
Cosa è uno psicoterapeuta

Giorgio Antonelli, Roma

Il nostro essere liberi coincide con il nostro essere anime. Specchi viventi. Indistruttibili. Almeno per il tempo dell'analisi. Perché il tempo dell'analisi contiene tutto il tempo. Perché di tutto il tempo in analisi si dà specchio. E perché l'analisi è luogo di forza, di passaggio di forze. C'è una forza del *setting*. C'è una forza che si sprigiona dall'incontro. Specchio e forza qui si corrispondono. Convengono. Conversano. Tra paziente e analisi, tra paziente e il *terzo* dell'analisi, (perché c'è un *quarto*, che tiene tutto, di cui dirò presto), lo psicoterapeuta occupa il luogo di mezzo. Se l'analisi è l'attraversamento di una forza, la sincrona *réverie* di due *promeneurs* solitari, lo scioglimento di un confine dell'Io, il decostruirsi di un'abitudine, il venir meno di una sofferenza che il paziente difende a oltranza, lo psicoterapeuta, facendosi attraversare, sciogliendosi, fa in modo che l'analisi sia. Perché l'analisi sia, lo psicoterapeuta deve essere. Non fare. Essere, prima che fare. Deve essere quella non-azione che si compone di attraversamenti, di occulti processi, *Okkulte Vorgänge* come li ha chiamati Helene Deutsch. Essendo, essendo attraversabile, essendo scioglibile, lo psicoterapeuta mantiene la *dynamis*, la potenza dell'analisi, il suo fuoco, l'esser liberi che nel *setting* analitico si consuma come un essere anime.

Se è vero, come sostiene Carotenuto, che un essere umano può considerarsi veramente libero solo quando il suo corpo e la sua anima gli concedono ciò che sembra impossibile, allora è di questo che si tratta nel *setting*, dell'impossibile, anche dell'invisibile, dell'invisibile potenza di movimenti sottili. È allora con questo che si misura l'essere

dello psicoterapeuta. Quell'impossibile e quell'invisibile sono della stessa sostanza di quanto nomino come attraversamento. Il corpo s'apre, e anche l'anima è aperta, e niente ferma niente. Questo propriamente, radicalmente è analisi: lo sciogliersi. Lo psicoterapeuta serve lo sciogliersi.

Lo sciogliersi è invisibile. *Ergo*, lo psicoterapeuta serve l'invisibile. Analoga è la lezione dello gnostico, valentiniano *Trattato sulla Resurrezione*; secondo la quale è l'invisibile a resuscitare. Da Jung e Rank in poi non pensiamo forse alla psicoterapia in termini di rinascita? Non è un caso, certo, che sia Jung sia Rank si separarono da Freud, in fondo, intorno alla questione della madre, in altri termini intorno alla questione delle origini. La resurrezione invisibile, argomenta l'anonimo gnostico, non è un'illusione, ma il reale che sovverte ogni apparenza. L'invisibile anima, quella stessa che corre ovunque, come gli gnostici appresero dai medioplatonici, sarà salvata, secondo quanto sostiene l'anonimo gnostico autore de *L'Esegesi circa l'anima*, per mezzo della rinascita.

L'eresia di Rank, cioè la sua scelta, il suo desiderio di analista, si gioca, come sappiamo, dalle parti del trauma della nascita e dunque ruota intorno al costrutto di rinascita. Non sorprende, tenuto conto di quanto precede e soprattutto di quanto seguirà, che la chiusa dello gnostico *Vangelo di Tommaso* coincida con la chiusa di *Un sogno che interpreta se stesso*, scritto pubblicato sullo *Jahrbuch* nel 1910 e che, poco o affatto conosciuto, contiene a quanto pare la più lunga interpretazione che sia stata data di un singolo sogno in ambito psicodinamico. Quando redige il proprio contributo, Rank naviga non da molto nelle acque dell'ortodossia e, dal momento che era un avido lettore, è del tutto probabile che conoscesse la letteratura gnostica al tempo accessibile. Il fatto è che, però, la scoperta del *Vangelo di Tommaso* e la sua pubblicazione sono di molto posteriori alla stesura del lavoro rankiano sul sogno e alla stessa uscita di Rank dalla scena della psicoterapia e da quella della vita. Ebbene, nella chiusa del testo

gnostico si trova scritto (ovvero esotericamente detto da Gesù) che ogni donna che diventi uomo entrerà nel regno dei cieli. Il sogno di cui parla Rank è il sogno di una ragazza, figlia di conoscenti, che chiede a Rank di cimentarsi nella sua interpretazione. Rank definisce il sogno in questione "biografico", nel senso che in esso si dipana tutta la storia (sessuale) della sognatrice. Si chiede, Rank, quale desiderio muova quel sogno e la risposta suona più o meno identica a quella data dall'anonimo autore gnostico del *Vangelo di Tommaso*. Scrive Rank, infatti, che il desiderio che muove la sognatrice è quello di venire per una seconda volta al mondo, di rinascere, cioè, come uomo, non come donna.

Si dirà che i contesti sono diversi, lontani, che le due affermazioni, quella dell'anonimo gnostico e dello psicoanalista allievo di Freud, non ammettono comparazione né, tantomeno, sovrapposibilità. Va però riconosciuta la comune esigenza del rinascere, tematica gnostica quanto rankiana e, più in generale, propria della psicoterapia dinamica.

Da anni vado argomentando la tesi di un'equazione gnostica della psicoterapia dinamica, in particolare nella sua derivazione junghiana, nonché eretico-freudiana (in particolare ferencziana e rankiana), e con diretta attinenza alla variante docetica. Buber accusava Jung di aver riesumato la gnosi carpocraziana, cioè di aver divinizzato ogni istinto, di aver santificato il male (l'ombra). Io ritengo, e non è certo un'accusa, che la psicologia analitica sia l'erede, anche trasvalutante, del docetismo. Se Cristo ci salva e quella di Cristo è soltanto un'immagine cui non corrisponde un corpo che soffre, allora dobbiamo ritenere che al fondo della lezione gnostica, rivisitata *sub specie analytica*, la vera posta in gioco sia la dimensione salvifica dell'immagine. Lezione che non è dato per lo più trovare dalle parti di Freud e dei suoi epigoni, ma soprattutto dalle parti di Jung e, in particolare, dell'*immaginale* di Corbin e Hillman.

Cosa sia uno psicoterapeuta ha dunque a che vedere non soltanto

con l'immaginale, ma con la potenzialità salvifica dell'immagine, con il suo primato, con l'essere *prima* dell'immagine e cioè con la sospensione di ogni suo supposto carattere di rimando. Nell'ottica gnostica valentiniana appunto di questo si tratta, come leggiamo nel *Vangelo di Filippo*, della necessità di rinascere per mezzo dell'immagine. Si dirà che, in lessico valentiniano, immagine vale sacramento, ma ciò non toglie nulla a quest'ulteriore equazione gnostica che coniuga rinascita e immagine. Il sacramento, in effetti, non è forse, una volta attraversato, immagine? In relazione poi al quinto dei sacramenti elencati dall'anonimo gnostico, quello della *camera nuziale*, non siamo qui ancora una volta resi testimoni di un'ascendenza gnostica (per quanto non soltanto gnostica, ovviamente) del *mysterium coniunctionis* alchemico-junghiano?

Quanto alla divinizzazione di ogni istinto, di cui fa questione Buber stigmatizzando lo gnosticismo redivivo di Jung, penso che in fondo si tratti di questo nel *setting*, del far spazio integrale all'altro e all'altro dell'altro. Con la psicologia archetipica di Hillman, del resto, che è un'amplificazione della psicologia analitica, sappiamo che nel *setting* non si tratta mai soltanto di *due*, ma di *dèi*. Impropriamente Jung è stato definito (da Zolla) *l'ultimo gnostico*. Finché si farà psicoterapia, finché ci saranno psicoterapeuti, non ci sarà un *ultimo gnostico*. Molto meglio, molto più proficuo, invece, iniziare a ripensare, come propongo da tempo, le origini del fare analisi, iniziare a risentire il loro pulsare adesso nel *setting*.

Le equazioni gnostiche della psicoterapia non si fermano qui. Ho tentato, ad esempio, di rileggere il silenzio nel *setting* alla luce della teoria sizigiale (le coppie di eoni) dello gnosticismo secondo Valentino e discepoli. *Origini del fare analisi* chiamo tali equazioni e derivazioni, ma si tratta di origini adesso. Il passato non ha senso se non è reale adesso. Lo stesso vale per la psicoterapia, come aveva per tempo visto Rank e come, sulla sua presumibilmente incognita scia, e tenendo debito conto della lezione zen, ha fatto Perls. In un testo che

riporta alcuni resti di un dialogo tra Giovanni e Gesù si dice che tutte le cose presenti in paradiso sono sigillate nel silenzio. Quando entra il silenzio nel *setting*, insomma, entra un'origine. Nel silenzio che entra nel *setting* c'è un paradiso che va dissigliato.

Anche lo statuto dell'interpretazione gode di equazioni gnostiche, ma qualcuno potrebbe, irridendo, invertire quel "gode" in un "soffre". L'esordio del *Vangelo di Tommaso* fa dipendere dalla retta interpretazione dei detti segreti pronunciati da Gesù la condizione del non conoscere la morte. Altrimenti detto, la gnosi corrisponde alla non conoscenza della morte. Il Cristianesimo vincente ha prevalso su quello prefigurato dall'anonimo autore del *Vangelo di Tommaso* e c'è anche chi, come Elaine Pagels, ha sostenuto che il *quarto vangelo* sia stato scritto da Giovanni per confutare le tesi esposte in quello. Qui interessa in modo particolare l'articolazione congiunta di salvezza e interpretazione. Se applicassimo il linguaggio della salvezza a quello della psicoterapia, come pure Fairbairn ha ritenuto legittimo, diremmo che uno psicoterapeuta di scuola kleiniana a cui venisse chiesto "come si salvano i pazienti?", non esiterebbe a rispondere: "con l'interpretazione."

L'interpretazione, nella concezione dello gnostico autore del *Vangelo di Tommaso*, reca con sé una valenza liberatoria e non è casuale che tra le pubblicazioni di Carotenuto figurì, poco conosciuta e affatto citata a dire il vero, una *Psicologia della liberazione*, titolo che reca una chiara riconoscibilità redentiva, comparabile con la letteratura gnostica e religiosa in genere, a dispetto delle intenzioni dell'autore che pensa la religione, anche sulla scia degli ammonimenti di Jung, secondo la cifra dell'immanenza e non quella della trascendenza. L'interpretazione intesa gnosticamente, insomma, si lascia confrontare con quella *parola liberatrice* di cui, come vedremo più avanti, ha fatto questione Wittgenstein. Anche per questo parlo di una conversazione filosofica wittgensteiniana nella quale può utilmente rispecchiarsi, da altro vertice, la conversazione

psicoterapeutica.

Per altri versi potremmo affermare che, se la trascendenza è il portato del vangelo di Giovanni, nel *Vangelo di Tommaso* si tratta proprio di una trascendenza che trasla, trasumana all'immanenza, si tratta di un regno dei cieli che è già qui in terra e che gli uomini per lo più, come anche avrebbe detto (e lo vedremo) Coleridge, pur avendo occhi, orecchie e cuori, non vedono, non odono, non sentono.

Già Paolo, prima di Giovanni, aveva contestato la concezione dell'immanenza sostenuta da Imeneo e Fileto, secondo i quali la resurrezione era già avvenuta. Elaine Pagels sostiene che la visione gnostica dell'immanenza del regno dei cieli sia stata riaffermata da Tolstoj e Merton. Noi potremmo aggiungere, in modi più probanti, che essa si trova riaffermata anche nel *setting* analitico.

La pratica psicoterapeutica del *qui e ora* gode di una matrice riconoscibilmente gnostica. Adesso è il regno dei cieli, non dopo, come invece si trova affermato nel Cristianesimo. Al Cristianesimo vincente del rimando si contrappone lo gnosticismo della presenza, immanenza del regno dei cieli. La lezione gnostica, ivi inclusa la valutazione salvifica dell'interpretazione, fa parte integrante di quei *cristianesimi perduti* di cui ha parlato Bart Ehrman. Si tratta qui di un terreno ampiamente battuto da Jung. Anche l'alchimia, potremmo sostenere, è un cristianesimo perduto. Perduto, almeno, fino a quando, *sub specie psicoterapeutica*, lo ha riesumato Jung. Lo psicoterapeuta, insomma, ha a che fare con *cristianesimi perduti* e con la loro cifra d'immanenza. Lo psicoterapeuta ha a che fare con oggetti perduti e con la loro riapparizione nel *setting*. Ha a che fare, lo psicoterapeuta, dunque, con cristianesimi perduti e da ritrovare.

Un altro probante esempio di equazione gnostica della psicoterapia sono le tesi avanzate da Hillman e Carotenuto sul tradimento, tesi che rinvergono le loro lontane ascendenze nel sacramento, cioè mistero, celebrato dagli gnostici Cainiti (Giudaiti). In un certo senso la psicoterapia è una forma eonica di tradimento. In

relazione a quanto sostenuto a più riprese da Carotenuto, e sulla scia della concezione ferencziana del gruppo psicoterapeuta-pazienti come banda di *gangsters*, si potrebbe sostenere che la diade analitica, diade creativa, generante, moltiplicante per definizione, si costituisca come tradimento dei valori collettivi (ilici, si direbbe con terminologia gnostica), cioè come loro consegna, trasposizione, riconversione *sub specie individuale*.

La gnosi è essenzialmente, autoconoscenza, cioè conoscenza della propria origine e della propria *origine adesso*. In altri termini della propria divinità. Nessuna psicoterapia può dirsi veramente tale se astrae dall'invisibile e dalla libertà che inerisce all'invisibile. Nessuno psicoterapeuta può dirsi veramente tale se vive l'invisibile soltanto come perturbante, cioè come se non fosse, in definitiva, l'invisibile anche casa sua, il suo luogo d'elezione. Del resto non definisce anche Novalis la filosofia come quel desiderio (del filosofo) di sentirsi 'sempre a casa sua'?

Nel *setting* l'essere liberi delle anime si concretizza in un *cum-vertere*, in una conversazione. Dal momento che a fare discorso di libertà sono stati i filosofi, occorre che in questa indagine sull'essere dello psicoterapeuta ci si confronti con un diverso *cum-vertere*, il *cum-vertere* filosofico. Assumiamo allora, provvisoriamente, la conversazione filosofica come origine, possibile origine, una delle origini almeno di quanto avviene nel *setting* analitico. E preferisco dire "una" delle origini perché un'altra la precede, quella che si nomina nella *sophia*, sapienza presocratica e sapienza gnostica.

Potremmo essere liberi pensando ad esempio, e facendo analisi, all'ombra di una conversazione socratica, wittgensteiniana, gadameriana o, anche, rortyana. Una conversazione in cui si riveli essenziale che quanto convenuto prima sia costantemente tenuto a mente dopo. Un ripensamento che ridiventi sospensione. Una poesia, cioè un fare e un farsi, della memoria. Una conversazione nel corso della quale non si tratti di un agone con un vincitore finale (vincitore

che semmai è quel quarto di cui ho introdotto l'ombra), ma di un agone in quanto tale, anche un'agonia, con un terzo a farci da altro specchio, da specchio perché altro. Una conversazione, infine, nella quale la filosofia, che si colloca, ripeto, a una delle origini del fare analisi, respiri il suo dopo. Se l'analisi è fatta da anime, infatti, l'analisi è fatta di respiri. In essi splende silenziosa la sua forza. *Ab l'alen tir vas me l'aire*, potrebbe dire ogni monadico paziente. Con la differenza, rispetto a Peire Vidal, che la *Proensa* sta lì, a uno scarto, adesso. Non si tratta di tirare verso sé l'aria che viene dalla Provenza, ma di stare dentro quell'aria, di essere dentro il respiro, dentro il vento forte.

Lo psicoterapeuta è uno che sta dentro un vento forte. Ovvero uno che sa di stare, provvisoriamente, *for the moment*, per un infinito adesso, dentro un vento forte. Ciò che si scioglie in analisi è il vento forte che può (ma può anche non) attraversarla. Mesmer, a suo tempo, lo pensava, pensava quel suo alitare, quel respiro dei respiri, come fluido universale. Reich come l'intenso blu dell'orgone. Quel vento forte è la coscienza tutta dispiegata e richiede spostamenti dall'Io, sospensioni dell'Io, attraversamenti di queste sospensioni.

L'analisi è pensabile come il luogo in cui la filosofia, quest'amore ritardato, procrastinato, postumo per il sapere, per *sophia*, respira il proprio dopo (un proprio che non le appartiene). Ed è anche pensabile come il già da sempre pensato dalla filosofia. Pensato in particolare da Platone nei dialoghi in cui Socrate calca la scena da perfetto soggetto supposto sapere. Mentre noi sappiamo bene, Socrate non manca di dircelo, che quel sapiente è vuoto di sapere. E siccome è vuoto, genera.

Lo psicoterapeuta, insomma, è vuoto e generante. Cosa disesiste in quel vuoto? Cosa disesiste in quel vuoto temporaneo, in quel vuoto *for the moment*, affinché si diano nascite? Coleridge e Ferenczi risponderebbero che in quel vuoto disesistono le abitudini. Le abitudini grasse che imperversano, occupano, riempiono, tolgono

spazio e isteriliscono il naturalmente vuoto. Nel naturalmente vuoto non manca invece la meraviglia. Quella stessa che, per Platone e Aristotele, genera la filosofia. Quella stessa nel cui segno apre il *Vangelo di Tommaso*. Chi cerca, dice il Gesù segreto e perdente dello gnosticismo, deve continuare a cercare finché non trovi. Ciò che troverà lo sconvolgerà e lo getterà nella meraviglia, la quale lo renderà re di tutto. Per questo si accede al *setting*, dunque, per diventare re, un invisibile re di tutto (e di un tutto altrettanto invisibile)?

Nel rovescio della meraviglia, invece, e cioè nel pieno che non ammette attraversamenti, se ne sta abbarbicata la *patina di familiarità*, *film of familiarity*, come l'ha chiamata Coleridge, sicuro precursore della stagione psicoprofonda (l'essere poeta lo ha decisamente aiutato in ciò), s'annida la *disbelief*, l'incredulità, che appunto l'autore del *Kubla Khan* ritiene debba essere volontariamente sospesa *for the moment*, e popolano la fissa scena occhi che non vedono, orecchie che non ascoltano, cuori che non sentono.

