. Infatti per noi era possibile immaginare un "Come siamo cambiati!", dove l'espressione era come la scoperta di uno stato d'animo. Ma se tale espressione doveva divenire l'affermazione che realmente qualcosa nella relazione con il paziente era cambiato, essa non era da noi più condivisibile. Nel momento in cui il cambiamento era visto come il risultato di una diagnosi, di un esame di realtà e, quindi, come la conseguenza di un giudizio, noi ci sentivamo incapaci di parlarne liberamente. Il nostro pensiero si fermava o ci trascinava in affermazioni che poi eravamo costretti a sconfessare. Sembrava che il tema, più che essere da noi compreso, ci prendesse.

In tali frangenti la relazione congressuale assumeva per noi la funzione di specchio. Ci sembrava di cogliere in essa le nostre stesse contraddizioni irrisolte: così come il gruppo Cofano era partito da una riflessione su ciò che uno psicoanalista può e deve fare e si era, in alcuni tratti, identificato nel compito, noi non riuscivamo a liberarci dall'idea di dover cambiare i nostri pazienti - o la nostra relazione con loro. Se non avessimo definito "in modo chiaro, esplicito, non ambiguo né allusivo, ciò

che noi ci proponiamo di realizzare con il nostro lavoro quotidiano¹", come sarebbe stato possibile legittimare la nostra patente di psicoanalisti? Poi però, superata questa nostra fase depressiva in cui era per noi impossibile raccapezzarsi, abbiamo deciso di seguire con maggior fermezza quella che ci appariva come la nostra strada, ricercando un modo per dare forma alle nostre prime impressioni. Se del termine "cambiamento" - e degli analoghi "trasformazione" e "mutazione" - noi respingevamo l'elemento di valutazione, di giudizio, allora noi dovevamo ricercare una parola che fosse piuttosto come la descrizione di un'esperienza di cambiamento.

O meglio, dal momento che quest'idea di cambiamento rispondeva ben poco a ciò di cui noi eravamo alla ricerca perché comunque inerente ad una esperienza di separazione, noi ricercavamo qualcosa che, nel rendere l'emozione di una partecipazione piena alla relazione con se stessi e con l'altro, facesse riferimento sia al divenire che all'essere sempre uguale. Il racconto di un'esperienza, fatto nei modi dell'amicizia e dell'amore, non poteva essere affidato all'esattezza di un linguaggio categorizzante ma richiedeva di assumere in sé quanto di condensato e contraddittorio è presente in ogni momento di vita.

Così, un po' anche per caso, abbiamo iniziato a riflettere a quest'idea del perdersi e del ritrovarsi. Vediamo, molto sinteticamente, quali sono i risultati del nostro lavoro.

Nel parlare di ritrovamento noi ci riferiamo a quell'esperienza in cui momenti distinti dell'esistenza vengono vissuti come intimamente connessi, in cui sia possibile raccogliere nella medesima sensazione emozioni generalmente giudicate antitetiche. Ciò di cui parliamo si differenzia dall'ambito della protomentality in quanto non vi è la riduzione dei termini ad un denominatore comune, ma viene affermata la possibilità che, attraverso un'invenzione amorosa, il passato possa stabilire un intimo accordo con il presente, ovvero sia il nostro pensiero ed i nostri sensi possano ritrovare un incontro con la nostra natura e con le nostre identità per radicarvisi e sementarle.

Questa particolare modalità di cambiare, proprio per il suo carattere ubiquitario e personale, è stata descritta nei modi più vari e nelle prospettive più diverse. Essa richiederebbe di essere illustrata in questa sua oscillazione tra elementi più generali ed altri più personali e contingenti. Noi in questa sede ci limiteremo ad esporla secondo il nostro punto di vista facendo unicamente riferimento al fatto che i termini "ritrovamento" e "ritrovarsi", pur in una diversità di significati e di rimandi, vengono da noi mutuati da Proust e dalla sua idea del "Tempo ritrovato".

Se dunque in questo lavoro noi abbiamo utilizzato più termini per indicare la medesima area esperienziale è perché, proprio percorrendo l'insieme dei significati che essi rimandano, è possibile chiarire la nostra idea. Con il termine "ritrovamento" si suole indicare quell'esperienza per cui si riesce a vedere, a scoprire - o a trovare di nuovo - qualcosa dopo una

ricerca più o meno laboriosa. Il termine "ritrovarsi", invece, rimanda piuttosto l'idea di una ricongiunzione, eventualmente improvvisa. Il dizionario etimologico Cortelazzo Zolli indica come sinonimi di "ritrovarsi", "orientarsi" e "raccapazzarsi". Di quest'ultimo termine fornisce una interessante derivazione: esso farebbe riferimento all'immagine di chi, per venire a capo di qualcosa, la prende dai suoi "capi" distanti, per meglio poterla osservare e servirsene. Se dunque parliamo di passato che ritorna non è per intendere che esso appare alla nostra coscienza così come fu una volta, ma per illustrare un modo di attuarsi dell'esperienza.

Probabilmente questo aspetto del ritrovamento ha la funzione di porsi come rottura di un ordine - temporale e morale precostituito inaugurando una rifondazione del tempo nel segno del limite - e dell'amore per ciò che viene rifondato.

In letteratura, ed anche nel corso della nostra esperienza clinica, ci si imbatte sovente in quegli stati d'animo per cui sembrano apparire in una luce del tutto nuova cose conosciute ed antiche; altre volte si è testimoni di racconti in cui il narrante ha l'impressione di ritrovare i sensi di una volta, riassaporando quell'aria, quegli odori, quelle luci.

Certamente questo può aver a che fare con il ritrovamento - così come può essere il risultato di giochi immaginari - e sarà proprio la riflessione circa l'intima mescolanza di presente e passato, piuttosto che il predominio di un termine sull'altro, ad orientarci.

Ma forse la nostra idea potrà essere meglio chiarita ripensando all'attività del ricordare ed al ruolo determinante che esso svolge nella clinica psicoanalitica.

La memoria in sé è poco utile. Essa - si veda il concetto di idea preconcisa in Freud - non è trasformativa perché non necessariamente associata al sentimento.

Ma anche i ricordi non bastano: se infatti essi fossero solamente memoria arricchita del sentimento di allora, come si potrebbe esser certi che non si tratti di semplice memoria? Cioè, detto in altri termini, di una riedizione sintomatica, trasferale, del proprio passato.

Freud riteneva che bastassero i ricordi perché - per taluni versi - aveva un'idea archeologica del lavoro analitico ed un'idea del tempo, e dello spazio, prevalentemente ancorata ai presupposti meccanicistici di Newton. Però in altre occasioni la letteratura psicoanalitica - e lo stesso Freud - ha messo in evidenza come l'analizzando debba imparare a sognare, a giocare con il proprio passato. Il ricordare ha un potere trasformativo nel momento in cui il sentimento passato entra in relazione con il presente e ne resta trasfigurato. In tali situazioni sarà impossibile per l'analizzando distinguere nettamente tra passato e presente.

Anzi, una eccessiva adesione alla realtà potrebbe impedire la fantasia trascurando quello che è un vero cambio di atmosfera e di stato: il tempo cronologico - come successione esatta di momenti distinti - non esiste più e si fa l'esperienza di un tempo che non ha durata ma che acquista spessore,

che si riempie di significati soggettivi.

Dunque, questa particolare modalità di rifondare la propria esistenza non ha i caratteri del pensiero categoriale. Del resto noi abbiamo parlato del sogno. Proprio a questo riguardo Freud aveva fatto rilevare che una caratteristica peculiare del sogno è il principio di non contraddizione per cui ogni cosa, o parola, può significare anche il suo opposto. In uno scritto del 1910 "Significato opposto delle parole primordiali" aveva ripreso gli studi di un filologo tedesco per mostrare come nelle lingue antiche vi fossero un gran numero di vocaboli dal doppio significato, l'uno opposto all'altro. Ciò gli sembrava essere una conferma del carattere primitivo del sogno.

Ma se ci si libera dall'idea del tempo come esclusivamente cronologico, sarà possibile vedere come la congiunzione degli opposti non abbia necessariamente un carattere primitivo, ma possa costituire un'origine e come il principio di non contraddizione possa essere considerato una caratteristica della nostra Es-persività.

Dunque, quando è in atto una autentica esperienza di cambiamento, almeno nei termini da noi tratteggiati, le teorie psicoanalitiche perderanno parte del loro valore. Soltanto la propria formazione di analista - cioè quanto è stato assimilato e tradotto in uno stile personale - potrà essere utile. Ma con gli insegnamenti professionali perderà di intensità ogni rimando immaginario per cui, nell'affievolirsi del principio di realtà, si vivrà una esperienza di disorientamento o di angoscia.

Crediamo sia abbastanza conosciuta la condizione per cui, prima di un lavoro particolarmente ben riuscito o di una esperienza particolarmente intensa, ci si è sentiti demotivati ed estranei a se stessi. Questa esperienza di depersonalizzazione si intreccia con la derealizzazione e l'angoscia di cui si diceva innanzi.

Nel 1904, a seguito di circostanze del tutto fortuite, Sigmund Freud visitò, in compagnia del fratello minore Alexander, l'Acropoli di Atene. Giunto sul luogo, a contatto con quelle opere che aveva sempre desiderato conoscere, fu preso dal timore che quanto vedeva non fosse reale e si chiese: "Dunque tutto questo esiste veramente così come l'abbiamo imparato a scuola?!" Questa prima emozione non gli impedì di vivere una esperienza che fu da lui descritta come la più bella che avesse fatto in vita sua.

Noi crediamo che questo episodio possa illustrare la nostra idea del perdersi per ritrovarsi, per radicarsi, cioè, nel proprio idem.

Note:

1) v. relazione Cofano.

ALTRI CONTRIBUTI

Riccardo Agostini

Il cambiamento in analisi tra gioco e realtà

La struttura polifonica della relazione "Dal cambiamento del mito al mito del cambiamento" invita a pronunciarsi con una relativa libertà compositiva, seguendo l'intensità degli echi prodotti dalle singole Voci o la pregnanza dei passaggi tematici sviluppati nei rimandi di una voce con l'altra.

Le voci che hanno maggiormente sollecitato le presenti riflessioni sono quelle di Cofano, Sommaruga e D'Amico. I passaggi tematici attorno ai quali si interroga questo contributo riguardano: il significato dei progetti in analisi; il setting interno e il pensiero creativo; l'esperienza di tristezza a fine analisi; la lisi dei miti e il cambiamento del modo di concepire l'analisi, il conflitto, la propria Vita.

1. I progetti sono inevitabili. Nella vita così come in analisi, fanno parte della necessità umana di intenzionare i propri atti secondo una prospettiva di senso che, mentre riprende e illumina il passato, dovrà trovare il suo compimento nel futuro.

L'analisi è ricca di progetti. Si può forse dire che l'esperienza analitica, ancor prima della seduta iniziale, è un crocevia di progetti, dell'analista, del paziente e, tramite loro, di altri ancora (maestri dell'analista, figure significative nella vita del paziente e così via).

