



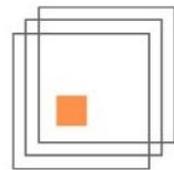
# 1. INNO ALLA NOTTE D'OPPIO SOGNO

Anno XXXIV, N. 1/2022, 30 GIUGNO 2022

"D'OPPIO SOGNO. - 1. INNO ALLA NOTTE"

A cura di:

Irene Battaglini, Andrea Galgano, Francesco Pollastri,  
Federico De Caroli, Mario Canovi, Giuseppe Rombolà Corsini,  
Serena Baroncelli

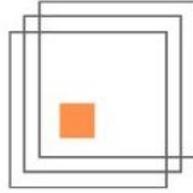


**PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA**

Rivista Online di



**ERICH FROMM**  
FOUNDATION  
ARTE, SCIENZA, SOLIDARIETÀ



## PSICOANALISI NEOFREUDIANA

Psicoanalisi Neofreudiana

Anno XXXIV, N. 1/2022, 30 GIUGNO 2022

N. 1/2022 - D'OPPIO SOGNO - 1. INNO ALLA NOTTE®™

Diritti di Autore Riservati di Psicoanalisi Neofreudiana, Prato.

ISSN 2282-7978

Registrazione al Tribunale di Prato n. 133/1988

- Direttore Responsabile: Ezio Benelli
- Coordinatore Scientifico: Irene Battaglini
- Editors in Chief: Irene Battaglini, Andrea Galgano
- Webmaster: Alessandro Campidori
- Editorial Boards and Scientific Committee: Irene Battaglini, Andrea Galgano, Federico De Caroli, Francesco Pollastri, Mario Canovi

Rivista online edita dall'Ente Scientifico Culturale

International Foundation Erich Fromm – Firenze

Presidente: Ezio Benelli

Vicepresidente: Irene Battaglini

Publishing & Editing: SEF Polo Psicodinamiche - Scuola di Psicoterapia Erich Fromm Prato-Padova

Via Giotto 49 – 59100 Prato P.IVA 05226740487

Ph. 0574.603222 – 0574.606044

Mob. +39. 349.6758608 whatsapp

[info@ifefromm.it](mailto:info@ifefromm.it)

[www.ifefromm.it/psicoanalisiineofreudiana](http://www.ifefromm.it/psicoanalisiineofreudiana)



**ERICH FROMM**  
FOUNDATION  
**ARTE, SCIENZA, SOLIDARIETÀ**

## Die erste Hymne an die Nacht

Qual mai vivente dotato di sensi  
non ama,  
sopra tutte le splendide apparenze  
dello spazio che intorno gli dilaga,  
la Luce giocondissima  
con le sue tinte, i raggi, i flutti;  
e con la dolce onnipresenza sua,  
squillante giorno?  
Come la più riposta  
anima della Vita,  
la respira il cosmo immane  
delle insonni costellazioni  
che nuotano danzando  
in quell'azzurro oceano.  
La respira la pietra, che brilla  
in sua quiete eterna;  
la pianta sensitiva, che risucchia;  
il selvaggio focoso animale  
d'innomerevoli forme.  
Ma, sopra tutti,  
il Viandante superbo:  
gli occhi ricolmi di sensi profondi;  
librati i passi leggiери;  
dolcemente socchiuse le labbra  
ricche di suoni.

Novalis

*Inni alla Notte*

Inno I°, 1800

## Sommario n. XXXIV PSICOANALISI NEOFREUDIANA 1/2022

---

<b>EDITORIALE</b>	<b>5</b>
<i>IRENE BATTAGLINI</i>	
<b>SUL SOGNARE</b>	<b>6</b>
IL SOGNO E IL RIFLESSO DEL MONDO	6
<i>ANDREA GALGANO</i>	
UN INNO ALLA NOTTE CHIAMATO SOGNO	11
<i>IRENE BATTAGLINI</i>	
MUSICA ONIRICA: LO STRANIAMENTO DI "THE BOX"	18
<i>FEDERICO DE CAROLI</i>	
<b>DEEP MIND</b>	<b>24</b>
MITI E SIMBOLI. UNA PROPOSTA DI LETTURA TRA EVOLUZIONE COGNITIVA, RELIGIONE, FILOSOFIA, METAFISICA.	24
<i>FRANCESCO POLLASTRI</i>	
<b>LA STORIA</b>	<b>34</b>
LA CONCEZIONE DELLA GRUPPALTÀ E DELLA COESIONE SOCIALE A PARTIRE DA "TOTEM E TABÙ", "PSICOLOGIA DELLE MASSE E ANALISI DELL'IO", "IL DISAGIO DELLA CIVILTÀ"	34
<i>SERENA BARONCELLI</i>	
I DUE ATTI FONDATORI DELLA PSICOANALISI: LA CURA DEL SOGGETTO SINGOLARE E IL LAVORO PSICOANALITICO IN UNA SITUAZIONE PLURISOGGETTIVA. IL LAVORO INCONSCIO CON I GRUPPI	39
<i>SERENA BARONCELLI</i>	
<b>ESPERIENZE</b>	<b>43</b>
SUPERVISIONI: I GRUPPI "BALINT": TRAIETTORIE ATTUALI, LIMITI E IPOTESI DI SVILUPPO	43
<i>MARIO CANOVI</i>	
<b>APPUNTI</b>	<b>50</b>
RIFLESSIONI SU ALCUNI DINAMISMI INCONSCI DEI GRUPPI DI TERAPIA AD ORIENTAMENTO PSICOANALITICO	50
<i>GIUSEPPE ROMBOLÀ CORSINI</i>	



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

# Editoriale

*Irene Battaglini*

Psicoanalisi Neofreudiana esce nel suo trentaquattresimo anniversario in una veste straordinaria, estemporanea e post pandemica con un “numero” che descrive una traiettoria tangenziale alla dialettica contemporanea, sulla quale la nostra comunità scientifica sta sviluppando gli atti del Congresso del 12-13 novembre 2021 “COVID-19 e Psicoterapia: L'inconscio Virale e lo Scacco dell'Analisi”.

*D'Oppio Sogno* gioca sulla allitterazione del desiderio di oblio e del ruolo dell'immaginazione, della memoria e delle idee nel pieno della transizione dell'Uomo dalla notte del mondo della *sûr-modernité* all'alba della coscienza digitale, in una riconfigurazione di intrecci che spaziano, sullo sfondo dello scenario psicoanalitico che ci è precipuo, dal mondo onirico alla mitologia, dalla storia di Freud alle dinamiche di gruppo, dai commentari agli appunti di lezioni, dalla letteratura alla poesia, dai linguaggi del sogno alla teoria della tecnica.

Tuttavia, *D'Oppio Sogno* allude anche alla promessa di un secondo, altrettanto ricco numero di Psicoanalisi Neofreudiana a sfondo tematico: non soltanto il Doppio Sogno di schitzleriana memoria, quand'anche il sogno degli incanti solipsistici dell'analista, il sogno dei claustri del mistico e dei labirinti dell'archeologo, il sogno degli infiniti naufragi del poeta, il sogno dei fugaci potenti improvvisi del musicologo, il sogno iniziatico del saggio costellato di segni imperscrutabili, il sogno – ricettacolo di percezioni ma che anela a qualche cosa di incompiuto – del fenomenologo, ... E potremmo andare avanti fino a completare un intero mosaico di sogni, ma non basterebbe ancora a parlare delle rose, dei loro nomi, della loro bellezza, della loro eleganza allusiva. E nemmeno basterebbe a rivelare, preconizzare o eludere tutte le storie dei nostri pazienti, i loro amori, i loro segreti, il linguaggio infinito dei sintomi e le strategie difensive, le loro meravigliose rinascite o le loro involuzioni e ricadute.

Un numero serio, pieno di promesse mai mancate, eppure lieve, affettivo, poetico, variegato. Assomiglia ai nostri sogni, questo numero di Psicoanalisi Neofreudiana, e si fa messaggero di memorie e dell'arte oppiacea di dimenticarsi, come i sogni, d'essere una Rivista Scientifica, per farsi un magazine online dai delicati toni pastello: ma resta, sempre e comunque, una composizione scelta per professionisti, arricchita di bibliografie, strumenti, metodi. Una doppia valenza, dunque, che vibra come una corda tesa tra due polarità intrinsecamente connesse: come il sogno, contiene in sé una immagine doppia, che tuttavia nonostante il bianco e nero della sostanza naturale di cui è fatta la sua stoffa, la trama e l'ordito della sua intima narrazione, si fa protagonista di una storia *en grisaille*, la cui interpretabilità è un lavoro perenne, incompiuto: quell'inno alla notte, che fa di ogni sognatore il Supremo Viandante di Novalis.

*Buona lettura*

Irene Battaglini

Direttore della Scuola di Psicoterapia Erich Fromm

Prato-Padova

30 giugno 2022



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

# SUL SOGNARE

---

## Il sogno e il riflesso del mondo<sup>1</sup>

*Andrea Galgano*

Nel secondo secolo d. C., diciassette secoli prima di Freud, Artemidoro di Dalidi, in Lidia, scrive gli *'Ονειροκριτικά*, un'opera di "spiegazione di sogni", per così dire, in cinque libri (uno dei pochi trattati del mondo greco che ci sono giunti), dissertando di sogni e della loro interpretazione, di simboli, di sogni naturali e premonitori, dispiegando una completa metodologia scientifica, che distingue i sogni legati al presente, da quelli del passato e del futuro.

È un lavoro sul regime delle immagini e sulla loro testimonianza, sul confine incerto tra ambiguità fallace e realtà, le associazioni mentali, la creazione semiologica dei presagi.

La veridicità del sogno, dunque, nelle trame rappresentative del mondo greco, passa per la porta di corno, come afferma Omero, nel libro XIX dell'*Odissea*, la fallacia, invece, per la porta di avorio: «Degli aerei sogni / son due le porte, una di corno e l'altra / d'avorio. Dall'avorio escono i falsi, / e fantasmi con sé fallaci e vani / portano: i veri dal polito corno, / e questi mai l'uom non scorge indarno».

L'extrasensorialità, l'irruzione del divino nella storia del Singolo assumendo sembianze, dando consigli, porgendo paure, profezie o premonizioni (come accade alla madre di Serse, Atossa, prima della battaglia di Salamina ne *I Persiani* di Eschilo): nel secondo libro dell'Iliade, Zeus invia un sogno ingannatore, sotto le sembianze di Nestore, ad Agamennone, per indurlo ad attaccare i Troiani, nel libro quarto dell'*Odissea*, Atena, che apparirà anche alla figlia di Alcinoo affinché si rechi al fiume con le ancelle a lavare le vesti o per avvertire Telemaco dell'agguato manda in sogno a Penelope, sua sorella Ifitima, per dirle del sicuro viaggio del figlio Telemaco.

Il sogno, pertanto, rappresenta un passaggio e un transito di un doppio movimento: da una parte, l'irruzione del sacro nelle vicissitudini degli uomini, dall'altro il segno inscindibile di appartenenza e della comunione, a volte tragica, a volte affettiva, degli dèi con l'umano.

In Orazio, *Odi* I, 9, il potere di Glicera conduce allo struggimento e impone, attraverso l'irresistibilità seduttiva, l'amore. Venere ha lasciato Cipro e, lanciandosi sulla sua anima, ha



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

---

<sup>1</sup> WORKSHOP DI INTERPRETAZIONE DEI SOGNI "Jung: Simboli della Trasformazione", Prato, Scuola di Psicoterapia Erich Fromm, riconosciuta dal MIUR, 11 marzo/11 maggio 2018

segnato l'irreversibile canto d'amore. Ci sarà bisogno di elevare sacrifici per placarne l'irruenza e lenire questa lacerata traccia. È splendore che brucia fino all'estremità di tempo e spazio:

La madre crudele degli Amori / e il figlio della tebana Semele / e la Tracotanza sfrenata / mi impongono di ridonare il mio cuore / agli amori finiti. / Mi brucia lo splendore di Glicera / che risplende più candida del marmo di Paro; / mi brucia la gradita impertinenza / e il viso troppo pericoloso a guardarsi. / Venere, precipitandosi tutta su di me, / ha lasciato Cipro e non tollera / che io canti gli Sciti o i Parti coraggiosi / con i cavalli voltati e cose che non la riguardano per nulla. / Qui una zolla fresca, qui / rami ponete, o servi, per me e incenso / con una coppa di vino puro di due anni; / sacrificata una vittima, giungerà più benevola.

Nel secondo libro dell'*Eneide*, il più profondo umano di Virgilio Enea racconta a Didone la terribile caduta di Troia. Quella notte aveva sognato l'ombra di Ettore che gli raccomandava di portare con sé i simulacri. L'aspetteranno nuove terre, così come accadrà con il dio Tiberino che gli preannuncerà la vittoria contro Turno, re dei Rutuli. Virgilio impegna tutto il suo *pathos* elegiaco e una vertigine di contrasti. Da una parte, l'ora serena, la notte inoltrata nella pace che indiziano riposo ed oblio e dall'altra le scene di violenza e sangue, il dolore acuto. Lo stupore doloroso scioglie la dolcezza di una notte nera. Esiste una bellezza inviolabile al di là dei sogni, delle ombre e della fuggevolezza ricolma della realtà.

Se nella *Pharsalia* di Lucano il sogno di Pompeo prelude a una sciagura imminente e Cicerone nel VI libro de *De Re Publica*, attraverso l'*imago Scipionistica* lo scavo dell'etica romana attraverso l'immortalità dell'anima, il ricordo dell'amore di Cinzia in Properzio è una sacra soglia, recando con sé il peso di una sacertà infinità. Dante, nel canto IX del *Purgatorio*, afferma la forza divinatoria del sogno come passaggio. La mente è peregrina «più dalla carne e men da' pensieri presa, / alle sue vision quasi è divina». Orlando, invece, sogna di trovarsi in un *locus amoenus* di felicità e amore assieme ad Angelica mentre un turbine recide la rappresentazione del giardino in un deserto: vi sono richiami impossibili, voci amate che non riescono a raggiungersi.

In Tasso, il sogno porge tutta la sua divina agnizione ma anche la sua fallacia. L'aspetto rivelatorio convive, dunque, con la temporalità vana in un'unica cristallina densità ossimorica: «Non lunge all'auree porte ond'esce il Sole, / È cristallina porta in Oriente / Che, per costume, innanzi aprir si suole / Che si dischiuda l'uscio al dì nascente. / Da questa escono i sogni, i quai Dio vuole / Mandar per grazia a pura e casta mente. / Da questa or quel ch'al pio Buglion discende, / L'ali dorate inverso lui distende».

Nella parte iniziale de *La tempesta*, apice di commedia romanzesca, Shakespeare sovverte le geografie del sogno e dello spazio, cambia la visione del territorio in canto, il teatro diviene così una prodigiosa anima vivente che abita la incantata stoffa onirica: «Tuo padre è là, nel fondo del mare, / sono già perle quelli che furono i suoi occhi / e le sue labbra ormai fatte corallo. / Niente di lui è destinato a svanire / ma a subire un mutamento dal mare / in qualche cosa di nuovo e strano».

Roberto Mussapi commenta:



«Ferdinando, giovane principe, si sveglia sulla riva di un'isola sconosciuta. La nave su cui viaggiava è scomparsa tra le onde immense di una tremenda tempesta, scatenata dal mago Prospero, duca di Milano esiliato dal fratello traditore Sebastiano. [...] I versi con cui iniziamo sono il canto di Ariel, demone dei venti, al servizio del potente mago Prospero: tuo padre è affogato, annuncia al giovane principe, perle i suoi occhi e le sue labbra corallo. Allude, misteriosamente, ma non incomprensibilmente, a una trasformazione archetipica, operata dal fondo del mare, dal segreto dell'abisso: corallo e perla sono sostanze simbolo dell'eternità; sia il corallo sia la perla sono vita, non pietre minerali, ed eterne come il diamante, ma nello stesso tempo perdurano. Noi scopriamo quasi subito che la tempesta è un sortilegio di Prospero, tutti coloro che erano a bordo sono vivi. Ma il canto di Ariel annuncia un evento più misterioso e profondo: dopo la morte avviene qualcosa di nuovo e strano, le labbra e gli occhi definitivamente incorrotti, battezzati dall'acqua possono acquistare durata ulteriore».

In *Amleto*, ad «Elsinore, spalti del castello», il confine tra il cielo e il bosco, nel punto elevato dell'essere e del suo compimento, avviene la tragedia che «ha luogo sul tetto del mondo, al confine col cielo e il bosco, e si prefigura come l'angosciata attesa di un'apparizione. E l'apparizione, puntualmente, si manifesta, nella forma di uno spettro. La verità è detta da uno spettro, prima, poi da uno spettacolo: medesimo etimo, "spector". Il teatro, come quello che edificò a Londra il geniale William, è davvero, letteralmente The Globe, il Mondo» (Roberto Mussapi): un incubo infesterà la mente di re Riccardo, inseguito dalle vittime e celebre sarà l'estremo monologo di Amleto, la sua vendetta, l'arretramento tragico distinto dall'eroico, l'ombra della morte e la sua scissione elementare.

Le soglie di Keats e di Goethe, gli intrecci straripanti della domanda elementare di Foscolo-Ortis fanno appello alle schubertiane regioni interiori, diventano materiale attinto di detriti splendidi e profondità intime riemerse, si rivolgono a una dimora franta e visionaria, allo stesso tempo, riempiendo la vertigine e il gesto poetico in un sorvegliato intaglio di bellezza.

Ne *La morte di Empedocle*, Hölderlin amplia il concetto di fine al di là del dramma, che ha connotazioni ideali. Qui lo sradicamento esistenziale si lega a quello intellettuale e, allo stesso tempo, diventa una lunga poetologia del *vivente*, una sintesi compiuta di molteplicità e unità, una tragica intimità di deità e Natura che si determina nell'impossibilità di fermare la metamorfosi del vivente, di redimere dalla finitudine e di essere, per così dire, possibilità. È la fine di un sogno e l'impossibilità violenta di unire gli elementi organici e aorgici, come afferma Mariagrazia Portera per cui, il fluire del vivente si situa «in un equilibrio sempre rinnovantesi tra finitezza e infinità, uno e molti, organicità e aorgicità [...]» trovando «il suo canale d'espressione solo "per contrasto", cioè nella *morte* della determinatezza che, imponendosi, avrebbe voluto positivamente fermare questo flusso. Ciò significa che, secondo Hölderlin, della vita si può dire mediatamente solo con la morte della morte, o, piuttosto, con la morte di ciò che, volendo imporsi sulla vita, si è innanzitutto fatto morte». La tragicità inscindibile della bellezza vive della terminale rappresentazione della Totalità, oltre l'oblio, l'estranea oggettività, per farsi metafisica vivente e scoprire il volto mistico della natura, prossima alla soglia del nulla:

Cerchi la vita, cerchi, e dalle viscere / Della terra fuoco divino sgorga per te e risplende, / E tu rabbrivendo di desiderio / Ti getti giù nelle fiamme dell'Etna. / Così la tracotante baldanza della regina perle / Fondeva nel vino, eppure le amava! / Oh se tu, o poeta, sacrificato non avessi / La tua ricchezza nel ribollente calice! / Pure, sacro tu mi sei come la possanza della terra, / Che via ti tolse, o audace suicida! / E te, o eroe, / seguire vorrei nell'abisso / se non mi ritenesse amore.