Per squarciare quel "non" di occhi, orecchie e cuori entra allora in gioco il poeta romantico, non diversamente da come a loro tempo entrarono in gioco i profeti d'Israele. Non si poneva Milton, un predecessore dei romantici, sulla stessa linea di Mosè e Cristo? Per questo, considerando tali e tante origini, ho pensato la psicologia come profezia e i pionieri della psicoanalisi come altrettanti, anche mancati, profeti. Ho pensato che così come entrano in gioco il profeta e il poeta, allo stesso modo entra in gioco lo psicoterapeuta. Come? Facendosi vuoto allo stesso modo di quelli. Cos'è altrimenti l'ispirazione se non ciò che spira dentro perché un dentro, facendosi naturalmente vuoto, la lascia passare?

Lo psicoterapeuta è vuoto e generante, si fa vuoto perché si diano generazioni. Se non fosse vuoto non potrebbe essere attraversato dai fantasmi dei suoi pazienti.

Di questo appunto si tratta, come anche sostiene Carotenuto, nel

setting analitico, di un confronto continuo coi fantasmi dei pazienti. Direi anzi che si fa analisi soltanto là dove i fantasmi attraversano il *setting*. Quante analisi, invece, presunte analisi, si snodano nel tempo (che è allora un tempo soltanto immaginario) senza che veramente emergano i fantasmi?

Il fantasma è anche l'insostenibile della vergogna e la vergogna può non essere attraversata. Se però il paziente non l'attraversa, lo psicoterapeuta non ha fatto granché perché fosse attraversato. E dico "non ha fatto" impropriamente, dovrei piuttosto dire che non è stato. Se è vero che la resistenza in analisi è la resistenza dello psicoterapeuta, ciò significa che mentre il paziente non attraversa il proprio fantasma, lo psicoterapeuta non si lascia attraversare dall'analisi. Non lo fa perché non si fa vuoto.

A me sembra che l'assunto valentiniano (lo si trova nel *Vangelo di Verità* e nei frammenti, del valentiniano orientale Teodoto, raccolti da Clemente Alessandrino) secondo cui lo gnostico, cioè chi sa veramente, sa da dove è venuto e dove va, abbia a che vedere con un compiuto attraversamento del fantasma. Lo psicoterapeuta che non sa farsi vuoto, dunque, non sa. Il non sapere, che si coniuga all'ombra del non godere, e dunque del godimento, è fatto della stessa sostanza dell'interrompere, del riempire, del bloccare.

Lo psicoterapeuta, come anche ritiene Carotenuto, ha i pazienti che si merita. Il che andrebbe ulteriormente considerato dal punto di vista della sincronicità. E allora accade che, con uno psicoterapeuta prossimo a vivere le proprie ossessioni, fobie, depressioni, siano pronti a entrare in analisi paziente ossessivi, fobici, depressi. Un monito, questo della sincronicità, per lo psicoterapeuta. Se non attraversa i propri fantasmi sino alla fine, come può pensare che il paziente attraversi i propri? Carotenuto la chiama la psicopatologia dell'analista. Certo, appunto di questo si tratta. La mia psicopatologia alimenta la sincronicità. Mi prepara, per così dire, all'incontro. Il *setting* è un potente attivatore di sincronicità.

Lo psicoterapeuta è vuoto e generante. Non genera da sé, ovviamente. Aiuta le nascite. Come incarnando quel peculiare modo del divino rappresentato sulla scena greca da Artemide, la dea vergine che, appunto, aiuta le nascite, compresa quella del fratello Apollo. Alle origini della psicoanalisi c'è certamente uno psicoterapeuta che ha incarnato la dea Artemide nella propria pratica dell'*ars analytica* e nel proprio *setting*: Otto Rank. Non voglio dire psicoanalista, dal momento che sarebbe comunque più giusto chiamarlo postpsicoanalista e anche perché uno psicoterapeuta è sempre, nello stesso tempo, pre e postpsicoanalista. Certo, mentre di quel "post" gli psicoanalisti non potrebbero sapere che farsene, quel "pre" ha offerto e offre non poco motivo di godimento agli epigoni di Freud. Cosa dicevano ad esempio gli psicologi dell'Io, Hartmann in testa, dell'autore del *Trauma della nascita*? Si beavano di sprofondarlo in un "pre", nell'inferno della prepsicoanalisi. E, però, in quel "pre" ignoravano che si annidasse l'anima, la *sophia*. Dopo tutto, potrebbero obiettare gli psicoanalisti, cosa ha a che vedere la psicoanalisi con la *sophia*? La *sophia*, d'altro canto, non gode di declinarsi, almeno in occidente, in quel *pre* (socratica) ?

Anais Nin aveva compreso, presumibilmente prima di ogni altro, le ragioni della peculiare, sofferente, tragica *psicodivinità* di Rank. Prima di ogni altro, dal momento che la coscienza compete al femminile, dal momento che il fare coscienza è stato originariamente nominato da una donna, una poetessa, Saffo, come un "sapere con", un sapere con se stessa, con il proprio dentro, con l'invenzione, anche la finzione, sublime, del proprio dentro.

Quel far coscienza, che è femminile, doveva per lo più essere sconosciuto a Freud, il quale, appunto perché gli era sconosciuto, ha potuto parlare, senza saperlo, d'inconscio. Non era, invece, il far coscienza, che è femminile, sconosciuto a Ferenczi, come vedremo. L'impossibilità dell'incontro di Freud con Ferenczi, in altri termini, misura l'impossibilità (*for the moment?*) della psicoanalisi. E

l'impossibilità della psicoanalisi, il suo essere un sintomo, si misura dalle parti del femminile, cioè dalle parti della coscienza. Non casualmente appunto questo hanno rimproverato a Freud i terapeuti della *Gestalt*, Perls in testa, di non aver elaborato una psicologia della coscienza.

Rank pensava allo psicoterapeuta come a un dio che fa, crea l'essere umano e deve pagare il fio di questo fare, creare. Pensava, Rank, all'analogia dell'artista greco. Era per lui appunto l'artista greco l'inventore dell'essere umano. L'analogia appare del tutto accettabile, ma Rank aveva torto. Non è lo psicoterapeuta il dio che fa l'essere umano, lo è semmai la *cosa* psicoterapeuta, cioè la psicoterapia. Il fio che lo psicoterapeuta deve pagare, per rimanere al linguaggio di Rank, è il suo farsi *cosa*, il suo servire il vento forte, il vento incognito, segreto della coscienza, il suo non frapporre ostacoli allo spirare dei quel vento, il suo non ostacolare il respiro dell'analisi.

Il fio che lo psicoterapeuta paga per fare l'essere umano Rank lo ha pensato in termini di sacrificio. Anas Nin scrive del peculiare sacrificio cui si sottoponeva Rank nelle sue psicoterapie. Salvava le persone, certo, ma allora le persone diventavano sue creazioni. Allo psicoterapeuta, diceva anche Rank, è dato di creare l'essere umano, non meno che all'artista greco, ma questo creare non ha luogo, non prende corpo impunemente. Lo psicoterapeuta deve pagarne il fio. Per questo motivo Anais Nin parla di sacrificio e per questo stesso motivo io parlo di morte, cioè di quel *quarto* (ecco svelata l'equazione) che accompagna, che dà sfondo a ogni psicoterapia. Quel quarto in cui necessariamente trova accoglimento la mortalità che ogni paziente, volente o nolente, sapiente o meno, porta nel *setting*. E quando parlo di morte non intendo una fine, ma il suo rovescio, l'assenza di ogni fine. Ancora meglio: l'assenza di ogni confine.

Paziente, psicoterapeuta, *setting* e morte. Questo il quaternio che propongo, dall'inizio, quale direzione del mio discorso su *cosa* è uno psicoterapeuta. Quaternio che posso anche opporre, come ulteriore

punto di vista, vertice, specchio, a quello, alchemico, coniugale, di Jung, di cui dirò più avanti. A quello di Heidegger, via Hölderlin, composto di divini e umani, di cielo e terra. A quello di Lacan, che pensava al *sintomo* (altro nobile quarto della psicoterapia, apparentemente, immaginariamente primo) come a un *sant'uomo* (glielo consentiva, fonologicamente, la lingua francese), ridefinendo *malgré lui* religiosamente quella che non si sarebbe mai sognato di chiamare psicoterapia.

Paziente, psicoterapeuta, *setting* e morte. Si tace per lo più di questo quaternio che inverte ogni discorso di psicoterapia. Il paziente inizia l'analisi, lo psicoterapeuta lo sospende al *setting*, che è il luogo del processo, sospendendosi, egli stesso, per definizione, a questo *terzo stato* e l'opera, direbbero i più, potrebbe o dovrebbe compiersi. *Deo concedente*, diceva Jung. Se c'è fortuna, aggiungo, anzi Fortuna. Miller, il geniale genero di Lacan, sostiene che la Fortuna sia una categoria psicologica. Insieme ai romanzieri ellenistici, e insieme a Rohde lettore dei romanzieri ellenistici, io direi piuttosto che la fortuna è la psicologia.

Paziente, psicoterapeuta, *setting* e morte. I costituenti dell'analisi sembrerebbero stare tutti lì, pronti per sciogliersi. Come pensava Freud, infatti, se c'è analisi, allora si dà anche, necessariamente, naturalmente, automaticamente, sintesi. Dovevano sembrargli non poco sprovveduti quelli che gli chiedevano perché avesse chiamato la propria invenzione, diciamo anche la propria trovata, psicoanalisi e non psicosintesi. Sprovveduti mi sembrano quelli che sommano a due, paziente e psicoterapeuta, i dissolvendi costituenti dell'analisi. Se c'è analisi, la sintesi accade. E l'analisi c'è se lo psicoterapeuta è.

Non bastano, però, le due presenze di paziente e psicoterapeuta a fare in modo che l'analisi sia e, dunque, che si dia sintesi. *Due* è il numero dell'immaginario. *Due* è un solo specchio e un solo specchio non fa analisi. *Due* rende inservibile tutto questo parlare di relazioni oggettuali, come se esistesse da qualche parte (e dunque per questo lo

si andrebbe a cercare in analisi) un presunto oggetto in grado di soddisfare un presunto soggetto. Se *due* è immaginario e non consente altri specchi e dunque altri passaggi di forza, se *due* compone tutto sommato un sistema entropico (e, dovremmo dire che, fermandoci a *due*, specchiandoci a *due*, non c'è molto da sommare), se *due* compone un sistema destinato a dissolversi piuttosto che sciogliersi, *tre*, che pure, consente a quel *due* di approdare a un altro specchio, non è ancora abbastanza. Con quel *tre*, che è il *terzo stato* del *setting*, lo psicoterapeuta deve contrarre intima domestichezza, se vuole che la psicoterapia proceda, se vuole che il *setting* diventi processo. Quel *terzo stato* è *trance*, *transe*, *trans*, dunque attraversamento. Niente si ferma a niente. Nessuno si ferma a nessuno. Per questo stesso motivo, perché nel *due* non c'è molto da sommare, la psicoterapia è della stessa sostanza dell'amore. E dove dimora l'amore se non nel lasciar essere, nel consentire l'essere attraversato?

Se c'è *terzo stato* (il nome che Jouvett ha dato al sogno), ciò accade perché anche la madre diventa attraversabile. La madre è un coccodrillo, dice Lacan. Chi può dargli torto? Certo, gli psicologi delle relazioni oggettuali non riescono a pensarla in questi termini. Eppure un modo che posso offrire al lettore per entrare nelle viscere del *terzo stato* è quello di dirgli che il *tre*, di cui sto facendo questione, è il rovescio della madre. C'è un rovescio della psicoanalisi, diceva Lacan. Bene, c'è anche un rovescio della madre. La madre, rovesciata, diventa il *terzo stato*. La madre attraversata è il *setting* analitico. La madre attraversata è il *setting* analitico in stato di *trance*, di attraversamento. Cosa chiede il coccodrillo perfetto madre se non di essere attraversato affinché non si dia attraversamento? Ecco perché dico che nel *setting* si tratta del suo rovescio, perché il *setting* chiede di essere attraversato oltre se stesso.

Se c'è *terzo stato*, il discorso delle relazioni oggettuali si relativizza alquanto, disesiste un oggetto che se ne sta lì, unica sostanza possibile, per soddisfare un soggetto e, all'ombra di questo

disesistere, la psicoterapia diventa attraversamento. Quei due, paziente e psicoterapeuta, non se ne stanno lì perché uno debba inverare l'altro. Quei due se ne stanno lì perché l'uno metta nell'altro fuoco e prenda dall'altro fuoco. Questa *cosa* è la psicoterapia. Prendere dall'altro e mettere dentro l'altro fuoco.

A partire dalla Klein gli psicoanalisti hanno chiamato i moti sottili del metter dentro e prendere fuoco *identificazioni proiettive*. Ma cosa sono le identificazioni proiettive se non l'ombra, il rovescio dell'empatia? Le identificazioni proiettive, rovesciate, diventano l'empatia. Come sempre occorre che si dia attraversamento e che si dia attraversamento lo rende possibile l'esserci di un luogo, anzi di un *luogo-stato*. Perché passi il fuoco dall'uno all'altro; l'uno e l'altro, insieme, non bastano. L'entropia dei due è in effetti un venir meno progressivo del fuoco, il ridursi e sprofondare nel nulla assoluto di ogni differenza termica.

Neanche il *terzo stato*, però, basta a comporre la pianta psicoterapia. Il tre, sostiene il due, ma ha bisogno del quarto per approdare, e far approdare, al godere. Perché, se nel due si dà soltanto godimento, è a partire dalla passe dal tre al quattro che inizia l'infinito del godere. Appunto questo è la morte di cui qui faccio questione come del quarto essenziale a ogni psicoterapia. La morte come l'infinito in cui la psicoterapia è finalmente gettata. La morte, dunque, come assenza di confini. Come l'invisibile. Come l'oceano di Ferenczi. Come biologica, come sistemi infiniti, direbbe Matte Blanco. Come coscienza tutta dispiegata. Cosa c'è di più invisibile, e invivibile, per l'Io di una coscienza tutta dispiegata?

Analogo discorso conduceva Ferenczi quando sosteneva che l'analisi deve procedere nel tempo come se quel tempo fosse infinito. *Cosa* sia uno psicoterapeuta attiene a una pratica del tempo infinito. Il tempo dell'inconscio pensava l'ungherese, il tempo della coscienza tutta dispiegata dico io. Paradosso dell'eternità. Ebbene, io penso che, se non entra in quel paradosso, la psicoterapia regredisce alla non

somma di due. Per Lacan, potremmo dire, tutta la psicoanalisi altra (altra dalla propria) è una non somma di due. Esagerava? Sì, certo, trascendeva il solco tracciato. Sconfinava. E come Ferenczi ha sconfinato Carotenuto, che allo psicoanalista ungherese ha riconosciuto il proprio debito, quando ha tradotto l'infinito di quello nell'infinito della coappartenenza di paziente e psicoterapeuta. Un desiderio inconscio di appartenersi per un tempo illimitato impronta di sé la relazione tra paziente e psicoterapeuta a dispetto di ogni regola codificata.

Sconfinare ci fa assomigliare alla morte. La morte come assenza di confini si ridice infine in quell'essere morto (dunque *cosa*) nel *setting* che è lo psicoterapeuta. Per questo scrivo, usando il corsivo, *cosa* è uno psicoterapeuta. Perché *cosa* è il reale soggetto della proposizione. Anche per questo motivo, soprattutto per questo motivo, si può parlare di sacrificio. Cioè di un far cose sacre, anzi, meglio, di un farsi del sacro.

La psicoterapia coincide con sacro e sacrificio quando lo psicoterapeuta si sposta nel luogo di mezzo. Lo spostamento avviene a misura del sospendersi delle ragioni egoiche, del sospendersi di quella che Coleridge ha chiamato la *selfish solicitude*. Si tratta qui di un movimento essenziale, costitutivo, originario dell'analisi. Senza spostamento non si dà analisi, non si è anime, non si fa esercizio di libertà. Nel luogo di mezzo lo psicoterapeuta si fa *cosa*, *piccolo oggetto a* direbbe Lacan.

Se, come potremmo sostenere sulla scia di Kohut, abbiamo a che vedere con l'uomo tragico, l'uomo del *Sé*, non semplicemente con l'uomo nevrotico, semplicemente edipico, semplicemente pulsionale, allora di sacrifici e di dèi deve necessariamente trattarsi. In cosa consisteva il sacrificio di Rank? Nel fatto che, scrive Anaïs Nin, non gli era concesso di essere umano, né di amare le sue creazioni (cioè i suoi pazienti). In questo modo, mentre Anaïs Nin registrava sul proprio diario uno dei momenti più significativi della storia della

psicologia del profondo, Rank scriveva la tragica autobiografia di un analista¹.

A Kohut non sfuggiva certo la questione sacrificale, quella necessità che lo psicoterapeuta sia morto perché si faccia il sacro. Non si esprimeva ovviamente in questi termini. Ma in questi termini non credo possano o potranno mai esprimersi i prosecutori, a diverso titolo, della lezione di Freud. Kohut ha conosciuto certamente il costruito dell'attraversamento e lo ha applicato, intanto, al narcisismo. Il narcisismo di Kohut è appunto un narcisismo attraversato. Perché tale attraversamento potesse aver luogo Kohut ha dovuto accoglierlo, cioè farsene ricettacolo, luogo, *cosa*. Accogliere la grandiosità dell'altro è molto più sacrificale che accoglierne la rabbia. La grandiosità dell'altro mette in discussione la mia. Ora, come è possibile empatizzare con la grandiosità dell'altro se non ci si fa vuoti? E non è forse perché ci si fa vuoti che il narcisismo della prima psicoanalisi diventa il narcisismo attraversato di Kohut?