Dietro le intenzioni dichiarate, una domanda ad essere aiutato a superare una situazione di crisi e di sofferenza, una offerta di capacità professionale a fornire l'aiuto richiesto, si intrecciano le più diverse attese; le quali concorrono a strutturare un progetto di partenza, una ouverture, che accompagna per tratti più o meno lunghi e in forme più o meno ripetitive, il percorso analitico. Tra le molte attese possibili, sul versante dell'analista: sentirsi confermato, dalla nuova esperienza che prende avvio, nell'aspirazione di essere un buon analista; ricavare un arricchimento umano e teorico; fino a quelle, forse meno nobili ma ugualmente significative, di un reddito costante, di una rendita narcisistica, sapendo di quale intensità sarà l'investimento di cui sarà fatto oggetto e come, in alcuni frangenti, potrebbe contribuire a compensarlo delle inadempienze della vita, che non risparmia nessuno, né pazienti, né analisti. Per quanto riguarda invece il paziente: il bisogno di affidarsi a qualcuno che tiri le

castagne dal fuoco; la ricerca di un alleato contro l'invasione di antiche figure interne e di figure attuali esterne; qualcuno da inserire nel proprio universo originario, per ricostruire quell'unità indifferenziata, la cui rottura ha lasciato ferite dolorose; qualcuno al quale diventare simile (se io sto male e lui può aiutarmi, significa che lui sa come fare per non stare male: diventerò come lui).

Connaturati alla nostra stessa disposizione a cogliere il mondo, i progetti non possono essere aboliti, né dovrebbero essere rimossi. Possono essere riconosciuti con una operazione riflessiva (non tutti comunque, e non interamente) e sospesi, messi tra parentesi.

2. Il setting è quello spazio-tempo che istituisce le condizioni per cui non si sia obbligati a pensare, a progettare, a fare. Tramite una modulata regolazione della distanza tra gli interlocutori, consente che i progetti si manifestino, vengano più volte rivissuti e, nel corso del cammino, modificati.

Il setting preserva l'analista dall'agire ciecamente i propri progetti e l'analizzando del ricercare un immediato compimento dei propri. Nel setting è importante il luogo, cioè quell'ambiente materiale costante e affidabile, quanto il tempo che, attraverso una cadenza ritmica costituita dalla sequenza periodica delle sedute, stabilisce una continuità non adesiva e irrigidita. Un legame senza dubbio, ma nel quale presenza e assenza modulano ritmicamente il bisogno di attaccamento con la paura di un'eccessiva vicinanza; oscillando tra gli estremi di una presenza massiccia e ingombrante e di un'assenza equivalente al vuoto.

Corrispettivo alle coordinate spazio-temporali esterne, vi è un setting interno dell'analista che, nel corso del processo, può essere fatto proprio dall'analizzato e diventare parte del suo dispositivo mentale. Si tratta della capacità di mantenere un assetto mentale utile a lasciare in sospeso i propri progetti e quelli dell'altro, a tollerare gli spazi non saturati, le domande senza risposta. Un assetto mentale indubbiamente non facile da descrivere e ancor meno da vivere nella esperienza quotidiana di lavoro.

Può essere interessante confrontare due riferimenti al setting interno dell'analista, quali si ricavano da due scritti di Freud e di Winnicott. Freud nell'articolo "Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi" usa la metafora di un gioco, gli scacchi, per dire come in analisi soltanto le prime mosse (e le conclusive) possono essere previste e sistematicamente descritte, mentre il corso della partita è aperto a innumerevoli possibilità-eventi.

Winnicott dal canto suo così descrive la propria personale attitudine di fronte all'inizio di un'analisi nello scritto "I fini del trattamento psicoanalitico": "Allorché svolgo una analisi io miro a: Stare vivo - Stare bene - Stare sveglio. Miro ad essere me stesso e a comportarmi di conseguenza. Una volta che ho iniziato un'analisi mi attendo di continuarla, di sopravvivere ad essa e di terminarla"

Da una lettura incrociata dei due testi può risultare un illuminante paradosso. Per Freud, patriarca di una grandiosa impresa conoscitiva, il riferimento ad un gioco getta una luce lievemente effimera su di un compito che rimane assai serio. Per Winnicott, grande maestro del giocare, le premesse dell'analisi hanno a che fare con la capacità dell'analista di mantenere le funzioni biologiche fondamentali, psichiche e somatiche. Si potrebbe concludere: ne va della vita, e tuttavia non è che un gioco.

Non ci può essere pensiero creativo se non sullo sfondo di una applicazione quotidiana. Non ci può essere cambiamento se non sullo sfondo di una tradizione. Lo sfondo è costituito dalla realtà della presenza, dalla continuità nel tempo, dal setting. L'illuminazione imprevista, il pensiero creativo ha luogo quando la mente è sospesa e assiste allo scorrere dell'esperienza, senza voler afferrare nulla.

Lao-Tze, fondatore del Taoismo, viene descritto così: la fronte ampia e piatta, i lineamenti tondeggianti, il corpo statico, lo sguardo idiota. È presente al mondo ma nulla cerca di afferrare. E una presenza ottusa. L'opposto di come la nostra cultura concepisce il lavoro mentale: acuto, penetrante, scruta l'oggetto per afferrarne la qualità. Si preclude in tal modo possibilità di lasciar scorrere gli eventi intorno al proprio sguardo immobile.

Nell'articolo "Rimanere a maggese" Masud Khan descrive uno stato simile al lasciar-essere, al non-agire taoista. Khan, che era di origine indiana, parla della condizione di "non integrata animazione psichica, di sospensione del lavoro mentale organizzato" come stato della mente preparatorio alla nascita di un pensiero creativo.

Una simile condizione mentale permette forse di entrare in contatto con quello che Diego Napolitani ha chiamato "luogo misterioso in cui fermenta una infinita, potenziale germinatività". In una delle ultime lezioni del corso di formazione, dedicata alla psicosi, Napolitani ha parlato di un'unicità confusiva originaria, popolata di frammenti esperienziali non-integrati. Un mondo senza orientamento e senza linee di sviluppo il quale, in carenza della formazione di un confine tra sé e l'ambiente (nascita e sviluppo della differenza e della molteplicità), rimane aperto all'eventualità dell'esperienza psicotica. Ma a questo stesso mondo, permanente in ciascuno come uno stagno, in apparenza inerte, in realtà pullulante di sterminata e caotica vitalità, può essere ricondotto il potenziale creativo.

Ripensando alla limpida semplicità di Freud, quando espone alla regola dell'attenzione ugualmente fluttuante e inaugura la riflessione sullo stato mentale ottimale dell'analista, mi pare che la faccenda si sia fatta via via più complessa e, nello sforzo di descrivere tale stato, si sia indotti a fare ricorso a molteplici vie di approccio, a eterogenei apporti culturali. Forse tutto questo indica, oltre che la difficoltà di descrivere, soprattutto quella di mantenere la mente aperta e sospesa, poiché forti pressioni contrastanti sono attive dentro di noi e ci spingono a cercare un senso alle cose, a

mettere ordine dove c'è disordine, a rendere chiaro e certo ciò che si presenta incerto e confuso. Alla origine di queste pressioni, tra l'altro, si trova anche la sollecitudine a mitigare la sofferenza del paziente, quasi che possa configurarsi una sorta di conflitto tra l'attitudine terapeutica da una parte e lo spirito di conoscenza dell'altra.

3. Riprendendo il celebre detto di un filosofo, riferito all'atteggiamento fondamentale dell'uomo di conoscenza: "ne piangere, né ridere, ma capire", si può dire che l'analisi è un'esperienza che permette di piangere, di ridere e di capire. Nell'articolo "Esistono due tecniche psicoanalitiche?". Cremerius mette a confronto due linee di teoria della tecnica che sembrano essersi formate, a partire quasi dagli inizi, all'interno della storia della psicoanalisi. Quella dell'esperienza emotiva correttiva, che fa capo ad autori come Balint, Ferenczi, Winnicott. Quella della comprensione interna, che vede come capostipite lo stesso Freud e successivamente autori quali Hartmann, Greenson, in parte la Klein. Nella pratica di lavoro con i pazienti è comunque probabile che questi due orientamenti risultino assai più intrecciati soprattutto in relazione a diverse fasi dell'analisi. Come osserva lo stesso Cremerius "... nessuno può presentare, per otto ore al giorno (e anche per diversi anni aggiungerei) una totale assenza di sentimenti, essere uno specchio che si limita a riflettere; e nessuno può per otto ore al giorno amare i suoi pazienti come una madre". Dunque in analisi si dà la possibilità di esperienze antiche attualizzate nel transfert, di esperienze attuali relative al carattere di novità della situazione relazionale e infine di una crescita di consapevolezza riflessiva e di conoscenza di sé.

Ci si interroga intorno al travaglio di fine analisi e in particolare al significato della nostalgia e della tristezza; trasformazioni o regressioni? Sono tutti presenti, pur se con differenti accentuazioni, motivi quali il timore di crescere e di staccarsi da una figura parentale, la rinuncia all'onnipotenza, vissuta in fantasia come fallimento, il dolore per la separazione. Ma c'è dell'altro, come si può cogliere nella suggestiva conclusione del romanzo di Camon "La malattia chiamata uomo". Dopo qualche tempo dalla conclusione dell'analisi, il protagonista va a trovare il proprio analista. L'incontro è cordiale, amichevole, ma... "Lo guardo. È un po' più piccolo di quello che credevo, un po' più magro, un po' più vecchio. Nel discorso commette qualche errore, su mia madre morta, sul mio sogno del cuore, perfino sulla mia professione... quest'uomo col quale sto parlando, e che guardo per la prima volta - così piccolo, così magro, così vecchio - io non lo conosco

Nella realtà questo "riconoscimento" personale si sviluppa già prima del termine dell'analisi, ma qui viene trattato con poetica evidenza. È la scoperta dell'alterità, la fine di un sogno. A fine analisi vengono tirate le somme. Il gioco finisce, ciascuno riprende i suoi panni ordinari, dopo aver vestito gli abiti straordinari della scena analitica. Dolorosa ma feconda

disillusione per il paziente, che si trova ad accomiarsi da un uomo, dopo aver trascorso lunghi anni con chi pareva essere lì solo per lui, ma scopre il piacere dell'indipendenza. Anche per l'analista i cui progetti escono ridimensionati e mutati, ma reali. Dovrebbe aprirsi una disposizione più confidente verso la vita e le sue illusioni e disillusioni. Sono presenti tristezza e nostalgia, proprio perché si è trattato di esperienza emotiva e conoscitiva insieme. Si è rivisitato il proprio giocare originario, cullati dall'andamento ritmico dell'analisi, nella presenza di qualcuno che si occupa di te e sta attento che tu non ti faccia male; ma si è anche conosciuto l'Altro, separato, estraneo, mortale. Tristezza e nostalgia sono dunque sentimenti adeguati a ciò che sta avendo luogo: un distacco, contemporaneamente da un mondo e da un uomo. Ne possono imbrigliare il pieno dispiegarsi, da una parte il ritiro schizoide (finisce l'analisi ma non sta accadendo niente), dall'altra un arroccamento nei sintomi o in timori che parevano superati (non sono ancora pronto a fare da solo). Tra i fini dell'analisi, Freud indicava la trasformazione della sofferenza nevrotica in comune dolore umano; la tristezza che accompagna la conclusione dell'analisi si iscrive dunque prevalentemente in quest'ultima dimensione.