L'eterna alchimia di Baudelaire si sospende in un attrito rattrappito dell'anima e, allo stesso tempo, si eleva vibrando tra i nubi e i sapori amari oltre l'*inconnu*. Il poeta-albatro è a terra, ai margini, ma riesce ad elevarsi, con il suo spirito lucido, sulle cose umane attraversando gli elementi naturali, toccando le viscere del mondo, dando visione e voce a ciò che è muto elevandolo, come l'allodola che annuncia l'alba: «Colui i cui pensieri, come delle allodole, / verso il cielo il mattino prendono libero slancio, / Chi plana sulla via, e comprende senza sforzo / Il linguaggio dei fiori e delle cose mute!».

Il sogno di D'Annunzio è un velario di perle, trabocca di lontananze e spegnimenti, si perde nei misteri della forma muta e dell'ombra. È cantico di aria aperta e indistinta che cela l'inganno della fuggevolezza. Una preistoria di mito e bellezza che cerca purificazione nel sogno d'una notte di primavera:

Tu discendi con pompa orientale / giù pe' i lucidi gradi; ed una schiera / di femmine ti segue, per la nera / scala raggiando la beltà nivale. / Verso la terra, in atto di preghiera, / tu protendi le braccia; ed a 'l segnale / da le bocche mulièbri agile sale / il cantico a la nuova primavera. / Si muovono con lento ondeggiamento / le teste a 'l ritmo, e su per l'aria aperta / in lontananza il pio cantico spira. / Odesi, poi che il gran clamore è spento, / la lunga scala d'ebano, coperta / di femmine, vibrar come una lira.

La poesia di Federico Garcia Lorca è una caccia notturna

in un bosco lontanissimo. Un timore inspiegabile gli entra nel cuore. Per rasserenarsi conviene sempre bere un bicchiere d'acqua fresca e tracciare con la penna qualche segno nero senza significato. Il poeta va a caccia. Venti delicati rinfrescano il cristallo dei suoi occhi. La Luna, rotonda come un corno di metallo molle, suona nel silenzio degli ultimi rami. Cervi bianchi appaiono nelle radure dei tronchi. La notte intatta si raccoglie sotto uno schermo di rumore. Acque profonde e tranquille scherzano fra i giunchi... Bisogna uscir fuori. Questo è il momento pericoloso per il poeta. Il poeta deve portare con sé un piano dei luoghi che dovrà percorrere e deve essere sereno di fronte alle mille bellezze e alle mille brutture mascherate di bellezza che passeranno davanti ai suoi occhi. Deve tappare le orecchie come Ulisse davanti alle sirene e deve lanciare le sue frecce contro le metafore vive e non figurate o false che lo accompagnano

Nella estremità onirica la sua foresta incantata di simboli accentra il punto vero delle cose, come ha scritto Carlo Bo, e la sua visione risulta un fragile e solenne accumulo di bellezza e tremore, oltre l'oblio e le fioriture di rugiada. Accade sia in *Sogno* del maggio 1919, nelle mani che tentano di trattenere l'acqua sia nelle lontananze scremate di *Altro sogno*. Lorca sfiora ogni nascondimento e splendore, il peso immenso dell'azzurro, la chiarezza oscena della luna, le parole balbettate, i segreti intrisi sull'anima dove nevica.

La fuori-realtà di Campana, in *Sogno di prigionia*, esprime il lampo di una cromatura tragica e sofferta che tenta lo strappo dal buio, per trapassarlo in una transitorietà allucinata. La tragica sovrapposizione di colori e immagini lega Marradi al «silenzio occhiuto di fuoco», il bianco della sua cella dell'ospedale psichiatrico al colore della porpora in un unico punto di rivelazione e dissolvimento.

E, infine, gli occhi di Camillo Sbarbaro, raccolti e assorti nel suo mondo che, pur essendo racchiuso nell'alienazione da sé e dal mondo, vive nella voce delle cose. Un io ridotto, certo, spesso ricondotto a una inerzia automatica che però come ben ha scritto Fabio Pusterla, ad essere sopravvivenza asciutta, a guardare le campagne prostrate di luce con gli occhi estranei. È un breve transito di sguardo e di appartenenza. Nelle peculiarità del suo sguardo immerso e ripiegato, Sbarbaro avverte tutta l'implacabilità del sonno, della morte, della liberazione. Il suo sguardo in esilio entra nel mondo, senza essere guardato, e la percezione delle immagini diviene un disseccato transito di frantumi. Il riflesso del mondo.

# Un Inno alla Notte chiamato Sogno

*Irene Battaglini*

**La nostra epoca [invece] è caratterizzata [...] dall'agire senza immagini: «Tun ohne Bild» (Rilke). Dovunque però la mitologia arrivi fin nel presente, si agisce sempre secondo immagini.**

**Károly Kerényi, Miti e misteri.**



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

Questo lavoro è una sintesi di contributi esplorati all'interno del Workshop *Interpretazione dei Sogni*, attraverso il diaframma potentissimo offerto da Jung nel grande scenario offerto da *I Simboli della Trasformazione*, un lavoro scritto nel 1912 e dopo oltre un secolo ancora in grado di fecondare il pensiero con il simbolo. La dimensione antropologica e spiccatamente esegetica, di taglio simbolico, ha fatto quindi da substrato per l'itinerario speleologico alla scoperta del magma prezioso della materia onirica, quella stoffa, quel luogo impalpabile che chiamiamo sogno. Nel corso non si è posto l'accento sui conflitti interpretativi sul "sogno" generati dall'attrito tra scuole e maestri, ma sulla funzione mitopoietica e sulla generatività di bellezza e di conoscenza che sta nelle pieghe mitocondriali del sogno; le diverse visuali possono certamente essere motivo di un più acceso desiderio di violarne il mistero, che sembra tuttavia destinato a restare tale, nonostante nella contemporaneità le neuroscienze e le scienze cognitive abbiano tentato di afferrarne più volte i drappi scivolosi del suo abito sempre, invariabilmente, nuovo.

Se nel mondo greco il sogno, insieme all'estasi e alla visione, offre uno sguardo al trascendente, gettando un ponte tra l'uomo e il suo destino, lasciando al sognatore le tracce oniriche del suo passaggio, nel pensiero moderno il sogno diventa la via di accesso al mondo interno.

Secondo la teoria psicoanalitica inaugurata da Freud nel noto *Die Traumdeutung* (L'interpretazione dei sogni) questa modalità di funzionamento dell'apparato psichico descrive la psicologia dei processi onirici e ne fornisce una nuova modalità di decodificazione.

Nel pensiero di Platone possiamo individuare le tracce di una commistione tra mondo interno e mondo esterno, poiché il filosofo considera il sogno sia come segno del trascendente sia come espressione degli impulsi irrazionali, individuali, del sognatore. Il sogno "personale", che oggi diciamo essere frutto di una sempre nascente soggettività, se

nel mondo Greco non abbisognava di interpretazione ma più verosimilmente di una ermeneutica di "Destino", con la psicoanalisi diventa il focus della ricerca, «la via regia per accedere all'inconscio» secondo Freud, ma oggi potremmo dire la nobile antinomia tra gli spazi geometrici opposti all'interno della dimensione della soggettività.

Secondo Carl Gustav Jung i sogni potrebbero essere "letti" oltre che col metodo causalistico del suo maestro Freud, che dal sogno perveniva ai motivi inconsci connessi alla storia del soggetto, anche con quello prospettico: l'osservazione della traiettoria prospettica della potenzialità psicologica del sognatore diviene la rivisitazione di una prospettiva platonica, in cui oltre ai contenuti dell'inconscio personale, anche i temi propri dell'inconscio collettivo trovano la propria condizione espressiva.

Jung giunse a formulare il concetto di inconscio collettivo proprio grazie all'interpretazione di un suo sogno, in cui compare la "casa". Scrive Jung:

Il sogno è una porticina nascosta nei recessi più interni e segreti dell'anima, che si apre su una notte cosmica che era già psiche molto prima che vi fosse una qualsiasi coscienza dell'Io, e che rimarrà psiche per quanto la coscienza egoica possa espandersi. Perché ogni coscienza egoica è isolata: separa e discrimina, conosce solo i particolari e vede solo ciò che è rapportabile all'Io. È essenzialmente limitazione, benché possa raggiungere le più lontane nebulose fra le stelle. Ogni coscienza separa; ma nei sogni indossiamo le sembianze di quell'uomo più universale, più vero, più eterno, che abita l'oscurità della morte primordiale. Là egli è ancora il tutto, e il tutto è in lui, indistinguibile dalla natura e privo di ogni egoicità. È da queste profondità unificanti che il sogno emerge, per quanto infantile, grottesco e immorale possa apparire. È tanto simile a un fiore, nel suo candore e nella sua veracità, che ci fa arrossire della falsità delle nostre vite.

La Madre e l'Eroe, l'incesto e il demone, la nostalgia e la verità: le dimensioni e i protagonisti del sogno si fondono in un viaggio dai mille imprevisti, dove la città e il sottosuolo coesistono in modo improbabile, l'amore e l'assassinio si abbracciano con passione divorante, l'istinto e la coscienza si arricchiscono in un reciproco fraintendimento, il tempo e lo spazio sono immersi in un oceano dai fondali ricchi di energia primigenia, anteriore, precedente alla cosmogonia.

Ricostruire gli antecedenti storici dell'interpretazione freudiana, ispirata dai grandi orizzonti di Goethe, Nietzsche e Schopenhauer, e farne il crogiuolo in cui prende vita la "prima topica", è certamente un dovere esegetico della psicoanalisi contemporanea. E la psicoterapia psicoanalitica, nelle more del divenire relazionale, interpersonale, intersoggettivo, fa suo precipuo compito lo studio dei meccanismi costitutivi di quella quota dell'inconscio – per lo più di ordine pulsionale – che, per effetto del trauma o per la pervietà del desiderio "inconfessabile", è appunto oggetto di rimozione, di censura, di repressione. È proprio quello, in effetti, il tipo di "inconscio" che il sogno mette in luce sul palcoscenico della mente, attraverso meccanismi di spostamento, condensazione, sovra-determinazione.

A rendere particolarmente interessante la dimensione "cinematografica" del sogno, è la qualità negativa, ovvero assente, privata, del tempo e dello spazio nel loro intreccio – talvolta inquietante e diacronico – che stabilisce il nodo nel punto dolente, dominato da un eterno presente.



Un paziente porta più sogni, fatti in notti diverse; pur ammettendo che questi sogni sono staccati, in realtà sono uniti in filigrana già quando sono stati fatti. Anche il trauma è atemporale. I tempi si sovrappongono e si intersecano, il sogno è isomorfo all'inconscio, e non solo custode del sogno: non solo funzione, ma anche "metodo"; metodo terapeutico, via di conoscenza, scenario di opportunità, ma soprattutto mondo vissuto in un sentiero alogico, folle eppure bipartito, ricco di potenti simmetrie, sovrapposizioni, aderenze, vischiosità intrapsichiche aggrappate all'apollineo diurno. Nel sogno vige la logica non aristotelica, direbbe Ignacio Matte Blanco, una logica in cui viene meno il principio di non contraddizione. Il sogno ci dice delle cose che possono essere nello stesso momento contrapposte e contraddittorie; come nel pensiero psicotico, nel pensiero infantile, la simmetria dei significati informa la ricerca di un senso altro, nuovo, ultramondano; vengono sovvertite la gerarchizzazione classica o il principio di identità aristotelico (se, se): io posso essere mio padre, o mio padre essere me. Insieme di concettualizzazioni che si possono applicare al sogno, all'inconscio, alla psicosi regressiva, intesi come mondi, come dimensioni dell'esistenza psichica, scrive Matte Blanco ne *L'inconscio come insiemi infiniti*.

Vi è una citazione di Freud che lascia intravedere la formulazione ora presentata. [a proposito della simmetria categoriale nel sogno di oggetti appartenenti a ordini gerarchicamente non sovrapponibili di significato, n. d. A. ]. Egli fece, incidentalmente, una delle osservazioni più profonde della letteratura classica sulla schizofrenia quando, nella penultima frase del suo lavoro *L'inconscio* (1915, trad. it. p. 88), scrisse: «D'altro lato, possiamo cercare di caratterizzare il modo di pensare degli schizofrenici dicendo che tratta le cose concrete come se fossero astratte». (p. 156 e segg. ).

E così torna lo psicoanalista cileno, a proposito del Caso degli oggetti parziali:

Passerò ora a discutere un altro esempio dell'identificazione tra la parte e il tutto. Mi riferisco alla nozione di "oggetti parziali", un concetto oggi molto in voga. Interpretazioni in termini di seno o pene, concepiti come oggetti indipendenti, sono oggi molto frequenti. [...] Nei primi tempi della psicoanalisi interpretazioni in termini di pene erano, per quanto ne so, molto frequenti, ma il pene era sempre una parte, uno strumento o l'espressione di qualche formazione del suo possessore. Ciò non corrisponde a quello che oggi si chiama oggetto parziale. [...] Dietro tali interpretazioni vi è l'assunto che l'inconscio tratta entrambi [padre-pene, madre-seno, n. d. A. ] come esseri indipendenti, come persone, cioè come oggetti totali. La nozione di oggetto parziale è una nozione che appartiene al pensiero cosciente e serve solo a sottolineare questo fatto. Se il seno non fosse considerato come persona sarebbe un non senso attribuirgli creatività, a meno che questa nozione non venga ridefinita in senso completamente nuovo. [...] Ogni volta che l'inconscio si trova davanti ad un "oggetto", sia esso totale (padre, madre) o parziale (seno, pene), tratta questo oggetto non come un individuo ma come tutta la classe poiché non tratta oggetti concreti o parti; esso, perciò, attribuisce all'oggetto le massime potenzialità che sono implicite nella funzione proposizionale della classe. In altre parole, l'inconscio segue la legge degli insiemi infiniti positivi o negativi: sia che abbia un oggetto, nel qual caso lo ha in tutte le sue (infinite) potenzialità positive come una classe; sia che non lo abbia, nel qual caso la sua assenza viene a significare che questo oggetto ha (infiniti) massimi poteri negativi. (p. 159 e segg. ).

L'effetto estetico, rassicurante (familiare, di *heimlich*) e dichiarativo, della narrazione del sogno – inteso come racconto, frutto di una "elaborazione secondaria", si oppone in una dolente enantiodromia all'effetto estraniante della sua qualità perturbante, l'*unheimlich* promulgato da Freud nel 1919 e già significato da Schelling nel 1846: «È detto unheimlich tutto ciò che potrebbe restare [ . . . ] segreto, nascosto, e che è invece affiorato» (*Filosofia*



della mitologia), di cui Hoffmann, autore de *L'uomo della sabbia* (1815), è considerato da Freud maestro indiscusso in letteratura.

Questo duplice effetto richiede un'opera di **decostruzione**, nell'accezione che darebbe Derrida. Scrive Richard Iveson:

Nel suo scritto postumo *L'animale che dunque sono*, il filosofo Jacques Derrida sostiene (2006, p. 86) che la lunga storia della filosofia occidentale è stata dominata dalla «stessa ricorrenza di uno schema che, in verità, non varia». Questo schema, prosegue l'autore, consiste nel fatto che ogni cosa ritenuta «il proprio dell'uomo» deriva da un difetto originario, da un'originaria mancanza, «e dal "si deve" che trova qui la sua forza e il suo impulso». Questo schema predefinito, in altre parole, conferisce all'animale umano il suo eccezionale status ontologico, racchiudendo ogni cosa in un recinto invalicabile delimitato per un verso dalla tecnologia, dal linguaggio e dal tempo, e per un altro dalla società, dalla politica e dalla legge – in funzione e a beneficio della sola umanità. Pertanto, questo schema dominante è anche una dominazione schematica, che continua a garantire all'umano «la sua superiorità di dominio sull'animale». In questa sede, dunque, Derrida continua così la sua decostruzione della dicotomia umano-animale iniziata, addirittura, nel suo primo e importante lavoro, *Della Grammatologia* del 1967, segnatamente nella sezione intitolata *Della Grammatologia come scienza positiva*, nella quale egli delinea la struttura della traccia come elemento costitutivo di tutti gli esseri viventi.

Tra i pensatori più moderni, pensiamo a Bion, ad esempio, lo sguardo è rivolto non soltanto alla funzione difensiva del sogno, occultatrice delle pulsioni, del non comunicabile, del non rappresentabile, ma anche la funzione **costruttiva**: il sogno è uno degli strumenti della **costruzione** in analisi. La presentazione della storia del paziente, l'esteriorizzazione del suo percorso. Freud, nei suoi scritti più avanzati (1932), sostiene che con il sogno si debba fare un lavoro anche di costruzione, nell'accezione di rimontaggio, come potrebbe fare un archeologo, un chimico, un cineasta. Non già in termini di ricostruzione, recupero, riparazione, ma di assemblaggio di parti note in nuova forma, di trama e ordito di nuovi affetti, nuove emozioni, addirittura di nuovi ricordi. Esiste per alcuni autori una memoria senza ricordo, atavica, strutturale e storica, memorie che possono essere trascritte alla nostra coscienza dal non-rimosso. Per Mauro Mancini l'uso iniziale della rimozione come meccanismo difensivo non è attuabile del bambino molto piccolo, ma richiede già una competenza alla simbolizzazione:

Lo stretto rapporto tra sogno e simbolizzazione, che è alla base del modello epistemologico e trasformativo, crea di fatto un interessante ponte tra psicoanalisi e psicologia cognitivista. Per quest'ultima il sogno è una modalità specifica di organizzazione cognitiva, che riflette fedelmente la qualità e l'organizzazione delle conoscenze simboliche della mente lungo il suo percorso evolutivo a partire dall'infanzia (qui viene per inciso, ma chiaramente, il problema ontogenetico del sogno). (Dall'*Edipo al Sogno*, p. 139).

Una storia nuova per il sogno, una storia che radica nella formulazione della funzione traumatologica del sogno stipulata da Ferenczi, per la quale il trauma secondario ha l'incarico di richiamare il trauma originario, portandolo alla luce – e dunque facendolo nascere alla coscienza – in termini non tanto ostruenti attraverso il camuffamento, ma liberanti attraverso un modo rielaborato, creativo e più immaginifico, divergente.