Non sfuggiva a Kohut, nonostante i diversi linguaggi impiegati, la questione dell'esser morto come necessaria *passé* in psicoterapia. Lo dice splendidamente in un passo nel quale fa questione della lezione che più di altre ritiene di aver appreso nella sua vita di analista. Kohut scrive di aver appreso, molto semplicemente (ma è una semplicità tutta apparente), che quanto detto dai pazienti è probabilmente vero. Ferenczi l'aveva di molto preceduto in questo riconoscimento. E l'aveva fatto mettendo in discussione *l'establishment* psicoanalitico. Kohut, che pure riconosceva la grandezza dell'ungherese, ne disdegnava la pratica psicoterapeutica degli ultimi, dal mio punto di vista, più fecondi anni, i più fecondi ma anche i più postpsicoanalitici. Che lezione grande è però questa di ritenere che quanto i pazienti dicono è probabilmente vero? Anche qui si tratta di attraversamento e

¹ Nin, A., *Fuoco. Diario inedito senza censura 1934-1937*, 1987, Bompiani, Milano, 1996, p. 28.

di *terzo stato*. Scrive Kohut che quando aveva creduto, lui, di avere ragione e i suoi pazienti torto, è venuto fuori, ma solo dopo una lunga ricerca, che la sua verità era superficiale, mentre la verità dei pazienti era profonda.²

Giudicava semplicistico, Kohut, il costrutto ferencziano che contemplava la possibilità di una compensazione retroattiva delle carenze precoci e non era d'accordo con le ultime, estreme, sperimentazioni condotte da Ferenczi, quelle stesse, invece che, dal mio punto di vista, impongono lo psicoanalista ungherese come un maestro assoluto della *tèchne* psicoterapeutica. Del resto, a partire da Freud, nessuno psicoanalista fu d'accordo con Ferenczi o potrebbe esserlo, se non in parte, oggi. E, però, in questo ravvisare, in ciò che dicono i pazienti, una verità profonda, Kohut si mostra vicinissimo a Ferenczi e vicinissimo anche all'ultimo Ferenczi.

Analogamente, sempre nel segno di questo essere morto dello psicoterapeuta, essere morto al sapere, ed essere morto al sapere trasmesso da Freud, Kohut sospende nella pratica analitica la presa in considerazione dei lapsus. Li fanno i pazienti e li fanno gli psicoterapeuti, ovviamente. Nessuno può negare il significato della scoperta di Freud nel campo della psicopatologia della vita quotidiana. Nessuno, precisa però Kohut, che abbia un certo senso storico. Come dire che quel "certo senso storico" lo si può sospendere. Si può anche far morire la storia. A ogni seduta Bion faceva morire la storia delle sedute precedenti. Ne consegue che è molto più analitico, molto più saggio (e di una saggezza che è della stessa sostanza di *sophìa* o, almeno, della *phrónesis*) prestare poca attenzione al lapsus, a questa, come la chiama Kohut, *manifestazione minore dell'inconscio*.

Prestare molta attenzione al lapsus, indagarlo fino alle sue

² Kohut, H., *La cura psicoanalitica*, 1984, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 127.

estreme, profonde conseguenze, interrompe sempre qualcosa, interrompe, chiamiamolo col suo nome possibile, un processo. Un processo d'integrazione. Prestando attenzione al lapsus, lo psicoterapeuta non riconosce il farsi di quel processo, umilia il paziente, replica la sua esperienza di frammentazione. Per altri versi, collocando entro un quadro più generale questa mossa ritentiva, di astensione (come se entrasse in gioco un socratico demone che opponesse sempre un no al desiderio di interpretare), andrà detto che Kohut privilegiava concentrarsi sulle tendenze sane del paziente, non su quelle regressive. Per questo motivo Kohut riteneva necessario riconoscere i progressi del paziente e di farlo con entusiasmo, non con neutralità. Anche nel far ciò Kohut accoglieva la lezione di Ferenczi (lezione, chiamiamola così, d'indulgenza narcisistica) e, senza riconoscerlo, quella di Rank, la stessa che sarebbe stata fatta propria da Carotenuto. Analogamente Adler individuava uno degli aspetti chiave della psicoterapia nella minimizzazione del grande significato che il nevrotico conferisce ai suoi sintomi.

È dalla parte del creare che si dà processo e, se si vuole, cura. La lezione di Rank, ripresa da Carotenuto, trasla anche per questa via a quella della psicologia umanistica. Due sono le chiavi della psicologia umanistica che, insieme a Carotenuto, vanno tenute in considerazione. La prima è quella dell'autorealizzazione, e questo è un concetto che possiamo conciliare con quello junghiano di individuazione. La psicologia umanistica ha però anche introdotto, con Maslow, ma sulla scia di Rank, perché è Rank una delle anime ispiratrici di quest'indirizzo, un discorso sulla patologia che è essenzialmente antitetico a quello freudiano classico e che va sotto il nome di depatologizzazione. Questa seconda chiave, a partire dalla sua equazione rankiana e umanistica, sarebbe successivamente approdata alla psicologia transpersonale. Ebbene, Carotenuto prende in carico le eredità rankiane e umanistiche e ce le indica come una sua fonte, una fonte spirituale e una fonte psicologica. Lo psicoterapeuta che

patologizza non serve la psiche. Ed è questa, poi, l'accezione in cui va intesa, etimologicamente, la psicoterapia. È in tale ambito che può trovare applicazione il discorso sul lapsus.

C'è da chiedersi se la manifestazione e la ricezione di un lapsus non abbiano appunto la finalità di interrompere il lavoro analitico. Se corrisponda insomma la presa in cura del lapsus a una resistenza nel senso che Freud dava a questo termine (resistenza, *Widerstand*, è ciò che interrompe il lavoro analitico, appunto). C'è più in generale da chiedersi se non serva le ragioni della *Widerstand* ciò che la tradizione psicoanalitica ha considerato il fulcro dell'attività dell'analista: l'interpretazione. L'interpretazione, in effetti, segnala l'entrata nel *setting* del sapere dell'interprete. L'interpretazione significa per ciò stesso l'uscita dalla morte da parte dello psicoterapeuta. Se l'interpretazione è un sintomo, allora quell'uscita ne veicola la valenza di utile, si fa per dire, secondario. Interpreto, dunque non sono *cosa*. Interpreto, dunque non mi contraggo, tolgo anzi spazio. Interpreto, *ergo* mi specchio. Non senza motivo Ferenczi e Rank guardavano a quello che chiamavano, stigmatizzandolo, *eccesso di sapere* dello psicoanalista, come a un esercizio di narcisismo. Cioè, fondamentalmente, di frammentazione.

Di fronte ai sogni raccontati dal paziente di turno seduto su una sedia bollente Perls gridava: niente interpretazioni! Già Rank aveva stigmatizzato l'interpretazione come una riconduzione del paziente (nonché, direi, dell'analisi in quanto tale) al passato e dunque come una modalità resistenziale nei confronti dell'adesso dell'analisi. Non diversamente, dalle parti dell'analitica esistenziale, si è pronunciato Boss, lo psicoterapeuta che, dopo aver contattato Freud e Jung, ha voluto come compagno di percorso un filosofo, uno dei massimi del novecento: Heidegger.

L'interpretazione interrompe il manifestarsi del fenomeno, quello che Hobbes chiamava il miracolo dell'apparire. Cosa ne è, però, dell'interpretazione se la prendiamo dalla parte del suo rovescio, se

cioè l'attraversiamo? Ebbene, Kohut risponde che l'interpretazione rovesciata è empatia, un modo dell'empatia. A suo tempo Ferenczi aveva provato a coniugare l'interpretazione col *tatto*, termine al quale lo psicoanalista ungherese conferiva un'accezione tecnica. Tra Ferenczi e Kohut, come si può capire, la distanza non appare eccessiva. Se consideriamo il *tatto* di Ferenczi e l'empatia di Kohut alla stregua di correttivi dell'interpretazione in quanto interpretazione, possiamo desumere che, già ai tempi dei pionieri della psicoanalisi (Ferenczi) e a quelli dei loro più immediati epigoni (Kohut), lo statuto dell'interpretazione era stato messo in crisi.

La generatività dello psicoterapeuta trascende ogni statuto interpretativo. Nella misura in cui lo psicoterapeuta è, è vuoto e generante, generante perché vuoto. Socrate, prima di Lacan, c'insegna che esiste qualcosa come un soggetto supposto sapere. Socrate, prima di Lacan, c'insegna che quel soggetto supposto sapere è incarnato dallo psicoterapeuta. Non dal filosofo che a quel sapere, semplicemente, tende, come dice la stessa parola che lo definisce.

Il filosofo tende alla *sophia*, lo psicoterapeuta deve incarnarla. Il che può perfino ricavarsi dalle parole con cui Schelling decostruisce il filosofo a medico a partire dall'etimologia della *sophia*, a partire cioè dalla derivazione (la più verosimile, precisa Schelling) di *sophia* da *sóos*, che significa: tutto, intero, intatto. Scrive Schelling: "La vera filosofia mira soltanto al tutto, e vuole ricostituire la coscienza nella sua totalità, integrità. Il filosofo che conosce il suo mestiere è il medico che ricuce e fa guarire con mano morbida, lenta le profonde ferite della coscienza umana. Questo è certo un processo faticoso, ed è qualcosa che non può essere facilmente ottenuto con una dissertazione.³"

Il punto cruciale della psicoterapia, il perno che solleva il mondo,

³ Schelling, F. W. J., *Filosofia della Rivelazione*, 1858, Rusconi, Milano, 1997, p. 611.

è la coscienza, Ora, la coscienza è comunque, in partenza, un *sapere con*, come Saffo aveva a suo tempo compreso. Ed è dalle parti di questo *sapere con* che la filosofia *fa passe* con quanto avviene nel *setting* analitico. Perché la conversazione del filosofo ha luogo con un *altro* immaginario, laddove la conversazione terapeutica ha a che fare, intanto (cioè non esclusivamente), con un *altro* reale, che sta lì, se non con *altro*, col proprio corpo.

La metafora impiegata da Schelling (e che ritorna, significativamente, in Nietzsche) dice esattamente questo: che l'altro è là, corpo. Altrimenti non ci sarebbe il medico. Se c'è il medico, è perché c'è un altro che lo fa essere medico. E ciò a prescindere dal fatto che il medico possa veramente dare al paziente ciò che il paziente gli chiede. Quello che Lacan ha tragicamente asserito dell'amore, stante l'equazione erotica dell'analisi stabilita alle origini da Freud, può essere detto anche della relazione tra psicoterapeuta e paziente, tra malato e medico, cioè il soggetto supposto sapere il rimedio (e non c'è chi non veda quanto queste due parole, *medico* e *rimedio*, stiano l'una all'altra, originariamente, avvinte). E allora cosa fa lo psicoterapeuta, quando fa, se non dare ciò che non ha a qualcuno (il paziente) che non lo vuole? Questo appunto accade quando lo psicoterapeuta fa, quando non lascia che l'inconscio attraversi la scena. Il vero dare è un darsi e sta dalle parti dell'attraversamento. Dunque per dare, lo psicoterapeuta deve farsi attraversare. Non deve fare, deve essere. C'è in altri termini uno psicoterapeuta che fa godimento (e allora, ad esempio, dà l'interpretazione che non ha a chi, il paziente, non la vuole) e uno che è godere, una *cosa* attraversata.

La metafora medica di Schelling gode dell'autorevole *imprimatur* di Ippocrate, che pensava al medico che si fa filosofo come a un *isótheos*, uno pari a un dio. A Saffo, che ne sapeva di più di Ippocrate quanto al farsi della coscienza, bastava che un uomo (qualsiasi) fosse vicino all'amata (dalla poetessa) perché tale vicinanza gli meritasse tanta definizione. La figura del medico-filosofo è stata riproposta e,

aggiungerei, incarnata, in tempi più vicini a noi, da Jaspers, il quale ha sottoposto la psicoterapia a una critica severa mettendo in croce Freud, Adler e Jung e sostenendo che da loro non può provenire alcun movimento "che abbia l'alto rango che si deve pretendere dalla psicoterapia."⁴ Per Jaspers l'alto rango che si deve pretendere dalla psicoterapia ha a che vedere con la filosofia, con il *cum-vertere* filosofico. Solo al *cum-vertere* di Agostino, Kierkegaard, Hegel e Nietzsche, solo ai maestri più grandi, dovrebbe spettare di definire l'immagine dell'uomo e dar forma al modo in cui si parla di anima.

Le critiche rivolte da Jaspers a Freud, Adler e Jung compaiono in uno scritto che ha come oggetto la psicoterapia. Non è meno tenero Jaspers con la psicoanalisi. Viene ad esempio stigmatizzata la fede psicoanalitica cioè, come la intende Jaspers, il ridursi dell'analisi didattica a pratica di ubbidienza. Vengono inoltre criticati la presunta identificazione della malattia con la colpa e l'aver innalzato la salute a rappresentazione di perfezione umana.⁵

Non credo che Jaspers sia stato giusto con psicoanalisi e psicoterapia. Ignorava ad esempio che per Stekel il fine del trattamento analitico era appunto quello di liberare dalla colpa. I nostri malati, scriveva Stekel nel suo contributo sulla tecnica della psicoterapia analitica (un contributo che Freud, pur avendone manifestata a diverse riprese l'intenzione, non era mai arrivato compiutamente a redigere), soffrono di una *coscienza colpevole*, un tempo a causa delle prescrizioni religiose, oggi a causa delle prescrizioni etiche della società.⁶

⁴ Jaspers, K., *Essenza e critica della psicoterapia*, 1913, in *Il medico nell'età della tecnica*, 1986, Cortina, Milano, 1991.

⁵ Jaspers, K., *Per la critica della psicoanalisi*, 1950, in *Il medico nell'età della tecnica*, cit., p. 138.

⁶ Stekel, W., *Technique de la psychothérapie analytique*, 1938, Payot, Paris, 2001, p. 429.

Lo stesso Ferenczi aveva a suo modo anticipato Stekel là dove affermava che nel *setting* si lotta contro il Super-Io. A sua volta, quando parla di *volontà*, e riesuma questo termine prepsicoanalitico (attirandosi critiche di ogni tipo), Rank sta individuando (per farne discorso d'individuazione) il contraltare della colpa. Lo stesso non può dirsi di Carotenuto per il suo far discorso di creatività? Col che intendeva non la creatività dell'artista, ma la *comune creatività quotidiana*, un costruito a suo modo comparabile con la *comune trance quotidiana* di cui hanno parlato Erickson e il suo allievo Rossi.

La colpa, sostiene Rank, è ineluttabile e lo è perché intimamente legata alla separazione. Ora, per Rank, la vita è una sequela di separazioni, separazioni che, ripetendosi in altrettanti *acts of will*, atti di volontà, producono individuazione. Nella psicogenetica *à la Rank* l'origine della colpa costituisce una tematica ineludibile, una tematica che Rank affronta in decisa opposizione all'impianto freudiano. La colpa, sostiene, non trae la propria origine da un padre che proibisce, ma da una madre dalla quale necessariamente ci si deve separare. La madre dalla quale Rank si sta separando (allorché elabora il costruito del trauma della nascita, allorché, ancora meglio, elabora il proprio trauma della nascita) è la psicoanalisi, è Freud. *Cosa* sia uno psicoterapeuta, da questo particolare vertice, ha che vedere con la colpa, con un *transfert* di colpa, con l'attraversamento della colpa, con un sacrificio a causa di quell'attraversamento, cioè con un far *cosa* sacra con la colpa.

Per più versi, anche per Ferenczi era Freud il Super-Io, era Freud la colpa. Il Super-Io contro cui si lotta nel *setting* è la psicoanalisi. La psicoanalisi di cui parla Ferenczi è già la psicoanalisi come sintomo di cui fa questione Lacan. Sintomo di cosa però? Del disagio della civiltà, certamente. Di una civiltà fondata sulla menzogna, direbbero Ferenczi e Carotenuto. Dal momento che Lacan inserisce il discorso della psicoanalisi come sintomo anche all'interno di un discorso sul trionfo della religione, si tratterà di articolare quel sintomo, il sintomo

psicoanalisi, religiosamente. Da una parte Lacan sostiene che la religione (l'unica religione, cioè, quella cattolica) trionferà, perché è inaffondabile, dall'altra che la psicoanalisi sia un sintomo serba per me diretta rilevanza proprio in relazione a quella presunta inaffondabilità. Direi allora che quanto avviene nel *setting* sospende l'inaffondabilità della religione e che lo psicoterapeuta opera all'interno di questa sospensione.

Il Super-Io, la colpa, la coscienza colpevole, il peccato contro cui si lotta nel *setting* è la psicoanalisi. A questo proposito torna utile la distinzione (implicita) operata da Jaspers tra psicoanalisi e psicoterapia. Anche dai testi citati in nota si ricava che la psicoterapia costituisce il termine più comprensivo, più abbracciante e che la psicoanalisi rientra, con la sua specificità, nel più ampio ambito della psicoterapia. Allo stesso modo intendo io il rapporto tra psicoanalisi e psicoterapia come rapporto di incluso e includente. Freud è il padre della psicoanalisi, Adler lo è della psicologia individuale, Jung della psicologia analitica. Ma tutti e tre, come scrive Jaspers, stigmatizzandone gli indirizzi, rientrano nel discorso della psicoterapia.

Jaspers si riferisce a Nietzsche come a uno dei maestri più grandi, uno al quale dovrebbero rivolgersi gli psicoterapeuti ignoranti per lo più di filosofia (il che è stato fatto, del resto, ampiamente). Nietzsche dal canto suo profetizza l'avvento di un nuovo medico. Jaspers avrebbe di che gioirne, se non fosse che il nuovo medico profetizzato da Nietzsche non è il medico filosofo. La professione medica è considerata da Nietzsche come la più suscettibile di incremento, di autosuperamento. Il nuovo medico come lo concepisce Nietzsche, pensandosi egli stesso tale, è uno sperimentatore di stati d'animo (come il nichilismo), è dotato di una specifica eloquenza, un'eloquenza tale da strappare il cuore dal petto, è sottile come un avvocato, come un poliziotto (magari uno *à la* Maigret), possiede la versatilità di un diplomatico. Il medico profetizzato da Nietzsche

assomiglia molto più a uno psicoterapeuta che al medico-filosofo di Ippocrate-Jaspers.

Come si può ben comprendere da quanto precede la conversazione filosofica e quella psicoterapeutica sembrano fatalmente destinate a contrapporsi. Freud le ha contrapposte, a tutto sfavore della prima. Jaspers le ha contrapposte a tutto sfavore della seconda, Suona, però, interessante, in relazione a quanto ho scritto all'inizio, il modo in cui Jaspers chiude il proprio discorso critico sulla psicoterapia, là dove parla delle infinite variazioni dello psicoterapeuta, variazioni incarnate dalle figure del medico, del redentore, dell'amante. Ha ogni ragione di affermare, Jaspers, che tali variazioni sul tema "*cosa è uno psicoterapeuta*" sono da studiare storicamente nei gruppi gnostici.