4. È nel dopo-analisi che si fa esperienza dei limiti, ma anche della verità del cambiamento avvenuto.

Nel dopo-analisi prosegue indefinitamente il processo avviato nell'ultima fase e si consumano i miti, per lisi, non per crisi. Il mito di una rinascita che, avendo scoperto un nuovo ordine di significati al proprio passato, ne recida i legami più vincolanti. In realtà la ripresa e l'attribuzione di senso al passato rimane un compito fecondo aperto sul futuro.

Il mito di una completa trasparenza a se stessi, di aver fatto proprio uno strumento di lettura dell'esperienza interiore che mette definitivamente al riparo dal non-sapere di sé.

Il mito di una piena consapevolezza delle vicende relazionali. In realtà, parte di ciò che di buono si è verificato in analisi riguardava "le due particolarissime configurazioni di universi che si sono incontrate. Per questo è irripetibile l'incontro e mai del tutto "analizzabile" ciò che vi è transitato. Retrospectivamente si scopre che la possibilità di accogliere il confuso, l'incerto, l'incomprensibile è stata altrettanto importante della costante tensione a capire. Si è navigato tra le opposte scogliere del progetto illuministico (dov'era l'Es, sarà l'Io) e della semplice funzione di presenza.

La consumazione dei miti non lascia il vuoto. Resta un fondo di fiduciosa disponibilità, quasi di curiosità affettuosa verso i propri accadimenti. Tramite la capacità di accedere a quello stato di sospensione di cui si è fatta esperienza (setting interno), si rendono possibili nuovi modi di concepire l'analisi stessa rimasta alle spalle, il conflitto personale che ci accompagna, il corso della vita. Non più un compiuto a cui sottrarsi, né un

"da compiere" su cui fantasticare, ma un farsi, un percorso che può sorprendere ad ogni svolta.

ALTRI CONTRIBUTI

Claudio Mattioli

Marginalia

A pag. 14* della relazione per il 2° Congresso SGAI "Dal cambiamento del mito al mito del cambiamento" riappare l'eco di una affermazione che Silvana Koen aveva fatto durante una discussione sulle tematiche del Congresso e che, ricordo, le aveva procurato un vespaio di reprimenda. Questa la frase: "Noi analisti che *maneggiamo* cambiamenti tutto il giorno".

Luciano Cofano (è lui che la riporta nella relazione) si sente in disaccordo perché "maneggiare cambiamenti non è fare analisi".

Eppure (a rischio di scatenare altre reprimenda) mi sembra che S. Koen avesse proprio ragione. "maneggiare cambiamenti" stabilisce, con sufficiente correttezza, limiti e possibilità della prassi analitica.

Forse il verbo "maneggiare" suona un po' sospetto in italiano perché allude a maneggione, trafficone, disonesto, manipolatore, diversamente dal suo corrispettivo inglese "to manage" che rimanda alla capacità di gestire un progetto con acume onde portarlo a buon fine (manager).

Ma del resto, anche nel nostro paese, "maneggiare" non si riferisce solo ad attività sconvenienti perché, per esempio, se sappiamo "maneggiare un bebè" vuol dire che sappiamo non solo tenerlo in braccio, ma anche, implicitamente, instaurare tra lui e noi quel rapporto *confidente* (di cui parla C. Migliavacca nella relazione stessa) che permette al bimbo (ma anche alla parte nascente del paziente) di confidare in sé e nell'ambiente evitando di "andare in pezzi".

Tolti, mi auguro, i pregiudizi negativi riguardo alla parola incriminata, vorrei chiarire perché "maneggiare cambiamenti" precisa il nostro rapporto professionale molto meglio di "creare cambiamenti".

Il cambiamento nel paziente, infatti, non lo crea l'analista dal nulla. L'analista gestisce, se mai, il cambiamento del paziente così come una levatrice sa gestire con le sue mani, cuore e testa l'avvento del figlio altrui.

Il paziente è già gravido di cambiamento quando si rivolge a noi. Proprio come una puerpera, vuole quel "figlio" e non lo vuole nello stesso tempo (vedi .D. Napolitani in Ethos e Eros).

Comunque, malgrado sforzi e propositi, senza questa richiesta proveniente dal "vero sé" del paziente (anche se drammaticamente contraddittoria), non c'è *nulla* che si possa cambiare.

Del resto L. Cofano, a pagina 5, allude a questa relativizzazione della

possibilità trasformativa del cambiamento quando definisce l'intervento dell'analista come sforzo quotidiano: "È in funzione dello sforzo quotidiano che può scaturire la scintilla dell'atto creativo".

Eppure la scelta di questa espressione "sforzo quotidiano" non mi trova d'accordo e vorrei cercare di spiegarmi, cominciando dalle parole che la compongono.

"Sforzo" allude a qualcosa che *non ho voglia* di fare ma che *devo* fare mio malgrado.

"Quotidiano" rimanda a un'attività di routine, opposta all'*eccezionalità* dell'atto creativo (e nel contempo trasgressivo) dell'interpretazione. Allora ho l'impressione che senza *voglia* e senza *eccezionalità* trasgressiva mai Adamo e Eva avrebbero osato mangiare la mela. Il serpente se ne sarebbe tornato in letargo e tutto sarebbe restato "come prima" (altro che scaturire di scintille creative).

Detto questo è sicuramente vero che lo "sforzo quotidiano" c'è e nella relazione analitica. Ma è *il paziente* che porta lo "sforzo quotidiano" non l'analista.

È il paziente che porta ordini doveristici (sforzo) e coazioni routinesche (quotidiano) come Idem palpitante che l'analista maneggia (gestisce) con testa e cuore. Cioè con quell'insieme di curiosità, concentrazione e candore che è l'opposto della formula "sforzo quotidiano".

Se questo sforzo quotidiano lo ritrovassimo in noi analisti; credo che la nostra prassi gruppoanalitica azionerebbe le sue sirene d'allarme per invitarci a reconsiderarlo come voce di matrice. Come possibile parte non nata.

Poco più avanti, però, è lo stesso L. Cofano a sottolineare che "la ricerca creativa, assimilata a quella del religioso o dell'amante, nasce direttamente dal cuore". Ma poi aggiunge, di nuovo, che tutto ciò "viene connotato come 'sforzo quotidiano'".

Se l'atto creativo nasce dal cuore non è sforzo (sforzo è, se mai, tenerlo dentro).

Questo gonfiore eccitato del cuore annuncia un parto ineludibile perché sgorga al di là di un nostro volere accettare, o no, quella "creazione" che è la nostra creatura.

Quando la nostra testa (per restare nella metafora anatomica) capta anche una sola briciola di verità, in sé o nell'altro, il cuore si gonfia e noi vogliamo concepire.

Dopo può subentrare uno sforzo per decifrare, valutare e organizzare il progetto che quell'atto creativo ci dà come "compito" (ma che è già compito). O, se abbiamo abortito quella creatura originale (magari per paura della sua voce trasgressiva), lo sforzo sarà teso a squalificarla per razionalizzare e giustificare quell'atto ablativo di cui però porteremo, dentro di noi, un sottile malessere.

Per illustrare meglio questo concetto (per altro noto), ma anche per salutare, con sollievo, l'intervento di Pierluigi Sommaruga che insiste sulla fondamentale sospensione dei saperi/saputi e delle attese desideranti dell'analista che si dispone, con candore, all'incontro dialogante col paziente, aggiungo un breve racconto Zen così come lo ricordo, con parole mie:

“C'era un pover'uomo inseguito da una terrificante tigre famelica. Fugge, ma poi, arrivato al limite di uno strapiombo spaventoso, precipita.

Per sua fortuna però riesce ad aggrapparsi ad un ramo che sporge dal dirupo e si ferma.

In quella situazione *sospesa*, vede sotto di lui l'abisso e, sopra, la tigre tremenda. Che fa? Scopre delle bacche profumate sul ramo. Le mangia e le trova deliziose”.

Sembrerebbe confutare Diotima che nel Convivio dice che "nel brutto non si può concepire"

Eppure mi pare che, paradossalmente, è un'estrema conferma delle parole di quella donna.

Infatti (così la leggo io) quando c'è capacità (voglia, non sforzo) di disporsi all'ascolto dell'eccezionale (il ramo con le bacche) lì c'è il bello e, allora, si può concepire. Comunque.

E qualsiasi pover uomo può *trovare* (il che significa, anche, "creare"), in ogni dove, dolcezze commoventi che, senza sforzo, trasformano il quotidiano in eccezionale e viceversa.

E questo mi pare uno dei sensi più sottili e affascinanti del cambiamento stesso. Ma quella posizione instabile, sospesa sul ramo mi riporta direttamente all'intervento di Lampignano che (a pag. 6) ipotizza che "non c'è cambiamento senza stabilità". E lo sostiene con un esempio: "Solo quando il bambino sa stare bene seduto impara a camminare"

Io però mi trovo solo parzialmente d'accordo sulla sua affermazione che, mi pare, ponga l'accento su un evolucionismo "freddo" e automatico, dimenticando il senso "caldo" che spinge al cambiamento. Infatti sarei tentato di modificare così la sua affermazione: non c'è cambiamento senza *un eccitante richiamo* che mette in crisi la stabilità.

Così, riprendendo il suo stesso esempio, mi sembra di poter affermare che è solo quando nel bambino affiora un'ipotesi eccitante che lo richiama verso un "mondo" a cui non può accedere dalla posizione seduta, che quella stessa posizione entrerà in crisi. La sentirà angusta (sia come spazio che come "sapore") e sarà spinto a superarla con qualsiasi mezzo per raggiungere la sua nuova meta. Solo allora, seguendo questo e altri mille richiami (veri o inventati è lo stesso), si alzerà e, a poco a poco, imparerà, anche, a camminare.

Però se quel bambino perdesse (dimenticasse) *il senso* che ha avuto per lui quel trasgredire una posizione stabile e certa per avventurarsi in una posizione incerta e problematica, rientrerebbe in quella considerazione che

C. Migliavacca precisa a pag. 7: ciò dimostra come la ricerca di stabilità possa portare a grosse discontinuità di carattere catastrofico senza che intervenga necessariamente una trasformazione

Così la marcata differenziazione che Migliavacca propone tra "cambiamento adattativo reversibile" e "cambiamento trasformativo irreversibile" mi pare di grande valore discriminatorio perché precisa una lettura qualitativa del cambiamento separandola da una confusività quantitativa e adattativa o semplicemente evoluzionistica.

Proprio a questa qualità trasformativa ci richiama l'intervento di A. D'Amico (a pag. 15) che riflettendo sulla singolare ricomparsa di sintomi e modalità relazionali che sembravano già superate durante lo svolgersi del percorso analitico, dice:

"Mi chiedo se quel senso di nostalgia che viene solitamente interpretato come regressione non sia invece paradossalmente indicativo di una avvenuta trasformazione (...). Il disagio della trasgressione per il tradimento operato nei confronti delle (...) proprie matrici familiari" (pagg. 16-17).

Eppure quel "disagio" non mi sembra precisare il nostro atto di tradire le matrici.