Ne *Il teatro del sogno* lo psicoanalista ebreo-russo-argentino Salom Resnik teorizza una vera e propria iconologia del sogno, una conoscenza delle icone, laddove il sogno si configura come un complesso e affascinante dispositivo atto alla simbolizzazione, in cui il



rapporto tra familiare e perturbante si situa in una sorta di laboratorio immaginale denso di tensione creativa, autopoietica. La coerenza del sogno altrimenti non avrebbe un effetto estraniante; il cinema, il teatro, rappresentano un tentativo di metaforizzare la coscienza e la non-coscienza.

Che cos'è l'inconscio, in questa metaforizzazione in continuo tentativo di saturare il dominio di destinazione? quello che noi non vediamo e di cui non vediamo gli effetti. Il tentativo di mettere in scena quello che avviene dietro le quinte. L'oggetto del sogno è, alla mente incredula in questo paradosso della capacità rappresentazionale, in realtà non l'opera filmica, o teatrale messa in scena, quanto il back stage, il luogo in penombra dal quale il regista, l'io del sogno, tiene le fila, in una modalità che non restituisce in modo esplicito, ma che ci consente di immaginare quello che succede, e quindi anche di fantasmizzare. L'opera stessa è una sorta di sala prove – che sempre si rivelano fallaci al risveglio – del lavoro onirico a monte e "dietro", costituito da prove, sceneggiatura, tentativi, montaggi, ... Il pensiero, l'emozione, l'idea dell'artista – regista, il sognatore, viene contaminata dalla messa in atto, ma da questo canovaccio teso all'estremo, fino alla lisi del significato ultimo, deve trapelare l'ambito emozionale e affettivo, anche attraverso l'uso della tecnica interpretativa.

Questa dimensione metaforica che vede il cinema come approdo dell'opera del sogno e come metodo della sua logica interna di costruzione-decostruzione, è molto cara a Civitarese, che nel *Sogno Necessario* enuclea dieci vertici di osservazione del mondo onirico, tra i quali "la contemplazione oscura", "l'incapacità di sognare", "La rêverie. Ovvero come catturare un (contenuto) Killer".

Di fatto, moltissimi autori hanno esplorato la "via regia", ed hanno fatto ritorno alla coscienza analitica con una visione sempre nuova, mai satura, ma chiusa: come se il sogno aprisse sempre la mente a nuove prospettive, anche quando lo si studia.

Si tratta qualche volta di scenari classici rivisitati alla luce della psicoterapia psicoanalitica contemporanea, in cui è vivace protagonista la personalità del sognatore, quanto lo stile del terapeuta e la qualità della relazione (nelle sue diverse modalità di trasmissione di materiale psichico) che si instaura tra paziente e terapeuta. Il paradosso sta nel fatto che il sogno è diventato lo spazio transizionale del pensiero creativo tra paziente e analista e non esclusivamente una via regia per spingerci nella notte del mondo. La tecnica che offre maggiori prospettive terapeutiche, pur tenendo conto di tutte le possibili vie (ad esempio, la comprensione dinamica si sposa oggi con la spiegazione neurobiologica), resta sempre quella più ardua: parliamo di una interpretazione e di un lavoro con il sogno attraverso il **controtransfert**.

In questo mondo da esperire, in cui le coordinate del "mondo esterno" fluttuano attraverso lo sguardo vigile e nello stesso tempo inclusivo del terapeuta, l'arte di ascoltare richiede saggezza, pazienza, tempo interno, spazio per quel "linguaggio dimenticato" che il paziente ogni giorno espone alla incomprendimento più o meno inconsapevole dei suoi interlocutori.



Nello scenario controtransferale, assume un rilievo centrale il fuoco interpretativo nella mente del terapeuta, in cui è necessaria la ricollocazione degli enunciati nuovi rispetto alla storia antica del paziente. Il raggiungimento di un nuovo ordine di significazione del materiale psichico offerto dal sogno, deve avvenire principalmente attraverso la rinuncia alla conoscenza diretta, l'astensione dal giudizio, affinché avvenga il disvelamento, ovvero la conflagrazione dei simboli nelle nascenti catene che evidenziano lo scarto tra la condizione precedente al sogno, e la nuova comprensione di sé e del mondo.

Gli strumenti della non-conoscenza permettono nel controtransfert che la psicogenesi onirica coaguli attraverso un sentiero trasformativo che si avvale delle regole dell'arte della clinica e della psicoanalisi: questo sentiero trasformativo è proprio del processo individuativo e dovrebbe possedere il respiro della fecondazione del *logos spermatikòs*, nella catena di significazione: parlare, raccontare, enumerare, pensare, sospendere, scegliere, scartare, ordinare; addossando l'arco ermeneutico della catena iniziale a una nuova e successiva catena di significazione che si connette alla prima, in una sequenza progressiva, andando a costituire via via una morula che si aggrappa alla generosa simbiosi che si genera nel tempo e nello spazio analitico.

Il divenire si dipana attraverso il conservare, raccogliere, accogliere, ciò che viene detto e dunque infine nell'ascoltare nuovamente, facendo emergere sempre nuovi significati, che il terapeuta e il paziente conservano nell'ambiente placentare dell'astensione.

I punti "mancanti" consistono nella individuazione della "differenza" (*diaphorotes*) di una cosa, vale a dire di quel particolare segno che la differenzia da tutte le altre cose e la definisce nella sua realtà specifica: saranno le differenze a "dire"; le mancanze a farsi "sentire"; le costanti a "fissare", tuttavia saranno sempre le risonanze a far muovere le corde delle emozioni, a far vedere i punti dolenti, a dare accesso alla ferita che il sogno sempre reca in sé come una incisione indelebile, potremmo dire la "firma" del paziente, il suo registro narrativo che ne fa regista sempre originale e depositario dell'ultimo punto di sutura.

La peculiarità del sogno è di essere in perenne scambio di significazione con la realtà, e questo è dimostrato dalle diverse interpretazioni che il paziente stesso è in grado di dare allo stesso sogno, rinnovandone ogni volta il portato simbolico nella sua storia e integrandolo nella sua soggettività, erigendolo anche a "testimone" della sua storia. La differenza tra discorso interiore e discorso profferito, è in questo punto la chiave di volta del vuoto interpretativo. Il punto in cui si incaglia il discorso profferito è lo stesso in cui il paziente si assume la paternità diretta del suo sogno e alimenta con se stesso il discorso interiore cui non è possibile eticamente accedere. L'analista può accedere, sul piano razionale, esclusivamente dal diaframma che si apre attraverso la ferita del discorso stesso, la sua fallacia logica. Essendo il sogno apparentemente illogico, evidentemente a-logico, diventa necessario subire questo scacco affinché il sogno appalesi la sua essenza, il suo perenne stato nascente.

#### BIBLIOGRAFIA MINIMA

Benelli E. (eds), Per una nuova interpretazione dei sogni, Moretti e Vitali, Bergamo 2005.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

Borla E, Foppiani E, Bricolage per un naufragio. Alla deriva nella notte del mondo, Moretti e Vitali, Bergamo 2004.

Civitaresse G., Il sogno necessario; Il sogno e la psicoanalisi contemporanea. Franco Angeli, Milano 2016

Craparo G., Inconscio non rimosso. Riflessioni per una nuova prassi clinica, Franco Angeli, Milano 2018

Derrida J. (1967), Della Grammatologia, Jaca Book, Milano 2020

Derrida J. (2006 postumo), L'animale che dunque sono, Jaca Book, Milano 2006

Freud S. (1899), L'interpretazione dei sogni, Bollati Boringhieri, Torino 2019

Jung C. G. (1912), I simboli della trasformazione, Bollati Boringhieri, Torino 2012

Mancia M., Dall'Edipo al sogno. Modelli della mente nello sviluppo e nel transfert, Cortina, Milano 1994

Mancia M., Il sogno e la sua storia. Dall'antichità all'attualità, Marsilio Editori, Venezia 2004

Matte Blanco I. (1972), L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla Bi-Logica, Biblioteca Einaudi, Milano 1975.

Resnik S., Il teatro del sogno, Bollati Boringhieri, Torino 2007



Credits: Francesco Pollastri



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

# Musica Onirica: Lo straniamento di "The Box"

*Federico De Caroli*



"The Box" è un brano strumentale composto e realizzato nel 1996 dal duo inglese di musica elettronica Orbital, fondato e formato dai fratelli Hartnoll.<sup>1</sup>

Il brano è una traccia del loro quarto album in studio "In Sides", su cui compare diviso in due parti di circa 6 minuti ciascuna. Alla prima parte che ha un ritmo più blando (*slow downbeat*) si contrappone la seconda con un ritmo più martellante (*faster upbeat*), utilizzata quest'ultima per il lancio sul mercato discografico.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Gli Orbital sono un duo musicale britannico fondato nel 1989 e composto dai fratelli Paul e Phil Hartnoll. Nati con la cultura dei rave party, sono considerati tra gli artisti più influenti nella scena della musica elettronica degli anni Novanta. Si sono sciolti e riuniti più volte, portando comunque avanti il progetto fino ai giorni nostri. Vantano collaborazioni illustri sia come duo che individualmente con artisti quali Madonna, Robert Smith dei Cure, Lisa Gerrard dei Dead Can Dance.

<sup>2</sup> Tra le varie versioni del brano prodotte, è catalogata anche una versione vocale cantata da Grant Fulton e Goldfrapp che prende spunto dal remix faster upbeat qui trattato. Il testo - scritto da Fulton - è reperibile in rete e di fatto non ha alcuna attinenza con il lavoro video realizzato da Benstock e Losey, benché alcune suggestioni possano esservi legate concettualmente.

Per il video promozionale di questo singolo e per il circuito radiofonico è stata comunque editata una versione di durata inferiore ai 5 minuti.

Il video diretto da Jes Benstock e Luke Losey ha come protagonista l'attrice britannica Tilda Swinton - vincitrice poi del Premio Oscar nel 2007 - scelta per questo ruolo dopo una sua performance artistica in cui restava dentro un cubo di plexiglas per due settimane.<sup>3</sup> Girato infatti con la tecnica dello stop-motion che implica centinaia di singole pose di movimento in successione, è pervaso di torbide e oniriche suggestioni urbane che bene si integrano con le sonorità taglienti e vibranti della musica. La Swinton si muove trenta volte più lenta rispetto a tutto il resto. Ogni minuto nel video dura 2 secondi.

I fratelli Hartnoll hanno dichiarato più volte che "The Box" è il videoclip più bello che abbiano mai realizzato, convinzione sicuramente confermata dai numerosi riconoscimenti che l'opera ha raccolto in contesti di prestigio: Sfera d'Argento come miglior cortometraggio al San Francisco Film Festival, nomination ai Brit Awards come miglior videoclip, proiezione d'onore all'Edinburgh Film Festival e al London International Film Festival.

Sullo sfondo fatiscente di una zona portuale sul Tamigi dominata dall'edificio dei Millennium Mills<sup>4</sup>, una figura nera va materializzandosi a mezz'aria muovendosi ad una velocità sovranaturale. La figura sembra cercare un corretto parametro per inserirsi nel nostro mondo. Tuttavia, una volta toccato il terreno, si sposta in modo estremamente lento.

È una donna dall'aspetto androgino, il viso spaurito, gli occhi azzurri. In testa porta una cuffia di pelle da aviatore e indossa un pastrano impermeabile nero e anfibio.

Lo scenario corroso e squallido della riva del fiume, dove pochi pesci guizzano stancamente, mostra accumuli di rifiuti in plastica, pneumatici e uno strano aggeggio meccanico da cui penzola una gamba artificiale.

Lo sguardo della donna, abbacinato dal sole, sembra mettere a fuoco le cose in modo premonitore. La velocità - per lei iperbolica - della metropoli le appare in tutto il suo rutilante delirio di movimento.

Improvvisamente si trova a bordo di un vagone della metropolitana, dove a fatica si sorregge perché schiacciata dalla forza centrifuga. Nessuno, intorno, pare accorgersi della sua presenza. Tutto e tutti corrono e scorrono come se si trovassero su un altro piano di realtà. Strade affollate di gente che cammina in ogni direzione, auto che sfrecciano, semafori che lampeggiano. Una sincronicità

---

<sup>3</sup> Katherine Matilda Swinton è un'attrice londinese di fama internazionale. Classe 1960, ha lavorato in pellicole di grande successo e pluripremiate, quali *Grand Budapest Hotel* e *Il curioso caso di Benjamin Button*, distinguendosi sempre per la sua particolare fisicità. Interprete di rilievo anche nella saga delle *Cronache di Narnia* e in alcuni film *Marvel* (*Avengers*, *Doctor Strange*) ha vinto l'Oscar come miglior attrice non protagonista con *Michael Clayton* di Tony Gilroy, a fianco di George Clooney. È stata protagonista della performance-evento *The Maybe* allestita prima in Inghilterra e successivamente al MoMa di New York, ideata e organizzata da Cecilia Parker, in cui restava due settimane immobile a sonnecchiare dentro un cubo di plexiglas.

<sup>4</sup> Il Millennium Mills è un sito industriale abbandonato del XX secolo, costruito per la macinazione dei cereali e la produzione di farine. Si trova a West Silvertown sul lato sud del Royal Victoria Dock, tra la Thames Barrier e il centro espositivo ExCeL di Londra. La zona dei Mills attualmente è oggetto di un costoso piano di riqualificazione urbana. Nel corso del tempo il Millennium Mills è diventato un'icona molto amata della Gran Bretagna post-industriale e della cultura popolare, utilizzata spesso come scenario in film e programmi televisivi.



complessa che l'accelerazione esasperata consente di cogliere in modo preciso, specialmente agli incroci stradali.

Attonita e attenta a spostarsi senza correre rischi, la donna si aggira per le vie londinesi costantemente invase dal traffico. E dalla luce livida del giorno in un attimo si passa alle ombre della sera, quando lo scenario urbano trascolora e le scie rosse e arancioni di fanali e insegne striano il buio come in un caleidoscopio impazzito.

Lei riesce ad attraversare la strada, nonostante la sua lentezza completamente fuori tempo rispetto al vortice delle auto. Raggiunge il chiosco di un fioraio, dove accanto a mazzi di corolle variopinte vede un bidone della spazzatura in cui ribolle l'accumularsi di rifiuti e deiezioni nell'arco di parecchi minuti. Cartacce, fiori marci, bicchieri di plastica e persino una bambola rotta e nuda.

Il cammino riprende, tra gli ambienti costantemente affollati e pervasi dal fluire tarantolato delle persone. Da una stazione della metro si sposta verso un centro di allenamento per il golf; un enorme prato illuminato dai riflettori e cosparso di palline bianche che i giocatori tirano a centinaia tentando di mandarle in buca. Lei, carponi, osserva incuriosita come un cane.

Poi, sempre più spaurita e triste, torna ad aggirarsi per le strade e si infila in un vicolo dove si ferma ad osservare un rampicante che cresce solitario su un muro umido. Si trova nuovamente nella periferia squallida e appannata, piena di botteghe anonime, di piccoli bar dove la gente mangia e fuma, di marciapiedi bagnati e penombre sinistre. Un uomo fuma seduto su una cassetta di plastica; lei lo guarda e muove le labbra come per dirgli qualcosa.

La vetrina di uno strano negozio, piena di vecchi televisori, attira la sua attenzione e sosta a lungo con le mani appoggiate al vetro. Sugli schermi catodici scorrono impazzite immagini di ogni genere, qua e là alternandosi a messaggi scritti bianco su nero, come "ricorda chiaramente la Terra" o "la plastica non si disintegra mai". Lei è rapita da quel susseguirsi di filmati e osserva fissamente finché su un monitor frulla una sequenza di parole (sfilacciato, appassito, macchiato, danneggiato, svégliati) e quindi compare il messaggio "i mostri esistono".

Lei deglutisce e perplessa si allontana dalla vetrina, riprendendo il suo percorso lungo una grande arteria di scorrimento a quattro corsie, fortemente illuminata da lampioni che squarciano la notte.

Raggiunta nuovamente la zona dei Millennium Mills getta un ultimo sguardo alle sue spalle e, mentre il cielo dell'alba comincia a rischiararsi, svanisce nel nulla.

Creatura aliena giunta da un'altra dimensione spazio-temporale o incarnazione di una coscienza collettiva destinata a soccombere, la donna con la cuffietta da aviatore - magistralmente interpretata da Tilda Swinton - è protagonista inquietante ed enigmatica di uno dei videoclip più originali e affascinanti degli ultimi decenni.

La tecnica "antica" e artigianale dello stop-motion contribuisce a rendere particolarmente incisiva l'atmosfera urbana che fa da sfondo alla peregrinazione incerta e attonita di questa visitatrice solitaria, amplificandone il senso di inadeguatezza e spaesamento in un mondo a cui (forse) apparteneva, ma di cui ha perduto completamente i parametri.

Il suo punto di entrata è un'area fatiscente della metropoli londinese; una delle tante periferie industriali lungo il Tamigi che dopo un'inevitabile fase di corrosione attendono un nuovo splendore grazie al sempre più sostenuto connubio tra architettura e cultura. Non c'è segno di vita umana, lì. Se non nei resti scoloriti e ossidati del consumismo che ha colmato le rive delle anse fluviali. Se non

in quello strano accrocchio meccanico arrugginito, simulacro di uno scheletro di primitivo robot messo insieme chissà quando e chissà da chi.

Muoversi ad una velocità estremamente più bassa di tutto il resto comporta una soglia di attenzione massima. Il traffico stradale è difficilmente domabile, viaggiare sui mezzi pubblici richiede uno sforzo fisico notevole, i volti altrui sono inconoscibili. Il reticolo urbano complesso e vorticoso non è fatto per chi lo attraversa al rallentatore. Eppure, affiora seducente il vantaggio di riuscire a cogliere l'evolversi delle cose in un lasso di tempo brevissimo. Il crepuscolo e la notte sopravvengono al mattino in un batter d'occhio; e ciò che per gli uomini cresce o si modifica così lentamente da non suscitare alcun vero interesse, per la visitatrice assume caratteristiche curiose, ancorché inesplicabili.

La vita e la morte, l'evoluzione e il decadimento assumono una dinamicità quasi istantanea che gli altri (gli umani, le genti della strada) non sono in grado di cogliere. Perché non hanno comunque tempo, perché sono compresi nelle loro frenesie quotidiane. E forse, anche se dotati del "potere" di osservare la realtà con un'altra sincronicità, non avrebbero lo scopo di farsene delle domande, tantomeno di lasciarsene affascinare.