Nella relazione col malato, però, *sub specie medico-philosophica*, quanto c'è di circolare? Il medico può sapere a prescindere dal malato? Lo psicoterapeuta può sapere a prescindere dal paziente? Vale per questa coppia il verso che Rilke catturò al settimo dei *Sonnets from the Portuguese* scritti da Elizabeth Browning nel 1845-6 durante la sua storia d'amore con Robert Browning: "nur wo du bist, entsteht ein Ort". Così traduce Rilke, reinventandolo, un verso che Elizabeth Browning non ha scritto: "Soltanto dove tu sei, sorge un luogo." Che ne sarebbe del *setting* se lo popolasse soltanto lo psicoterapeuta o soltanto il paziente? E cosa ne sarebbe se lo popolassero, delinquenzialmente concorderebbero nel dire Ferenczi e Miller, due soltanto dei quattro che occupano la scena? Dove voi siete, paziente e analista, *entsteht ein Ort* e questo luogo è il *setting* analitico, sorta di *terzo stato* tra i due, *terzo stato* nel quale i due entrano e che non è fatto della stessa sostanza del giorno né di quella della notte. Quando l'analisi *entsteht*, non è più giorno né notte, ovvero non è più soltanto giorno o soltanto notte. Analogamente il sogno è tanto diverso dalla veglia quanto lo è dal sonno.

Dare ciò che non si ha a qualcuno che non lo vuole, che è un

modo di leggere quanto avviene all'interno del *setting* nella misura in cui gli sovrapponiamo il discorso, originario e originante, dell'amore, configura l'essere dello psicoterapeuta, non meno di quello del paziente, come *misfit*, come fuori posto. Il *setting* è il luogo dove un fuori posto incontra un altro fuori posto. Lo psicoterapeuta è vuoto e dunque è un *misfit*. Il modo principe di svolgere nel *setting* il suo essere un *misfit* coincide con il fare il morto. Lo psicoterapeuta fa il morto perché si è lasciato morire, abdicando *for the moment* a un modo del vivere, mettendo da parte sapere e saperi, navigando nel silenzio proprio e dell'altro, ritirandosi nel proprio vuoto fertile, rinunciando alla propria egoicità e, anche, diciamo conseguentemente, alla propria parola. Che è poi quello che originariamente hanno chiesto le prime pazienti al primo psicoanalista: uccidi la tua parola, sii morto alla tua parola, rendici la nostra parola, quella stessa che, essendoci stata tolta, è causa del nostro essere qui nel *setting*. Dacci la parola, lascia che possiamo godere di questa *talking cure* (cura della parola, ancora un'espressione inventata dal femminile). L'esercizio della libertà coincide con quello della parola propria che trova l'ascolto dell'altro. Per questo parlo di conversazione. Ed è anche per questo che sostengo il venir meno del *cum-vertere* filosofico là dove entra in scena, nella scena del *setting*, il *cum-vertere* analitico. Venir meno che si concretizza nella costituzione maschile di quella conversazione. A quale altro e, anche, a quale immaginario altro si rivolge il filosofo se non a un altro filosofo?

È stato scritto che la parità tra filosofi e filosofe sarà raggiunta tra sessantacinquemila anni. Che i filosofi maschi sono spinti da un maestro e i filosofi femmine da un maschio della famiglia. Che il filosofo maschio ambisce a cambiare la concezione del mondo, mentre il filosofo femmina ambisce a cambiare una condizione

umana⁷. Quali donne partecipano ai dialoghi platonici? Una donna in realtà c'è, Diotima, il soggetto supposto sapere di Socrate, soggetto supposto sapere l'amore (la ragione reale per cui si entra nel *setting* analitico), ma Platone la lascia fuori del dialogo, come lascia fuori il demone, dal momento che con il demone Socrate conversa in silenzio, in *trance*, in quel *terzo stato* di cui ho detto.

Quando Socrate veramente sa, dunque, sa insieme al demone in silenzio e insieme a Diotima nel dialogo. Non che Freud se la sia cavata molto meglio di Socrate quanto a donne e a principio femminile. Il principio femminile implica, sostiene Ferenczi, la sofferenza e, dunque, va più in profondità. Il principio femminile è per sua essenza psicoprofondo. Ragion per cui Rank ha sostenuto che l'invenzione della psicoanalisi si deve a Anna O., a una donna.

Freud si chiedeva cosa volesse una donna e non fu capace di dare una risposta a quell'interrogativo. Chiamo il mancare di Freud il suo "resto" e penso che questo resto abbia improntato di sé tutta la storia della psicologia dinamica. Tuttavia, niente di più della psicoterapia, a partire dall'impianto freudiano, costituisce un'approssimazione all'incontro di maschile e femminile. Per questo motivo ritengo che la conversazione filosofica venga meno là dove entra in scena la conversazione analitica. Il sapere che regola il *setting*, sapere affine al gustare e al godere, è di tutt'altro ordine rispetto a quello nel quale rimangono impigliati, come in una grammatica, i conversanti di filosofia.

Quando dico che lo psicoterapeuta fa il morto dico qualcosa che è dell'ordine dell'essere più che del fare. Anche nella conversazione filosofica si fa questione di morte. La filosofia viene equiparata a una meditazione sulla morte e, se si vuole, con la morte. Tuttavia, in virtù dello scarto di saperi che sussiste nelle due conversazioni, solo lo

⁷ Riffard, P., *I filosofi: vita intima*, 2004, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, pp. 30, 34, 37.

psicoterapeuta fa il morto e deve farlo. Non solo, deve farlo davanti a un altro. Che l'altro possa non giovare di quel dispiegamento di mortalità non cambia i termini della questione. Perché si dovrebbe andare in analisi se non per cercare disperatamente di evitare l'analisi?

Lo psicoterapeuta è morto *for the moment*. E per comprendere che lo è veramente, morto ripeto, occorre sospendere molta incredulità, occorre quella che Coleridge chiamava la fede poetica, *poetic faith*, che è la volontaria sospensione dell'incredulità, appunto, *per il momento*, per un tempo provvisorio, un tempo provvisorio che però paradossalmente, paradossalmente beninteso se ci si mantiene entro il corrente, abitudinario costruito di logica sequenziale, ci conduce dalle parti dell'infinito.

Quando dico che lo psicoterapeuta fa il morto, e qualifico questo fare come improntato all'essere, sto istituendo una dicotomia tra essere psicoterapeuta e fare lo psicoterapeuta. Sto affermando, insomma, che una cosa è essere psicoterapeuta e altra cosa è farlo. Cosa è, non cosa fa. Cosa fa è per esempio relativo allo psicoterapeuta di scuola. Fare lo psicoterapeuta significa fare controtransfert. Essere psicoterapeuta significa, sostanzialmente, essere attraversato. Transfert e controtransfert fanno rima con *trans*, con *trance*, con attraversamento.

Wittgenstein si è in più di un'occasione, e direi socraticamente, occupato di psicoanalisi (che definiva mitologia dotata di molto potere) e di Freud, oltre che di terapia e di terapia delle parole. Parlando a noi di terapia delle parole, anche Wittgenstein ci aiuta a comprendere cosa sia uno psicoterapeuta. Che proprio Wittgenstein ci possa aiutare a tanto mi sembra significativo della realtà della psicoterapia. Non mi risulta che in ambito psicoprofondo ci si sia confrontati a dovere con questo pensatore. A torto, ovviamente. Forse è sembrato ad alcuni che il filosofo austriaco abbia negato il profondo e mostrato una certa propensione per il comportamentismo. Secondo

Anthony Kenny,⁸ Wittgenstein avrebbe rifiutato tanto il comportamentismo quanto il materialismo. Kenny avvicina piuttosto il pensare psicologico del filosofo austriaco ad Aristotele. Se Wittgenstein rifiuta una metafisica di tipo spiritualista e fondazionalista, egli è secondo Kenny "uno dei più perfetti esponenti della metafisica dinamica, che è una componente della tradizione aristotelica". E vale la pena di ricordare che di una "scienza nuova" chiamata "dinamica" aveva parlato Leibniz contro Cartesio⁹. Prodomo non indifferente, anche questo, dell'invenzione di Freud.

Kenny riferisce un interrogativo che Wittgenstein pone nelle *Ricerche filosofiche* e che ci restituisce il sapore dell'ascendenza aristotelica (a dire il vero non soltanto di quella). L'interrogativo suona: "come può un corpo avere un'anima?", al che Kenny fa seguire l'esclamativo e finale commento "È sorprendente che un corpo che ha un'anima sembri più problematico di un'anima che ha un corpo!".

Wittgenstein ha di che meravigliare un cultore di psicologia del profondo, in particolare per quanto attiene al modo di affrontare la problematica del linguaggio. Qui forse il cultore di psicologia del profondo può sentirsi smarrito. Il modo wittgensteiniano di affrontare il linguaggio può insinuargli la fastidiosa, irritante, ma salutare, impressione di non poggiare su un terreno solido. E, tuttavia, ritengo che se una rivoluzione è possibile (ancora) in ambito psicoprofondo, lo è in considerevole misura a partire dal linguaggio, anche soltanto nell'ottica del levare. Mi sembra, inoltre, che il modo wittgensteiniano di pensare e di enunciare (nelle *Ricerche* così come nell'ultimo scritto sulla certezza e, ancora, in *Zettel* etc.) sia affine, tutto sommato, a quello sostanzialmente epocale dello psicoanalista.

⁸ In Rosaria Egidi (a cura di), *Wittgenstein e il novecento. Tra filosofia e psicologia*, Donzelli, Roma, 1996, p. 227.

⁹ Leibniz, G. W., *Lettre à Pellisson*, juillet 1691, in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703*, Flammarion, Paris, 1994, p. 41.

Quando dico "sostanzialmente epocale" mi riferisco al fatto che al fondo del dire dell'analista vi è un sospendere (*epochè*) e che è questo sospendere a reggere il gioco. È un po' la metafora dello *schweben*, fichtiana e freudiana, la metafora dell'oscillare, ovvero dell'*Oszillieren*, come lo chiama Ferenczi. Ritengo, in altri termini, che il modo di esprimersi di Wittgenstein sia epocalmente vicino alla conversazione psicoterapeutica. Ciò può forse sembrare eccessivo a un cultore di Wittgenstein e a un filosofo del linguaggio. E, comunque, un tale eccesso comparativo, teso a rinvenire una cifra similpsicoanalitica nel dettato wittgensteiniano, può essere sostanziato a partire, ad esempio, da quanto il filosofo austriaco afferma in un luogo delle citate *Ricerche filosofiche*. "Noi" vi afferma Wittgenstein "riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano"¹⁰.

Si tratta qui, potremmo dire, di una *passé*, di un transfert dalla parola vuota, ma immaginariamente forte, sostanziale, influente, a quella piena. La relazione analitica è il luogo dove la metafisica viene polverizzata nelle specificità. La relazione analitica è il luogo della parola piena, della parola che diventa piena. E, allora, la frase di Wittgenstein trova il suo esatto equivalente psicoprofondo nella tecnica del "per esempio?" adottata da Ferenczi. Quando un paziente viene in analisi, forte, immaginariamente, delle sue parole vuote, tende ad esprimersi per generalizzazioni e rifugge dalle constatazioni concrete. Il suo generalizzare equivale insomma, per usare gergo analitico, a una resistenza.

La resistenza ha per oggetto il lavoro analitico, il quale è anche comprensibile alla luce di una radicale operazione di ridefinizione linguistica. La resistenza è dunque tale da interrompere, bloccare questa operazione ridefinitoria. Si tratta allora di indurre il paziente ad

¹⁰ Wittgenstein, L., *Ricerche filosofiche*, edizione italiana a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino, 1974, p. 67.

operare una traduzione di registro, di passare, cioè, come dice Ferenczi, in ottemperanza allo spirito della psicoanalisi, "dal generico allo specifico, al sempre più specializzato". Così, al paziente che si esprime per generalizzazioni Ferenczi chiede "*Zum Beispiel? (per esempio?)*". La psicoanalisi, correttamente intesa, è dunque anche pratica elettiva di linguaggio e, anzi, meglio, del saper dire, di rettificazione dei nomi direbbe Pound sulla scia di Confucio. Diciamo ancora meglio: lo psicoterapeuta in quanto è, sa dire.

Dietro la tecnica del *per esempio?*, così come dietro la prescrizione di associare liberamente (prescrizione che misura la convergenza di rimedio e paradosso), pulsa un'altra prescrizione, ben più radicale, la prescrizione che ha come oggetto il morire dell'altro. Io faccio il morto, dice dunque lo psicoterapeuta se sa dire bene, e chiedo a te, paziente, di fare altrettanto. Il fatto è che la morte, questo quarto dell'analisi, non è qualcosa che qualcuno possa avere e per questo ho scritto che in analisi lo psicoterapeuta dà al paziente ciò che non ha (gli dà dunque questo non avere). Di converso il paziente quel non avere che si chiama morte come potrebbe volerlo?

Quanto precede risulta ancora più evidente in un breve testo rimasto fuori dal cosiddetto *Big Typescript* edito nel 1969 e noto col titolo *Grammatica Filosofica*¹¹. Sappiamo che per Wittgenstein i problemi filosofici equivalgono a problemi linguistici, ma è interessante constatare come in questo breve lavoro tale problematica acquisti anche valenze psicodinamiche a partire, appunto, dal linguaggio impiegato. Nel paragrafo di apertura, ad esempio, Wittgenstein sostiene che la difficoltà della filosofia non è di ordine intellettuale, non è la difficoltà intellettuale delle scienze, ma è *Schwierigkeit einer Umstellung*, difficoltà di cambiare atteggiamento. Si tratta, aggiunge il filosofo austriaco, di *superare le resistenze della*

¹¹ Wittgenstein, L., *Filosofia*, a cura di Diego Marconi. Testo tedesco a fronte e traduzione italiana a cura di Marilena Andronico, Donzelli, Roma, 1996.

volontà. In questa proposizione, "Widerstände des Willens sind zu überwinden", si può cogliere la distinta eco linguistico-tematica di Schopenhauer, Nietzsche, Freud e, addirittura, Rank. La eco, insomma, dell'equazione nietzscheana o, se si vuole, schopenhaueriano-nietzscheana della psicoanalisi. Sembra quasi che in quell'*überwinden*, un verbo così intimamente, così tragicamente tedesco, sia da rintracciare qualcosa come un *Übermensch* linguistico, un oltreuomo grammaticale, uno che, a partire dal famoso assunto del filosofo di Zarathustra, sa veramente che crediamo in Dio perché esiste la grammatica e procede oltre un tale inganno, smantellando quelle che Wittgenstein chiama *trappole del linguaggio*, le stesse nelle quali Nietzsche riteneva si fosse impigliato Descartes.

Sembra corroborare questa lettura in chiave psicodinamica quanto Wittgenstein afferma poco dopo. "Il lavoro sulla filosofia" scrive "è in verità più un lavoro su se stessi". Non solo. Uno dei compiti o delle aspirazioni attribuiti al filosofo assimila quest'ultimo, *malgré* Wittgenstein, allo psicoanalista. "Il filosofo", scrive Wittgenstein "aspira a trovare la parola liberatrice, cioè la parola che ci consente infine di concepire ciò che fino ad ora ha gravato, inafferrabile, sulla nostra coscienza". Se in luogo di "filosofo" dicessimo "psicoterapeuta", la frase non si caricherebbe di alcuna forzatura. Non aspira forse anche lo psicoterapeuta a pronunciare la parola liberatrice, *das erlösende Wort*? La parola che mantiene la dialettica analitica, la parola che apre, la, parola piena o, anche, il silenzio che apre, il silenzio pieno, il silenzio che immagina, il silenzio che fa apparire, emergere, venire alla luce.

Un altro aspetto che lega la filosofia, così come la pensa Wittgenstein, alla psicoanalisi è la sua vocazione distruttiva, ovvero, come mi piace dirlo, la sua vocazione al deserto. "Tutto ciò che la filosofia può fare" scrive baconianamente Wittgenstein "è distruggere idoli". Distruggere idoli significa anche non crearne di nuovi. Il deserto va vissuto. È ciò che Wittgenstein chiama *Abwesenheit eines*

Götzen, assenza di un idolo. Ora, a me sembra, che il *setting* analitico sia appunto il luogo dove tale assenza di un idolo, a dispetto dell'idolatria transferale, è possibile sperimentarla. La stessa proposizione secondo la quale "tutta la nostra filosofia è rettifica dell'uso del linguaggio", così tipicamente wittgensteiniana, mi sembra un incognito ma potente invito ad un modo di fare analisi del profondo.

Wittgenstein parla dell'irretimento linguistico, grammaticale degli uomini più o meno con la stessa intensità con cui Reich parla di corazza caratteriale, tanto per portare un esempio psicodinamico. La pratica originaria delle libere associazioni potrebbe forse essere riconsiderata in funzione della sua cifra di liberazione dall'irretimento, dalla volontà di trappola grammaticale che sembra per lo più animare gli esseri umani. Il programma wittgensteiniano secondo cui "dobbiamo dissodare l'intero linguaggio" suona come possibile monito a tutti i cultori di psicologia del profondo, a partire, se si vuole, da quella stessa parola, "profondo", che ne definisce la disciplina, le aspirazioni, la mitologia. Potremmo in altri termini pensare al linguaggio della psicodinamica come alla sua peculiare resistenza.

Un'altra possibile applicazione della grammatica *à la Wittgenstein* mi sembra essere costituita dai giochi e dai copioni analizzati da Eric Berne. L'analogia della grammatica *à la Wittgenstein* con i giochi linguistici non manca di una certa cogenza e andrebbe ulteriormente indagata. Penso in particolare alla nozione wittgensteiniana di trappole del linguaggio. "Il linguaggio" scrive Wittgenstein "ha pronte per tutti le stesse trappole: la straordinaria rete di strade sbagliate ben tenute. Così vediamo una persona dopo l'altra percorrere le stesse strade e già sappiamo dove uno girerà, dove proseguirà dritto senza notare la deviazione, ecc. ecc.." Quale rimedio propone Wittgenstein? Un rimedio che può essere agevolmente letto *sub specie psychoanalytica*. "Dunque" scrive "io dovrei mettere dei cartelli là

dove si diramano le false strade, che aiutino a passare sui punti pericolosi".

È Wittgenstein stesso, comunque, a riconoscere l'analogia col metodo psicoanalitico là dove sostiene che occorre ricostruire i percorsi di pensiero sbagliati al punto da condurre chi sbaglia a riconoscere che, sì, proprio in quel modo (errato) aveva inteso. Perché l'interlocutore di turno si convinca del proprio errore, occorre insomma che riconosca nella ricostruzione *à la Wittgenstein* "l'espressione del suo modo di sentire." L'espressione è giusta "solo se egli la riconosce come tale". Si è chiesto Wittgenstein come sia possibile tale riconoscimento? Come sia possibile che l'interlocutore di turno si convinca? E si tratta qui di una problematica, quella della convinzione come fondamento del sapere psicoanalitico, ampiamente affrontata da Ferenczi. Occorre *Gemeinschaft*, per dirla con Freud, *synousia*, per dirla con Socrate, Platone e Proclo, ovvero comunanza, relazione, occorre il *setting* analitico.