Di fronte al possibile tradimento noi possiamo provare *paura* (per la temuta vendetta delle matrici interne o dell'ambiente esterno) oppure *terrore* (per il "mostro" traditore che vediamo prendere forma proprianalitica. Dolorosa ma feconda disillusione per il paziente, che si trova ad accomiarsi da un uomo, dopo aver trascorso lunghi anni con chi pareva essere lì solo per lui, ma scopre il piacere dell'indipendenza. Anche per l'analista i cui progetti escono ridimensionati e mutati, ma reali. Dovrebbe aprirsi una disposizione più confidente verso la vita e le sue illusioni e disillusioni. Sono presenti tristezza e nostalgia, proprio perché si è trattato di esperienza emotiva e conoscitiva insieme. Si è rivisitato il proprio giocare originario, cullati dall'andamento ritmico dell'analisi, nella presenza di qualcuno che si occupa di te e sta attento che tu non ti faccia male; ma si è anche conosciuto l'Altro, separato, estraneo, mortale.

Nota della Redazione*

S'intendono, qui e più avanti, le pagine del dattiloscritto.

ALTRI CONTRIBUTI

Duilio Saletti

Il tempo nel cambiamento psicoanalitico

"Il tempo è un bambino che gioca muovendo le
parti interne:
il tempo è il regno del bambino".

Eraclito, frammento 52

Nella relazione intitolata: "Il gruppo terapeutico e il cambiamento del conduttore", gli Autori sottolineano il momento perturbante che ha colto il conduttore all'atto della unificazione dei resti di due piccoli gruppi e la cui analisi, all'interno della relazione grupppale, ha permesso la trasformazione del punto critico verso nuove forme di esperienza di sé. Questa nuova condizione è bene espressa nella conclusione del lavoro quando gli AA dicono:

"Morire trasformandosi, e quindi... morire vivendo... è il regalo più bello che possa sortire dalla sacca del futuro"

Così sappiamo che l'idea del cambiamento poggia su avvenimenti trasformativi che chiamano in causa una forma particolare che oltrepassa in un'altra, trasformazione che è metamorfosi nel cui prefisso "meta" è nascosto ciò che porta oltre la forma data, stabilendo così il nesso del cambiamento. In questa concezione il termine "cambiamento" in psicoanalisi si contrappone a ciò che proprio non cambia per sua costituzione, in quanto definito "vissuto".

Il Dizionario Etimologico della Lingua Italiana (Cortellazzo, 1979), alla voce "cambiamento", registra, fra l'altro: "rendere diverso, variare, modificare... permutare una moneta con un'altra..." e anche, usato per la prima volta da Dino Compagni intorno al 1312 nella "Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi", "diventare diverso". Se il cambiamento significa quindi poter osservare, assistere a ciò che sta per diventare diverso in noi stessi, senza perciò di noi far perdere la memoria che ritorna come reminiscenza di come prima eravamo, introduce per ciò stesso una ragione fondamentale della quale è l'effetto, il tempo.

Il tempo è quindi la misura del cambiamento ovvero, ogni cambiamento è osservabile solamente all'interno di un tempo, nel caso nostro, nel tempo in psicoanalisi.

Il tempo della psicoanalisi è quello della relazione, anzi all'interno della relazione (come capostipite delle relazioni, quella fra madre e bambino). Il cambiamento cioè ha due versanti, quello del tempo "invisibile" (interno, non fisico, né storico) e quello della relazione.

In questa prospettiva il cambiamento è la rappresentazione, come azione di un rapporto fra un passato che non è più e un futuro di cui non si sa nulla se non l'anticipazione espressa dal desiderio; in pratica il tempo del cambiamento ha la sua prospettiva nella dinamica di un presente profondo e immanente.

Il tempo in psicoanalisi è la vera rappresentazione di un "rapporto del presente" come "presente al rapporto" delle matrici grupppali che si condensano nella singolarità, unicità, autenticità del soggetto e solamente a partire dalla coscienza del presente è possibile esplorare, percependolo, il tempo interiore, ovvero il cambiamento.

Questo pensiero del tempo nell'attimo del presente rimanda al mito dell'origine,

come presente originario che poi, per inversione (la prima forma della successione come scissione nel contrario), provocherà l'origine dei miti stessi. Come è stato problematizzato questo tempo originale, matrice di tutti gli altri tempi (tempo della datazione, sociale, quotidiano, misurabile, stagionale, ciclico, progressivo, storico, epocale, ecc.)? Gli antichi Greci ci hanno tramandato la nozione del tempo fisico, di Cronos, poi del tempo della durata, l'Aion, infine il tempo interiore, della profondità del presente, il Kairos, e sant'Agostino (1958) un millennio dopo affermava:

"...né il futuro, né il passato esistono; ciò ora è molto chiaro... forse sarebbe meglio dire che i tempi sono il presente del passato; il presente del presente; il presente del futuro. Essi sono nell'anima, altrove non li vedo. Il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuito, il presente del futuro è l'attesa. Se è permesso esprimermi in tale maniera, vedo tre tempi e ammetto che ce ne sono tre".

La riunificazione dei tempi è appunto il Kairos, il tempo dell'intenzione, dell'accadere (ac-cadere, come "cadere presso"), della conoscenza, oltreché della memoria e della decisione.

Kairos è il più giovane figlio di Giove, è il dio della opportunità ed è cugino di Kainos, che significa nuovo, fresco, recentemente prodotto (Kainos a sua volta si lega a kinein, muovere, da cui deriva kinesis, movimento). Così Kairos e Kainos hanno a che fare con il tempo del movimento, del cambiamento, dell'emergere del nuovo, dell'innovazione attiva.

Per non tacere del fatto che Caino uccide Abele, colui che è ligio, che è fermo, che obbedisce alle leggi di un altro, di Dio, non differenziandosi come persona, colui che vede accettati i suoi doni e i sacrifici in quanto conformi, a differenza di quelli del fratello che vengono respinti perché difformi, nuovi, irricognoscibili.

Kairos è quindi il tempo considerato in relazione all'azione personale e Cronos, paradossalmente, è il tempo astratto da tale relazione, il tempo che trascorre oggettivamente e impersonalmente, indifferente all'accadimento, è il tempo transitorio non definitivo.

Kairos è il tempo anisotropico (il cui luogo non è mai lo stesso, che sta in nessun luogo, che viene dal luogo del "non-dove") che è la concezione della presenzialità del tempo.

Kairos e Kainos, l'attimo intenzionale e il movimento di rappresentazioni di affetti, emozioni, sentimenti, desideri, anzi solamente di desideri in lotta fra loro, fra desideri desiderati (matrici gruppali originarie) e desideri desideranti (individuazione e soggettivizzazione).

In questo senso Kairos è l'accadere, il tempo vero del soggetto, il veritativo, come richiama Vattimo (1986):

"È la stabilità dell'essere della presenza che si rivela come frutto di una 'confusione' di una 'dimenticanza'... il discorso sulla differenza ontologica... significa anzitutto che l'essere *non è*; l'essere piuttosto, accade... L'essere vero, non è, ma si invia, si tras-mette".

Questo accadere del cambiamento, questa trasformazione del presente in movimento è sottolineato dalle vicende dei fantasmi gruppali in azione. Un esempio. Telemaco è sulle tracce del padre, giunge a Sparta ed è ospite di Menelao e di Elena la quale gli racconta come ebbe occasione di conoscere Ulisse mentre questi, travestito da mendicante, perlustra la città assediata nella quale poco tempo dopo ritornerà nascosto nel cavallo di legno, votiva offerta a Minerva; a questo punto Menelao continua la narrazione dicendo che egli stesso, nascosto insieme a Ulisse e a pochi altri nel cavallo, udì Elena che avendo intuito l'inganno si era avvicinata alla statua cava e:

"Tre volte girasti intorno alla cava insidia, palpadola,
per nome chiamavi i più forti dei Danai
e delle donne di tutti gli Achei imitavi la voce.
Io dunque e Diomede e Odisseo glorioso,
seduti nel mezzo, sentimmo come gridavi

e a noi due venne voglia, balzando,
d'uscire e di risponderti subito di là dentro.
Ce lo impedì Odisseo, ci trattenne per quanto bramosi.
E tutti allora rimasero zitti i figli degli Achei".

(Omero, 1980)

Il gruppo dei Greci, formato dai rappresentanti delle loro città è all'interno del cavallo (il setting gruppale), sta per affrontare le sue stesse matrici persecutorie identificate nella città di Troia, quando improvvisamente l'attenzione è richiamata dalle matrici gruppali familiari, la voce della loro madre, dei loro cari e qui, come ancora successivamente con le sirene, Ulisse fa qualcosa perché possa avvenire il vero cambiamento, non permettendo di agire il desiderio nella realtà, ma invita a ripiegarsi sul tempo interiore, impedendo così loro di parlare dal cavallo o impedendo di udire il canto seduttivo dei mostri marini.

Il tempo anisotropico, quello del cambiamento interiore, è debole, flebile, sottile, costituito da rappresentazioni di affetti "provati" nel senso che non hanno retto alla prospettiva se messi alla prova dei fatti, o affetti "da provare" perché emergenti. Il tempo degli affetti, o meglio gli affetti del cambiamento, di quegli affetti che fanno capire che qualcosa di nuovo e di costitutivo è accaduto e nel contempo di rasserenante, di maturativo, è un tempo "indebolito", vissuto nella certezza che l'affermarlo, significa immediatamente perderlo (diventa vecchio), per cui la prospettiva che lo può realizzare è proprio solamente quella del viaggio che è una vera e propria odissea nel senso dell'etimo greco riferito nell'opera stessa come *odyssâmenos*, Lo Spavento, che è in qualche modo l'occasione per uscire da quanto si paventava, ed è, alla fine, il timore della morte.

Freud (1915) ci riconduce all'origine di quanto noi paventiamo e a partire dal quale noi possiamo s-paventarci, in un breve saggio intitolato "Caducità", un tema che introduce esattamente le tre dimensioni del cambiamento e quindi del suo tempo.

La prima dimensione è costituita dal fatto che gli affetti che si provano sono corredati dall'impronta dell'"idem", per usare i termini della ricerca di D. Napolitani (1987):

"L'idem quindi è un'istituzione nel senso forte del termine, quel luogo che istituitosi diventa *mondo interno*".

Emozioni cioè che sono frutto di quanto scomparendo ha lasciato la sua traccia, la traccia di un trapassato, un cordoglio, un dolore al cuore per qualcosa che si è spezzato, interrotto, che ci rattrista con le sue catene, quasi il morto ci volesse condurre a sé e non riuscendovi, rimane presso di noi con "immutato affetto".

La seconda condizione del cambiamento è la dimensione della bellezza che si prova nella percezione della trasformazione: un brutto cambiamento è in realtà un persistere nel dolore, è negazione del cambiamento; un buon cambiamento è tale in quanto per goderlo deve essere separato, staccato da un tutt'unico indifferenziato e acquista un diverso senso, da quantitativo (mi fa soffrire molto) a qualitativo (tutto ciò, invece, essendo buono, lo percepisco come bello), che è l'antica magia di Platone (1966) quando dice:

"...sembra che per noi, ciò che giova sia bello... Ma ciò che giova è appunto ciò che fa del bene".