Spazzatura e virgulti di rampicanti. La città inquinata e umida ha spazio per ogni cosa. Pur in una cornice spesso squallida e appannata, gli spazi del suo ventre millenario sono pronti ad accogliere i bisogni di tutti. Spostarsi è necessario e infatti è un brulichio continuo di corpi e di macchine. Mangiare, bere, fumare, svagarsi: la metropoli non nega mai una risposta, a costo di offrire anche soltanto una bottega fetida e male illuminata.

Persino il gioco del golf, sport della natura e del sole per eccellenza, usualmente riservato all'*elite* blasonata di chi può permetterselo, qui è accessibile con poca spesa per qualche tiro in notturna tra reti metalliche e box di lamiera. Privo, dunque, di tutti i suoi elementi di fascinazione e privilegio.

Resta però la disseminazione di altra plastica in un prato, ennesimo segno evidente dell'accumulo di materia interferente che ammorbida gli spazi urbani e quindi il mondo. Non c'è luogo che la visitatrice attraversa che non porti manifeste tracce di inquinamento: dal grigiore polveroso di palazzi e marciapiedi al ciarpame che infesta i luoghi abitati e disabitati, fino alla commistione di organico e inorganico che in un bidone (verde smeraldo) sintetizza la forzata e immancabile convivenza tra animali, piante e cose artificiali. Un alambicco che non genera alcuna vera trasmutazione, ma dinamizza comunque la continuità della coesistenza dell'inservibile. Anche nella loro parte deietta, le cose sono materia che convive e condiziona l'esistenza della città e di coloro che la abitano.

Non è dunque retorico e tantomeno pretestuoso che il caotico messaggio lanciato nell'etere dalle misteriose reti televisive manifesti alla visitatrice l'aspetto ecologista della sua esplorazione. Un aspetto che forse lei stessa era intenzionata a verificare? È questo il vero scopo del suo viaggio?

La sua particolare attenzione per quei pochi elementi vitali che riesce a cogliere è sottolineata da espressioni del viso più rasserenate; mentre il suo volto mostra smarrimento ogni qual volta si trova a guardare il carosello abbagliante del traffico. Il conforto di una linfa biologica che ancora scorre tra cemento ed asfalto è soverchiato dalla constatazione che la metropoli ha ritmi e sapori insostenibili.

I televisori sono un monito - ai limiti del subliminale - che avverte inequivocabilmente di tutti i rischi e pericoli che gravano sul nostro ambiente vitale e a cui siamo sottoposti in modo sempre più



incontrollabile. Immagini convulse che anche quando inintelligibili suggeriscono l'aura della catastrofe. E poi chiari messaggi a chiare lettere che elencano gli aggettivi del degrado e invitano alla riflessione e all'azione ("wake up" si legge sullo schermo). E ancora i concetti di sintesi che pur nella loro prevedibile omologazione ai proclami dell'ecologia mediatica ("la plastica non si disintegra mai") sottolineano una volta di più quanto mostruosamente inalienabile - e intossicante - sia la materia artificiale.

La visitatrice a un certo punto del suo percorso si ferma accanto ad una bicicletta legata ad un palo e dotata di cestino sul manubrio. Al solito sguardo intimorito fa da contraltare un gesto specifico, quando lei osserva la bicicletta: si appoggia delicatamente una mano sul ventre che in quel momento, visto di profilo, parrebbe essere voluminoso.

Che sia incinta? O che stia pensando a una gravidanza? Che provenga dal passato e lo scopo della sua visita sia verificare in che condizioni potrà vivere il suo bambino?

Per quanto androgina e resa ancor più asessuata dall'abbigliamento, la figura di Tilda Swinton esprime in questo personaggio una carica molto materna, molto femminile. Certo quegli abiti sono funzionali al clima della città britannica, non potrebbero essere altrimenti. Dunque, una volta di più è la comunicativa del volto a rivelare gli stati d'animo di una creatura che non riesce a capacitarsi e quindi a sopportare tanto spaventoso degrado. La possibilità di una gravidanza o comunque il pensiero emblematico di una nascita è il breve sorriso che rischiarà per un attimo i più sinistri presagi.

Per contro, il suo ultimo sguardo sconcolato verso il nostro mondo, prima di svanire davanti all'edificio dei Millennium Mills, è il monito e il giudizio più severo che ci rivolge. Uno sguardo intriso di delusione e rassegnazione.

In una recente lunga conversazione con Jes Benstock - uno dei registi del video - ho avuto modo di approfondire vari aspetti specifici di "The Box", nonché di conoscere interessanti dettagli sulla lavorazione del clip. Lavorazione che comportò estenuanti sessioni di riprese a causa dello stop-motion e dell'ambientazione prevalentemente notturna.

Soltanto la sequenza del campo da golf, ad esempio, comportò due ore di riprese; anche se mediamente Tilda Swinton dovette girare ogni scena impegnando tra i sette e i trenta minuti per volta.

La sequenza del fumatore, realizzata in Brick Lane, assume in tal senso una rilevanza quasi centrale per tutti gli aspetti organizzativi e artistici che ha comportato. La figura emaciata che se ne sta seduta a fumare su una cassetta di plastica fuori da un triste bar fu interpretata da Simon Kennet, un amico del regista. Simon all'epoca era malato terminale di cancro ed era anche affetto da HIV, dunque stava vivendo una condizione estrema di sofferenza fisica ed emotiva. Il suo personaggio in "The Box" non è una costruzione fittizia, bensì una reale testimonianza di quel degrado corrosivo che ammorbida il mondo urbano, il mondo cosiddetto civilizzato e cosiddetto consumista. Immerso nell'atmosfera torbida della sera, Simon se ne sta solo coi suoi pensieri continuando a compiere uno dei mortiferi gesti causa del suo terribile declino psicofisico.

Il fatto che Tilda pronunciasse qualche parola mentre osservava il fumatore, ovvero muovesse le labbra come per dire qualcosa, fu un'idea estemporanea dettata sul momento dall'approccio compassionevole e gentile che lei voleva esprimere nei confronti di quell'uomo sofferente. Da un punto di vista tecnico fu una prova di ineguagliabile bravura, perché lei impiegò mezz'ora per



ottenere pochi secondi di sequenza e riuscì a sillabare le parole con lentezza inumana al fine di simulare il corretto *timing*.

Indubbiamente avere nel progetto un'artista di questa levatura e così portata ad una concezione sperimentale della comunicazione fece la differenza. Soprattutto per la gestualità istintiva e l'espressività del volto così forzatamente controllate nella velocità, eppure così precise. Il grande successo del videoclip sulla scena internazionale fu pressoché inevitabile.

Jes Benstock dice che questo lavoro fu una grande prova per tutto il team sotto ogni aspetto. Un lavoro molto stratificato e complesso, molto simbolico e metaforico; con il tema ambientalista sicuramente centrale, ma anche con una sinergia intrinseca di altri concetti che lasciano ad ogni personale interpretazione un margine notevole. La stessa Swinton, come detto, contribuì durante le riprese ad aggiungere e amplificare i contenuti del video, trasformando il progetto originario in un *work in progress* costante.



# DEEP MIND

---

Miti e simboli. Una proposta di lettura tra evoluzione cognitiva, religione, filosofia, metafisica.

*Francesco Pollastri*



Credits: Francesco Pollastri

I simboli giunti dalla più remota antichità della storia umana sono la manifestazione viva di un processo intrapsichico profondo che va consolidandosi nel tempo e svelandosi in forma di linguaggio ermetico nell'arte visiva e narrativa. Károly Kerényi ce lo ricorda quando scrive che le immagini mitologiche non sono il frutto di dottrine astratte ma che esse al contrario precedono qualsiasi speculazione intellettuale. Per lo studioso delle religioni il senso delle immagini mitologiche e dei racconti mitologici non è da interpretare come allegoria di un

qualche tipo di conoscenza esoterica, esso andrebbe ricercato piuttosto nell'*uomo* stesso. Tali immagini, simboli potremmo azzardare già adesso, rappresentano qualcosa che pertiene alla natura stessa dell'essere umano: *Origine e umanità, natura e spirito, essere ed esistenza fanno di se stessi nell'uomo, prima che questi vi abbia riflettuto*.<sup>1</sup> Questo ribaltamento del rapporto tra l'*uomo* e i simboli ancestrali che animano le primordiali mitologie non offre certamente una spiegazione in grado di appagare (e placare) la nostra razionalità, essa tuttavia ci fornisce delle coordinate per iniziare a penetrare il mondo delle immagini e delle figure che animano il mito. Sulla natura di queste figure e della loro relazione con la coscienza un contributo significativo ci viene fornito da Elemire Zolla. Il suo saggio, "Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante; Tutto ciò che conosciamo ignorandolo", è un percorso alla scoperta di quelle stesse forme operanti che abitano la psiche, la loro esistenza viene osservata attraverso i riti e le manifestazioni religiose di numerose culture, in gran parte di quelle che conservano viva una stretta relazione con la tradizione. Tali figure che potremmo immaginare come residui della superstizione di culture antiche, primordiali, e che non possono avere nessuna relazione con la vita quotidiana dei membri delle cosiddette 'società avanzate' appaiono nell'opera di Zolla quanto mai reali e vitali. Per definirne l'originaria natura possiamo utilizzare una definizione che lo stesso Zolla utilizza in un brano che riguarda la particolare condizione di alcuni individui in certe culture dell'Asia orientale, dove all'*uomo* è ancora concesso di essere pervaso da queste forze primigenie, esserne posseduto appunto,

La possessione è un rischio, un affacciarsi con garanzie sempre incerte sul brulichio delle forze invisibili, saettanti dalla tenebra impenetrabile tentazioni, ispirazioni, pensieri, immagini, che attraversano la nostra mente e talvolta vi si impigliano. Che cos'è la tenebra impenetrabile da cui provengono? La metafisica risponde: il luogo delle immagini immaginanti, delle idee ideanti, delle forme formanti, degli archetipi.<sup>2</sup>

Secondo questa lettura, dichiaratamente metafisica per stessa ammissione dell'autore, sono quindi le immagini a dare forma all'immaginario umano, le forme a plasmarne le effigi dei suoi protagonisti, gli archetipi appunto, e non il contrario. Tutto ciò contempla l'esistenza implicita di facoltà psichiche che prescindono l'individuo e lo formano rendendo possibile che sia poi esso a consentire loro di manifestarsi sotto forma di simboli. Questo discorso ci avvicina al concetto di archetipo secondo la concezione di Jung. Prima però di affidarci alle parole dell'illustre psicanalista svizzero si rende necessario introdurre due concetti fondamentali introdotti nella letteratura da Lucien Lévy-Bruhl. Egli fu in effetti uno dei pionieri dell'antropologia soprattutto per quanto riguarda il suo approccio allo studio delle popolazioni originarie e alle loro funzioni mentali. Lévy-Bruhl infatti non si limitò a riportare credenze e complessi culturali dei popoli che descrisse ma utilizzò la sua esperienza per costruire una vera e propria teoria della mente.

Lo studioso francese coniò le definizioni di *participation mystique* e *représentations collectives* che comparirono per la prima volta nella sua opera "Les Fonctions mentales: dans les sociétés inférieures" edita a Parigi nel 1910. Il tema delle funzioni cognitive e delle rappresentazioni dei popoli primitivi sarà ripreso dallo stesso autore in "La mentalité

<sup>1</sup> K. Kerényi, 2010, p. 29.

<sup>2</sup> E. Zolla, 2016, p. 271.



primitive" (Parigi 1922). Nell'introduzione di quest'ultima opera Lévi-Bruhl dichiara che per comprendere la 'mentalità primitiva' si deve iniziare a pensare al mondo e alle sue manifestazioni nello stesso modo con cui lo pensano loro, senza però credere che esso sia un puro pensare. Una contraddizione che viene sottolineata dall'autore stesso. Lévi-Bruhl si spinge oltre affermando che al contrario di quanto avevano fatto i missionari e gli esploratori prima di lui non si sarebbe dovuto etichettare la mente dei membri delle società originarie (anche se la definizione che utilizza Lévi-Bruhl è *sociétés inférieures*) con aggettivi denigratori come infantile, debole, superstiziosa, confusa, ignorante, né che essa dovesse essere vista come una forma ridotta e rudimentale della nostra.<sup>3</sup>

Già dall'introduzione, inoltre, traiamo una scarna ma efficace definizione di cosa intendesse lo studioso per *représentations collectives*, le quali costituiscono, per i popoli definiti primitivi da Lévi-Bruhl, un vasto repertorio di rappresentazioni degli oggetti inaccessibili ai sensi, di forze, spiriti, anime, *mana*.<sup>4</sup> In tempi più recenti un altro antropologo affronterà, pur all'interno di un contesto argomentativo diverso, la questione della relazione tra i processi di ordine superiore della mente e la costruzione dell'identità umana manifesta attraverso le sue azioni. Clifford Gertz considera come una lunga serie di mutazioni nella forma e nella struttura dell'organo mente abbiano consentito lo strutturarsi di reti di significato che distinguono nettamente l'umano dal non umano. Per Gertz tali reti di significato sono eminentemente collettive, il sistema nervoso si affiderebbe all'accessibilità di strutture simboliche pubbliche per costruire il suo schema autonomo di attività. Questo implica a sua volta che il pensiero umano sia in primo luogo un atto palese svolto con i materiali oggettivi della cultura comune, e solo secondariamente una questione privata. In questo senso i modelli culturali fornirebbero per Gertz programmi simili per l'istituzione dei processi sociali e psicologici che danno forma al comportamento collettivo.<sup>5</sup>

Questa dimensione collettiva di *strutture simboliche pubbliche* secondo l'interpretazione di Gertz si avvicina a quel concetto di *représentations collectives* formulato da Lévi-Bruhl.

Queste due definizioni a loro volta richiamano molto da vicino, seppur non negli stessi termini esatti, la teoria degli archetipi dell'inconscio collettivo così come fu formulata da Carl Gustav Jung. Lo psicanalista svizzero in effetti attinse abbondantemente dal lavoro di Lévi-Bruhl, tanto che per sua stessa ammissione i suoi archetipi potevano essere considerati il corrispettivo delle *représentations collectives*.

Jung afferma:

L'espressione *représentations collectives*, che Lévy-Bruhl usa per designare le figure simboliche delle primitive visioni del mondo, si potrebbe usare senza difficoltà anche per i contenuti inconsci, poiché riguarda quasi la stessa cosa.

Le "dottrine primitive delle origini", cioè, trattano degli archetipi in speciali accezioni. Certamente non si tratta più di contenuti dell'inconscio: essi si sono già trasformati in formule consce insegnate secondo la tradizione



<sup>3</sup> L. Lévy-Bruhl, 1922b, pp. 12-16.

<sup>4</sup> L. Lévy-Bruhl, 1922b, p. 14.

<sup>5</sup> C. Gertz, 1998, pp. 106-117.

soprattutto in veste di "dottrina segreta", tipica forma di trasmissione di contenuti collettivi, originariamente derivanti dall'inconscio.<sup>6</sup>

In questa ottica il pensiero dei 'popoli primitivi' non è una costruzione ideologica ma una vera e propria *forma mentis* che può essere letta come uno stadio dell'evoluzione psichica umana. Una *statio* non nel senso qualitativo o come tappa sulla strada che ha condotto ad una forma più perfetta come saremmo tentati di pensare, quanto piuttosto una struttura che permane nella mente e alla quale si aggiungeranno sviluppi successivi senza che riescano tuttavia a cancellarne la presenza.

Questa modalità della mente dei popoli originari di integrare il mondo e i suoi fenomeni ci offre l'opportunità di osservare il luogo in cui nacquero le figure del mito e i mitologemi, ovvero gli episodi nucleari che andranno in un periodo successivo a dare vita alla mitologia di epoca storica.

Quanto si è detto fin qui riguardo le forme originarie, o archetipi, e la loro correlazione con la mentalità primitiva ha molto a che fare con il mito, più esattamente con il luogo del mito, ovvero la psiche. Per questo motivo sarebbe opportuno avere più dimestichezza con la mente dell'*uomo* piuttosto che con un'infinita serie di parallelismi mitologici per comprendere il significato dei miti. In questo senso basterà accennare al fatto che il racconto mitologico, e tutti gli elementi in esso contenuti, ha un rapporto molto stretto con il sogno. Quest'ultimo infatti ha la funzione di compensare la situazione cosciente o integrarne la parte che ad essa difetta. Secondo Jung lo stesso *criterio gnoseologico, importante ai fini dell'interpretazione dei sogni, vale anche per i miti.*<sup>7</sup>

Tornando alle considerazioni di Lévi-Bruhl vi troviamo un altro aspetto di estremo interesse ai fini del nostro discorso. Secondo lo studioso mentre la mentalità moderna è rivolta alla conoscenza e alla comprensione delle cause, quella primitiva ha già in sé tutte le risposte in quanto ogni evento o fenomeno è frutto di una forza invisibile. In essa le rappresentazioni collettive hanno sempre un'origine in gran parte di natura emotiva.<sup>8</sup> Questo elemento ci riporta necessariamente al rapporto tra la comparsa delle forme originarie e un processo di evoluzione cognitiva, e in ultima analisi nuovamente alla relazione tra psiche e mito. Lucy Biven e Jaak Panksepp intitolano il primo capitolo del loro illustre lavoro "Passioni ancestrali", scrivendo proprio nelle prime righe che

i principi biologici di base del cervello di tutti i mammiferi sono costruiti sullo stesso piano fondamentale, costituito da circuiti affettivi che producono coscienza e che sono concentrati nelle regioni sottocorticali – molto al di sotto della "volta pensante" neocorticale che è così altamente sviluppata negli esseri umani. La vita mentale sarebbe impossibile senza queste fondamenta.<sup>9</sup>

Questa relazione tra processi psichici primari, secondari e terziari, viene esplorata dagli autori in tutto il primo capitolo e colpisce come si sottolinei il modo in cui le risposte emotivo-istintive formino, nei mammiferi, i sentimenti grezzi che *Madre natura ha costruito*



<sup>6</sup> C.G. Jung, 2017, p. 101.

<sup>7</sup> C.G. Jung, 2015, p. 380.

<sup>8</sup> L. Lévy-Bruhl, 1922b, p. 50.

<sup>9</sup> L. Biven, J. Panksepp, 2018, p. 1.