Wittgenstein è singolarmente vicino ad una tale impostazione del problema quando afferma che il conflitto in cui si versa nelle riflessioni logiche è analogo al "conflitto tra due persone che hanno stipulato un contratto le cui ultime clausole sono state scritte con parole facilmente fraintendibili, mentre i chiarimenti di quelle clausole spiegano tutto in modo adeguato". È ovvio che nella metafora immaginata da Wittgenstein vige uno scarto tra i due contraenti che deve essere ricomposto attraverso *una passe* di effettivo sapere, di sapere grammaticale. Uno dei contraenti è in difetto di sapere nei confronti dell'altro. Wittgenstein dice che il primo "ha la memoria corta" e di conseguenza "dimentica continuamente i chiarimenti, fraintende le condizioni del contratto e continuamente incontra difficoltà". Cosa deve fare l'altro contraente? L'altro, risponde concludendo Wittgenstein, deve sempre di nuovo ricordare al contraente dalla memoria corta i chiarimenti del contratto e "rimuovere le difficoltà".

Ho scritto sopra che la metafora medica usata da Schelling ritorna a fare bella mostra di sé in Nietzsche. E Nietzsche incarna a pieno, tragicamente, al di là di ogni pulsione, di ogni Edipo, la tragedia del sapere filosofico.

Quel sapere, infatti, sembra poter condurre soltanto al godimento. Il godere gli è precluso. Il *sapere con* di Nietzsche diventa nel tempo la psicologia dinamica, che è psicologia della *dynamis*, della potenza, del passaggio di potenza e del *setting* come ricettacolo di quel passaggio. Dove va a riposare la volontà di potenza, questo dir sì alla vita, se non nel luogo del *sapere con*, il *setting* analitico? E, ancora, appartiene quella volontà al paziente? No. Per questo il paziente è in analisi. Appartiene allo psicoterapeuta? Nemmeno. Per questo anche lo psicoterapeuta è in analisi. Si può pensare alla volontà di potenza come a un vento forte e di lì sostenere che il vento forte attraversi l'analisi. Ora, appunto questo sa lo psicoterapeuta, sa che il vento forte attraversa l'analisi o, almeno, può attraversarla. Diversamente dagli uomini che vivono nella terra desolata di Eliot, lo psicoterapeuta è in grado di ascoltare il passaggio del vento. E in questo, propriamente, occupa il suo luogo, a metà strada tra l'uno, il paziente, il tre, il *terzo stato*.

Il nostro essere liberi coincide con il nostro essere anime. Specchi viventi. Indistruttibili. Monadi. Cos'è infatti una monade? È un *uno*, un principio, e anche una fine, un principio e un(a) fine di individuazione, un contenitore di ogni attributo, *expressio multorum in uno*, eppure sostanza semplice, un centro sostanziale, uno specchio vivente che riflette da un punto di vista peculiarmente suo tutto l'universo, un atomo di Natura, ma un atomo incorporeo, un'entelechia, una perfezione del corpo dunque, una produzione di Dio.

Una produzione di Dio? Sì. E in che modo? Nel modo, scrive Leibniz, di una folgorazione istantanea e continua. Questo e ancora altro scrive il tedesco di Lipsia nel suo francese, della monade. Scrive

che questo specchio dell'universo indistruttibile è anima e un'anima. Quest'anima, per usare un linguaggio altro da quello di Leibniz, è gettata in un mondo nel quale si assume a principio la contingenza, ovvero i fatti, le cose sparse per l'universo delle creature.

Contingente significa non necessario. O, come dico io, prescindibile. La prescindibilità è originaria. Tutto è prescindibile. Dunque, e con ciò mi sembra di abbracciare Leibniz, la libertà non è in questione. La libertà è un volto della prescindibilità e della contingenza. La contingenza è un principio originario. Così come originaria è la ragione sufficiente. Ora, però, ogni contingenza è il prodotto di altre contingenze, e queste altre il prodotto di altre ancora, in un processo di scomposizione che potrebbe proseguire *sans borne*, indefinitamente. Diventa allora necessario che ci sia qualcosa di ultimo, un fondo della catena, un "al di fuori", un oltre, un altro esterno, un *borne*, un "uno", un bene, un limite a questa catena di contingenze. La catena è infinita, ma è necessario che finisca, che abbia una fine e questa fine prende il nome di *ragione sufficiente*.

La ragione sufficiente è il *borne* che contrasta, che ferma il precipitare delle contingenze nelle contingenze. Perché però la catena dovrebbe approdare a una fine? Non è pensabile una catena, per così dire, scatenata? Un fluire di contingenze in contingenze senza arresto, *sans borne*? Il *borne* posto da Leibniz è di converso pensabile come apparente, appare cioè della stessa sostanza del contingente che ritiene di delimitare.

La ragione sufficiente ci fa approdare dalle parti di Dio. Dio è sufficiente perché le cose apparentemente non precipitano all'infinito. Anche per Leibniz, insomma; il penultimo non può sussistere senza un ultimo. Lo stesso può dirsi di Tertulliano, per il quale uno specchio deve essere necessariamente specchio di qualcosa, di qualcosa di reale, di un fatto, anche di una contingenza. E, del resto, l'universo di sparse contingenze pensato da Leibniz si lascia agevolmente pensare come universo di monadi, di monadi senza finestre (e senza porte),

ma di monadi specchio. Ora, che differenza c'è tra una finestra (e una porta) e uno specchio? La differenza che si consuma nel concretizzarsi o meno di un influsso. Come scrive Leibniz nulla entra nella mente dal di fuori per via naturale. Si tratta qui di una nostra cattiva abitudine, la cattiva abitudine di pensare come se la nostra anima ricevesse qualche *specie messaggera* e disponesse di porte e finestre.

Con Leibniz ritorniamo a quel numero *uno* che rimane ancora impensato nella *passé* proposta dal due al tre e dal tre al quattro. Il *setting* analitico è una monade, è pensabile come monade, è libero, dunque, e dunque è prescindibile. Il paziente è una monade. Lo psicoterapeuta è una monade. Liberi, prescindibili anche loro. La loro ragione sufficiente consiste in questa libera prescindibilità. Sulla scia di Leibniz dobbiamo pensare a queste monadi come prive di porte e di finestre, assolutamente refrattarie all'influsso. Dobbiamo pensare a queste monadi come a specchi. Nel fare analisi si tratta di uno specchio (il *setting*) all'interno del quale un altro specchio (il paziente) si confronta senza porte e finestre, ma soltanto in virtù del suo essere quello che semplicemente è (e cioè specchio), con un altro specchio ancora (lo psicoterapeuta)..

Il *setting* analitico non ha porte o finestre. Nessuno entra nel *setting* analitico. Nessuno esce dal *setting* analitico se non a tempo debito. Niente penetra attraverso le finestre di un *setting* analitico. Perché? Perché quella piccola stanza, come direbbe Donne pensando già all'hillmaniano *eros tra morenti*, è tutto il mondo, l'universo di cose sparse di cui parla Leibniz.

Uno dei modi, non il meno cospicuo, di incontrare l'idea hillmaniana dell'*eros tra morenti* è quello di considerare il ruolo della menzogna nel *setting*. Sebbene si menta per conservare un margine di libertà, nel rapporto terapeutico, come anche ritiene Carotenuto, non vi è spazio per le menzogne. Devono morire i due alle menzogne. Devono morire i due a quel margine di libertà per avere tutta la

libertà. Devono attraversare la strettoia di quel margine per approdare all'infinito del loro essere liberi, del loro essere anime.

Eccellente esempio, questo, di *eros tra morenti*: la cessazione, come la chiamava Ferenczi, di ogni menzogna. Su questo punto lo psicoanalista ungherese e Carotenuto la pensano allo stesso modo. Ferenczi però aveva come interlocutore Freud e proiettava quell'evento al futuro del mondo, un futuro che la psicoanalisi avrebbe, nella sua intenzione (profetica), contribuito a edificare. Freud non era presumibilmente in grado di ascoltare Ferenczi, così come non era in grado di ascoltare il desiderio femminile. La cessazione della menzogna vuole la morte, anzi vuole le morti. Se le menzogne non cessano, non può propriamente darsi analisi. Non è un caso che Carotenuto abbia indicato in Ferenczi uno degli autori che lo ha maggiormente influenzato. Riconoscimento ineludibile, si potrà dire, per quanto lo psicoanalista ungherese sia stato uno degli autori più elusi dall'*establishment* psicoanalitico.

Era però Ferenczi uno che si metteva totalmente in gioco col paziente, fino all'estremo sacrificio dell'*analisi reciproca*, del farsi analizzare da una paziente, su cui tornerò anche più avanti. Quello che Carotenuto dice del mondo, come di qualcosa essenzialmente fondato sulla menzogna, Ferenczi lo diceva a suo tempo anche, e soprattutto, del mondo della psicoanalisi. Freud mentiva, mentiva su se stesso, mentiva a se stesso, dunque la psicoanalisi è un impossibile. Così potrebbe suonare lo psicosillogismo ferencziano. Radicale fu Ferenczi nel dichiarare che nessuna analisi è stata mai terminata, radicale è stato Carotenuto nel mettere in crisi il ruolo della teoria nella clinica. Messa in crisi che, nella mia ricostruzione dei passaggi fondanti della storia della psicoterapia, si trova formulata nell'opera postpsicoanalitica di Rank.

Niente entra *nel* o esce *dal setting* analitico. È tutto il mondo visto da due specchi privilegiati insieme a un *terzo* e un *quarto* che non li abbandona mai: il *setting*, che è uno dei due specchi, e, ovviamente,

la morte. La morte, certo, dal momento che si tratta per i due specchi di un *eros tra morenti*, un eros che sa di convenienza, armonia prestabilita e non di volgare, esterno cioè, influsso. A quella morte erotica Ferenczi ha dato anche il nome di *rilassamento dell'analista*, questione che ne implica un'altra assolutamente fondante per la psicoterapia: la questione dell'equazione personale che in origine è tanto ferencziana quanto junghiana.

Sterba affronta i preliminari dell'equazione personale di Ferenczi in un intervento letto in occasione del quarantatreesimo incontro dell'*Associazione Psicoanalitica Americana* svoltosi nel 1941 a Richmond in Virginia, intervento nel quale cerca di spiegare l'indiscusso valore di Ferenczi come psicoterapeuta¹². Molto del successo terapeutico dello psicoanalista ungherese, sostiene Sterba, era dovuto alla sua propria costellazione personale. Ma ciò vale per ogni analista capace. E quando dico capace penso, mi lascio pensare dallo spazio (l'aggettivo assolutamente lo consente), dal suo vuoto e, dunque, dalla sua attraversabilità.

Lo psicoterapeuta è capace, ad esempio, di contenere (perché se ne fa debitamente attraversare) la grandiosità del paziente oltre che la sua rabbia. Abdica alla propria grandiosità, lo psicoterapeuta, per dar spazio a quella dell'altro. In quest'incontro di narcisismi deve essere lui, lo psicoterapeuta, a uccidere, a uccidersi per primo. Rank e Ferenczi l'avevano già affermato a loro modo (ed era certamente un modo eccellente) allorché, come s'è detto, criticavano i colleghi affetti da eccesso di sapere.

Lo psicoterapeuta capace fa spazio. Smette il proprio sapere e fa spazio. Lo spazio fa vuoto. Il vuoto genera attraversabilità e questa genera attraversamento. Nessuna resistenza, nessun ostacolo, solo processo. Ferenczi parlerebbe, ancora, di *giocoanalisi* e di

¹² Sterba, R., *The Relaxation of the Analyst*, 1941, in *The Collected Papers*, North River Press, Croton-on-Hudson (New York), 1987.

Traumversenkung, d'immersione nel sogno. Jung parlerebbe d'immaginazione attiva. La stessa formula hillmaniana dell'*eros tra morenti* non ha a che vedere con la *Traumversenkung*? Non è forse un altro nome dell'immaginazione attiva? Quello che l'ungherese nomina come *rilassamento dell'analista*, e che io penso come il *trans* di una *trance*, investe in pieno le ragioni del sogno. Fare analisi non è diverso dall'analizzare un sogno. Formula, questa, che propongo quale possibile sintesi del mio discorso, e d'ogni futuro discorso, sull'essere dello psicoterapeuta.

Lo psicoterapeuta capace è lo psicoterapeuta attraversabile. Formula, anche questa, che mi sembra in grado di riassumere l'essere dello psicoterapeuta, la *cosa* psicoterapeuta, e che, con diverso linguaggio, si ritrova negli scritti di Winnicott, un autore assolutamente ferenciano a dispetto dell'assenza quasi totale, nella sua opera, del nome dello psicoanalista ungherese. Del resto anche Bion solcava il mare di Ferenczi, ma nei suoi scritti il nome dell'ungherese non compare una singola volta.

Cosa vogliono gli psicoterapeuti? Risponde Winnicott: vogliono essere mangiati. Il modello è certamente quello materno. Non è questo il bisogno della madre nella fase in cui presta le prime cure al bambino? Vogliono essere mangiati, derubati, logorati, fatti morire dunque. Winnicott ritiene che solo a queste condizioni lo psicoanalista possa sopportare il fatto di essere, magicamente, introiettato e collocato "nel reparto conserve del mondo interno di una persona"¹³. Ora, tutto questo io esprimo con la metafora dell'attraversamento. La madre cocodrillo deve essere attraversata. Su questo non c'è dubbio. Se non la si attraversa, non si approda al tre. Se non si approda al tre, la coscienza latita e i confini si rafforzano. L'Io vi rimbalza disperatamente dentro: Come cavia in un

¹³ Rodman, R. F., *Winnicott. Vita e opere*, 2003, Cortina, Milano, 2004, p. 224.

labirinto.

La domanda potrebbe essere così riformulata: gli analisti vogliono essere attraversati? Sono sufficientemente capaci per esserlo? In termini, di nuovo winnicottiani, sono capaci gli analisti di porsi dalla parte dell'oggetto? *Piccolo oggetto a e*, anche, soggetto acefalo. Da quella parte si dà, propriamente, godere, ma gli psicoterapeuti lo sanno? Lo sono? *Sono* quell'oggetto che il paziente deve continuamente distruggere?

La logica di Winnicott è a suo modo stringente. Il soggetto (diciamo anche il paziente) deve distruggere l'oggetto (diciamo anche lo psicoterapeuta). Proprio nel momento in cui lo distrugge, l'analisi conosce la sua svolta. Prima che la distruzione abbia luogo, accade che il paziente difenda strenuamente l'oggetto psicoterapeuta. E, ovviamente, per tutto il tempo che lo difende (e dunque si difende), l'analisi non varca il confine. Il paziente può pensare che lo psicoterapeuta possa essere distrutto. Finché lo pensa, l'analisi non gode. Scopre invece il paziente che l'oggetto psicoterapeuta sopravvive alla distruzione. Il confine è varcato. L'oggetto psicoterapeuta può finalmente essere usato. *Cosa* sia uno psicoterapeuta, dunque, è già implicito nella frase. Lo psicoterapeuta è una *cosa*. La *cosa* è uno psicoterapeuta.

Gli psicoanalisti di scuola inglese preferiscono parlare, e lo fanno con disinvoltura, di oggetto. Lo psicoterapeuta deve diventare un *oggetto buono*. Fairbairn parla di legami con oggetti cattivi portati in analisi dai pazienti e abbandonati in virtù del fatto che lo psicoterapeuta è diventato un oggetto buono. Come passano però i pazienti dai loro legami con gli oggetti cattivi, che ovviamente sono attrattivi e potenti, potenti come un coccodrillo, ai nuovi analitici legami con l'oggetto buono?

I kleiniani direbbero che questa fondamentale *passé* avviene attraverso l'interpretazione. Ma quello che intendono i kleiniani con interpretazione non corrisponde ad esempio a quanto Kohut ha

affermato in proposito. Kohut non soffriva i kleiniani come tra l'altro testimonia una lettera inviata ad Anna Freud nella quale profetizza la loro fine a causa della noia delle loro stereotipate formulazioni. Kohut denuncia l'atmosfera di colpa, di rimprovero, d'espiazione che caratterizzerebbe un'analisi kleiniana¹⁴. Ora, avrebbe forse potuto dire Kohut che l'interpretazione senza empatia (così doveva intendere l'interpretazione kleiniana) è angoscia. Il che, però, non costituirebbe di per sé un'obiezione all'indirizzo della pratica psicoterapeutica kleiniana. E angoscia, potremmo dire, è il nome di quella madre che deve essere attraversata. L'attraversamento, dunque, è angoscia.

Lo psicoterapeuta è *cosa*. *Cosa* è uno psicoterapeuta. Quando Winnicott scrive che il soggetto, dopo aver distrutto l'oggetto e aver constatato la sopravvivenza dell'oggetto distrutto, può usare l'oggetto, sta dicendo, appunto, *cosa* è uno psicoterapeuta. Dal momento che i pazienti portano la morte, cioè il quarto, cioè il sintomo (che della morte costituisce una perversa versione), c'è bisogno di esser *cosa* per farla dimorare. Occorre spostarsi dalla parte dell'Es, per dirla con Freud, essere *Es*, essere *id*, per dirla coi suoi poco cauti traduttori, essere *ça*, per dirla infine con il francese di Lacan e, cioè, *esso*, *questo*, *cosa* appunto. Occorre essere oggetto e cioè la *cosa* all'indirizzo della quale proiettare, progettare, gettare.

Quando Freud parla della necessità che in analisi l'analizzante seduca l'analizzato (un movimento ampiamente contemplato nel *Simposio* di Platone, Socrate e Alcibiade), sta appunto dicendo questo essere dello psicoterapeuta. *Oggetto freddo*, lo chiama anche Freud, e dunque, di nuovo, *cosa*. Ed è in definitiva questo anche il motivo che spinge, trascina in analisi, il motivo che ne costituisce la forza motrice. Perché, certo, si accede al *setting* per entrare nella sapienza d'amore, ma quella sapienza difficilmente è ottenibile, praticabile,

¹⁴ *The Curve of Life. Correspondence of Heinz Kohut 1923-1981*, edited by Geoffrey Cocks, The University of Chicago Press, 1994, pp. 147-148.

godibile a prescindere dal movimento della distruzione indicato da Winnicott, movimento la cui individuazione Winnicott deve a Melanie Klein e alla traduzione kleiniana della freudiana pulsione di morte così radicalmente osteggiata dai freudiani e, sopra tutti, prevedibilmente, dai freudiani americani (meglio: *dall'americanizzazione dell'inconscio*). Accade così che il paziente voglia distruggere lo psicoterapeuta e si disperi al tempo stesso perché ha la possibilità di distruggerlo. Poi, se quello si fa *cosa*, e cioè indistruttibile, allora il paziente inizia a respirare. Gode di non aver distrutto.