Nella seconda dimensione del cambiamento il buono viene sempre perduto per ritrovarlo immediatamente come bello e questa operazione è il risultato della liberazione da un lutto come eliminazione di una lotta, in una riappacificazione di sé con se stessi e il cui segnale è rappresentato da una improvvisa, quanto benvenuta, inversione delle percezioni dei sentimenti. Così P. Barone (1990) commenta questo passaggio nella seconda dimensione:

"Luttuosa infatti è quella condizione che consente di rimanere fedeli a ciò che è passato solo a patto di trasferirsi continuamente altrove e viceversa di camminare lontano costruendo una storia a patto di non lasciare mai un unico luogo, perduto"

La terza dimensione del cambiamento è il rapporto fra la vecchia storia, quella per esempio del romanzo di famiglia, e la nuova narrazione innescata dall'evento, dal nuovo che va trasformandosi, che è poi simbolizzato dal "caduceo", l'insegna di Ermes. Caduceo, da Karyx, l'araldo o messaggero che porta con sé due annunci, il primo che è riconoscibile perché appartiene alla gerarchia del prima, del signore che comanda e del quale porta la livrea, il vestito, il secondo che è la novità che reca con la voce; il tutto preceduto dal frastuono dei tamburi che interrompono, imitandola, la chiacchiera quotidiana del fare ripetitivo.

Dunque il cambiamento è frutto del distoglimento da quanto paventiamo e paradossalmente lo s-pavento è il primo moto dell'animo che ci dice che qualcosa è mutato ed è terrifico perché sommuove gli equilibri consolidati, quelli della morte del soggetto.

Freud affronta questo tema appunto nel saggio sulla caducità nel quale parla di un confronto che ebbe con un poeta giovane e famoso (forse Rilke) e di un amico silenzioso (forse L.A. Salomè). Dato che il poeta viveva con rammarico le bellezze della natura (un'estate nelle Dolomiti), che di lì a poco, per il cambio della stagione, sarebbero cadute nel nulla, Freud osserva che due sono le emozioni che viviamo di fronte a questo fatto: o siamo catturati dalla noia indifferente o pensiamo che tutto ciò che va scomparendo, in realtà sia imperituro a un livello sovrasensibile, eterno.

Freud quindi pensa che il primo affetto, la noia, sia frutto della incapacità di uscire dal lutto per ciò che non è più, anche di noi stessi; ovvero di recuperare questa presenza continua dell'idea della negazione della morte attraverso quanto si definisce come imperituro, che è poi l'affetto più grande, dell'al di là, del luogo eterno, dove nulla cambia e tutto resta immutato. Freud però non rimane costretto in quest'alternativa espressa dal poeta che aveva l'animo esacerbato o dal misterioso silenzio dell'amico che s'inclinava ossequiente a questo miracolo maestoso, sovraumano ed eterno della bellezza della natura e dice:

"Se un fiore fiorisce una sola notte non per ciò la sua fioritura ci appare meno splendida... il valore di tutta questa bellezza e perfezione è determinato soltanto dal suo significato per la nostra sensibilità viva, non ha bisogno di sopravvivere e per questo è indipendente dalla durata temporale assoluta".

Ecco le tre dimensioni affettive del cambiamento psicoanalitico: desiderio di rimanere accanto alla vita passata, sentimento impaurito della bellezza che ogni evento porta con sé, percezione dell'attiva partecipazione alla costruzione di una narrazione in corso, sorta da altre già narrate (dal paziente, dall'analista).

Il cambiamento e il suo effetto in psicoanalisi è stato visualizzato da Freud a proposito del sogno con il termine *Verdichtung* da noi riportato con "condensazione", ma che all'origine ha valore di rappresentazione di parola, dato che della parola è caratteristica la successione per la quale dal silenzio scaturiscono i suoni delle parole che, una alla volta, torneranno nel silenzio, lasciando vivo il senso di un affetto che le parole trasmettono conservandosi nella memoria.

Questa è la virtù di per sé eccezionale del cambiamento perché conserva in sé sia la successione, sia la compresenza dando l'effetto di qualcosa, in termini di valore, che è trascorso, che è passato sopra, che si è trasportato, "Übertragung", in una parola il *transfert*.

Freud fu il primo ad accorgersi della particolarità del tempo che posizionava l'intervento psicoanalitico e di questo era l'effetto, chiamò questo segnale di cambiamento *transfert*, ma lo trattò in modo ambivalente, certe volte lo connetteva allo spazio interno occupato dai vissuti, "riedizioni di antichi affetti", che dal passato dell'infanzia pervengono alterati nella nevrosi, altre volte colse la fecondità della sua scoperta tanto da considerare il *transfert* come elemento portante della trasformazione personale.

Per comprendere appieno la portata delle trasformazioni metamorfiche operate dal *transfert* occorre però fare una precisazione sulla via d'accesso al mondo interno, perché:

"la *realtà psichica* è una particolare forma di esistenza che non deve essere confusa con la *realtà materiale*" (Freud, 1990).

Noi sogniamo immagini, ma possiamo manifestarle solamente con le parole e ciò vuol dire che nella relazione, come sogno dei sogni, (perché forse questo è il vero cambiamento, di sognare insieme alla ragione) il mezzo è derivato dalla forma sensibile dell'ascolto.

Nell'attività clinica psicoanalitica si tratta di gustare un sapere, utilizzando un tatto attento e leggero per trattare i vissuti, in presenza di un'osservazione partecipante (la teoria come vista), annusando le tracce lasciate da inibizioni e sintomi (l'odore dell'angoscia, Freud, 1926), nell'ambito di un'area relazionale che è data dall'ascolto come unica differenza ontologica ammessa (mentre ascolto, mi ascolto e sono ascoltato nell'ascoltare).

Sul tema dell'ascolto Corradi Fiumara (1985), riferendosi al celebre commento heideggeriano in *Saggi e Discorsi* sul duplice significato di logos come 'dire' (da cui 'leghein', posare e 'legere', raccogliere), ma prima ancora come accogliere, ascoltare per poter, in seguito, dire, precisa:

"Una filosofia dell'ascolto può essere intesa come un tentativo di recupero dei radicali profondi di quella attività che chiamiamo pensiero e che in qualche modo raccoglie e riassume ogni nostra relazione".

L'ascolto quindi come campo dell'attività del presente, come cambiamento nella duplicità dello strumento auscultante, che è il transfert dalla doppia faccia: emozione della comprensione (vissuto) e comprensione dell'emozione (vivente), proprio come puntualizza Buber (1959):

"Un mondo ordinato non è l'ordine del mondo. Vi sono momenti di grande silenzio nei quali l'ordine del mondo è visto come presente. È allora che si coglie nella sua leggerezza il suono, di cui il mondo ordinato è l'inspiegabile partitura".

L'area relazionale del cambiamento, in altre parole la psicoanalisi, è l'area dell'ascolto in cui il gruppo è l'orecchio come metafora del suo organo e le voci sono le identificazioni reciproche d'intenzionalità, proprio come per i Greci, ardisco sostenere, il transfert era il "thymòs", l'animo, il "dio che ci governa" (Omero) e Snell (1963) ribadisce:

"Thymòs è in Omero ciò che provoca le emozioni e noos, ciò che fa sorgere le immagini; e così il mondo spirituale dell'anima resta diviso fra questi due diversi organi", sottolineando, poco dopo, che il thymòs è inteso come "movimento" da cui la nostra parola "e-mozione".

Siamo così giunti all'origine di ogni cambiamento insita nella dialogicità, come un raccogliere ascoltando gli altri dentro di noi, altri di cui siamo fatti e nel passato e nel presente, e noi dentro gli altri in quel grande padiglione auricolare che è il gruppo.

Questa origine del cambiamento, del mutamento, della metamorfosi, come era stata immaginata? Calasso (1988) commentando alcuni passi degli *Inni Omerici*, osserva che:

"Al mondo non bastava più l'economia della metamorfosi, che a lungo lo aveva retto, al tempo delle avventure di Zeus... e la partita che un tempo si era giocata fra una forma e l'altra si riduceva ora all'alternanza fra l'apparire e lo sparire".

Perciò il senso divenne la forma vuota dell'affetto a partire da una prospettiva immaginifica della comprensione (ora c'è, ora non c'è), ed il senso ripropone incessantemente la trasmutazione da una forma ad un'altra spostandone l'accento senza nulla cambiare della realtà materiale.

Quasi che l'affetto sia il momento costitutivo dell'essere al mondo (del mondo infrapsichico) caratterizzato da un esserci rispetto a un prima in cui non c'era e da una eternità presente che non lo vede tramontare.

Reidegger (1981) propone a questo riguardo che:

"...nella Grecità, il declino era un evento che ha luogo un' unica volta nell'attimo, degno di forma e di grandezza; qui si può distinguere fra il declinare, inteso come passaggio che trova forma in un evento unico e il perire che ha luogo invece se ci si ostina in ciò che è abituale.

Il non essere soggetto al deperimento, caratteristico dell'inizio... è dovuto... alla rarità e all'unicità del ritorno sempre mutevole di ciò che in esso vi è di originario"

Il cambiamento viene dunque in presenza di una perturbazione che nasce dall'idem

e dal conflitto che si pone come differenza, fra ciò che c'era (e che ora non è più, ma permane nel fantasma) e ciò che c'è e che non riesce ad essere accolto ed elaborato come differente. Cambiamento è rinnovamento di affetto, esplorazione di questo rinnovamento, è appunto il transfert, ciò che è trasferito dall'idem all'autòs.

La negazione e l'incapacità conseguente di accogliere una differenza porta alla morte il soggetto attraverso la mancanza di relazione. Ciò che pone ed elabora una differenza si connette strettamente alla relazione che è quindi assunzione dell'altro come esterno al medesimo e perciò costitutivo del mio cambiamento.

Il mito della pena cui conduce la mancanza di metamorfosi è poeticamente rivisitato da Ovidio (1979) nel racconto delle vicende di Narciso che è in realtà la narrazione della morte del soggetto per l'impossibilità di "diventare di-verso" assumendo la propria differenza in una relazione che riconosca l'altro come altro da sé ossia come alterità di sé.

Infatti Tiresia aveva profetizzato alla ninfa Linope, madre di Narciso, che questi non sarebbe vissuto a lungo "se non avesse conosciuto che se stesso". Nella mancanza di vita relazionale, assediato dalla voce terminale di se stesso (Eco), incapace di provare reminiscenza, incontrandosi continuamente con l'ultima parte di se stesso a causa dei pensieri per sé, Narciso giunge a entrare in relazione doppia solamente con la propria immagine:

"Ma questo sono io! ho capito, e la mia immagine non mi inganna più! Brucio d'amore per me stesso! . . . Quel che bramo l'ho in me: ricchezza che equivale a povertà. Oh, potessi staccarmi dal mio corpo". E il poeta concluderà il monologo di Narciso: "La morte buia chiuse quegli occhi che ancora ammiravano la forma del suo padrone".

Vivere è abbandonare una forma per un'altra che ci restituisce la libertà di essere differenti da chi ci ha generato per metà uguali a sé e per metà aperti a tutto ciò che muta. Vivere è cambiare elaborando una forma non a partire da una totalità, ma nel dialogo dei riconoscimenti che è il dialogo delle differenze.

BIBLIOGRAFIA

Agostino (Sant'Aurelio), 1958: *Le Confessioni*, Lib. XI Capp. 14, 20, 28, trad. Tescari, Ed. S.E.I., Torino.