*nei nostri cervelli* che rappresentano le esperienze psicologiche di processo primario. I processi di apprendimento e memoria sono quelli di ordine secondario, sono originati da quelli di ordine primario e sono ancora completamente inconsci. Solo nei processi di livello superiore la cognizione e il pensiero divengono coscienti e formano i processi terziari.<sup>10</sup>

Le risposte emotivo-affettive sono quindi la prima forma di un processo psichico che permette ai mammiferi di entrare in relazione con il mondo. In questo senso assume maggior concretezza la considerazione di Lévi-Bruhl secondo cui le rappresentazioni collettive hanno un'origine di natura emotiva. Troviamo un'osservazione analoga in Jung:

Pare che il capitale delle idee e dei nomi sia venuto gradualmente modificandosi attraverso il processo delle formazioni analogiche. Il risultato di un ampliamento dell'immagine del mondo. Contenuti di particolare rilievo ("complessi a tonalità affettiva") si riflessero in numerose analogie, e generarono sinonimi i cui oggetti furono così spinti nel magico raggio d'azione della psiche. In tal modo ebbero origine quegli intimi rapporti analogici cui Lévy-Bruhl ha dato il nome pertinente di *participation mystique*. È evidente che tale tendenza a scoprire analogie, derivanti da contenuti a tonalità affettiva, è capitale per l'evoluzione dello spirito umano.<sup>11</sup>

Mentre Biven e Panksepp ci parlano di *circuiti affettivi che producono coscienza*, Jung scorge come fonte della relazione tra la psiche e il mondo *contenuti di particolare rilievo ("complessi a tonalità affettiva")* i quali avrebbero dato vita a numerose analogie che stabilirono in questo modo *intimi rapporti analogici* che furono il *capitale per l'evoluzione dello spirito umano*. Se consideriamo che questa sia la matrice che consentì alla psiche umana nei suoi primi stadi di creare rappresentazioni del mondo visibile e delle forze invisibili che dietro esso si celano apparirà in modo ancora più chiaro quale possa essere stato lo spazio in cui nacquero le figure del mito e che cosa i miti stessi volessero rappresentare. Jung ci ha condotti anche al tema della *participation mystique*, una definizione creata da Lévi-Bruhl, come si è detto, che rivela un altro aspetto della mentalità degli uomini delle origini. Secondo l'antropologo francese la *participation mystique* è una forma di rappresentazione secondo la quale l'*uomo* e le potenze invisibili sono in stretta relazione. Come si è detto tali potenze muovono ogni aspetto del mondo visibile, la loro volontà si cela e rivela nei fenomeni naturali, nel comportamento degli animali, nel verificarsi di eventi particolari. La preoccupazione fondamentale dell'*uomo* doveva essere quella di conservare la propria esistenza in conformità a tale ordine. Per illustrare cosa intendesse significare con *participation mystique* Lévi-Bruhl riferisce una serie di esempi in cui si manifestano anche degli aspetti apparentemente contrari alla logica. Uno di questi esempi è rappresentato da una credenza californiana secondo la testimonianza di un osservatore europeo, un certo Bancroft. Durante una particolare cerimonia, una poiana, animale venerato dalle popolazioni indigene della regione, veniva uccisa e seppellita mentre le donne piangevano come per la morte di un parente. Il fatto che sorprese il testimone era che tale poiana era creduta essere una donna che sorpresa a vagare per le montagne fu trasformata dal dio supremo Chinigchinich in tale volatile. Bancroft non comprendeva il motivo per cui se la poiana, oltre che essere creduta una donna punita dal dio supremo, veniva venerata dovesse essere uccisa. La cosa ancora più sorprendente per l'europeo era

<sup>10</sup> L. Biven, J. Panksepp, 2018, pp. 9-10.

<sup>11</sup> C.G. Jung, 2015, p. 144.

che i locali credevano che una volta uccisa la poiana tornasse a vivere e che ogni poiana uccisa nei vari villaggi nel corso della medesima cerimonia fosse sempre lo stesso uccello.<sup>12</sup>

Altro esempio citato da Lévi-Bruhl è quello della tribù dei Kaitish, nell'Australia centrale. Il capo del totem dell'acqua doveva astenersi dal realizzare pratiche magiche che consistessero nel puntare un bastone o un osso contro un nemico, altrimenti l'acqua sarebbe diventata imbevibile. Secondo lo studioso francese sarebbe difficile stabilire se questa relazione tra la tribù, l'elemento acqua, l'azione del capo e la corrispettiva 'pena' fosse di tipo transitivo o immanente. Era un fatto sul quale gli aborigeni non sentivano la necessità di fornire spiegazioni, né a se stessi né ad altri evidentemente. Lévi-Bruhl fa anche notare che questa non è che una delle innumerevoli possibilità generate dalla *participation mystique*, là dove punti cardinali sono legati a colori, venti, animali mitici, e questi a fiumi, boschi sacri, e così via in una serie di relazioni pressoché infinite.<sup>13</sup>

La *participation mystique* viene pertanto definita come una particolare relazione della mente prelogica con l'oggetto. Al contrario di quanto avviene nella mente degli 'uomini moderni', l'attenzione non è concentrata sulle proprietà o sulle caratteristiche utili di quel particolare oggetto per il soggetto quanto piuttosto sull'individuare le relazioni che legano quell'oggetto, per analogia, ad una rete di significanti noti. L'attenzione, come la percezione, sono orientati in modo diverso per i *primitifs* rispetto ai moderni e l'astrazione che se ne produce ricade sotto l'influenza direttrice della *participation*.<sup>14</sup>

Introducendo quest'ultimo argomento abbiamo definito, oltre allo spazio del mito, anche la sua espressione collettiva che travalica gli umani confini legando l'uomo ad una rete di significati e significanti. In questo modo l'animale uomo assume possesso dell'ambiente e dei fenomeni in esso manifesti, ed è in tale concezione, secondo i processi descritti, che si struttura il mito.

Resta da vedere un'altra coordinata del mito, il tempo, che alla luce di quanto detto apparirà quanto mai chiaro la sua peculiare manifestazione nel mito rispetto al 'tempo ordinario'.

Scrive Lévy-Bruhl:

Il tempo non è per i primitivi, come lo è per noi, una sorta di intuizione intellettualizzata, un «ordine di successione». Ancor meno esso è un quantum omogeneo. Esso è sentito qualitativamente, piuttosto che rappresentato. Se due eventi si susseguono a distanza di un certo intervallo, i primitivi vedono sicuramente il secondo come successivo al primo, ma senza distinguere nettamente i termini intermedi che li separano, a meno che, sebbene accada raramente, questi termini non abbiano per lui un interesse eccezionale. In breve, un evento a venire, in generale, non viene collocato chiaramente a una data distanza sulla linea temporale futura; esso è vagamente raffigurato e sentito come a venire. Questa particolarità psichica, dei primitivi, è legata, si è visto, alla considerazione abituale di una casualità di tipo mistico. Se la linea del tempo non si protrae indefinitamente per loro come per noi, verso il futuro, se essa si arresta al contrario al momento presente, essa non sarà sostenuta da una serie di antecedenti causali e di conseguenze che si inanellano. La



<sup>12</sup> L. Lévy-Bruhl, 1922a, pp. 101-102.

<sup>13</sup> L. Lévy-Bruhl, 1922a, p. 103.

<sup>14</sup> L. Lévy-Bruhl, 1922a, p. 126.

mentalità primitiva non si preoccupa di risalire o discendere la serie di condizioni che sono esse stesse condizionate.<sup>15</sup>

Tutto questo richiama in maniera molto forte il pensiero di Jung sul concetto di *sincronicità*. Affidiamoci alle parole dello psicanalista svizzero riguardo i nessi individuati negli esperimenti di Rhine:

Gli esperimenti di Rhine ci mettono di fronte a un fatto: ci sono eventi che stanno tra loro in rapporto sperimentale, cioè in questo caso significativo, senza che si possa dimostrare che questa relazione è causale, dal momento che la “trasmissione” non permette di individuare alcuna delle proprietà a noi note dell’energia. Esiste quindi il fondato dubbio che non si tratti affatto di una “trasmissione”. Gli esperimenti sul tempo lo escludono infatti per principio, perché sarebbe assurdo supporre che un fatto non ancora presente, e che si verificherà solo in futuro, possa trasmettersi come un fenomeno energetico a un “ricevitore” presente. Sembra piuttosto che la spiegazione vada cercata da un lato in una critica del nostro concetto di spazio e tempo, dall’altro nell’inconscio. Con i mezzi di cui disponiamo attualmente è impossibile, lo abbiamo già detto, spiegare l’*extra-sensory perception* (ESP), ossia la coincidenza significativa, come un fenomeno energetico. Con ciò cade anche l’interpretazione causale, perché “l’effetto” non può essere inteso che come fenomeno energetico. Non può quindi trattarsi di causa effetto, ma d’una coincidenza nel tempo, d’una specie di contemporaneità.

Per sottolineare l’elemento della contemporaneità ho scelto il termine “sincronicità”, allo scopo di definire un ipotetico fatto esplicativo che sta a fronte della causalità con pari legittimità di questa.<sup>16</sup>

Le osservazioni di Lévy-Bruhl e di Jung ci conducono ad uno dei punti centrali del nostro discorso sul mito, la sua collocazione temporale e la domanda se esso abbia valore universale o specificatamente legato ad un determinato contesto.

I due studiosi, l’antropologo e lo psicanalista, ci aiutano a comprendere come il mito si situi in una posizione che potremmo definire atemporale, ma solo se osserviamo il tempo con gli assunti che il pensiero moderno ha formulato.

In una prospettiva più ampia il mito non si colloca quindi fuori dal tempo ma nel tempo, nel tempo del mito o, se vogliamo dirlo in altri termini, nel tempo della psiche.

Nel mito il tempo assume un valore diverso rispetto alla narrazione storica, calata in un preciso continuum temporale. Il mito è nel tempo e ne diviene a sua volta creatore e principio informatore.

Il mito non è infatti semplicemente trascorso ma è immanente nel tempo e strettamente legato alla subpercezione psichica.

La visione cartesiana, basata su ferree ascisse e ordinate, meccanicistica, storicizzata, imposta da una certa scuola ha dominato, e domina tutt’oggi, la lettura della mitologia e ha reciso il legame tra la nostra capacità di lasciarsi rivitalizzare dalle immagini viventi e dai loro contenuti, non più immersi né nella *participation mystique* dei popoli originari e allontanati dal mondo delle *représentations collectives*.

L’uomo moderno è in definitiva un essere forzatamente sottratto alla propria natura da una visione positivista, isolato dai contenuti psichici che per decine di millenni gli hanno



<sup>15</sup> L. Lévy-Bruhl, 1922b, pp. 126-127 [traduzione dell’Autore]

<sup>16</sup> C.G. Jung, 2017, p. 198.

consentito di mantenere quel legame profondo con il mondo che lo aveva generato e nel quale era immerso. L'*uomo* moderno infatti non è più capace di produrre miti e raramente si lascia vivere da quelli del suo passato più prossimo. Riguardo al mito e alla sua natura ritengo che nessuno meglio di Károly Kerényi sia in grado di darci le giuste suggestioni per riconnetterci a questo antico e vivificante serbatoio depositato nelle aree più profonde della nostra psiche.

Non è un caso che lo studioso delle religioni nella prefazione alla sua opera, "Gli dèi e gli eroi della Grecia", nomini tra i grandi incitatori dei suoi lavori sulla mitologia Walter F. Otto, C. G. Jung e Thomas Mann.<sup>17</sup>

Con questa sua premessa Kerényi ci dice che il mito non è cosa da matematici o architetti, non si misura, non è un'equazione, esso vive nelle parole degli scrittori, dei filosofi, di chi ha la volontà e le capacità per entrare nella materia viva. Il mito è una forma vivente, un processo che non può essere congelato e quantificato, il mito non può essere completamente compreso o spiegato in modo razionale. Esso può essere esperito, circumnavigato, sondato, e il racconto che se ne può fare non deve avere la pretesa dell'esattezza e della precisione scientifica nell'accezione che gli viene conferita dagli ambienti accademici.

Il mito non è in relazione con una massa di elementi comparativi o logici ma con il 'sentire' potremmo dire, con le forme originarie, le gestalt della psiche umana.

Posta in questi termini la questione sul mito e sulle figure che in esso si muovono, anche se presentata in modo diverso, richiama molto da vicino le forme apriori universali che condizionano l'agire umano, individuale e sociale, in ogni tempo e luogo.

Károly Kerényi si esprime con chiarezza a proposito di cosa sia la mitologia e del fatto che alcune forme mitologiche, come quella dei Greci, abbiano determinate caratteristiche che non sono necessariamente universali ma che ci aiutano a comprendere la relazione tra mito, simbolo e immagine. Secondo Kerényi la tradizione mitologica dei Greci, quella di cui si occupa nella sua opera "Miti e Misteri", è di carattere visuale, tramandataci da scultori, pittori e poeti ma il mito si esprime attraverso 'figure' che si trovano nelle più svariate forme di narrazione. Tali racconti sono per lo studioso di origine ungherese dei 'mitologemi' che non presentano la figura dei loro protagonisti come 'immagine', *bensi la formavano di una materia fluida*.

Il mito secondo Kerényi è in relazione con il logos, tanto che sarebbe più corretto chiamarlo nello stesso modo in cui lo chiamavano i Greci ovvero 'mitologia'. Mitologemi, ossia singoli elementi di carattere mitologico, e mitologia agiscono come principi informativi invisibili la cui presenza si manifesta attraverso sogni, visioni, nelle creazioni artistiche e nel modo in cui modellano la vita degli individui. Kerényi cita esplicitamente Jung e ritiene che i suoi archetipi siano gli esatti corrispondenti delle figure dei mitologemi e della mitologia.



---

<sup>17</sup> K. Kerényi, 2009, pp. 15-25.

Aggiunge che le caratteristiche della mitologia sono tre; essa non è mai priva di Logos, è determinata da figure che portano in sé le contraddizioni più importanti, condiziona la vita degli individui.<sup>18</sup>

Ecco che le contraddizioni sottolineate da Bancroft nella cerimonia dell'uccisione della poiana ricordata da Lévi-Bruhl assumono un altro significato. Il mito ha una logica notturna che affonda nell'inconscio, nella struttura stessa della psiche e dei processi evolutivi. Azzarderei a spingere questa riflessione ancora oltre proponendo che la mitologia e le sue figure siano la presentificazione stessa della psiche e della sua struttura, della sua storia e soprattutto della sua preistoria, immanente, atemporale e in gran parte inconoscibile.

Chiudiamo questa breve disamina sulla natura del mito, dello spazio in cui si muove e del tempo in cui si manifesta, con le parole di un eminente studioso di simboli, René Guénon. Nel capitolo XVII di "Considerazioni sulla via iniziatica" egli definisce la relazione tra miti e simboli e ci apre all'intimo legame che lega i due elementi. Simboli e miti non sarebbero che espressioni di ordine diverso per rappresentare la stessa cosa, il loro rapporto con essa è di ordine analogico e Guénon ritiene che la differenziazione creata da noi contemporanei per separare mito e simbolo non sia che una forma di incomprendimento del significato del simbolo. Con tale termine noi intendiamo circoscrivere le immagini visive mentre il mito viene collocato nell'ambito verbale e narrativo. Tuttavia per lo studioso francese anche la parola non è in sostanza che un simbolo, il simbolizzante, alla stessa stregua di un'immagine. Per tale motivo egli ritiene che il simbolo rappresenti il genere e il mito una delle specie.<sup>19</sup>

Miti e simboli afferiscono in origine allo stesso processo rappresentazionale, quel processo che ha reso l'animale *uomo* umano e che, come si è visto, studiosi di varie discipline ed epoche hanno esplorato attraverso gli strumenti forniti dalla propria disciplina e dal bagaglio epistemologico che essa ha messo a loro disposizione.

Questo breve excursus sulla natura del mito e della sua relazione con il simbolo non esaurisce certamente la tematica ma intende sottolineare lo stretto legame che intercorre tra le varie scienze e come esse potrebbero colloquiare al fine di ricostituire quell'unità interpretativa che sola può aiutarci a comprendere il fenomeno umano e in ultima analisi noi stessi.

## BIBLIOGRAFIA

Biven L, Panksepp J. (2012). Archeologia della mente; origini neuroevolutive delle emozioni umane, Raffaele Cortina, Milano 2018

Gertz C. (1973). Interpretazione di culture, Il Mulino, Bologna 1998

Guénon R. (1949). Considerazioni sulla via iniziatica, Rusconi, Sant'Arcangelo di Romagna (RN) 2018

Jung C.G. (1952). Simboli della trasformazione, Carl Gustav Jung, Bollati Boringhieri, Torino 2015

---

<sup>18</sup> K. Kerényi, 2010, pp. 225-226.

<sup>19</sup> R. Guénon, 2018, pp. 112-113.



Jung C.G. (1934-1954). L'analisi dei sogni. Gli archetipi dell'inconscio. La sincronicità, Carl Gustav Jung, Bollati Boringhieri, Torino 2017

Kerényi K. (1950). Miti e Misteri, Károly Kerényi, Bollati Boringhieri, Torino 2010

Kerényi K. (1962). Gli dèi e gli eroi della Grecia; Il racconto del mito, la nascita delle civiltà, Il Saggiatore, Milano 2009

Lévy-Bruhl L. (1910). Les Fonctions mentales: dans les sociétés inférieures, Travaux de l'Année Sociologique, Paris 1922

Lévy-Bruhl L. (1922). La mentalité primitive, Travaux de l'Année Sociologique, Paris 1922

Zolla E. (2016 postumo). Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante; Tutto ciò che conosciamo del mondo ignorandolo, Marsilio, Venezia 2016

# LA STORIA

---

## DELLA PSICOANALISI DI SIGMUND FREUD

---

### La concezione della gruppalità e della coesione sociale a partire da “Totem e Tabù”, “Psicologia delle masse e analisi dell'io”, “Il disagio della civiltà”<sup>1</sup>

*Serena Baroncelli*

#### ABSTRACT

Nel presente articolo verrà proposta la visione del padre della psicoanalisi rispetto alla gruppalità, alla vita associata, alla coesione sociale. A partire dalle prime influenze esercitate da autori quali LeBon, verrà ricostruita l'evoluzione del pensiero di Freud attraverso l'analisi di alcune delle sue opere più celebri, significative e rivoluzionarie. Parliamo di “Totem e Tabù” (1912), “Psicologia delle masse e analisi dell'io” (1921) e “Il disagio della civiltà” (1929). Ne emergerà uno sviluppo del pensiero critico, innovativo, anche se Freud non applicherà mai il metodo psicoanalitico nella cura dei pazienti in un setting grupale e manterrà nel tempo una visione negativa, pessimistica e svalutante del vivere in società. Altri grandi autori, più tardi, esploreranno ed amplieranno i suoi contributi per dare vita e sempre più pregnanza ad una modalità di cura che coinvolge il gruppo e dunque l'utilizzo di un inconscio, non solo individuale ma anche un inconscio di gruppo.