In altri termini, termini spaziali, quelli stessi che, come anche sosteneva Matte Blanco, sono della stessa sostanza della logica non sequenziale, simmetrica, dell'inconscio, se il *setting* diventa luogo infinito, la distruzione, non incontrando resistenza, appunto nel *senza confini* si perde. Tempo infinito e spazio infinito sono le grandezze con le quali deve misurarsi l'essere dello psicoterapeuta. Perché scriveva di un fiume sacro Coleridge, nel *Kubla Khan*, se non perché esso (*Es, fa*), attraversando caverne *measureless*, sfociava nel *senza confini*?

Cosa è uno psicoterapeuta. Meglio ancora potremmo dire, dal momento che si fa questione di attraversamento, che lo psicoterapeuta è una *cosa-luogo*. L'uso della *cosa-psicoterapeuta* insomma è l'uso del luogo. Cosa vuole uno psicoterapeuta? Farsi luogo. Se lo psicoterapeuta si fa luogo, il paziente può attraversarlo. Non luogo opaco, dunque. Non luogo chiuso. Il rovescio del *setting* che, come il sogno, è un luogo chiuso, è il luogo di tutti i luoghi, luogo senza confini, ancora un modo di dire il quarto della morte.

Il costituente principale della costellazione analitica ferencziana prende il nome, l'abbiamo premesso, di *rilassamento dell'analista*. In cosa consiste tale rilassamento? In una completa libertà dall'angoscia da parte dello psicoterapeuta nei confronti dei suoi pazienti e in particolare nei confronti delle manifestazioni del loro inconscio.

L'equazione personale dello psicoterapeuta ha dunque a che fare con la sua capacità di rilassarsi, di operare al riparo dall'angoscia, non diversamente da come Bion ha concepito la trinità dei senza, senza sapere, senza ricordare, senza desiderare, che dovrebbe informarne l'essere. Trinità del mancare che è un modo dell'esser morto dello psicoterapeuta, morto al sapere, al ricordo, al desiderio, morto alla seduta che precede, morto al sapere in essa acquisito, morto al desiderio di una seduta a venire, morto a un sapere da acquisire e che immaginariamente sembra terra promessa.

A suo tempo anche Adler aveva sostenuto che lo psicoterapeuta non deve mai preoccuparsi di aver successo. "Lo psicoterapeuta" scrive Adler declinando la seconda regola del suo essere "deve abbandonare ogni pensiero che riguarda se stesso", dal momento che la sua è "un'assunzione tardiva della funzione materna."¹⁵ Quanto alla prima regola dello psicologo, Adler la declina come un conquistare la fiducia del paziente. Adler inoltre lega il discorso della fiducia a quello dell'esser liberi. Il paziente, sostiene, deve avere la convinzione di essere assolutamente libero. Paradossale fondante, questo, di ogni psicoterapia e prolegomeno a ogni possibile discorso sull'arte psicoterapeutica.

Wilhelm Stekel che, tra i pionieri della psicoanalisi, è stato il più vicino a Adler, aveva per tempo posto l'enfasi sulla cattura del paziente da parte dello psicoterapeuta. In ciò seguiva, Stekel, la rotta disegnata da quel freudiano *oggetto freddo* che si sarebbe poi trasmutato nel *piccolo oggetto a* di Lacan. Dal mio punto di vista si tratta, nella fiducia e nella cattura di cui parlano Adler e Stekel, di un uccidere e di un morire. Stekel, però, si fermava alla cattura. Se c'è cattura, pensava, allora la psicoterapia veleggia verso una risoluzione positiva. Non è necessariamente così. Vedremo qui di seguito, con

¹⁵ Ansbacher, H. L. - Ansbacher, R. R. (a cura di), *La Psicologia Individuale di Alfred Adler. Il pensiero di Alfred Adler attraverso una selezione dei suoi scritti*, 1956, Martinelli, Firenze, 1997, p. 379.

Jung fino a che punto si debba spingere il discorso della reciprocità in analisi. A Stekel, uno dei primissimi collaboratori di Freud e poi transfuga della psicoanalisi, potrei rispondere che quanto ha asserito del paziente, che deve cioè essere catturato, andrebbe asserito anche dello psicoterapeuta. Per questo parlo di un *terzo stato*. Perché anche lo psicoterapeuta deve morire.

Il paziente deve lasciarsi morire davanti allo psicoterapeuta, ma questo non significa che lo psicoterapeuta possieda alcunché o sia, in virtù di questo morire dell'altro, alcunché. Mentre il paziente muore, infatti, anche lo psicoterapeuta muore, lo fa al cospetto del vero padrone dell'analisi, quello cui si accede attraverso la porta del *terzo stato*, il rovescio del *setting*, la cui analogia è il sogno. E quando parlo della porta del *terzo stato* lo faccio anche in relazione a quanto gli gnostici naasseni, nel racconto dell'eresiologo Ippolito, asseriscono circa la resurrezione che avviene attraverso la porta dei cieli. Ebbene questi gnostici sostengono che i vivi entrano per la *terza porta*. Il padrone dell'analisi è la morte, Ade, cioè l'invisibile. Precisamente questo non avviene, ribadisco il punto, nella conversazione filosofica: il morire davanti a un altro che muore davanti a un altro ancora, sia pure questo altro dell'altro l'orma di Ade. Manca insomma alla conversazione filosofica il movimento *trans* della *trance*.

Anche allo psicoterapeuta spetta di essere ridotto a un angolo. Da chi? Dal terzo dell'analisi. Se non c'è quel terzo, i due non possono arrivare molto lontano. La fiducia che il paziente deve riporre nello psicoterapeuta, lo psicoterapeuta in *cosa* deve riporla? Se il paziente deve essere catturato, sedotto, dallo psicoterapeuta, lo psicoterapeuta da *cosa* deve farsi, catturare, sedurre? Certo, questa parola, seduzione, così essenziale nella prospettiva abbracciata da Freud, e ribadita da Carotenuto, reca in quel morfema, "sed", il senso di uno spostamento. In questo si tratta di un farsi attraversare da parte dello psicoterapeuta, di un suo lasciarsi catturare dall'altrove invisibile del *terzo stato*, il terzo dell'analisi, il *setting* rovesciato. A cattura avvenuta ha luogo

quello che io chiamo il *morire prima di morire*.

Freud aveva posto la propria ipoteca sulla questione del rapporto paziente-psicoterapeuta in occasione dell'incontro della Società Psicoanalitica di Vienna svoltosi il 9 marzo 1910. Nella circostanza il padre della psicoanalisi aveva messo l'accento sulla circolarità della relazione analitica affermando che, se il paziente si lega all'analista transferalmente, anche l'analista è soggetto a un processo simile: il controtransfert. Così come al paziente spetta di superare il transfert, lo psicoterapeuta deve fare altrettanto con il controtransfert. Freud lo dice a chiare, inequivocabili lettere: il controtransfert dev'essere completamente superato dall'analista. Perché? La riposta, della quale avrebbe fatto tesoro Stekel, è che soltanto a queste condizioni (di superamento del controtransfert) l'analista diventa padrone della situazione analitica. Soltanto a queste condizioni egli diventa *quell'oggetto freddo* di cui s'è detto e che il paziente deve amorosamente corteggiare¹⁶.

Freud ha ragione nel sostenere che la dissimmetria è necessaria (la dissimmetria è l'odio, infatti, cioè il reale), ma ha torto nel ritenere che essa possa assolutamente originarsi all'interno della coppia analitica. Il padrone della situazione analitica non può essere lo psicoterapeuta in quanto tale, può esserlo, invece, *for the moment*, lo psicoterapeuta in quanto *piccolo oggetto a, cosa*, soggetto acefalo, soggetto attraversato. La padronanza deve esserci nel *setting*, ma deve soffiare come un vento forte attraverso lo psicoterapeuta. Se la padronanza della situazione analitica si ferma dalle parti dello psicoterapeuta, e questi pensa di averla, perché lì si è fermata, quel soffio si esaurisce, l'analisi si fa entropica e non respira oltre. L'unico padrone della situazione analitica è il suo quarto, è la morte.

¹⁶ *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. II: 1908-1910, edited by Herman Nunberg, Ernst Federn, International Universities Press, New York, 1967, p. 447.

Quando parliamo di transfert e controtransfert, termini impropri come vedremo, parliamo di un'armonia prestabilita, parliamo di *tèchne* analitica, parliamo, nel linguaggio di Jung, di sincronicità. Tutto il senso della tecnica analitica junghiana, se ne esiste una, e, dunque, quanto essa ha veramente da dire sulla questione del controtransfert, cioè del transfert dell'analista, ritengo sia contenuto in una delle sue lettere della vecchiaia. La frase suona *Man wird zu dem, was in der Mitte geschieht* che significa *Si diventa ciò che accade nel mezzo*. Ho in altra sede ampiamente commentato questa frase che sembra sprigionare la forza di un detto presocratico¹⁷. Non mi risulta che gli psicologi analisti si siano a tutt'oggi debitamente confrontati con il suo enigma. Né per altri versi appare a una prima lettura perspicua la relazione che la frase intrattiene con la questione del controtransfert.

L'entrata nel transfert e nel controtransfert è un *werden*, si trova in un *werden* di cui sappiamo anche la destinazione, che Jung nomina come *Mitte*. Secondo Jung, dunque, il luogo dove veramente avviene l'analisi è altro, è *un'altra scena* rispetto a quella che occupano paziente e psicoterapeuta. Perché, se l'analisi è un divenire, il che anche emerge nel freudiano *Wo Es war, soll Ich werden, dove era l'Es, deve avvenire l'Io* (detto che può essere utilmente, presocraticamente confrontato con quello di Jung), allora essa ha luogo altrove, è essenzialmente estatica rispetto al paziente e allo psicoterapeuta, è estatica, dovremmo aggiungere, nei confronti del loro Io. Del resto anche in Freud si tratta di un *Wo*, cioè di un dove, di un luogo. Il *werden* di Freud racconta anch'esso un attraversamento, l'attraversamento del fantasma. Attraversamento, beninteso, che non abolisce il fantasma.

In Freud la posta in gioco è un *Wo*, un dove, un luogo. Fermo

¹⁷ Antonelli, G., *Origini del fare analisi*, Liguori, Napoli, 2003, p. 149 sgg.. La frase di Jung si trova in Jung, C.G., *Briefe III 1956-1961*, Walter, Olten, 1990, p. 17.

restando il movimento del *werden*, dunque, ciò che Jung aggiunge al detto di Freud è la declinazione del *Wo*, del dove, come di un *Mitte*, di un luogo di mezzo, un luogo altro rispetto al luogo dell'Io, che è luogo opaco, nominato nel *man*, nel *si* che deve divenire, luogo in virtù del quale i molteplici attraversamenti della scena analitica non si lasciano vedere.

L'analisi è insomma il luogo dove l'Io viene estatizzato. A ciò si riferisce anche Jung quando applica alla dialettica controtransferale il mitologema del medico, del guaritore ferito. Il paziente può insomma cogliere in fallo lo psicoterapeuta e lo psicoterapeuta può sentirsi colpito.

Ma questo, precisa Jung, non è un male. Non è un male che lo psicoterapeuta si senta colpito, perché egli può guarire gli altri a condizione di essere egli stesso ferito¹⁸. Non è un male che al terapeuta arrivi un male, dunque. Il controtransfert è questo male. Il male, nello stesso tempo, è un'estatizzazione dell'Io. L'Io, in altri termini, avverte l'estatizzazione di sé come un male e resiste a farsi, in virtù di quella, attraversabile.

Che il controtransfert sia un male, nel senso di una malattia, un morbo, un'influenza Jung lo ha ben chiaro anche in uno dei rari passaggi in cui nomina il termine controtransfert. Del resto, anche del termine transfert Jung fa un uso assai parco. La parsimonia o refrattarietà lessicale di Jung forse spiega, o almeno spiega in parte, il perché non esistano, fino al 1954, contributi specifici di psicologi analisti sul tema del transfert¹⁹ e si lascia inoltre leggere alla luce sia della *demagicizzazione* cui Jung sottopone il linguaggio, sia della sua concezione di una psicologia ancora molto lontana dall'inventare la

¹⁸ Jung, C. G., *Questioni fondamentali di psicoterapia*, 1951, in *Opere*, XVI, Boringhieri, Torino, 1981, p. 128.

¹⁹ Del 1954 è l'intervento di G. Adler *The archetypal content of transference*, in *International Congress of Psychotherapy*, a cura di M. Boss, Karger, Zurich.

propria lingua definita.

Nel passaggio in questione Jung fa riferimento all'antica concezione del demone della malattia. I demoni pagani, non diversamente dagli angeli cristiani, sono abitatori dei luoghi di mezzo, il *metaxù* degli antichi greci, l'*in der Mitte* appunto del citato detto presocratico di Jung. E annunciano, non meno degli angeli, ovvero trasmettono cose agli uomini, sogni ad esempio, secondo l'antica onirocritica, o anche, come nel caso che stiamo considerando, malattie. La malattia, scrive Jung, può essere trasmessa dal malato alla persona sana, e cioè dal paziente al terapeuta che ne è contagiato. Il controtransfert costituisce l'esito di un contagio. La persona sana, nella circostanza, è in grado di sottomettere il demone, ma non senza un resto malefico, non senza pregiudizio cioè per il proprio benessere.

Jung sembra in questo caso pensare a un contro-transfert indotto da un transfert, ma vedremo che a un altro livello le cose stanno diversamente. In ambedue i casi si tratta di una malattia, di un meno di *ben essere*, di un resto maligno che, risolta la malattia, sconfitto, esiliato il demone, comunque rimane. Jung parla anche di effetti di natura più sottile. L'anima e l'analisi sono attraversati da movimenti sottili, invisibili. Le proiezioni, ad esempio, le identificazioni proiettive sono esempi classici e kleiniani di movimenti sottili che attraversano l'aria dell'analisi investono e contagiano paziente e psicoterapeuta.

Le proiezioni, le identificazioni proiettive, diciamo così, sono corpi sottili che entrano nel corpo dello psicoterapeuta e vi lasciano, volente o nolente, il loro resto. Il demone, sconfitto, per quanto se ne vada, lascia comunque un'orma di sé e quest'orma risulta pregiudizievole per il *ben essere* dello psicoterapeuta. Jung parla in questo caso anche di *perturbamenti psichici* e di vere e proprie *lesioni professionali* indotti dall'*influenza chimica* del paziente, influenza che si esercita a prescindere dal paziente stesso e che, prodottasi inconsciamente, a sua volta produce mutamenti nell'inconscio dello

psicoterapeuta.

A questo riguardo si potrebbe agevolmente inserire un discorso sulle perturbazioni psichiche dell'analista Jung in relazione all'*affaire* Sabina Spielrein, se non fosse che la questione è stata già ampiamente, annosamente, dibattuta e sviscerata. Vale la pena in questa sede di sottolineare come l'*affaire* Spielrein impronti profondamente di sé il discorso condotto da Jung sul controtransfert. Discorso che, come vedremo, va molto più in là della semplice, candida constatazione, resa da Stekel, secondo cui il controtransfert significa *innamorarsi della paziente*. Dal punto di vista di Jung, del resto, il transfert tanto più è sessuale quanto più si trova a compensare una mancanza di rapporto.

La problematica dell'influenza è fondamentale secondo me per comprendere il pensiero di Jung sul controtransfert e la pratica analitica che ne deriva. In questo senso mi sembra paradigmatica l'affermazione relativa a ciò che rende efficace il trattamento. Tale efficacia è misurata appunto in termini d'influenza, ma non di un'influenza unidirezionale, esterna. Per Jung soltanto funziona quella terapia nella quale lo psicoterapeuta influenza il paziente, e cioè nella quale qualcosa che viene dal terapeuta fluisce, fa flusso dentro il paziente. Il punto è però che tale movimento può veramente aver luogo soltanto a condizione che anche il suo reciproco abbia a sua volta luogo. Anche il paziente dunque deve influenzare lo psicoterapeuta. Qualcosa del paziente deve necessariamente fluire, fare flusso dentro lo psicoterapeuta.

Di qui s'origina l'altro detto di Jung che equipara l'influenzare all'essere influenzati: *influenzare significa essere influenzati*²⁰. Detto con cui fa il paio l'altra affermazione, celebrata, di Jung secondo la quale l'analista è in analisi quanto lo è il paziente. Detto che

²⁰ Jung, C. G., *I problemi della psicoterapia moderna*, 1929, in *Opere*, XVI, Boringhieri, Torino, 1981, p. 80.

Guggenbühl-Craig ha portato all'estremo esito che vuole l'analista rimanere per sempre un paziente oltre che uno psicoterapeuta e che, in ambito psicoanalitico, Searles ha ridefinito nella formula del paziente come psicoterapeuta del suo analista. Posizioni queste ampiamente anticipate da Ferenczi in quella, famigerata e mai più replicata, *analisi reciproca* nel corso della quale, come abbiamo visto, morendo al proprio essere uno psicoanalista, l'ungherese si faceva analizzare da una sua paziente. Alle due affermazioni di Jung è ovviamente sotteso l'assunto di una circolarità della relazione analitica che, come vedremo, pregiudica di fatto la legittimità del termine "controtransfert".

Anche sull'influenza da parte dello psicoterapeuta, Jung ha molto da dire. In una lettera a James Kirsh, analista junghiano, scrive che i sogni di una sua paziente derivano dallo psicoterapeuta. La mente femminile, aggiunge, è come la terra in attesa del seme. In questo consisterebbe il fenomeno del transfert, nella fecondazione spirituale del meno consapevole da parte del più consapevole. Jung stesso ha avuto modo di osservare come i sogni dei propri pazienti mutino non appena questi iniziano un trattamento con lui. Perché? Perché il sogno non si origina dalle parti del sognatore, ma in quel luogo di mezzo di cui si è detto, si origina a partire, scrive Jung, *da ciò che sta tra noi e l'altro*²¹.