Barone P., 1990: *Il Passato Immemorabile*, in *Filosofia '89*, ed. Laterza, Bari, pag. 108.

- Buber M., 1959: *Il Principio Dialogico*, ed. Comunità, Milano, pag. 32.
- Calasso R., 1988: *Le Nozze di Cadmo e Armonia*, ed. Adelphi, Milano, pag. 241.
- Corradi Fiumara G., 1985: *La Filosofia dell'Ascolto*, ed. Jaca Book, Milano, pag. 24.
- Cortellazzo M. - Zolli P., 1979: *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, vol. I, Vc. 'cambiare', Zanichelli ed., Bologna.
- Freud S., 1900: *L'interpretazione dei Sogni*, in *Opere*, vol. III, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pag. 564.
- Freud S., 1915: *Caducità*, in *Opere*, vol. VIII, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pagg. 173-176.
- Freud S., 1926: *inibizione, Sintomo ed Angoscia*, trad. M. Rossi, ed. Boringhieri, Torino, 1988, pagg. 61-62.
- Heidegger M., 1981: *Concetti Fondamentali*, ed. Il Melangolo, Genova, 1988, pag. 29.
Napolitani D., 1987: *Individualità e Gruppaltà* ed. Boringhieri, Torino, pag. 176.
- Omero, 1980: *Odissea*, Lib. IV, vv. 277-284, trad. R. Calzecchi Onesti, ed. Mondadori, Milano, pag. 85.
- Ovidio P., 1979: *Metamorfosi'* Lib. III, vv. 338-510, trad. di P. Bernardini, ed. Einaudi, Torino.
- Platone, 1966: *Ippia Maggiore*, (XXI, 296, e), in *Opere*, vol. II, ed. Laterza, Bari, pag. 26.
- Snell B., 1963: *La Cultura Greca e le Origini del Pensiero Europeo*, ed. Einaudi, Torino, pag. 30.
- Vattimo G., 1986: *Dialettica, Differenza e Pensiero Debole*, in AA.VV., *Il Pensiero Debole*, ed. Feltrinelli, Milano, pag. 19.

NOTE IN MARGINE

M. Teresa Fava Bracchi

Della palude, delle lucciole, del desiderio

"In den alten Zeiten, wo das Wünschen
noch geholfen hat..."
(*Wilhelm e Jacob Grimm*)

Rivedo alcuni spunti, tratti dai commenti alla relazione romana nella seconda giornata del congresso, come le tappe di un viaggio, un viaggio senza capo né coda dal punto di vista della logica e del senso comune, un andare e venire tra il nostro paese e quello di Fantasia per dirla nel linguaggio della Storia Infinita, tra mondo reale e mondo immaginario, tra normalità e follia, che finisce per tracciare pur nelle ombre e nei misteri di cui si avvolge, una specie di mappa del nostro lavoro di analisti.

Richiamo brevemente le tracce di questo percorso, come le ho colte e sentite nell'immediatezza dell'ascolto.

La palude dell'idem di Legramante: di primo acchito e' brutta e deprimente ma dentro ha tanta vita nascosta, un brulicare, un ronzare, un fremere di acque e di erbe, una musica in sottofondo. Si può attraversarla, riattraversarla e anche, chissà, arrivare fino al mare.

Le lucciole di Lampignano e l'apertura dell'autòs: vivono ai margini delle tenebre, allo stesso modo dell'autòs in relazione all'idem e alle sue paludi. E come le lucciole anche noi analisti acquistiamo un ruolo e un'identità in relazione alle tenebre in cui lavoriamo e ci muoviamo spesso a tentoni, e diventiamo alla luce del giorno animali senza qualità.

Il bosco e il palazzo incantato su cui ci intrattiene Marasco la domenica mattina. Nella relazione analitica occorre vivere a lungo nell'incantesimo senza svelarlo: "l'analisi si vede acuendo lo sguardo nella penombra, tra cose nere nere nere...".

Infine le forme paradossali del desiderio infantile di cui parla Landoni come risposta alla curiosità sulla propria origine e come base delle prime teorie scientifiche, nell'ambito di un discorso rigoroso e difficile che all'inizio faccio quasi fatica a cogliere ma che, intuisco confusamente, racchiude tutti gli altri e li sistema secondo un disegno preciso come i pezzi di un mosaico. Scribacchio in gran fretta sugli appunti del congresso: ecco che cosa siamo noi in compagnia dei nostri pazienti, lucciole ai margini della palude e delle tenebre sulle tracce del desiderio smarrito.

Poi non ci penso più ma questi spunti mi rimangono e mi lavorano dentro, finché mi accade di riattraversarli in due contesti a me particolarmente cari, diversissimi tra loro, ma entrambi di una tale profondità e ricchezza e varietà di luci e di ombre da darmi quasi un senso di vertigine.

In entrambi mi sembra di ritrovare (ogni scoperta è un ritrovamento, si legge nel commento di Paolo Tucci) alcune vene sotterranee del desiderio, del sentimento e di quello stupore commosso di cui sovente ha parlato Diego Napolitani, come apertura di orizzonti nuovi e nuova donazione di senso alla vita e all'analisi.

Il primo contesto manco a farlo apposta è il mio preferito, quello della fiaba e in particolare della fiaba del re Ranocchio, una storia così breve e così piccola che molti dimenticano quanto sia grande nella sua semplicità di "cosa da bambini".

Il secondo contesto invece è quello di un'opera letteraria grande, così grande che molti rinunciano a rileggerla dopo un primo approccio culturale e diciamo intellettuale, perché nei suoi affreschi epico-storico filosofici assume un ritmo e un respiro tanto vasto da farci dimenticare i profondi riferimenti che in essa pure esistono a noi, piccoli uomini e piccole donne di tutti i giorni. Si tratta di Guerra e pace di Leone Tolstoj.

La fiaba del re Ranocchio che apre la raccolta dei fratelli Grimm inizia con queste parole:

"In den alten Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat, lebte ein König..."

"Nei tempi antichi, quando il desiderio serviva ancora a qualcosa, viveva un re..."

Questo "In den alten Zeiten" ha certo la connotazione immediata tipicamente fiabesca del "C'era una volta...", di tempi e di spazi remoti di cui si è smarrito il ricordo, di sapori e profumi lontani tuttora penetranti, di albori dell'umanità, di inconscio collettivo per dirla alla maniera junghiana. Ma può essere letto, in modo a mio parere molto più costruttivo e ricco di significati, come riferito a tempi antichi della nostra vicenda personale, a quelle forme paradossali del desiderio infantile cui accenna Landoni, che le parole difficili del sapere scientifico relegheranno più tardi nell'oscurità dell'oblio.

Mi sembra ormai comunemente acquisito che anche la più intellettuale delle teorie abbia fondamenti affettivi e che all'origine di ogni conoscenza vera stia la voglia di ritrovare ciò che amiamo o che abbiamo amato una volta.

Allora, in quel tempo antico così "altro" e così nostro, ognuno di noi è

stato re, depositano di ogni potenza e ricchezza, e poi re Ranocchio, costretto a mendicare l'amore per liberarsi del maligno incantesimo che lo imprigiona nell'acqua torbida e lo costringe in un aspetto sgraziato e goffo.

Allora ognuna di noi è stata principessa, come la "figlia di re piccina" di cui parla la storia e "così bella che perfino il sole, che pure ha visto tante cose, sempre si meravigliava quando le brillava in volto", ma ognuna di noi si è seduta incautamente a giocare sull'orlo della fontana, ha lasciato cadere la palla d'oro in un'acqua tanto scura che non se ne vedeva il fondo e ha pianto disperatamente la perdita delle illusioni.

I due protagonisti oscillano tra immagini di splendore e di miseria, che si dispiegano sul versante maschile nella dialettica tra padre onnipotente e ranocchetto schifoso e su quello femminile tra madre sovrana e bambina smarrita.

Le ragazzine inibite e i ragazzini imbranati che tutti siamo al di sotto delle nostre costruzioni, del nostro sapere, delle nostre analisi ben riuscite e del nostro lavoro di analisti, si ritrovano nello scenario di questa fiaba, tra la fontana sotto il vecchio tiglio ai margini del bosco nero e la reggia dove si mangia su piattini d'oro e si dorme in lenzuola di seta, tra la palla d'oro delle curiosità e delle voglie infantili e la carrozza dagli otto cavalli bianchi che accompagna i due innamorati finalmente coscienti al loro destino di persone adulte e capaci di amare.

Ma prima di arrivare al lieto fine classico di ogni fiaba, esiste qui secondo me l'attribuzione di un particolare valore al capriccio infantile, come forma di affermazione e riconoscimento del proprio desiderio.

La principessina viziata e il cocciuto ranocchio hanno una cosa che li accomuna al di là dell'aspetto e della situazione che più reciprocamente differente non potrebbe essere: tutti e due fanno degli orrendi capricci. Lei vuole la palla d'oro che non c'è più e lui vuole la principessa bella come il sole che appare lontanissima dalle sue possibilità.

Entrambi pretendono un'immaginaria luna nel pozzo dei desideri, entrambi iniziano a diventare grandi strillando e pestando i piedi (o le zampe di ranocchio) per qualcosa che, al vaglio di quello che noi chiamiamo esame di realtà, non è pensabile riuscire a ottenere.

Nel contesto fiabesco del re Ranocchio c'è dunque il farsi strada del desiderio infantile attraverso il capriccio, la cocciutaggine, l'invadenza, la collera impotente che riescono tuttavia nella loro rabbiosa incoerenza ad aprire una breccia nel mondo degli adulti.

Nel contesto tolstoiano di cui ora vorrei parlare è raccontato invece in modo mirabile il riconoscimento del desiderio adulto, da parte di persone generalmente in crisi e in apparenza prive di impulsi vitali come sono spesso i pazienti in analisi, riconoscimento che è anche recupero di un'infanzia dimenticata e che in quanto tale appare pervaso di trepidazione stupefatta, di commossa dolcezza, di batticuore e di lacrime purificatrici

come di fronte a un miracolo, a un'alba della creazione vissuta nel profondo dell'anima.

Probabilmente momenti del genere esistono in ogni grande romanzo e ne fanno una sorta di incantesimo, allo stesso modo in cui spunti fiabeschi di particolare autenticità e freschezza fanno di ogni incantesimo inventato per i bambini un pezzo di vita vissuta simile a un romanzo.

La ragione che ci spinge nel corso della vita a riprendere in mano un certo libro più e più volte prescinde chiaramente dal valore dell'opera letteraria per quanto importante essa sia. E qualcosa di nostro che ci induce ad amare "quel" libro o "quella" storia: così è per me nel mio rapporto con Guerra e pace.

L'aspetto che più mi affascina e mi prende sta proprio in quegli squarci repentini che lacerano a tratti la trama dell'affresco storico-filosofico, in quei lampi di luce che irrompono nella vita dei personaggi "non storici", come se un immaginario riflettore venisse spostato di colpo dalla visione pacata dei destini dell'umanità all'interno di un'anima che potrebbe essere la nostra. In questi momenti accade che uno dei protagonisti, Natascia, Pierre o il principe Andrea, all'improvviso scopra dentro di sé qualche cosa che già c'era ma di cui non era a conoscenza e trovi le parole per dirlo anche soltanto a se stesso. E lo strumento o il mezzo di espressione di tale evento straordinario vissuto con meraviglia accorata, in questo contesto non di fiaba ma di vita vissuta, non di bambini ma di persone grandi, non sarà più il capriccio ma l'incontro con un'altra persona a sua volta già desiderante.