**PAROLE CHIAVE:** GRUPPALTÀ, COESIONE SOCIALE, IDENTIFICAZIONE, SENSO DI COLPA; ORDA PRIMORDIALE

Sigmund Freud, pur non essendosi occupato di gruppi in senso terapeutico, ha il merito di aver gettato le basi ed aver condotto analisi profonde delle motivazioni e del comportamento dei gruppi, che verranno utilizzate e approfondite successivamente da psicoanalisti, divenuti poi padri fondatori dell'approccio psicoanalitico al gruppo. Freud non differenzierà i gruppi dalle masse ed elaborerà le sue riflessioni a partire da ciò che aveva postulato Le Bon, antropologo, sociologo e psicologo francese, che nel 1895 pubblica la sua opera più celebre dal titolo “Psicologia delle folle” (1895). In questo saggio, la massa viene dipinta come una forza di distruzione, indisciplinata, impulsiva, irritabile, acritica e onnipotente. La massa è permeata da sentimenti autoritari e di intolleranza e porta alla

---

<sup>1</sup> Pubblicato su PSICOANALISI NEOFREUDIANA

“L'INTERPRETAZIONE DEI SOGNI E IL LINGUAGGIO DIMENTICATO DI ERICH FROMM”

ANNO XXVI 2014 N.1

Autore: Serena Baroncelli



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

formazione di un inconscio collettivo che porta alla deresponsabilizzazione dell'individuo, alla perdita della sua capacità critica, della sua capacità di controllarsi e regolarsi, con un esplodere di passionalità e di suggestionabilità. Nella folla, l'individuo si trasforma in un barbaro, diviene in preda all'istinto e possiede la violenza e la ferocità dei primitivi. Questi concetti sono fatti propri da Freud stesso, che mantiene dunque una visione negativa della massa e, quindi, dei gruppi. Interessante un'ulteriore sfaccettatura peculiare alla massa: non necessariamente essa si identifica con una moltitudine di persone riunite in uno stesso momento e luogo, piuttosto con uno **stato d'animo comune, come una grande anima inconscia**, in cui il singolo si disfa delle sue peculiarità per indossare una veste comune ed un ruolo importante riveste in questo la modalità del contagio mentale.

Per Freud, la psiche collettiva è la somma di una serie di psiche individuali, elemento, questo, di forte dissenso da Jung. Nel 1912, "Totem e Tabù" nasce, infatti, come polemica a Jung e ai suoi simboli. In questo saggio, la vita sociale viene collocata come la conseguenza di una **colpa comune**, da un crimine, nella fattispecie il parricidio, di cui tutti i fratelli sono stati complici. Sulle orme di Darwin, Freud sostiene infatti che la forma originaria della società umana fu quella di un'orda, sottoposta al dominio di un maschio forte che tiene per sé tutte le femmine e scaccia via i figli. I fratelli scacciati, un giorno, si riunirono, uccisero il padre e lo divorarono. Si realizza così, nel "pasto totemico", l'identificazione con il padre e il conseguente senso di colpa collettivo dato dal rimorso. Questo momento fu l'inizio della religione, delle restrizioni morali e delle organizzazioni sociali. La massa funziona allora come l'orda primordiale, è una reincarnazione dell'orda originaria. Quindi le tendenze sociali alla fraternità non sarebbero insite nella natura umana (Aristotele) ma traggono origine dal bisogno di evitare il fratricidio. L'ipotesi del parricidio originario appare come la conferma in **chiave filogenetica** del ruolo fondamentale rappresentato dal complesso edipico nell'ontogenesi della psiche individuale. Questo elemento servirà a Freud anche per spiegare l'universalità del complesso edipico: ogni individuo nascerebbe così con il ricordo inconscio del parricidio originario.

Il 1921 è un anno significativo e portatore di notevoli cambiamenti: è un periodo di grave crisi economica, in cui vanno emergendo le grandi ideologie e i regimi totalitari, in linea con la disgregazione dell'Impero Asburgico. È in questo momento, nell'opera denominata "Psicologia delle masse e analisi dell'io" (1921), che Freud inizia ad interessarsi del comportamento delle masse, declinando temi sociologici in chiave psicoanalitica. Prendendo sempre le mosse dal testo di Gustave Le Bon (1895), comincia a riflettere sulla psicologia collettiva, mettendo in evidenza come i fenomeni di gruppo si avvicinano alle scoperte psicoanalitiche relative ai processi mentali individuali. La massa infatti è governata interamente dall'inconscio, non tollera la frustrazione e la non realizzazione del desiderio; nella massa avviene una **regressione narcisistica**, con la scomparsa di tutte le inibizioni individuali. L'affermazione: *la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale* introduce l'apertura degli apparati psichici gli uni agli altri e immette in una concettualizzazione nuova, in cui l'**identificazione** è la manifestazione del primo legame emotivo e costituisce l'asse attorno al quale si organizza la struttura libidica dei legami intersoggettivi. In questa opera, Freud espone una dinamica del funzionamento gruppale precisa ed innovativa, che aprirà le porte a sviluppi successi in ambito



intersoggettivo. I gruppi sono tenuti insieme da una forte **dipendenza** e da una comune identificazione di tutti i membri tra loro (si parla qui di **identificazione orizzontale**) e di ciascuno con il capo (**identificazione verticale**). La figura del leader è fondamentale, in quanto ripropone la dinamica identificatoria con il padre ed i fratelli. In "Psicologia delle masse e analisi dell'io", Freud si spinge un passo in avanti rispetto alle considerazioni di Le Bon: distingue infatti una **folla di breve durata** (più simile a quelle descritte da Le Bon) e **folle stabili**, istituzionalizzate, le uniche che formano "massa in senso psicologico", come la *Chiesa e l'Esercito*, che si fondano su un legame libidico comune, rispettivamente, Dio e un ideale comune. L'identificazione con il leader è un'**identificazione narcisistica**, in cui una parte di Sé, il proprio ideale dell'io viene sostituito dall'ideale dell'io del leader: l'ideale dell'io del capo diventa l'ideale dell'io di tutti. Nei gruppi, Freud evidenzia un altro fenomeno interessante e preciso: **l'idealizzazione**. Nel gruppo non c'è ambivalenza ma questa sottende un odio, un'invidia e un'aggressività che viene proiettata sugli altri e su quanti all'interno del gruppo non si identificano completamente.

Nel caposaldo psicoanalitico "Il disagio della civiltà" (1929-1931), Freud colloca il disagio e la nevrosi della civiltà nel conflitto tra la felicità e gli impulsi dell'individuo e la moralità pubblica, le pretese della società. La civiltà, per perseguire obiettivi di ordine e controllo, soffoca Eros dando vita a meccanismi di difesa quale ad esempio la sublimazione. Se non venissero formulate tali regole, le relazioni sociali sarebbero soggette all'arbitrio dei singoli. La sostituzione del potere della comunità a quello del singolo costituisce la giustizia e questo è il primo requisito di ogni comunità, perché garantisce che l'ordine statuito non verrà infranto a favore di nessuno.

Da qui scaturisce per Freud la nevrosi, assetti patologici che i nativi evidentemente non conoscevano. Le pulsioni distruttive (che la società tiene a freno) non scompaiono però del tutto e possono riesplodere in situazioni particolari, quando si verificano delle tensioni collettive troppo disturbanti. La società umana viene allora considerata come una formazione ed una costruzione necessaria (per il mantenimento dell'ordine e degli impulsi) ma, allo stesso tempo, estremamente fragile, ponendo come fondamento la **repressione delle pulsioni**, riducendo l'uomo ad un animale malato. La civiltà pone, dunque, un freno alla distruttività umana ma provoca delle formazioni reattive. Se in "Psicologia delle masse e analisi dell'io" (1921), Freud aveva posto al centro della trattazione il ruolo dell'identificazione, ne "Il disagio della civiltà", espone opinioni ulteriori rispetto alle origini della civiltà e della coesione dei gruppi sociali. Freud sostiene che

*un certo numero di uomini si resero conto che, ponendo dei limiti al soddisfacimento delle loro pulsioni sessuali, erano in grado di costituire una comunità forte e unita. Ciò, tuttavia, portò ad un conflitto insolubile tra gli impulsi dell'individuo e le esigenze della società (1929).*

**Anche l'addomesticamento del fuoco nasce da una rinuncia pulsionale:** l'uomo primitivo incontrava il fuoco e lo spegneva orinando, sperimentando un sentimento di competizione sessuale. Il primo uomo che rinunciò a questo godimento fu in grado di piegare il fuoco ad uso pratico e volgerlo a proprio vantaggio. Si evince come questa grande conquista sociale è da ricollegarsi ad una rinuncia pulsionale.



Con Freud si accentua, allora, anche la separazione tra natura e cultura: la cultura sembra pretendere sempre più infelicità ed insoddisfazione per avanzare nel suo percorso, pur necessario. A questo programma di civiltà, si oppone la naturale pulsione aggressiva dell'uomo.

Come viene fermata, allora, la naturale spinta aggressiva? L'essere umano la rivolgerebbe dall'esterno all'interno, introiettandola, rivolgendola contro il proprio Io, portando alla formazione del Super-Io (**coscienza morale e sentimento di colpa**). Se il rimorso segue una colpa realmente commessa, il senso di colpa porta in sé il concetto di ambivalenza emotiva del figlio nei confronti del padre, a partire dall'uccisione primordiale. Quindi, la coscienza morale nasce anche dall'amore, ma contiene inevitabilmente anche il senso di colpa, che esprime l'ambivalenza dell'eterna lotta tra Eros e Thanatos. Il senso di colpa risulta, per Freud, come il problema più importante derivato dall'incivilimento e spiega come il processo civile abbia un prezzo, pagato in perdita di felicità mano a mano che aumenta il senso di colpa. Allo stesso tempo, il senso di colpa è un prezzo necessario per l'edificazione della cultura. Il disagio della civiltà sarebbe, allora, un senso di colpa inconscio che deriva dall'aggressività sperimentata verso l'oggetto che impedisce la soddisfazione libidica. Il senso di colpa prodotto dalla società è comunque percepito come un disagio ma, se nella nevrosi il divario è tra la tendenza al soddisfacimento del desiderio e la rimozione da parte del Super-Io, nel processo di civilizzazione avviene una restrizione del piacere del singolo a favore di un bene comune. Perciò, in questa ultima opera, Freud sottolinea come la felicità del singolo sia contraria a quella della società.

La storia della psicoanalisi di gruppo non può prescindere dal contributo illuminante e innovativo di Freud. Egli non tratterà mai le formazioni gruppali e manterrà sempre un atteggiamento piuttosto negativo circa la vita associata e la coesione sociale. Tuttavia, le sue riflessioni sono una risorsa imprescindibile e gettano le basi per ampliamenti teorici successivi. Tra i contributi più significativi ricordiamo il concetto di senso di colpa inconscio, l'identificazione narcisistica con il leader e la regressione narcisistica che si verifica all'interno dei gruppi. Se per Freud, nel gruppo, la coesione è dovuta al comune identificarsi con un capo che diventa l'ideale dell'Io di ognuno, altre posizioni successive, come quelle neofreudiane e interpersonali, vedranno nel gruppo il luogo dove prende forma la necessità di un contatto affettivo, di uno scambio interpersonale, una nuova comprensione delle relazioni primarie e nuove possibilità di cambiamento.

## BIBLIOGRAFIA

- Freud, S. (1912). Totem e Tabù. Bollati Boringhieri, Torino, 2010
- Freud, S. (1921). Psicologia delle masse e analisi dell'Io. Bollati Boringhieri, Torino, 2010
- Freud, S. (1929). Il disagio della civiltà. Feltrinelli, Milano, 2021
- Le Bon, G. (1895). Psicologia delle folle. Tea, Milano, 2004
- Nannini, S. (1990). Freud e l'antropologia. La cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia (1990)
- Suttie, I.D. (2007). Le origini dell'amore e dell'odio. Centro Scientifico Edit., Torino, 2007





# I due atti fondatori della psicoanalisi: la cura del soggetto singolare e il lavoro psicoanalitico in una situazione plurisoggettiva. Il lavoro inconscio con i gruppi <sup>1</sup>

*Serena Baroncelli*

## ABSTRACT

Il lavoro psicoanalitico in una dimensione plurisoggettiva caratterizza precipuamente la psicoterapia di gruppo. Tuttavia, esistono altri tipi di lavoro in ambito gruppale, in cui l'intento non è curativo e trasformativo, ma dove al centro riveste assolutamente un ruolo chiave l'individuazione della dinamica inconscia. Analizzeremo in breve questa tipologia di gruppi, prestando attenzione ai gruppi Mammut e ai gruppi residenziali e faremo emergere, nello specifico, il ruolo della psicoterapia di gruppo in quello che è il suo obiettivo principale. Quindi i fattori terapeutici di gruppo troveranno una chiave essenziale nel presente lavoro e verranno portati alla luce nella loro peculiarità.

**PAROLE CHIAVE:** PSICOANALISI; GRUPPO; CURA; DINAMICA; INCONSCIO

La psicoanalisi di gruppo non è una psicoanalisi individuale fatta in gruppo: il gruppo è una realtà psicologicamente autonoma, ma in rapporto dinamico con i singoli individui. D'altra parte, se esiste un inconscio di gruppo diverso dall'inconscio di ogni paziente, è altrettanto vero che questo inconscio di gruppo appartiene ad una struttura psichica di gruppo autonoma dalla psiche individuale.

Nel gruppo si articola un **sistema simbolico**, costituito dalle regole che delimita l'io del gruppo: esso è sempre oggetto di **rappresentazioni fantasmatiche** e di movimenti pulsionali che devono essere pertanto analizzati. Il riconoscimento e l'osservanza delle regole, oltre a rappresentare una garanzia simbolica, vanno a definire un aspetto regolatore del Superlo, portatore di interdetti. Il lavoro con il dispositivo gruppale permette, inoltre, di contenere e trasformare i vissuti portati dai singoli individui, producendo crescita e cambiamento.

Il considerare il gruppo e l'individuo come punti diversi di un continuum permette, inoltre, il superamento di una presunta dicotomia ontologica tra individuo e gruppo, dal momento che l'individualità specificamente umana può essere intesa in termini relazionali, così che l'incontro tra più individui è anche un incontro tra più gruppaltà. La psicoterapia di gruppo rappresenta un nuovo dispositivo nella cura dei pazienti, insieme ad esempio a quello della terapia con la famiglia, con la coppia ma anche con nuove patologie, come quella borderline o psicotica.

---

<sup>1</sup> Pubblicato su PSICOANALISI NEOFREUDIANA

"IL PROCESSO DI SIMBOLIZZAZIONE"

ANNO XXIV 2012 N.1

Autore: Serena Baroncelli



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

Se utilizziamo come assioma di riferimento che il gruppo è molto di più della somma delle singole parti, è pur vero che esso, in senso terapeutico, può essere osservato da una duplice prospettiva: da un lato possiamo analizzare e interpretare il gruppo come una **totalità, una globalità**, dall'altro possiamo considerarlo come un **insieme di individui, che interagiscono tra di loro** (Correale, Nicoletti, 2004). A partire da queste due prospettive entrano in gioco diversi fattori terapeutici specifici.

L'effetto terapeutico del gruppo come globalità agisce principalmente sulle caratteristiche di base del senso del sé dell'individuo e promuove un **effetto ristrutturante sul fondo psichico individuale**. Agisce dunque sul substrato psichico della persona, su ciò che va a definire la premessa della vita psichica, più che la vita psichica stessa. Si tratta della sensazione di essere interi, coesi, vitali, di possedere una certa continuità nel tempo e una progettualità futura. Lo **spirito di gruppo** (Correale, 2004) esercita in modo precipuo la suddetta funzione di rinforzo e rivitalizzazione del senso di Sé. Rimanda, inoltre, ad una terapeuticità del gruppo che non è legata all'attività specifica svolta nel gruppo, ma piuttosto ad alcune caratteristiche, presenti in esso in quanto tale: la **coesione, la continuità, la stabilità e il clima emotivo**. Ciò risulta fondamentale ed essenziale nei pazienti con una diagnosi ed un funzionamento più grave, in quanto funge da presenza emotiva interna nella vita del paziente. La ripetizione regolare e costante nel tempo dell'esperienza terapeutica permette al paziente di sentirsi così più coeso, più continuo e vitale. Il gruppo terapeutico, considerato nel suo aspetto di globalità e totalità, permette di sperimentare, inoltre, un **senso di appartenenza** verso il gruppo di cui si entra a far parte. Si tratta della sensazione di essere parte di qualcosa, un bisogno base dell'essere umano.

Il gruppo dunque conferisce coesione, continuità, stabilità, elementi fondamentali per i pazienti più gravi.

Se invece consideriamo il gruppo come rete di relazioni, si evidenziano altri specifici fattori terapeutici: la **risonanza, il rispecchiamento, la moltiplicazione delle relazioni, la teatralizzazione**. Con il termine risonanza si intende in linea generale un'esperienza di compartecipazione emotiva, nella quale vengono condivise emozioni simili. Si può esprimere in una serie di risposte immediate che si comunicano inconsapevolmente attraverso lo sguardo, la mimica, i gesti e segnalano la presenza di un'emozione complementare. I pazienti più gravi risultano molto sensibili a questo tipo di segnali comunicativi e sensoriali diretti. Si parla di risonanza anche rispetto alla socializzazione di un vissuto, che dà origine ad un'esperienza di autentica condivisione di sentimenti. La possibilità di rendere partecipabili i propri vissuti interni si verifica frequentemente nei gruppi terapeutici, contribuisce a rendere i vissuti e le emozioni ad essi connessi più tollerabili e, conseguentemente, meno dirompenti (Correale, Nicoletti, 2004). Ad un livello invece più fantasmatico, la risonanza si estrinseca nell'ambito di un'interazione di un individuo con l'altro, quando l'uno entra in risonanza con le immagini interne interiorizzate dell'altro. Il gruppo permette di dare una risposta terapeutica su due fronti: da una parte facilita l'esteriorizzazione del proprio mondo interno, dall'altro consente la conferma o la disconferma dei vissuti interni, agevolandone una più consapevole presa di coscienza.

Il rispecchiamento, come fattore terapeutico, si colloca come un meccanismo di

amplificazione all'interno del gruppo. La possibilità di essere rispecchiati dagli altri membri del gruppo permette ad ognuno di ricevere un'immagine di sé, di conoscere l'effetto che il proprio comportamento suscita negli altri, sentendosi così riconosciuti come individui in quanto tali, per il proprio modo di essere. Tutto questo è reso possibile da un lavoro che tenda a promuovere nel gruppo un clima di appartenenza e di socialità (Neri, 2014).