Il controtransfert è male, contagio; influenza. Jung rilegge in quest'ottica "malefica" il *setting* istituito da Freud. Se infatti è vero che Freud ha riconosciuto il fenomeno del controtransfert, c'è da domandarsi perché lo psicoanalista scelga (se di scelta si tratta) di sedere dietro il paziente. La ragione, spiega Jung, è semplice. Se il controtransfert è male, allora il *setting* psicoanalitico ha la funzione di

²¹ Jung, C. G., *To James Kirsh*, 29 settembre 1934, in C. G. Jung *Letters*, selected and edited by G. Adler in collaboration with A. Jaffé, vol. 1, Routledge and Kegan Paul, London, 1973, p. 172.

tenere lo psicoanalista il più possibile al riparo dal contagio.

Jung critica inoltre Freud per aver dato ad intendere che il transfert sia un prodotto della tecnica analitica, laddove si tratta di un fenomeno che definisce perfettamente naturale e che può investire qualsiasi figura. Il fenomeno in questione è quello della proiezione che, sostiene Jung, Freud ha chiamato transfert con ciò alludendo all'antica superstizione che voleva la malattia trasferirsi *a*, fare transfert *con* un animale, o una colpa trasferirsi *a*, fare transfert *con* un capro espiatorio. Dopo di che il capro espiatorio avrebbe portato la malattia nel deserto per disperderla²². In altri termini lo psicoterapeuta è un capro espiatorio, un animale che porta la malattia altrui nel deserto. Il transfert dell'analista consisterebbe da questo punto di vista nel trasferire la malattia da un luogo (quello del paziente) attraverso un luogo altro (la persona stessa dell'analista) a un altro luogo (nominato come deserto).

Il controtransfert è male, contagio, influenza. Meglio ancora: il controtransfert è fuoco. Analista e analizzato devono portare quel fuoco altrove. In un deserto. Devono accenderlo e spegnerlo. Per questo occorre loro un deserto. Freud avrebbe a tal punto compreso il fenomeno del controtransfert, insomma, da ripararsene e lo ha fatto, si è riparato, già a partire dall'istituzione del suo peculiare *setting*. Lo sguardo dell'altro, essendo spirito, fuoco, Freud lo pativa. Dunque, a suo modo, lo comprendeva. Soltanto non voleva dimorare nel patire. Una posizione apollinea, insomma, di distanza. Freud è Apollo che ignora Artemide. Ha mai saputo Apollo che fu Artemide a farlo nascere? E, se lo ha saputo, cosa ne è stato di quel sapere? Analogamente si comprende in base a questo mitologico sfondo il motivo per il quale Freud chieda cosa voglia una donna. Domanda assolutamente non retorica, dal momento che Freud cosa voglia una

²² Jung, C. G., *I filmati di Houston*, in *Jung parla*, 1977, Adelphi, Milano, 1995, p. 429.

donna non lo sa. Lo sapeva invece Cavalcanti quando scriveva degli spiriti che escono dagli occhi per ferire chi li guarda. In definitiva *cosa* vuole una donna non è diverso da *cosa* è uno psicoterapeuta.

Jung tende al contrario di Freud, o del suo Freud, ad estendere la portata del fenomeno transferale fino a ritenere che il transfert non necessariamente ha bisogno, per insorgere, di una relazione personale. A tal fine possono bastare anche un sentito dire, così troviamo scritto nell'epistolario, un libro o una leggenda²³. Basta dunque una *cosa*. Perché? Perché il transfert/controtransfert è semplicemente un ponte, è un modo dell'attraversabilità, è determinato archetipicamente, precede la psicoanalisi e, presumibilmente, le sopravvivrà. Non è casuale che, prima di adottare il termine transfert, Jung abbia oscillato tra altri, analoghi, termini, *rapporto*, ad esempio, e *trasposizione*, né è casuale che l'approdo all'alchimia si riveli tale da moltiplicare la terminologia transferale. Gli alchimisti non avevano a che fare con la *cosa*?

Quello che in un *agraphon* musulmano Gesù dice del mondo, e cioè che è un ponte da attraversare ma sul quale non si deve prendere dimora²⁴, può essere applicato alla *cosa* psicoterapeuta, a transfert e controtransfert. Il terapeuta è una cosa-ponte. Del tutto congruo con la dialettica cristianesimo vincente-cristianesimo perduto è il fatto che nel *Nuovo Testamento* non vengano mai menzionati ponti.

In una sorta di declinazione negativa della dialettica analitica di transfert e controtransfert Jung non si limita a impiegare il costrutto del contagio, ma anche quello dell'illusione. Dal punto di vista del transfert si tratta dell'illusione della sua unicità, dell'unicità cioè della

²³ Jung, C. G., *Lettera a Anonimo*, 9 maggio 1959, in C. G. Jung *Letters*, selected and edited by G. Adler in collaboration with A. Jaffé, vol. 2, Routledge and Kegan Paul, London, 1976, p. 504.

²⁴ "Agrapha" di origine musulmana, in M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli. Testi giudeo-cristiani e gnostici*, Marietti, Casale Monferrato, 1975, p. 96 e nota 15.

relazione contratta dal paziente con lo psicoterapeuta. L'unicità, secondo Jung, risiede soltanto in una relazione di persone individuate. Il che non è, per definizione, il caso della relazione analitica, dove semmai l'individuazione può essere considerata alla stregua di un esito conclusivo, prospetticamente post-analitico.

All'illusione di unicità che caratterizzerebbe la posizione transferale del paziente fa da riscontro un'altra illusione di unicità, anche se di diverso genere, nutrita dall'analista, l'illusione di onnipotenza. E si tratta qui di un punto sul quale Jung non, cessa di insistere. In una conversazione con i suoi allievi a Zurigo Jung considera la proiezione dello sciamano o del salvatore, di quella che altrove chiama la *personalità mana*, uno dei maggiori ostacoli alla comprensione²⁵. La resistenza all'analisi, lo sappiamo, è resistenza dell'analista. E la resistenza dell'analista trae godimento da equazioni narcisistiche, onnipotenti. Equazioni, beninteso, non attraversate, dunque fantasmi non attraversati, solo, nel migliore dei casi, intravisti.

Di qui ben si comprende perché, nel citato aurorale contributo sulla questione, Fordham distingue tra un *controtransfert illusorio* (o, meglio, *illusione controtransferale*) e un *controtransfert sintonico*. Per *controtransfert illusorio* (*nevrotico* nella terminologia di Racker) viene sostanzialmente intesa la riattivazione dei complessi dello psicoterapeuta, una riattivazione tale da mettere psicoterapeuta e paziente sullo stesso piano, da indurre lo psicoterapeuta a proiettare sul paziente, da invalidare, stando così le cose, l'analisi stessa (a meno di una reintegrazione da parte dello psicoterapeuta delle parti proiettate). Fordham ritiene, in altri termini, che l'introduzione dell'Io dello psicoterapeuta in analisi abbia come obiettivo la riduzione del

²⁵ Jung, C. G., *Una conversazione con gli allievi dell'istituto*, 1958, in *Jung parla*, cit., p. 450.

transfert. C'è chi in ambito junghiano (Plaut) ha inteso il controtransfert appunto in questa letterale accezione: un essere *contro il transfert* da parte dello psicoterapeuta. Diciamo anche: un resistere al transfert da parte dello psicoterapeuta. Un resistere che si sostanzia di un non voler essere, lo psicoterapeuta, tutto dentro il *setting* analitico, un resistere all'adagio alchemico secondo cui *ars* (l'arte e cioè il lavoro analitico) *totum requirit hominem*.

Su questi aspetti della relazione analitica, sulla (per certi versi) costitutiva resistenzialità dell'analista, avevano sollevato l'attenzione agitata dei loro colleghi Rank e Ferenczi nel controverso lavoro del 1924. I due "eretici", voglio ribadirlo, avevano stigmatizzato lo *Zuvielwissen* dell'analista, il suo *mehr*, il suo più di sapere, il suo eccesso di sapere, come ostacolo alla dialettica analitica. Sulla loro scia, sempre senza citarli, si sarebbe analogamente pronunciato Winnicott. L'eccesso di sapere blocca il lavoro analitico. L'eccesso di sapere nomina la resistenza dello psicoterapeuta al lavoro analitico, alla dialettica analitica, al flusso analitico.

A Jolande Jacobi che gli chiedeva di definire i principi guida della psicologia analitica Jung rispondeva di non amare l'espressione "principi guida". I principi guida, infatti, operano come assunzioni arbitrarie e in analisi appunto di questo si tratta, di evitare le assunzioni. Allo stesso modo si era pronunciato Ferenczi là dove sosteneva, della sua tecnica attiva, che essa deve procedere *voraussetzunglos*, in assenza di presupposti. E sulla stessa linea, di Ferenczi e Rank, oltre che, ovviamente, di Jung, si è posto Aldo Carotenuto, a meno di pensare come principio guida la personalità dello psicoterapeuta.

Occorre insomma evitare di portare in analisi il proprio sapere. Interessante punto di raccordo, questo dell'evitamento del sapere,

non soltanto, come s'è detto, con Rank e Ferenczi, ma anche con Bion e la sua citata "mitologia" del senza sapere, senza memoria, senza desiderio. Quanto più l'analista sa o capisce di un paziente, ammonisce Jung, tanto più deve sforzarsi di non sapere, di non capire, di sacrificare il proprio sapere e il proprio capire, di fare il morto al proprio sapere e al proprio capire, di farsi, come anche un tempo s'era pronunciato Socrate, vuoto di sapere. Jung arriva conseguentemente ad assegnare all'analista il ruolo di apparente stupido. C'è un analista stupido di Jung, insomma, la cui stupidità, il cui essere morto al sapere e morto al capire, alimenta la dialettica analitica, promuove il processo, fa flusso con le proiezioni del paziente, in particolare le proiezioni di onnipotenza, e le rende commestibili in vista del loro viaggio di ritorno.

Jung ritiene di rinvenire un ulteriore correttivo all'assunto di onnipotenza operante nell'analista (anche) indotta da una proiezione del paziente. In effetti, suppone Jung, nella misura in cui esiste nell'anima un processo indipendente dalle circostanze esterne, nella misura in cui l'anima è teleologica, diretta a un fine e a una fine, nella misura in cui, in particolare, la relazione transferale e controtransferale si gioca non soltanto a livello personale ma anche, e soprattutto dovremmo dire, a livello archetipico, allora l'analista, in questo caso l'analista Jung, può ritenersi liberato dal peso, dalla preoccupazione che sia lui la causa unica di un, come lo chiama, *processo psichico improprio*, forse anche contro natura. Quel peso, propriamente, nomina la resistenza, quel peso è il *rub*, l'intoppo, il luogo opaco che non fa flusso e, dunque, non *fa passe*, non *transferisce* e, dunque, non infliggendo *trance* e non ferendo, non fa analisi.

Dal momento che l'anima è caratterizzata da auto-movimento, assunto antico, in particolare platonico, cui corrisponde il concetto junghiano dell'autonomia dell'inconscio, l'intoppo sta dalla parte di

un'analisi che aderisce al livello personale. In effetti il caso clinico à *la Jung* getta il paziente a una dimensione spaziotemporale che lo trascende. Se non c'è intoppo, se cioè il livello personale cede a quello transpersonale, il paziente perde la propria individuazione (in senso schopenhaueriano) e si fa, non meno dell'analista, luogo di attraversamenti di memorie arcaiche, eredità collettive, rimandi immaginali, archetipici. In tutto questo far flusso l'eccesso di sapere dello psicoterapeuta costituisce appunto il *rub* che impedisce il passaggio dall'essere al non essere, dall'essere personale al non essere personale.

Jung non si limita allo *Zuvielwissen*, ma declina la *personalità mana* nel senso di un transfert paterno, *cristico*. Si tratta di deviazioni, di errori, di inneschi per l'inflazione dello psicoterapeuta che assume su di sé lo sciamano, il Cristo, il salvatore e anche il padre, la madre, il Padre, la Madre. Ha avuto molti pazienti, rivela Jung a un suo intervistatore, che lo chiamavano *Madre Jung*. Perché? Perché gli avevano consegnato la madre e se stessi nella madre. Nel suo transfert lo psicoterapeuta è insomma madre e padre, come anche avevano sostenuto Rank e Ferenczi. Lo psicoterapeuta è chiamato a svolgere un ruolo bisessuale. Nello psicoterapeuta, potremmo anche affermare, è all'opera una *coniunctio* di madre e padre.

I pazienti consegnano se stessi, la madre, il padre, il proprio materiale a Jung perché Jung lo metabolizzi. Jung fa analisi, *ergo* è un perseguitato. Il controtransfert, dunque, è anche una persecuzione, l'attrattore di una persecuzione. Jung fa analisi, dunque metabolizza, *ergo*, come anche diceva Winnicott, è commestibile. A condizione che sia certo, ragionevolmente, di sopravvivere, lo psicoterapeuta può consentirsi di diventare commestibile, di farsi in altri termini luogo di attraversamento. Appunto questo intendo quando parlo di un disesistere dello psicoterapeuta e quando sostengo che non c'è speranza per l'analizzato se lo psicoterapeuta non disesiste. Tale disesistere ha relazione con quell'opus alchemico cui Jung assimila il

farsi dell'analisi e il cui modello è la creazione del mondo. Lo stesso Dio senza confini del cabalista Luria deve contrarsi perché si dia mondo. Per Jung, analogamente, *l'opus* è fatto di sacrifici, malattie, influssi malefici, contagi, persecuzioni, *nigredo*, morti. E della stessa sostanza dell'opus, ovviamente, è fatto anche il controtransfert. Per lo psicoterapeuta si tratta di lasciarsi, per così dire, attraversare dalla proiezione del paziente, di divenire, *werden*, luogo di attraversamento di contagi e influenze, morbi e persecuzioni.

Lo psicoterapeuta deve dunque tagliar netto con le soddisfazioni procurategli dall'inflazione, cioè dal suo viverci quale recipiente di proiezioni onnipotenti da parte del paziente che cala dentro la sua persona la velenosa carta del salvatore, del Grande Uomo, dell'*Anthropos*, del Vecchio Saggio, del Sé. Dove lo psicoterapeuta trae godimento, potremmo aggiungere, il paziente soffre. Detto altrimenti: dove lo psicoterapeuta trae il godimento di guarire, il paziente trae il godimento di soffrire. Se lo psicoterapeuta s'identifica col guaritore, lo può fare soltanto a condizione che il paziente aderisca al proprio esser ferito. Così procedendo, invece di farsi commestibile, invece di rendersi attraversabile, lo psicoterapeuta divora il proprio paziente. Si tratta qui dell'attivazione dell'archetipo di Crono, il dio che divora i figli, il dio che non vuole in questo modo la separazione dei figli, cioè la loro generazione.

Nel ricordo di una conversazione avuta con Jung sul tema del transfert la psichiatra Margaret Gildea riferisce come, a differenza del transfert, egli ritenesse il controtransfert particolarmente pericoloso. Occorre, disse Jung nella circostanza, che lo psicoterapeuta si guardi dall'essere troppo compiaciuto a motivo del proprio paziente, che eviti di congratularsi con se stesso per l'ottimo lavoro fatto. La sensazione di aver fatto un ottimo lavoro collude con le proiezioni del paziente. Lo psicoterapeuta gode, la proiezione aderisce e il paziente manca l'analisi. Si tratta, certo, di un godimento che lo psicoterapeuta paga a caro prezzo perché, proprio nel momento in cui egli celebra il proprio

godimento e guarda con fiducia all'ora successiva, qualcosa lo sorprende alle spalle. Se è vero che, secondo il costrutto eracliteo dell'enantiodromia, tutto corre verso il proprio opposto, lo psicoterapeuta da salvatore diventa diavolo. E si tratta di una proiezione dalla quale, se ha accettato di essere un salvatore, è molto difficile che egli possa uscire.

Perché il paziente in analisi proietta il Grande Uomo? Perché è incerto, risponde incertamente Jung. Diciamo anche perché non è padrone a casa propria. E, dunque, proietta un padrone. Perché è venuto in analisi a motivo di un'espropriazione. Più probante di questa risposta è però l'affermazione secondo cui il superamento dell'incertezza non necessariamente impedisce al transfert, ovvero alla proiezione, di continuare. Questo, spiega Jung, è imbarazzante o lo è nella misura in cui l'analisi rimane in ambito, per così dire, personale. Jung ritiene anche che il transfert sia destinato sotterraneamente a indebolirsi a condizione che l'analista sappia attendere. Questo attendere si misura in termini di quello che sopra ho chiamato il divenire, lo psicoterapeuta, luogo di attraversamento. Se la proiezione continua, sostiene Jung, è in gioco un archetipo, il sovraperonale entra in analisi (in realtà da qualche parte, in un deserto, in un *terzo stato* c'era stato da sempre). In fin dei conti il transfert non è assolutamente una fantasia personale. Così, nel corso del trattamento di una studentessa di filosofia che sognava Jung come un gigante, e se stessa come una piccola bambina che sentiva di stare tra le braccia di un Dio, Jung ebbe modo di dire: "Quello che proietti in me è l'idea di una divinità che non hai più. Perciò la vedi in me!"²⁶

Per molti versi una proiezione del genere è anche inevitabile. Il discorso dell'inevitabilità della *grande* proiezione viene condotto da Jung con riferimento al modo in cui gli alchimisti si atteggiavano nei confronti della materia. E fa il paio con la prospettiva tecnica

²⁶ Jung, C. G., *I filmati di Houston*, cit., p. 430.

dell'immaginazione attiva, prospettiva che Jung assimila alle operazioni trasformative dell'alchimista. Come guardavano gli alchimisti alla materia? La guardavano fissamente, afferma Jung, sprofondavano il loro sguardo nel buco nero e sconosciuto della materia fino al momento in cui nella materia diventava visibile la loro psiche inconscia. Guardavano nella *cosa* per aprirsi alla psiche. Non si tratta forse di questo nel *setting*? E non accadono quel guardare e quell'aprirsi perché lo psicoterapeuta, per così dire, sospende l'Io e incarna la *cosa*?

Questo guardare, che Jung chiama *betrachten*, ha a che vedere col fecondare, l'attivare, il moltiplicare. Esiste da questo punto di vista una vera e propria tecnica del *betrachten*. Una tecnica che cerca di incontrare sul suo stesso terreno quello che io chiamo il mistero, il sacramento del guardare. Il *betrachten* sprigiona potenza e chi accede al *betrachten* accede a un modo essenziale della potenza, che è il modo che ho nominato all'inizio di questo contributo. Il *betrachten* trascende il semplice guardare. Se si fa *betrachten* con un tavolo, dice Jung, toccandolo con le mani, il tavolo può muoversi²⁷. In altri termini l'immaginazione fa l'evento. Non è casuale che, nella sua lenta progressione in direzione dell'espressione "immaginazione attiva" Jung abbia fatto riferimento provvisorio ad altre espressioni quali, ad esempio, "fantasia attiva", "tecnica di differenziazione", "tecnica di introversione". Di tecnica si tratta, comunque, e di attività, ma non dell'attività dell'Io, l'Io delle abitudini. Là dove l'Io delle abitudini non è attivo, si fa *betrachten*, potenza.