E' quello che noi chiamiamo la relazione intersoggettiva, lo scambio tra persone sia pure non necessariamente allo stesso livello di coscienza, che fornisce all'uno o all'altro soggetto (o ad entrambi) la chiave per recuperare se stesso come essere in grado di provare un desiderio e il linguaggio per esprimerlo in parole.

Il primo incontro del principe Andrea con l'inconsapevole adolescente Natascia nella tenuta di campagna della famiglia di lei ha davvero il respiro il ritmo l'incanto di una fiaba.

E altrettanto magico appare, prima e dopo l'incontro fatale, il dialogare di lui con la vecchia quercia che rappresenta la sua stessa anima.

All'inizio della primavera il principe Andrea passa in carrozza attraverso un bosco di betulle cosperso di fiori di verde e di profumi nuovi, ma non vede e non sente nulla di tutto questo, se non come un inganno di cui solo i ragazzetti o gli sprovveduti possono essere preda. Reduce dal crollo delle illusioni di gloria e degli affetti familiari ritiene di dover trascinare la propria vita "senza fare del male, senza inquietarsi e senza nulla desiderare", e si identifica nella vecchia quercia che erge il suo tronco centenario sul ciglio della strada e stende nell'aria le braccia nodose e rinsecchite indifferente al fremito che la circonda.

Ma quando ripasserà un paio di mesi più tardi nel caldo presagio dell'estate, il principe Andrea ricercherà la vecchia quercia arcigna e dura e si accorgerà di guardarla senza averla a prima vista riconosciuta, coperta di germogli e cullata dai raggi del sole al tramonto, immersa nella vita che le pulsa intorno. Nel mezzo qualcosa è accaduto: ospite per una notte del padre di Natascia per ragioni di affari nella casa di Otràdnoie, il principe Andrea non riesce a dormire, per il caldo, per il disagio della sua vita, chissà, e si accosta alla finestra: "Il chiaro di luna, come se da un pezzo aspettasse, vigilando... irruppe nella camera. Il principe Andrea schiuse i vetri. Era una notte fresca, immobilmente chiara".

Di colpo gli accade di sentire al piano di sopra, attraverso un'altra finestra aperta sulla luna piena, un fruscio di vesti e un suono di voci femminili. La ragazzina Natascia discute con la cugina Sonia che vorrebbe dormire in pace. Lei, Natascia, non può dormire, travolta come si può esserlo solo a sedici anni dallo splendore della notte e dal rigoglio della primavera davanti a sé e dentro di sé. Canta parla sospira, quasi piange perché nessuno la comprende e di nuovo parla: vorrebbe abbracciarsi stretta intrecciando le mani sotto le ginocchia e volare via nel cielo chiaro...

Il principe Andrea non osa nemmeno respirare per non rompere con la sua presenza la magia della notte e di quel desiderio senza nome. E nel momento stesso in cui soffre del suo sentirsi escluso dall'oscuro affascinante groviglio di emozioni di cui involontariamente è testimone, se ne trova all'improvviso partecipe, e avvolto e sconvolto da pensieri e speranze in totale contrasto con la sua vita precedente e con l'acquisita saggezza di uomo fatto e disincantato, si addormenta come un ragazzino stordito da troppe e troppo intense sensazioni.

Non esiste ancora nemmeno il presagio del destino d'amore e di morte che legherà più tardi il principe Andrea a Natascia. Esiste solo per ora in entrambi una capacità desiderante che unisce con un invisibile filo due adolescenze, quella inconsapevole e reale di lei e quella rinnovata e rivisitata di lui. Non è detto quindi che il desiderio che ci fa rivivere debba essere già espresso o formulato.

Ma non è detto neppure che debba avere concrete possibilità di realizzazione. Un altro punto del romanzo particolarmente carico di significato e di intensità emotiva è quello in cui Pierre, il protagonista "altro" della storia tolstoiana, perennemente in crisi e alle prese con la propria inadeguatezza rispetto alla drammatica "perfezione" dell'amico Andrea, scopre dietro una coltre di amicizia di tenerezza e di ovattata dolce consuetudine la forza dirompente del proprio amore per Natascia.

Egli non ha in quel momento, come il re Ranocchio, la benché minima possibilità di realizzare questo amore: la ragazza è presa da tutt'altri sentimenti e prova solo affetto e riconoscenza per lui.

Ma Pierre ne accetta la rivelazione a se stesso e a lei come un regalo prezioso del destino. Accecato dal pianto e dalla luce che gli si è fatta

dentro esce di corsa dalla casa di Natascia dopo avere tentato invano di mettersi la pelliccia di cui nella sua goffaggine non riesce neppure a infilare le maniche; balza in carrozza senza capire che il cocchiere aspetta ordini e se ne va nella chiara e gelida notte moscovita, sentendo caldo col pastrano sbottonato e dieci gradi sotto zero, guardando le stelle nel cielo scuro e confondendole con le sue lacrime di felicità.

Riconoscere il desiderio anche senza potergli dare un contorno o una configurazione precisa è di per sé il segno di una ritrovata capacità di vivere: ed è quanto accade al principe Andrea nell'incontro di Otràdnoie, complice la ragazzina che crede ancora di poter avere la luna come la principessa della favola con la sua palla d'oro.

Il sentimento implica un passo più in là, implica il coraggio di guardare in faccia il proprio desiderio e di chiamarlo per nome, di "dirlo" con parole che sembravano impraticabili e impervie ed erano invece così semplici, rinunciando ad attribuirlo a cause esterne, al destino più o meno propizio o avverso e a poteri più o meno magici e pericolosi che altri possano esercitare su di noi.

La capacità di amare appaga di per sé, come succede a Pierre nella scoperta del suo impossibile amore, indipendentemente dalla reciprocità.

Questa si realizza sempre nel lieto fine della fiaba, qualche volta nei romanzi, raramente nella vita reale di ogni persona e assume il sapore e il senso della restituzione di un regalo, come un antico e nuovo rituale di ringraziamento.

In Guerra e pace sarà lo stesso Pierre, non più inadeguato e non più re Ranocchio, temprato dalla guerra e dalla prigionia, a rendere a Natascia, non più principessa intenta a giocare con la narcisistica palla d'oro, ma donna provata dal lutto della perdita di chi le era caro, la scintilla del desiderio che ella stessa una volta e senza saperlo gli aveva donato.

Questo è per me il punto più alto e commovente del libro, nell'assoluta e quasi severa semplicità della narrazione. Natascia siede, vestita di nero e apparentemente spenta dopo la morte del principe Andrea, nel salotto della sorella di lui, la principessa Maria. Pierre si reca a far visita alla sorella dell'amico morto, e parla e riparla del passato; vede nella penombra la signora in nero e non la riconosce perché - dice Tolstoj che tanto ha amato questo suo personaggio femminile - "in quella faccia e negli occhi prima splendenti di un segreto sorriso per la gioia di vivere non era più nemmeno l'ombra di un sorriso"...

"Ma no, non può essere... Non può essere lei, è solo un ricordo di quella", si ripete guardandola Pierre.

"Ma nello stesso istante la principessa Maria disse: "Natascia". E il volto con gli occhi intenti, a fatica, con sforzo, come si apre una porta su cardini arrugginiti si rischiarò di un sorriso e da quella porta aperta tutto ad un tratto spirò e avvolse Pierre il soffio di una felicità da gran tempo dimenticata a cui, soprattutto in quel momento, non pensava. Dopo quel

sorriso non poteva rimanere un dubbio, quella era Natascia ed egli l'amava".

La piccola vestale del desiderio, quella Natascia la cui bellezza non era fatta di armonia di materie prime, di colori seducenti e di forme perfette, ma di voglia di vivere e di cantare, di luci e di ombre, di lacrime sorrisi e passi di danza, di un'intima felicità che faceva pensare al dono delle fate di cui si parla nelle fiabe, viene risvegliata alla vita da una fiamma che aveva acceso tanto tempo prima.

L'eterna ragazza che del desiderio era stata strumento e maestra inconsapevole per tutti gli uomini che l'avevano avvicinata, riapprende a muovere i primi passi di una dimensione desiderante dal più goffo improbabile e meno brillante dei suoi corteggiatori: il ranocchio diventa principe e la principessa diventa donna.

Il riconoscimento dell'altro e nell'altro come restituzione della capacità di desiderare e di farsi desiderare avviene negli istanti più felici della vicenda umana, in particolare in quello dell'innamorato, ma anche nella relazione analitica.

Avviene naturalmente quando uno meno se l'aspetta, secondo regole che escludono ogni regola e secondo tempi e spazi che escludono ogni riferimento spazio-temporale.

Mesi fa sono andata a Zurigo a trovare una mia ex paziente che usciva da un anno e mezzo di clinica psichiatrica. L'avevo seguita da adolescente con buoni risultati; una volta cresciuta, universitaria brillante e in apparenza autonoma, si erano tuttavia manifestati in lei disturbi così gravi da rendere necessario il ricovero e l'allontanamento da casa.

Sul trenino che attraversava i dintorni della città ci trovavamo a chiacchierare e a tradurre dal tedesco alcune fiabe di cui intendevo scrivere per il congresso della SGAI: "Si ricorda, dottoressa, la prima volta che sono venuta da lei a quindici anni? Lei mi aveva raccontato una fiaba, quella di Pelle d'Asino e mi aveva detto: è per te che devi cominciare a guardarti allo specchio e non per un uomo o per chiunque altro. Quando avrai imparato a farti bella e a guardarti per te stessa, allora passerà un principe che ti vedrà e ti amerà. Me ne sono sempre ricordata anche nel periodo più nero, quando credevo di diventare pazza e di non riuscire a venirme fuori".

Io non ricordavo assolutamente di avere detto tutto questo e non perché mi facesse difetto la memoria generalmente ottima. In realtà, in un momento di grave crisi della mia vita personale la mia ex pazientina mi restituiva, senza saperlo, la fiaba che io le avevo narrato e la capacità di guardarmi allo specchio, che avevo smarrito o dimenticato per strada.

Vorrei concludere questa divagazione fiabesco-tolstoiana iniziata scorrendo di lucciole nella penombra col finale di una fiaba poco nota dei fratelli Grimm, *La vera sposa*, in cui nuovamente si parla di lucciole ma nell'intima felicità di un riconoscimento:

"Dimmi dunque chi sei - le disse il principe: - mi pare di conoscerti

già da molto tempo -

- Non ti ricordi - rispose la fanciulla, - quel che ho fatto quando mi lasciasti? - Gli s'accostò e lo baciò sulla guancia sinistra: e subito fu come se gli cadesse una benda dagli occhi ed egli la riconobbe...

Le porse la mano e l'accompagnò alla carrozza. Veloci come il vento i cavalli corsero al castello meraviglioso. Già di lontano brillavano le finestre illuminate. Quando passarono davanti al tiglio, là sotto vagavano innumerevoli lucciole e l'albero scosse i suoi rami e mandò il suo profumo. Sulla scala sbocciavano i fiori, dalla stanza veniva il canto degli uccelli...".