La moltiplicazione delle relazioni rappresenta un altro fattore terapeutico specifico del gruppo. Il gruppo offre, infatti, la possibilità di stabilire rapporti con più persone contemporaneamente, di ottenere una sorta di distribuzione affettiva fondamentale anche a livello della gestione del rapporto terapeutico con i pazienti più gravi. La teatralizzazione permette di vivere il gruppo come un luogo dove gli scambi tra le persone non avvengono solo su un piano comunicativo verbale, ma vengono anche messi in scena. Diventa allora fondamentale la presenza di avere un pubblico, che commenta e osserva in modo partecipe. I membri del gruppo possono essere nel contempo sia partecipanti che spettatori. Nel gruppo terapeutico i pazienti scoprono, inoltre, di condividere con altri membri del gruppo alcune loro difficoltà e paure: ciò permette di uscire dall'isolamento del proprio disagio psichico, di liberarsi dai sentimenti di vergogna e aprirsi alla speranza e alla condivisione. Il gruppo permette di meglio percepire la propria identità come poliedrica e di riconoscere la singolarità della propria personalità e delle modalità relazionali interiorizzate.

L'attenzione del terapeuta nel setting gruppale è volta, non solo alla sintonizzazione con lo stato emotivo del singolo, ma anche con il clima affettivo del gruppo e la comprensione dei fenomeni gruppali. Il terapeuta deve cogliere il **tema di fondo**, cioè la **dinamica**, che sta emergendo tra i membri del gruppo e al quale ciascuno, nella sequenza di interazioni e di scambi associativi, sta apportando qualche elemento in più. Nella terapia di gruppo si intrecciano dunque il livello individuale con quello collettivo dei fenomeni gruppali. Nei gruppi terapeutici psicoanaliticamente orientati l'attenzione è rivolta alle manifestazioni e agli effetti dell'inconscio di gruppo.

Alcuni fenomeni inconsci che emergono frequentemente nei gruppi sono il **silenzio prolungato ed ostinato** e l'**acting out**. Il silenzio ripetuto di alcuni partecipanti può essere interpretato come una risposta all'**angoscia persecutoria** davanti alla situazione gruppale, vissuta come madre cattiva, giudicante e fallica. Il gruppo infatti viene vissuto come un contenitore, cioè come un oggetto protettivo e accogliente, ma anche come persecutorio e terrificante. Ammon parla di una "carità primaria" in quanto il gruppo è copia della fusionalità della coppia madre-bambino. Il fantasma sottostante alla madre cattiva è quella del gruppo come bocca e come seno divoratore (Anzieu, 1995).

L'**acting out** è la messa in atto, l'agito, l'esternalizzazione di fenomeni psicologici attraverso l'azione. Secondo la Klein è sempre presente in questo fenomeno un aspetto di scissione, di separazione, che l'agito tende a mantenere difensivamente. Perciò l'**acting out** è sempre in rapporto ad una funzione difensiva. La sua frequenza nei gruppi è più alta che nella terapia individuale, dato l'accento che la terapia di gruppo pone sulla drammatizzazione, sull'azione e l'attività. È interessante come l'**acting out** possa essere utilmente utilizzato in senso terapeutico interpretandolo e considerandolo alla stregua di un qualsiasi altro materiale inconscio (Anzieu et al., 1975).

Il lavoro psicoanalitico in una dimensione plurisoggettiva non si limita soltanto alla psicoterapia di gruppo, laddove l'intento è precipuamente curativo e trasformativo, ma si estende anche ad altri tipi di lavoro con i gruppi, in cui l'ascolto e l'individuazione della dinamica inconscia assume un ruolo centrale. Ne sono un esempio i gruppi alla Balint, i gruppi Mammut, i gruppi maratona, i gruppi dinamici e, infine, la modalità del seminario residenziale.

Il gruppo Mammut si pone come preciso intento quello di chiarire le relazioni che intercorrono tra gli allievi e tra questi ultimi e l'istituzione a cui appartengono. Il gruppo viene condotto dall'equipe direttiva dell'istituto, la quale svolge un lavoro di informazione ma anche di interpretazione psicoanalitica delle dinamiche e delle relazioni gruppali, oltre che di verifica dell'evoluzione dinamica degli allievi e dei terapeuti.

Sempre all'interno di un lavoro psicoanalitico in ambito gruppale, i seminari residenziali propongono un tipo di elaborazione che si estende su più versanti: sono volti infatti all'apprendimento emotivo e culturale, laddove l'approfondimento culturale viene affiancato dalla spiegazione della dinamica inconscia che lo sottende. Hanno una durata di due o tre giorni e, nello specifico, i terapeuti hanno il compito di dinamizzare la sessione, interpretando gli interventi ed il dibattito non sull'aspetto didattico e culturale, ma sul contenuto dinamico inconscio del vissuto emotivo del gruppo. Così, i terapeuti completano sul piano emotivo e dinamico ciò che gli allievi in training apprendono a livello culturale.

Il gruppo presenta peculiari caratteristiche che facilitano lo sviluppo di relazioni, la nascita di legami identificativi, la creazione di una cultura comune. Ogni evoluzione e crescita personale diviene un elemento utile e potenzialmente trasformativo per tutti. Nella psicoterapia di gruppo, la relazione è stabilita direttamente con l'alterità, cioè il gruppo. Lo spazio del gruppo dà ai partecipanti la possibilità di ricreare e rimettere in scena le relazioni parentali comprendendo meglio alcune caratteristiche del loro funzionamento rispetto alla psicoterapia individuale. Il gruppo terapeutico, oltre ad essere caratterizzato da fattori curativi specifici rispetto al lavoro che viene svolto, possiede già in se stesso elementi capaci di rivitalizzare il substrato psichico individuale, come la coesione, la continuità, la stabilità e il clima emotivo. La dinamica e l'apporto inconscio alla lettura del gruppo, inoltre, si individua non solo nei gruppi terapeutici ma anche nei gruppi Mammut o nei seminari residenziali, dove la sintonizzazione con il tema di fondo collettivo diventa fondamentale per arrivare ad un momento trasformativo ed accrescitivo.

## BIBLIOGRAFIA

- Anzieu, D. (1895). L'io pelle. Raffaello Cortina, Milano, 2017
- Anzieu D., Bejarano A., Kaes R., Missenard A., Pontalis, J.B. (1975). Il lavoro psicoanalitico nei gruppi. Armando Editore, Roma
- Eletti P.L., Bruschi, F. (1982). Comunicazione e psicoterapia di gruppo. Casa editrice G. D'Anna, Messina-Firenze
- Zino L. (2007). L'esperienza della psicoanalisi. Edizioni ETS, Pisa.
- Correale A., Nicoletti V. (2004). Il gruppo in psichiatria. Borla, Roma
- Neri C. (2017). Gruppo. Raffaello Cortina, Milano
- Neri C. (2021). Il gruppo come cura. Raffaello Cortina, Milano



# ESPERIENZE

---

## ALLA SCUOLA DI PSICOTERAPIA ERICH FROMM

---

### Supervisioni: I Gruppi “Balint”: Traiettorie attuali, limiti e ipotesi di sviluppo

*Mario Canovi*

Quando progettiamo uno spazio, quando lo arrediamo, dobbiamo essere consapevoli del fatto che chi lo vivrà lo sperimenterà con tutta la sua corporeità. Dunque non solo in un’ottica formalista ma anche con la propria emozionalità, corporeità, con i propri movimenti. In definitiva il soggetto che vive uno spazio vede col sistema motorio e simula in continuazione. Potremmo aggiungere che l’architettura non è un oggetto ma una esperienza motoria del soggetto

H. F. Mallgrave



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

Questa frase, che riguarda l’architettura, è solo apparentemente distante da questo lavoro. Perché chi lavora in ambito sanitario, progetta un intervento. Non si tratta naturalmente di una progettazione carta-matita (anche se lo potrebbe essere). Si tratta invece di una progettazione dell’intervento nello spazio mentale del terapeuta. Ecco allora che tale spazio può assumere diverse forme, essere più o meno accogliente, più o meno grande, essere abitato per più o meno tempo. Può altresì essere che il terapeuta non sia disponibile a creare tale spazio, per diversi motivi. Allo stesso modo potrebbe accadere che il paziente non corrisponda alla disponibilità del terapeuta. Ad ogni

modo il paziente occuperà questo spazio con tutto il suo essere fisico e psichico e con tutte le conseguenze del caso sul terapeuta.

Michael Balint, psicoanalista britannico, negli anni Cinquanta del secolo scorso si rese conto di quanto sia difficile abitare questo spazio relazionale in modo accogliente per il paziente. Egli affermava che il paziente porta un sintomo. Questo portato, evidentemente, deve trovare un luogo adatto ad accoglierlo. Un luogo dove il paziente possa depositare il sintomo con fiducia. Se ciò avviene, se il medico si rende disponibile con empatia e non con simpatia, ad ascoltare e accogliere il sintomo del paziente, il medico stesso diventa la cura. È evidente l'anticipazione delle riflessioni che allora erano ancora da venire sulla funzione dei neuroni specchio nella relazione.

Il lavoro di Balint era diretto in origine ai medici di medicina generale, che affrontavano nella quotidianità diversi tipi di frustrazioni quali la mancanza di tempo, il senso di impotenza, la solitudine e via dicendo. Nel tempo è risultato evidente che il suo metodo può essere ampiamente usato anche con altre figure sanitarie ed educative. Eppure le evidenze dimostrano che i gruppi Balint, come vengono chiamati i gruppi da lui ideati, incontrano tutt'oggi diverse resistenze. I gruppi Balint sono relativamente poco diffusi, così come è relativamente scarsa la ricerca sugli stessi. Si potrebbe domandare "Chi ha paura dei gruppi Balint?", soprattutto se è vero - e io lo credo - ciò che diceva Balint ovvero che non avere casi da portare nel gruppo è sinonimo di supponenza e arroganza verso il gruppo e un preoccupante sintomo per il terapeuta.

Un paziente entra nello studio. Il suo abbigliamento è eccessivo, non opportuno nel contesto della terapia, così come il comportamento del soggetto che, in qualche modo, sembra esprimere senso di superiorità e arroganza nei confronti del terapeuta. Quando il paziente si avvicina alla sedia appare chiaro che la sua obesità non gli permetterà di sedere sulle sedie di design presenti nello studio. La situazione si fa imbarazzante per il terapeuta che, occhio all'orologio, attende con impazienza che il paziente se ne vada. Il paziente in qualche modo riesce a sedersi sulla sedia e inizia a parlare ma le parole scivolano nella mente del terapeuta, il quale non afferra il contenuto emozionale di quanto riporta il soggetto.

Questa situazione, fittizia, viene riportata a scopo esemplificativo di una delle tante situazioni in cui si può imbattere il terapeuta. Situazioni in cui non si crea il necessario spazio mentale per accogliere il paziente. In queste situazioni il terapeuta può vivere la frustrazione in modo passivo oppure può interrogarsi su quali possano essere i motivi alla base della frustrazione. In quest'ultimo caso una delle possibilità per il terapeuta è quella di partecipare ad un gruppo Balint.

Michael Balint nacque a Budapest nel 1896 e studiò medicina nella sua città natale e a Berlino. Fu allievo di Ferenczi e di Bion che conobbe alla Tavistock Clinic di Londra dove conobbe anche la sua seconda moglie, Enid, e dove condusse le sue ricerche. Queste ultime sono state profondamente influenzate dagli incontri di cui sopra: Bion e Ferenczi per quanto riguarda le teorie sui gruppi, Ferenczi per la convinzione dei vantaggi di formare i medici di medicina generale alla psicoanalisi e Enid Balint per i *casework seminars* da lei ideati e rivolti agli assistenti sociali.

Nel suo libro "The Doctor, his patient and the illness" Balint sottolinea in modo chiaro che ciò di cui si occupa è una ricerca: condotta da medici e rivolta ai medici. Tale ricerca si è svolta in particolare dal 1948 al 1955, anche se di fatto continuerà fino alla sua morte nel dicembre 1970.

La ricerca di Balint, muoveva da due domande che interessano i medici ma possono essere rivolte a tutte le figure sanitarie: perché il rapporto medico-paziente può essere causa di infelicità e perché a volte il trattamento non funziona.



Nel tentativo di rispondere a queste domande Balint e i suoi collaboratori si resero conto che il farmaco più utilizzato in medicina generale è il medico stesso (Balint, pag. 3) tuttavia di questo farmaco non si conosce la farmacologia.

Un gruppo Balint è un gruppo formato da 8/10 membri coordinati da 1 o 2 facilitatori (il gruppo originale era composto da 14 medici e 1 psichiatra). Il gruppo si incontra regolarmente 1 volta ogni due settimane, nel primo pomeriggio, nella mezza giornata libera dal lavoro per facilitare la partecipazione (nel gruppo originale del 90/95%). La discussione inizia con la domanda del facilitatore: "chi ha un caso?". Il caso viene quindi presentato a memoria, senza l'utilizzo di cartelle, per lasciare spazio alle emozioni e alle libere associazioni del medico. Ogni partecipante quindi fornisce il suo contributo alla discussione all'interno di un clima libero e non giudicante.

Il lavoro di Balint ha messo in luce alcune caratteristiche del rapporto medico-paziente: la funzione apostolica del medico; la collusione del silenzio e dell'anonimato; il difetto fondamentale; la società di mutuo investimento e la diagnosi approfondita.

### LA RICERCA SUI GRUPPI BALINT

Dopo una fase di sviluppo dei gruppi Balint, in particolare in Europa, negli anni Settanta del Novecento, oggi la relativa scarsità della ricerca in merito testimonia, forse, un calo di interesse sull'argomento e comunque invita a riflessioni sulla tematica che riprenderemo successivamente.

Per il presente lavoro ho condotto una review non esaustiva sulle banche dati Pubmed e Medline, relativa agli articoli pubblicati negli ultimi 22 anni ovvero dal 2000 al 2022.

Alcuni lavori si sono indirizzati su professionalità diverse dai medici, ad esempio sugli insegnanti (D'Onofrio A., 2012) o sui fisioterapisti (Abrandt Dahlgren M. et al., 2000). Quest'ultimo lavoro ha paragonato i gruppi Balint ai gruppi di apprendimento basati sull'esperienza (Kolb, 1984).

Kieldman et al. (2008) hanno condotto uno studio qualitativo intervistando 9 medici, 4 donne e 5 uomini, con esperienza in gruppi Balint dai 3 ai 15 anni (media 8 anni) e età compresa tra i 42 e i 60 anni. I partecipanti hanno riferito che la partecipazione ai gruppi Balint migliora il senso di competenza del medico nell'incontrare il paziente e nel vedere lo stesso come una persona anziché come una malattia. Inoltre hanno dichiarato di aver registrato un minor senso di solitudine e una maggior sicurezza professionale nonché una maggior soddisfazione e gioia nell'affrontare le sfide della professione. In questo modo, peraltro, la partecipazione ai gruppi Balint può migliorare la qualità del lavoro e avere l'importante ricaduta di ridurre il rischio di burnout del terapeuta.

Juanita Forrsell nel suo articolo del 2007 (Forrsell, 2007) illustra l'esperienza portata avanti per 7 anni presso un ospedale Svedese, come attività obbligatoria per gli studenti di medicina. Tradizionalmente, in Svezia, i Gruppi Balint sono riservati ai medici di base, rappresentava quindi una novità, l'organizzazione dei Gruppi Balint all'interno dell'Ospedale. Gli argomenti che venivano trattati più di frequente riguardavano la morte, il trattamento di amici e famigliari, i rapporti con il Servizio Sanitario. Gli incontri erano svolti in una biblioteca rifugio del personale sanitario ed era presente un orsacchiotto di peluche che stava sempre in grembo a qualcuno. L'autrice paragona il Gruppo Balint al parco giochi e all'area intermedia di Winnicott (1985) ovvero un luogo sicuro per "giocare". In effetti nel gruppo il singolo è tutelato dalla riservatezza e dal segreto professionale e le regole sono ripetute ad ogni nuovo inserimento nel gruppo. Viene ripetuto, tra l'altro, che un gruppo Balint non è una psicoterapia ma ha lo scopo di rendere il medico più competente nel rapporto con il paziente.



In una lettera all'editore del 2020, Crehan e Scott (Crehan & Scott, 2020), sottolineano quanto può essere importante per uno studente di medicina il supporto emotivo che può arrivare da un gruppo Balint, il quale può fornire un ambiente sicuro e riservato in cui discutere dei casi con i colleghi e il supporto di un tutor, come indicato anche da Airagnes (Airagnes G. et al., 2004). Tuttavia spesso questi gruppi vedono come tutor il coinvolgimento diretto dei supervisori o degli insegnanti dell'istituzione dello studente. Ciò rende improbabile che gli studenti parlino liberamente delle loro esperienze negative e delle difficoltà ai Balint. Di conseguenza le autrici ritengono fondamentale il coinvolgimento nel ruolo di leader di figure esterne.

È lecito domandarsi se è possibile misurare gli effetti dell'apprendimento conseguenti alla partecipazione ai gruppi Balint. È ciò che hanno indagato Fritzsche et al. (2021) realizzando uno studio trasversale multicentrico per la validazione della forma cinese di un questionario volto alla misurazione degli effetti dalla partecipazione ai gruppi Balint. Gli autori hanno somministrato un questionario a un campione cinese composto da 806 partecipanti a 55 gruppi Balint, principalmente con formazione medica. Il 74,6% delle partecipanti era di sesso femminile e l'età media era di 34,2 anni. Lo studio ha concluso le buone proprietà psicometriche dello strumento validato ma ciò che interessa qui è l'evidenza degli effetti positivi della partecipazione ai gruppi Balint: migliore empatia, cambiamenti nel comportamento conversazionale, maggior fiducia in sé stessi e minor rischio burn-out.

Lemongne et al. (2020) hanno paragonato gli effetti prodotti dalla partecipazione a gruppi Balint e gruppi di medicina narrativa. Partendo dalle evidenze, note in ambito sanitario, per cui l'empatia clinica può diminuire tra gli studenti durante la formazione sanitaria, gli autori hanno somministrato la scala Jefferson per l'empatia a un campione di 362 studenti di medicina al quarto anno. Gli studenti erano equamente divisi in 3 gruppi (Balint, medicina narrativa e controllo) e ogni partecipante riceveva 7 sessioni di training. Il risultato principale era dato dall'eventuale cambiamento nei punteggi della scala Jefferson JSPE - MS. I cambiamenti nel punteggio della scala Jefferson erano significativamente maggiori nei partecipanti ai Gruppi Balint mentre ciò non avveniva nel gruppo di controllo e nel gruppo di medicina narrativa c'era una tendenza ma non significativa. I risultati sembrano supportare l'ipotesi che la partecipazione ai gruppi Balint migliori l'empatia clinica. Poiché l'empatia è considerata, a ragione, una caratteristica fondamentale della relazione terapeuta-paziente, se si assume che l'empatia possa essere insegnata, è evidente il beneficio di interventi volti al suo miglioramento, come i gruppi Balint, i cui risultati possono riverberare in una migliore alleanza terapeutica e in un miglior decorso clinico.