La potenza del *betrachten* consiste nel fatto che chi guarda trasla a un altro luogo, a *un'altra scena*, come la chiamò a suo tempo Hume, e come si è rinominata in Freud, *andere Schauplatz*, un altro nome per il *terzo stato*. La potenza ha dunque a che vedere con questa

²⁷ Jung, C. G., *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930-1934*, edited by Claire Douglas, Bollingen Series XCIX, Princeton University Press, 1997, pp. 661-662.

traslazione in un luogo terzo che è, d'altro canto, il rovescio del *setting*. In questo luogo di un'altra visione, che misura il dispiegamento della coscienza e la strettezza dell'Io (il che non gli impedisce, se interviene Fortuna, di funzionare come strettoia di accesso), vediamo le cose in un altro modo, dimoriamo provvisoriamente in un luogo nel quale siamo visti in altro modo, in cui siamo immagini per altre immagini.

Il *betrachten* ha dunque essenzialmente a che vedere con l'accesso a un altro luogo. L'immaginazione, prima che una facoltà o potenza, è un luogo, ovvero è l'accesso a un altro luogo. Jung dice che l'occidente ha perso l'immaginazione attiva. Io penso che la si possa ritrovare nel *setting*. Quando parlo di *cosa* è uno psicoterapeuta, penso anche a questo *betrachten* coniugato dal silenzio. Il silenzio dello psicoterapeuta si fa *cosa* e lo *betrachten* può aver luogo. C'è da chiedersi, in relazione alla scelta del proprio peculiare *setting*, imitato senza una ragione precisa, senza saperne del proprio desiderio, dai suoi epigoni, cosa avrebbe potuto farne, Freud, del *betrachten*.

Ogni volta che l'essere umano guarda qualcosa di sconosciuto alla fine scorge in quel qualcosa il proprio inconscio. Nella materia si manifestava agli alchimisti quell'essere divino che portavano dentro. Assunto, questo, che in generale può essere trasposto alla dialettica analitica, e operazione caratterizzante dell'approccio di Jung alla tecnica analitica. Perché da una parte mi sembra legittimo ripensare lo psicoterapeuta come una sorta di buco nero, di materia, di *cosa* predisposta, per così dire, ad accogliere le proiezioni del paziente, dall'altra tutto il discorso che Jung conduce sul guardare è tale da giustificare la relazione *face to face* che per lo più caratterizza il *setting* junghiano.

La relazione analitica può essere allora intesa quale ponte di manifestazione dell'archetipo ed è in questa prospettiva che Jung esamina il fenomeno del transfert/controltansfert. Un'altra scena attraversa la scena analitica e le si impone: nel

transfert/controlotransfert Jung vede realizzarsi, prender corpo un archetipo, l'archetipo della *coniunctio*. Il *werden* del detto che sopra ho definito presocratico è un *werden*, un *vertere* in direzione di una *coniunctio*. In altri termini se stiamo in analisi è perché aspiriamo a fare *coniunctio*. Paradigma, questo della congiunzione, che rinviene forse il corrispettivo più prossimo, oltre che nello gnosticismo e nell'alchimia, nella *kabbalah*²⁸.

Molto della psicopatologia trattata à *la Jung* si rifà all'archetipo della *coniunctio* e ciò, ovviamente, anche con riferimento al transfert, alla *trance* dello psicoterapeuta e alla sua capacità d'influenzare, di fare flusso di sé dentro il *setting* e dentro il paziente, di farsi attraversamento, luogo per il paziente. L'esempio della depressione mi sembra quello più probante a riguardo. La depressione può essere considerata, in ottica junghiana, quale conseguenza di un non saper fare *coniunctiones* (un corrispettivo di questo non sapere potrebbe essere individuato nel costrutto bioniano dell'attacco al legame) e, nel contempo, di una soggezione all'influenzamento di immagini malefiche, l'*imago*, diciamo anche, della madre terribile. Cosa fluisce dal paziente che non sa fare *coniunctiones* allo psicoterapeuta? E cosa trova il paziente che non sa fare *coniunctiones* dentro lo psicoterapeuta?

La risposta è molto complessa, perché prevede, in termini alchemici, che lo psicoterapeuta capace di fare *coniunctiones* abbia attraversato i vari stadi di *nigredo*, *mortificatio*, *separatio*, *divisio* che precedono la *coniunctio*. In ciò *La psicologia del transfert*, scritto pubblicato all'età di 71 anni, e nel quale Jung utilizza il modello alchemico fornitogli dal *Rosarium philosophorum* (opera alchemica edita a Francoforte nel 1550), si rivela un testo di rara difficoltà, soprattutto in ordine alla sua applicabilità clinica e anche al fatto di

²⁸ Per una disamina, iniziale, dei rapporti tra psicologia del profondo e *kabbalah* si veda il mio articolo *Godere, in Giornale Storico della Psicologia Dinamica*, 55, Di Renzo, Roma, 2004.

costituire una sorta di prologo al lavoro alchemico-analitico per eccellenza di Jung, *Mysterium Coniunctionis*, testo nel quale, a dispetto dell'oggetto trattato, e cioè la separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia, del termine controtransfert non c'è traccia.

Se ipotizziamo che il paziente che non sa fare *coniunctiones* entra *nello*, attraversa *lo* psicoterapeuta che le sa fare, che le sa fare ad esempio sotto forma di integrazione (e cioè separazione e composizione) delle *imago* paterna e materna (in armonia col costruito che è stato anche di Rank e Ferenczi), allora possiamo considerare in qualche modo legittima la tesi formulata dalla psicologa junghiana Judith Hubback secondo la quale per mezzo del transfert/controtransfert la possibilità psicologica della *coniunctio* può trasferirsi dallo psicoterapeuta al paziente²⁹. L'alchimista Dorn, cui Jung fa più volte riferimento nella sua ritraduzione del processo analitico *sub specie alchemica*, aveva chiamato questo trasferimento "transizione".

Nel *setting* si tratta di trasferimenti e transizioni che hanno a che vedere con una *passé* di sapere/godere, la cui natura era già stata indagata a fondo dall'anonimo autore del *Teagete*, dialogo un tempo attribuito a Platone. In esso si trattava di capire come il demone di Socrate facesse *passé* con i suoi interlocutori. Tale *passé*, tale trasferimento, ha a che vedere con quella che i greci chiamavano *synousia*, la stessa che Ferenczi ha ripensato come comunità psicoanalitica e, successivamente, con riferimento allo psicoterapeuta e ai suoi pazienti, come banda di *gangsters*. Teagete pretende di non aver appreso nulla da Socrate, ma di essere diventato migliore in virtù della sua *synousia*, comunanza, vicinanza con Socrate. Nel *setting* appunto di questo si tratta, di *synousia*. E tale *synousia* ha a che

²⁹ Hubback, J., *Pazienti depressi e coniunctio*, 1983, in *Psicopatologia. Depressione, anoressia, perversioni sessuali e altri disturbi psichici: una prospettiva junghiana*, 1989, a cura di A. Samuels, Red, Como, 1996, p. 38.

vedere col tatto, col contatto, con l'ascolto, col vedere. Perché apprendiamo? Perché ci viene trasferito sapere/godere? Perché qualcuno c'insegna o desidera per noi quel trasferimento? No di certo. Non c'è un soggetto per un oggetto. C'è però *synousia*. A Teagete sembra di progredire molto di più quando, trovandosi nella stessa stanza con Socrate (nel *setting*, insomma), lo osserva mentre parla e, soprattutto, quando gli siede vicino e lo tocca³⁰.

Per Dorn la transizione, in altri termini la *coniunctio*, o almeno la sua promessa, avviene appunto in quel *Mitte* di cui Jung ha fatto questione precisando, indirizzando, localizzando, vettorializzando il *Wo*, il *dove* di Freud. Quel *Mitte*, quel luogo di mezzo, assume in *Mysterium Coniunctionis* una miriade di nomi, il primo dei quali è Mercurio. In analisi la congiunzione avviene dalle parti, terze, di Mercurio. Mercurio è come un demone che, in qualità di terzo, possiede il paziente e aleggia tra paziente e psicoterapeuta. Nel transfert di paziente e psicoterapeuta dunque si tratta di un loro venire alle prese con Mercurio. Il fatto è che Jung non pensa soltanto a una congiunzione, ma a un quaternio di congiunzioni ovvero, meglio, a un quaternio di "congiungenti", due personali e due transpersonali: paziente, psicoterapeuta, Anima (il non-Io femminile dell'uomo), Animus (il non-Io maschile della donna). Si tratta dell'*Heiratsquaternio*, il quaternio coniugale, rappresentato nel cosiddetto *diagramma delle proiezioni incrociate*, i cui vettori o linee di forza sono: il rapporto personale tra analista (*adepto*) e paziente (*soror*); il rapporto dell'analista con la propria Anima; il rapporto della paziente col proprio Animus; il rapporto dell'analista con l'Animus della paziente; il rapporto della paziente con l'Anima dell'analista; il rapporto dell'Anima dell'analista con l'Animus della paziente.

Interessante mi sembra questo modo di intendere, di nominare

³⁰ Platone, *Teagete 130de*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991.

sub specie alchemica l'analista: *adepto*. Il rovescio esatto dello psicoterapeuta come *misfit* di cui ho detto prima. O dovremmo piuttosto dire, ora, che lo psicoterapeuta è quel *misfit* che a qualcosa, in direzione di qualcosa è adatto, *adepto*. Quella *cosa* è il terzo dell'analisi, cioè l'analisi stessa. *Cosa* è uno psicoterapeuta, recita il titolo del presente contributo. S'è già svelato il senso di questo titolo. Si tratta ora di intenderlo ulteriormente. Non soltanto di un soggetto si tratta, in effetti, in quella *cosa*, ma della psicoterapia stessa. La psicoterapia è quella *cosa* che è uno psicoterapeuta. La stessa che risponde all'inevaso interrogativo di Freud "was will ein Weib?", "cosa vuole una donna?".

Operando una *coniunctio* tra *soror* e analisi *l'adepto* può fare in modo che altre *coniunctiones* abbiano luogo. Questo a me sembra il senso della psicoterapia così come l'ha concepita Rank. Il nevrotico, sosteneva, è un artista mancato. Un artista, potremmo fare da eco a Rank, è un nevrotico riuscito. Questo è il modo in cui ha concepito la psicoterapia Kohut, come liberazione di energia creativa, liberazione del Sé dalle *imago* arcaiche e onnipotenti. Usa linguaggio junghiano Kohut, e non deve sorprendere. La liberazione di creatività costituisce anche il perno intorno al quale ruotano paziente, psicoterapeuta e analisi secondo Carotenuto.

Il quaternio coniugale appare notevolmente complesso e richiederebbe, per essere pienamente compreso, una riconsiderazione dell'intero impianto teorico di Jung, a partire dagli archetipi Anima e Animus. Un'esemplificazione, sia pure ironica, del modo di procedere di Jung ci è stata piacevolmente raccontata da una sua paziente illustre Esther Harding che ha così registrato parte di una seduta avvenuta il 4 luglio 1922: "[Jung] Ha detto che l'uomo deve adottare un atteggiamento femminile, mentre la donna deve combattere il suo Animus, cioè l'atteggiamento maschile. Io ho domandato: 'È per questo che mi viene sempre di oppormi a lei?' e Jung ha risposto: 'Sì, nella misura in cui io sono il suo Animus. Finché lei si identifica con

il suo Animus, lo proietterà su di me. Ma l'Animus è un demone, e se lei mi combatte con il suo Animus, allora io chiamo in aiuto il mio demone, la mia Anima, ed è come una coppia sposata che litiga. E allora si salvi chi può!. Ha aggiunto che questo succede quando si crea una traslazione reciproca."³¹

Transfert reciproco: così Jung nomina la relazione transferale/controtransferale. Relazione che si gioca all'interno di un campo vettoriale, un campo di forze nel quale l'energia non è concepita come una sostanza che si muove nello spazio, ma considerata a partire dalle sue relazioni. In questo campo altre scene, scene invisibili, continuamente attraversano la scena visibile, il *setting*, dove operano paziente e psicoterapeuta.

Non pochi junghiani hanno fatto notare come Jung si sia mostrato di gran lunga più interessato a quelle altre scene invisibili. Carotenuto ha a sua volta brevemente ripercorso le oscillazioni di Jung in tema di transfert, considerato nel tempo come ponte attraverso il quale il paziente esce dalla famiglia ed entra nella realtà, come ostacolo, come ineliminabile e necessario, come accessorio, spiegandole con una sua "problematica interna" oltre che con il suo "desiderio di tracciare sempre più netti confini tra la sua teoria e quella di Freud"³².

La problematica interna, cui fa riferimento Carotenuto, ha certamente a che vedere con la psicopatologia dello psicoterapeuta, ovvero con le ragioni che sottendono la scelta di diventare psicoterapeuta, con le ragioni che supportano il suo desiderio, ragioni che possono ad esempio contemplare una necessità di rielaborare aspetti della relazione madre-bambino, ovvero, come anche è stato detto, una fantasia di liberazione da una madre depressa. Il fatto di essere un coccodrillo non impedisce certamente alla madre di essere

³¹ *Dai taccuini di Esther Harding, seduta del 4 luglio 1922, in Jung parla, Interviste e incontri, cit., pp. 56-57.*

³² Carotenuto, A., *La relazione analitica: traslazione e controtraslazione*, in *Trattato di Psicologia Analitica*, Utet, Torino, 1992, p. 480.

depressa e, anche, di starsene immobile in quella sua depressione pronta ad aprire la propria voragine. La depressione della madre cocodrillo non è acqua cheta, ma sabbia mobile.

La problematica interna di Jung ha inoltre a che vedere con la preferenza da lui accordata, anche in tema di controtransfert, come attestano i suoi scritti alchemici, ai livelli transpersonali, archetipici della psiche. L'oscillazione sembra allora potersi declinare in termini di personale/transpersonale. L'oscillazione sembra in altri termini ancora giocarsi dalle parti di ciò che trascende la psicologia e di cui la psicologia non può fare discorso, almeno non come ne fa discorso la religione.

L'impressione è che, per Jung, là dove in analisi entrano in gioco i livelli personali, si tratta prevalentemente di ostacoli, di malattia, di contagio, là dove, invece, è in gioco il livello transpersonale, si tratta invece di transfert reciproco e, insomma, di *coniunctio*. Dal momento che ogni relazione umana, compresa quella analitica (come s'è visto), è circolare, non si parlerà più a un certo livello di un controtransfert indotto da un transfert (come a Jung, in altre occasioni, era apparso legittimo ritenere), ma di un controtransfert, per così dire, a priori.

Il livello transpersonale è sempre all'opera in analisi. Appunto questo intendo quando nomino la coscienza tutta dispiegata. In relazione a quanto precede sarebbe opportuno, come già nel 1970 aveva proposto Carotenuto, sbarazzarsi *tout court* del termine "controtransfert"³³, termine che appare, se non francamente risibile, certamente prescindibile. A meno che non si voglia accettare la proposta, a mio parere condivisibile, di Plaut e considerare il controtransfert, in accezione più specifica, quale risposta resistenziale dello psicoterapeuta alla situazione analitica, al transfert del paziente.

Per altri versi, data la circolarità della relazione analitica, non

³³ Carotenuto, A., *Osservazioni su alcuni aspetti del transfert e del controtransfert*, 1970, in *Rivista di Psicologia Analitica*, I/1.

appare comunque legittimo, se si vuole mantenere il termine, considerare il controtransfert nell'ottica di una posteriorità rispetto al transfert, né quale effetto del transfert. Lo psicoterapeuta non entra in gioco quando il paziente lo chiama in gioco, entra in gioco da subito e totalmente. Più propriamente, dovremmo piuttosto dire, è l'analisi che chiama in gioco psicoterapeuta e paziente. Ed è la morte, cioè il senza confini, a chiamare l'analisi. Se è vero, infatti, che il *terzo stato*, di cui faccio discorso, non è la morte, ne costituisce però una porta d'accesso, un modo di poterne godere prima di morire. In psicoterapia, insomma, la posta in gioco è molto più alta di quello che viene dato a intendere a paziente e psicoterapeuta, la coppia che Adler, e con lui Carotenuto, aveva ragione di considerare creativa. Io la considero, quella posta in gioco, come un *morire prima di morire*, ma se mi dicesse che si chiama *amore*, penserei che si tratti della stessa *cosa* rovesciata, attraversata. Alla fine ogni attraversamento approda all'*amore*.

Le proiezioni transferali e controtransferali non si limitano a *incarnare* contenuti antichi, ma anche contenuti futuri, contenuti che devono ancora farsi luce nel *setting*. L'*opus* analitico ha a che vedere, sia per il paziente sia per lo psicoterapeuta, con il loro tendere in direzione dell'essere umano totale, nascosto, l'essere umano più grande e futuro, l'essere umano non ancora manifesto. In direzione dunque di un archetipo, di un'impronta originaria, di un'origine che è, deve essere *adesso*. L'invisibile che mette in moto e mantiene nella sua insondabile sospensione l'analisi appare allora il vero bene, il *summum bonum*, della relazione analitica. Il transfert e il controtransfert, in quest'ottica, sono ponti in direzione dell'invisibile.

Giorgio Antonelli, psicoterapeuta, Roma, sito web: www.giorgioantonelli.it, presidente del Centro Studi di Psicologia e Letteratura fondato da Aldo Carotenuto. Tra le sue pubblicazioni figurano *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo Gnosticismo* (Napoli, Liguori, 1990), *Psicologia della profezia* (Roma, Di Renzo, 1993), *Forme del sapere in psicologia* (a cura di) (Milano, Bompiani, 1993), *Sapere il deserto. Sulla concezione psicoanalitica del*

mondo (Roma, Di Renzo, 1994), *Il mare di Ferenczi. La storia, il pensiero, la tecnica di un maestro della psicoanalisi* (Roma, Di Renzo, 1997), *L'altro Jung* (Pescara, Samizdat, 1997), *Mistica psiche. Jung, i cristiani e l'esperienza senza immagine* (Pescara, Samizdat, 2001), *Origini del fare analisi* (Napoli, Liguori, 2003) e la raccolta di poesie *Pro Verbi. Scherzi del vecchio col bambino* (Roma, Di Renzo, 1993).