NOTE IN MARGINE

Luciano Cofano

La fiaba cambiata

Un bel giorno di Aprile vengo a sapere, con piacevole sorpresa, che il nostro Congresso sul tema del cambiamento sarà allietato da un "intermezzo ermeneutico letterario": Gian Paolo Caprettini, accettando l'invito, ci intratterrà su *"L'incantesimo e la finzione come luoghi narrativi del cambiamento"* e, per l'occasione, ha suggerito di leggere le due brevi fiabe che la sollecita organizzazione ha debitamente inviato in fotocopia.

Molto incuriosito per la suggestiva proposta, mi affretto a leggere la prima fiaba: *"La finta nonna"* (la più breve, perché ho pochi minuti a disposizione), la trovo un po' buffa come fiaba e mi chiedo perché mai mi sia stata proposta. Non trovando risposta a questa domanda, penso che quando avrò letto anche l'altra certamente lo capirò. La sera, dopo cena, riprendo in mano le fotocopie e, molto incuriosito, leggo anche l'altra fiaba, *"Il palazzo incantato"*: bella, mi diverte più della prima, piacevolmente avventurosa, simpatico ed avvincente anche lo stile narrativo.

Per un po' sono attratto anche dal frammento di un'altra fiaba, *"Testa di Bufala"*, casualmente riportata su una delle fotocopie: la leggo, purtroppo è incompleta, chi sa come va a finire, mi viene voglia di comprare il libro per saperlo e per leggerne delle altre. Ma questo non c'entra nulla con le fiabe indicate.

Bene, però adesso mi ritrovo al punto di prima, anzi peggio perché non riesco a trovare alcun nesso particolarmente significativo tra le due fiabe: perché mai Caprettini ci ha invitato a leggere proprio quelle due fiabe?

Certamente devo averle lette un po' distrattamente e frettolosamente, anche perché un po' stanco alla fine di una giornata piuttosto intensa. Per far meglio il mio "compito", mi trasferisco allora nel mio studio, al mio "posto di lavoro"

Non appena seduto in poltrona, una voce forte, autoritaria, riempie la stanza: *"Ora concentrati! Non sei uno stupido e, se non ti lasci distrarre, capirai quello che devi capire"*.

Un po' intimidito, ma ora ben sveglio e concentrato, rileggo attentamente le fiabe. Ed ecco che mi risultano evidenti una quantità di particolari che nella prima lettura mi erano completamente sfuggiti! Ora ciascuna delle due fiabe mi appare nella sua completezza, con i personaggi ben in rilievo al loro posto nella trama del racconto, sviluppato fino alla sua conclusione.

Benissimo!... Ma perché mai Caprettini ha voluto che io le leggessi?

Continuo a non capire e la cosa comincia a seccarmi. Accolgo pertanto con un certo sollievo la sentenza della Voce Forte, che attribuisce all'ora tarda ed alla stanchezza la mia temporanea ottusità.

Mentre nelle mie orecchie risuona ancora la Voce Forte, mi giunge un sussurro a malapena percettibile, una vocina flebile, lontana e, forse anche perché sono un po' sordastro, riesco ad afferrare solo alcune parole:

"... aspetta... pazienza... Caprettini... capirai..."

Non ci faccio troppo caso e vado a dormire.

L'indomani, al momento opportuno, riposato e volenteroso, torno alla mia scrivania, e la Voce Forte mi rivela autorevolmente il senso della mia stupidità:

"Sei uno psicoanalista e quelle sono delle fiabe. Al lavoro!"

Ecco, deve proprio avere ragione, certamente devo impegnarmi per costruire una ipotesi interpretativa delle fiabe. Come mai non ci avevo pensato e non l'avevo capito prima? Sì, ma come faccio se non conosco affatto l'autore, anzi non ne so neppure il

nome? Beh!... farò come se le avessi sognate io. Mentre mi accingo diligentemente a rileggerle per la terza volta, odo ancora la Vocina Flebile che mi sussurra delle parole:

"...Caprettini semiologo... non psicoanalista... il linguaggio della favola... la costruzione..."

Non capisco cosa voglia dirmi e non posso certo farmi ancora distrarre. In capo a non molto tempo, infatti, ho a disposizione un paio di ipotesi interpretative abbastanza plausibili.

Giunge infine l'atteso giorno dell'incontro con Caprettini ed io sono lì, molto incuriosito ma tranquillo, seduto in prima fila. Il suo discorso introduttivo attiva subito il mio interesse, è piacevole ascoltarlo, mi lascia condurre in un campo per me piuttosto nuovo.

Poi, l'imprevedibile.

Arriva il momento in cui Caprettini prende in mano una delle fiabe: finalmente ora si risolverà il mistero, saprò cosa farne delle mie interpretazioni, sono attentissimo.

Legge il titolo, "La finta nonna", lo commenta, legge ancora le prime due o tre parole poi, *inaspettatamente*, si ferma... e ci chiede, in riferimento al titolo ed al possibile contenuto del racconto, cosa possiamo conoscere o arguire *"da quelle sole parole"*...

Sono *spiazzato*, più che mai incuriosito, mi sta proponendo un gioco impreveduto nella lettura della fiaba ed io mi sento letteralmente *trasportare in un altro mondo!*

Caprettini continua questo suo gioco, mi accorgo di seguirlo con il fiato sospeso, affascinato. *"Ancora, ti prego, continua ancora!"*

Proprio la sera prima, avevo confidato a Maria Teresa Fava (la nostra "fiabologa") che avrei dato l'anima perché qualcuno potesse ancora raccontarmi una fiaba: ebbene ora sono lì, tutto proteso in avanti sporgendomi dalla mia culla... pardon, volevo dire dalla mia sedia, incantato dall'avventura che le parole di Caprettini mi fanno vivere conducendomi attraverso un testo scritto. Non saprei come definirla in altro modo: sto proprio rivivendo l'esperienza *dell'incantesimo* nel racconto di una fiaba. Sorprendentemente, Caprettini mi ha *"cambiato le fiabe in tavola"*! E la fiaba non si chiama più *"La finta nonna"* né riguarda le vicende avventurose di quei personaggi: questa è *"La Fiaba Cambiata"* dove proprio io sono lo stupefatto protagonista del viaggio in cui il bravo narratore mi sospinge con le sue parole. Alla fine (forse le fiabe non finiscono mai, ma il loro racconto sì) non posso certo "dare l'anima" a Caprettini ma vorrei proprio fargli sentire la mia gratitudine.

Credo che, come tutte le fiabe che si rispettano, anche questa abbia una sua morale (una morale semiologica che mi appare subito straordinariamente pertinente al mio lavoro):

"Se ti trovi fra le mani solo il frammento di un qualcosa che non conosci ancora, non avere la presunzione di trattarlo e maneggiarlo come se appartenesse a qualcosa che invece conosci già bene"

Come era stata ingannevole la Voce Forte e quanto sarebbe stato più utile ascoltare il sussurro della Vocina Flebile!

I lavori del Congresso proseguono secondo il programma previsto, mentre rimane molto viva in me l'emozione dell'avventura vissuta.

In un suo intervento, Gino Pagliarani si chiede *"...se può essere concepibile un Eros senza responsabilità..."* ed ecco che io sento ancora la Vocina Flebile che mi dice:

"Raccogli queste parole e custodiscile nel buio silenzioso dell'attesa: verrà il momento in cui ti parleranno da sole".

Non capisco cosa mi voglia dire, ma questa volta le sue parole le ho udite distintamente. Poco tempo dopo, Pier Nicola Marasco parla della "penombra" posta fra "il buio" e "la luce" ed ecco ancora la Vocina Flebile che mi dice:

"Raccogli queste parole e custodiscile nel buio silenzioso dell'attesa: verrà il momento in cui ti parleranno da sole".

Già, è proprio vero quello che dice Marasco: se riposi nel buio gli occhi accecati da

una luce abbagliante, la penombra diventa luminosa e piena. Ma ecco la Voce Forte che, con una certa sufficienza, dichiara che questa non è poi una gran scoperta. Nello stesso momento, però, la Vocina Flebile, a malapena udibile perché sono assordato dalle parole della Voce Forte, mi invita ad ascoltare meglio quello che mi dicono le parole custodite nel buio dell'attesa. Nella penombra può celarsi qualcosa che può essere vista solo se non si è abbagliati: già, perché io non avevo visto nelle fiabe nulla di ciò che Caprettini mi ha fatto vedere? Evidentemente ero proprio abbagliato dalla luce di un presunto sapere, con la quale avevo creduto di illuminare il mio compito. Provo a chiedere alla Vocina Flebile se sono sulla buona strada e lei mi conforta dicendomi:

"Alla luce abbagliante del Sapere la Fiaba si ritrae, si appiattisce senza spessore sul foglio scritto e muore nel nero inchiostro dei caratteri di stampa. Se invece avrai vuotato i tuoi occhi nel buio, vedrai un magico chiarore sprigionarsi dalla fiaba che, riempiendo tutto lo spazio, risveglierà il Genio del Sogno nella penombra de/tuo silenzio".

Ed ecco risuonare, come per magia, le parole di Gino Pagliarani con la sua inquietante domanda. Perché avevo raccolto quelle parole? E, soprattutto, perché continua ad inquietarmi il loro accostamento? Mi accorgo che alla parola "*responsabilità*" mi viene subito da associare "la Voce Forte" e so bene che questo è un problema che *mi riguarda* direttamente: ricordo che, tempo fa, avevo cercato sul dizionario questo termine, definito come il dover rispondere, rendere ragione o garantire delle proprie azioni (o di quelle altrui), come consapevolezza delle conseguenze derivanti dalla propria condotta, oppure, in una accezione più specificamente giuridica, l'essere passibile di sanzioni in seguito alla violazione di un dovere previsto dalla legge. Per me, in altre parole, si traduceva in "*Senso del Dovere*".

Ma il Senso del Dovere parla con la Voce Forte! Ecco, è la voce alla quale ho obbedito nel leggere le fiabe! E la Voce Forte esige anche che si disponga di quanta più luce possibile, della abbagliante "Luce del Sapere", quella che non ama la penombra ed è nemica del Buio.

Potrei allora rispondere a Gino Pagliarani dicendo che, per me, il rapporto fra Eros e Responsabilità è forse qualcosa di simile al rapporto fra Eros ed Ethos.

Ethos, ovvero la "*forza della Legge*", era forse gemello di Polemos, ovvero la "*legge della Forza*".

Eros, figlio di Poros e di Penia, di Risorsa e di Povertà, non si offenderà se gli invento un'altra coppia di genitori, se lo faccio nascere come *Penombra*, dall'accoppiamento fra *Luce* e *Ombra*.

Ora so anche che la Voce Forte è quella perentoria di Ethos e che la Vocina Flebile è il sussurro di Eros: come una luce abbagliante dissolve la penombra e una voce assordante impedisce di udire i sussurri, così un Ethos troppo prepotente invade tutto lo spazio sottraendolo ad Eros.

Suonano alla porta. Tra poco un paziente, dal lettino, mi narrerà la sua fiaba. Io, nella penombra della mia poltrona, cercherò di proteggermi dalle luci accecanti e dalle voci assordanti.