### L'ESPERIENZA ALLA SCUOLA ERICH FROMM

Presso la Scuola Erich Fromm, con sedi a Prato e Padova, si tengono regolarmente gruppi alla Balint rivolti a tirocinanti e discenti dei vari anni. Colui che, oltre a essere uno dei fondatori della scuola, ha il merito di aver permesso una maggiore diffusione del metodo è il Dott. Ezio Benelli, il quale si è formato direttamente con Luban-Plozza al Centro di Documentazione Internazionale Balint di Ascona. Attualmente, di norma, i gruppi Balint sono diretti da lui, eventualmente con la co-conduzione della Dott. ssa Serena Baroncelli. I gruppi hanno una durata di 2 ore circa e iniziano con la domanda: "chi ha un caso?". Di solito sono presenti dalle 10 alle 15 persone e si affrontano 2/3 casi.

All'interno della Scuola ho proposto un questionario per valutare l'impatto della partecipazione ai gruppi Balint sulla pratica professionale. Al questionario hanno aderito in modo volontario 23 partecipanti. I dati sono stati aggregati e resi anonimi. Circa l'82% dei partecipanti ha ritenuto il gruppo Balint in presenza molto utile per la tecnica professionale, mentre il 78% lo ha percepito utile



all'interno della relazione con il paziente. Complessivamente l'esperienza è stata ritenuta molto utile dall'87% e soprattutto tutti consiglierebbero ai colleghi la partecipazione ai gruppi Balint in presenza, anche coloro che non hanno dato risposte positive agli item di cui sopra. Il 73% dei partecipanti ha presentato almeno un caso. Tutti coloro che non hanno presentato casi hanno motivato la loro risposta dicendo che non avevano casi da portare. Se tra gli aspetti negativi emerge il senso di inibizione nei confronti del gruppo e la difficoltà ad affrontare temi sgradevoli e dai risvolti tristi, tra gli aspetti positivi emerge la possibilità di abbattere il senso di solitudine, condividere prospettive ed esperienze, ottenere punti di vista diversi e riflettere sulle dinamiche di transfert e controtransfert.

Il periodo del *lock-down* legato alla pandemia Covid-19 ha imposto una ridefinizione e ristrutturazione delle attività della Scuola che non si sono fermate ma si sono spostate online.

Uno studio di Koppe et al. del 2016 aveva indagato la fattibilità e l'efficacia dei gruppi Balint online. Nello studio in questione la necessità della pratica online era data dalle lunghe distanze da coprire per partecipare ai gruppi Balint da parte dei medici di medicina generale in Australia. Allo studio avevano preso parte 13 medici di base e 8 specializzandi i quali avevano partecipato a 8-9 sessioni di Balint online. I risultati dello studio supportano l'ipotesi che i gruppi Balint online sono efficaci nell'aumentare il senso di autoefficacia e di appartenenza del medico che si sente più competente e meno isolato, diminuendo al contempo il livello di stress percepito. Inoltre sembrano aumentare le capacità di coping e di empatia del terapeuta. Il campione dello studio di Koppe e colleghi era troppo piccolo e gli stessi autori auspicavano ulteriori indagini per valutare l'efficacia dei gruppi Balint online, con campioni più numerosi. Si è quindi colta la possibilità di allungare il questionario interno alla Scuola Erich Fromm con una parte specifica sui gruppi Balint online. In questo caso si allarga la distribuzione delle risposte che vede il 52% dei partecipanti ritenere molto utile l'impatto della partecipazione ai gruppi Balint online sulla tecnica professionale. Questo valore scende al 47% per quanto attiene l'aspetto della relazione con i pazienti. Il 39% valuta molto utile la partecipazione al Balint online ma comunque il 91% consiglierebbe la partecipazione ai colleghi. Il 52% dei partecipanti ha presentato almeno un caso. Per quanto riguarda gli aspetti negativi online emerge più forte l'inibizione da parte del gruppo che si somma alle difficoltà tecniche legate alla connessione, inoltre sembra esserci meno coinvolgimento del gruppo e maggior dipendenza dal conduttore.

La maggior parte dei partecipanti sottolinea, oltre agli aspetti positivi elencati per i gruppi Balint online, anche la preziosa possibilità di annullare le distanze geografiche e di essere meno legati alle problematiche di tempo.

I risultati dei questionari sembrano quindi andare nella direzione di corroborare gli studi elencati.

## DISCUSSIONE

In questo lavoro ho usato in modo indistinto il termine gruppi Balint e gruppi alla Balint. Michael Balint aveva ideato la sua ricerca pensando ai medici di medicina generale ma in realtà la modalità da lui proposta è stata utilizzata per diverse figure professionali di tipo sanitario o meno. Negli anni alcune proposte si sono allontanate dai principi base prendendo traiettorie tali da risultarne completamente stravolte, altre invece appaiono degli aggiustamenti legati a nuove necessità emergenti. Una proposta che mi sembra interessante è quella di Riordan (2008): all'interno di un gruppo Balint, i processi e le dinamiche di gruppo non vengono esaminati. La deviazione da questo formato è interpretata come resistenza e intralcio in modo distruttivo al compito principale. Riordan propone una pratica che operi su un modello più foulkesiano prestando attenzione al contesto, ai processi del gruppo e favorendo lo sviluppo dei fattori curativi del gruppo. Tale metodica, anziché

interferire con il compito primario può aumentare la comprensione dei problemi di transfert e controtransfert individuale. Riordan sostiene che, in questo modo, il compito centrale di comprendere meglio i pazienti è rafforzato. Secondo Stein (2003) l'attenzione al contesto più che essere una deviazione o un ostacolo risponderebbe a bisogni insoddisfatti. Prestare attenzione a questi bisogni vuol dire contestualizzare le dinamiche all'interno del gruppo e della società e in definitiva comprendere meglio i pazienti. Prestare attenzione al contesto e identificare i fattori terapeutici del gruppo (Yalom, 1995), aiuta a mantenere elevato il benessere del terapeuta quando lavora con il paziente. In definitiva la modalità di Foulkes di abbracciare non solo l'individuo ma l'intero gruppo e il modello analitico della comunicazione di gruppo a flusso libero anziché impoverire il gruppo Balint classico lo arricchisce, permettendo ai terapeuti di essere più efficaci nella loro funzione di contenitori per i pazienti.

Quando Balint ha ideato la ricerca presentata nel suo famoso libro "The doctor, his patient and the illness", si rivolgeva a medici di medicina generale nel periodo di sviluppo del Servizio Sanitario Inglese, NHS. Ciò aveva causato una perdita di status dei medici i quali vivevano un diffuso senso di solitudine, inutilità, incomprensione.

Allargando l'orizzonte temporale, il periodo attuale non sembra essere molto diverso circa la percezione non solo dei medici ma anche di altre figure sanitarie, in primis la figura dello psicologo. Le recenti innovazioni legislative, la discussione in atto a diversi livelli su ruolo e ambiti dello psicologo, le difficoltà vissute nella pratica clinica quotidiana anche nel rapporto con altre figure sanitarie facilitano un certo parallelismo. Lungi dall'essere superati, i gruppi Balint, possono trovare in questi cambiamenti nuova linfa vitale allargandosi dal campo puramente medico ad altre professioni, abbandonando un certo purismo per abbracciare approcci che tengano più conto delle dinamiche ecologiche, del contesto, del gruppo, dei fattori curativi di Yalom.

Uno dei limiti spesso associati al Balint è il fattore tempo: la partecipazione ai gruppi richiederebbe troppo tempo che potrebbe essere speso in modo più clinicamente prezioso. La risposta viene da Luban-Plozza quando afferma "perdere secondi oggi per risparmiare ore domani". Un aiuto in tal senso viene dall'utilizzo dei media: tra i limiti evidenziati nell'utilizzo dei gruppi Balint online è emerso chiaramente il prezioso pregio di permettere di annullare o quanto meno ridurre le distanze. Ovviamente ciò è tanto più possibile quanto più saranno disponibili infrastrutture di qualità e terapeuti formati all'utilizzo delle nuove tecnologie. In fondo, avendo a che fare sempre più spesso con pazienti che vivono parte della loro vita online, il migliore aiuto al terapeuta potrebbe arrivare proprio da gruppo Balint online, che si appropri di quegli spazi abitati dal paziente.

## BIBLIOGRAFIA

Abrandt Dahlgren M, Almqvist A, Krook J. (2000). Physiotherapist in Balint Group Training. *Physiotherapy Research International*, 5(2): 85-96.

Airagnes G, Consoli S, Morlhon O, Galliot A-M, Lemogne C., Jaury P. (2014). Appropriate training based on Balint Groups can improve the empathic abilities of medical students: a preliminary study. *J Psychosom. Res*, 76(5): 426-429.

Balint M, Benincasa F., Perini M. (a cura di), [(1957) 2014]. *Medico, paziente e malattia*. Giovanni Fioriti Editore, Roma.

Bion W. R., Muscetta S. (traduttore) (2013). *Esperienze nei gruppi*. Armando Editore, Roma.

Crehan E, Scott A. (2020). Balint groups as a proposed support mechanism traduce uncertainty in medical students. *Medical Education*, 54: 582-583.

D'Onofrio A. (2009). *Il Traghetto. La formazione psicologia degli insegnanti con i Gruppi Balint*. Edizioni Psiconline, Francavilla al Mare CH.

Forsell J. (2007). Has anyone met a patient? Balint groups with young doctors in their foundation years at a county hospital in Sweden. *Psychoanalytic Psychotherapy*, 21(2): 181-191.

Foulkes S. H. (1948). *Introduction to group analytic psychotherapy*. Heinemann, London.

Foulkes S. H. (1964). *Therapeutic Group Analysis*. Allen & Unwin, London.

Fritzsche K, Shi L, Löhlein J. et al. (2021). How can learning effects be measured in Balint groups? Validation of a Balint group questionnaire in China. *BMC Medical Education*, 21: 608.

Kjeldmand D, Holmstöm I. (2008). Balint groups as a means to increase job satisfaction and prevent burnout among general partitioners. *Annals of family medicine*, 2(2): 138-145.

Kolb D. (1984). *Experiential Learning: Experience as the source of learning and development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Koppe H, Van de Mortel T. F., Ahern C. M. (2016). How effective and acceptable is Web 2. 0 Balint group participation for generale practitioners and general partitioner registrars in regional Australia? A pilot study. *The Australian Journal of Rural Health*, 24: 16-22.

Lee E, Kealy D. (2014). Revisiting Balint's innovation: enhancing capacity in collaborative mentale health care. *Journal of interprofessional Care*, 28(5): 466-470.

Lemogne C. et al. (2020). Balint groups and narrative medicine compared to a control condition in promoting student's empathy. *BMC Medical Education*, 20: 412.

Luban-Plozza B, Knaak L, Magni G. (1983). *Il medico come medicina*. Piccin Editore, Padova.

Luban-Plozza B, Magni G. (1981). *La famiglia psicosomatica. L'ambiente familiare come rischio e come risorsa*. Piccin Editore, Padova.

Mallgrave, H. F. (2015). *L'empatia degli spazi. Architettura e neuroscienze*. Raffaello Cortina Editore, Milano.

Riordan D. C. (2008). Being ordinary in extraordinary places: reflective practice at the total situation in a total institution. *Psychoanalytic Psychotherapy*, 22 (3): 196-217.

Roberts M. (2012). Balint groups. A tool for personal and professional resilience. *Canadian Family Physician*, 58: 245.

Stein H. F. (2003). Reframing Balint: Thoughts on family medicine departmental Balint groups. *Family Medicine*, 35: 289-290.

Winnicott D. W. [1985 (1971)]. *Playing and Reality*. Pelican Books, London.

Yakeley J. (2018). Editorial. *Psychoanalytic Psychotherapy*, 32(1): 1-3.

Yalom I. (1995). *The theory and practice of group psychotherapy*. Basic Books, New York.



PSICOANALISI  
NEOFREUDIANA

### Riflessioni su alcuni dinamismi inconsci dei gruppi di terapia ad orientamento psicoanalitico: Piccolo gruppo e grande gruppo

*Giuseppe Rombolà Corsini*

Partendo dalla prospettiva di Didier Anzieu e della Scuola francese sulle differenze fra il grande gruppo ed il piccolo gruppo, intendo fare delle considerazioni generali sui dinamismi inconsci dei gruppi ad orientamento psicoanalitico soffermandomi in particolare su quelle di Anzieu e Bejarano.

Secondo Anzieu il gruppo funziona da imago materna ed il grande gruppo, investito emotivamente, fa emergere angosce che a loro volta portano ad una regressione sia nell'organizzazione che nei contenuti. Il piano relazionale ed espressivo va poi in sofferenza perché nel grande gruppo il principio integrante è più debole.

Bejarano sottolinea che la situazione gruppale porta una scissione sui quattro oggetti transferenziali: il o i conduttori (transfert centrale), il gruppo (transfert di gruppo), gli altri membri del gruppo (transfert laterale), il mondo esterno (transfert societario). Questa situazione, ci dice Anzieu, può essere utilizzata terapeuticamente dato che, in particolare, il transfert laterale agevola il lavoro interpretativo "facendo di un paziente il terapeuta di un altro paziente e utilizzando un partecipante come monitore aggiunto provvisorio a seconda delle circostanze"<sup>1</sup>

Anzieu individua tre tipi di richieste inconse:

1. la richiesta d'amore che costituisce il polo nevrotico della vita psichica del gruppo e che viene a riprodurre il nucleo familiare;
2. la richiesta di riconoscimento della propria identità dalla madre-gruppo, polo psicotico;
3. la richiesta di onnipotenza che passa attraverso una attribuzione di potere all'analista da parte del gruppo.



<sup>1</sup> D. Anzieu, A. Bejarano, R. Kaes, A. Missenard e JB. Pontalis, Il lavoro psicoanalitico nei gruppi, Armando, Roma, 1975.

Nel parlare di “Gruppo e inconscio”, Anzieu scrive che il gruppo è una realizzazione immaginaria di un desiderio:

come il sogno è uno scontro con un fantasma soggiacente e gli individui vanno ai gruppi nella stessa maniera in cui nel sonno entrano nel sogno. Da un punto di vista analitico il gruppo è un sogno: la situazione di gruppo è vissuta come sorgente di angoscia con la stessa intensità con cui è vissuta come realizzazione immaginaria del desiderio. Questo ci dà una conferma che il gruppo come il sogno, come il sintomo è in ciascuno dei suoi episodi l'associazione di un desiderio e di una difesa<sup>2</sup>

Il numero dei partecipanti ad un gruppo pone dei mutamenti sostanziali e così fino a venti persone è più facile per ogni individuo potere identificare ogni altro e stabilire delle relazioni. Oltre questo numero una identificazione ed una rappresentazione degli altri partecipanti inizia ad essere molto lenta, più debole. Gli studi sulla psicodinamica dei gruppi indicano che la dipendenza da un Leader si accentua con l'aumentare il numero delle persone; nel gruppo detto folla il contagio delle emozioni è in proporzione al numero delle persone. Quando si ha il grande gruppo, oltre le venticinque persone, è quindi consigliabile che i conduttori siano due dato che hanno anche il compito di rassicurare i partecipanti (l'lo terapeutico rassicurante).

Più un gruppo è numeroso e più possono aumentare scissioni, sottogruppi, fughe e fra i fenomeni caratteristici del grande gruppo quello del rischio di perdita dell'identità personale. Questo perché più grande è il gruppo e più l'individuo si sente sommerso nell'anonimato, sono in troppi per allacciare relazioni. Altro fenomeno è la regressione a stati primari e questa angoscia è descritta dalla Klein; con il grande gruppo gli individui vivono una angoscia di separazione da quella “madre buona”, che è “visibile e ci vede” (il piccolo gruppo), e questa “carezza” porta a meccanismi arcaici, a proiezioni distruttive e ricerca del legame di dipendenza.

La situazione di gruppo, scrive Anzieu, provoca regressione nei suoi partecipanti, ma c'è una differenza nel fatto che nel piccolo gruppo è rivissuta con una proiezione di tipo materno, il conduttore può “vedere” ogni partecipante, mentre nel gruppo largo le persone sperimentano la perdita della proiezione materna perché esso è troppo grande per contenerla...

Bejarano ha individuato che nei grandi gruppi un transfert più aggressivo può prendere consistenza ed è possibile che si manifesti verso una persona del gruppo, oppure verso il conduttore se quest'ultimo è l'unico a condurre il gruppo.

In un grande gruppo la resistenza dei partecipanti in genere si presenta con un disinteresse, con una presenza puramente fisica e di solito con ironia verso i partecipanti più attivi. La difesa di chi conduce può essere un silenzio, non tanto “tattico” ma quasi paralizzante che si tende a “sbloccare” con la cultura: cioè una esposizione intellettuale di conoscenze psicoanalitiche con il rischio di diventare logorroici, ed anche eccedere con “battute”

---

<sup>2</sup> D. Anzieu, Il gruppo e l'inconscio, Borla, Roma, 1979, p. 203 e segg.

scherzose con il rischio di una sorta di difesa isterica. In questo caso il terapeuta o la coppia di terapeuti non lavora più interpretando e tende più che altro a provocare e a sedurre.

Le riflessioni di molti autori, a partire dalla Scuola francese, sui piccoli e grandi gruppi ci aiutano a comprendere perché nel grande gruppo, essendoci una maggiore mobilitazione di forze regressive, transferali e controtransferali, lo “sforzo” terapeutico ed interpretativo può essere più complesso ed anche per questo gli studi sulla psicodinamica dei gruppi non devono mancare nella formazione dello psicoterapeuta.

#### BIBLIOGRAFIA

Anzieu, D. (1979). Il gruppo e l'inconscio l'immaginario gruppale. Raffaello Cortina, Milano 2019.

Anzieu, D., Bejarano, A., Kaës, R., Missenard, A., Pontalis J. B. (1975). Il lavoro psicoanalitico nei gruppi. Armando, Roma.

Bion, W.R. (1972). Apprendere dall'esperienza. Armando, Roma.

Bion, W.R. (1971). Esperienze Nei Gruppi. Armando, Roma.

Foulkes, S.H. (1978). Analisi Terapeutica di Gruppo. Boringhieri, Torino.

Vanni, F. (1979). Saggi di Psicoterapia di Gruppo. Boringhieri, Torino.



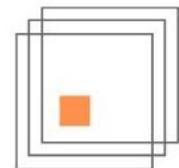
2. There's a certain Slant of light

# D'OPPIO SOGNO

Una rosa, è una rosa, è una rosa

Gertrude Stein

1913, *Sacred Emily*.



**PSICOANALISI**  
**NEOFREUDIANA**