

Romano Màdera

L'inventario e la traduzione

Psicologia analitica e pratica filosofica

© 2003 by Romano Màdera
All Rights Reserved

“Chiuso per inventario” si trova scritto in certi periodi dell’anno sulle porte di negozi e di imprese: una buona metafora per dire la ricerca, in un posto noto, provvisoriamente chiuso all’esterno, di quel che si ha ma non si sa di avere, o di quel che ha fatto il suo tempo e deve lasciar spazio ad altro. Alcuni aspetti dell’analisi sono simili a un inventario. Ci sono lati della personalità, capacità, sensibilità, che sono andati perduti o sono ottusi, e che pure potrebbero essere messi al lavoro per fronteggiare, o attraversare, o sciogliere, nodi problematici che la vita non consente più di eludere. Per poter ritrovare cose e dar loro un nome e un ordine, si deve chiudere per un certo tempo la porta di comunicazione con l’esterno, così come si fa nella stanza isolata dell’incontro analitico.

Mi è venuto in mente questo procedimento adesso, mentre rifletto su quali e quante predisposizioni mi accompagnano quando ascolto o intervengo nel dialogo con un analizzante. Perché un inventario? Perché la risposta è così complessa da doverne disperare. Viene il sospetto che anche il discorrere sull’intrecciarsi di sistemi di riferimento teorici diversi sia unidimensionale e troppo tradisca quel momento, quello stato d’animo, quella parola. Avrei quindi bisogno di un inventario, sperando di trovare, attraverso questa operazione, un nuovo ordine per molte cose sfuggite. Ma un inventario di questo genere corrisponderebbe a quel che ho chiamato “mitobiografia s t o r i c a”, insomma all’insieme di influenze, azioni, forme di percezione, idee e valori – nel loro processo di cambiamento – che potrebbero rappresentare i motivi portanti della vita stessa di una persona. Forse che il mio ascolto non deve qualcosa ai miei familiari, alle mie ferite, alle mie preferenze, oltre che alla mia formazione analitica e ai diversi modelli di psicoterapia che ho incontrato? Eppure, questa stessa affermazione non suona riconducibile proprio a quanto pensava Jung che “il metodo è l’analista”? E questa affermazione, pur così affascinante, non precipita di nuovo in un nulla di detto se *l’ars requirit totum hominem?*^I

In ogni caso, è la difficoltà stessa a rappresentare la “postura esistenziale” dell’analisi e a riavvicinarmi al lascito di Jung. Intendo quelle sue aperte dichiarazioni – sulle quali è necessario tornare a meditare – secondo le quali l’unico atteggiamento scientifico del quale possiamo renderci garanti in psicoterapia^{II} è quello di riconoscere i limiti del trattamento scientifico in psicologia applicata: il che, più precisamente, vuol dire che sono le convinzioni, le “fedi” condivise, a fondare l’efficacia della medicina psichica esercitata con mezzi psichici (la psicoterapia), e quindi a rendere scientifica la psicologia nei limiti della dimensione collettiva dell’umano. Quando invece si tratta di affrontare lo specificamente individuale, allora soltanto il confronto spregiudicato fra due sistemi psichici in interazione,^{III} il confronto dialettico, diventa metodo possibile. Mi sembra che l’operazione dell’inventario si attagli bene alle propensioni dello stesso Jung quando si tratta della pratica della psicoterapia. Anche per questo è davvero benvenuto il saggio

di Christian Gaillard, pubblicato in questo stesso numero della rivista. In esso si tenta un bilancio della “cose notevoli” che da Jung si possono trarre, e ne risulta un corpo vivo e prestante di conoscenze, di metodi terapeutici e di ricerca. L'importanza di questo lavoro sta nel fatto che l'occasione di un dialogo con il mondo freudiano viene utilizzata per proporre un insieme di tesi teoriche e una propensione terapeutica, senza lasciarsi distogliere né da concessioni diplomatiche né dalla tendenza ad affastellare riferimenti, senza criterio visibile, alle più diverse formulazioni psicoanalitiche. Preziosa è l'interpretazione che Gaillard dà della famosa *querelle* fra metodo causale-riduttivo e metodo teleologico-sintetico, ricorrendo alla categoria di “emergenza”, cruciale nella teoria della complessità e di fatto già presente nella concezione psicologica di Jung.

L'emergenza riguarda un salto di complessità che un insieme di elementi produce nella sua organizzazione, in modo tale da non poter più essere descritto nei termini pertinenti al sistema che pure ne condiziona il venire all'esistenza. È quanto accade nel considerare il rapporto fra fisica e chimica organica, fra chimica organica e biochimica del cervello, fra neuroscienze e psicologia, fra psicologia collettiva e processi psicologici individuali. Che questo sia il punto archimedeo necessario per comprendere e unificare i contributi di Jung, costituisce – mi sembra – il nucleo forte dell'interpretazione di Gaillard, e con questo concordo totalmente. Di passaggio, vorrei notare che come la minaccia per l'avvenire della psicoanalisi è anche il segno della sua vittoria – cioè il fatto che sia diventato patrimonio comune a ogni tipo di psicoterapia “la cura della psiche con metodi psichici” e il “tentativo moderno di accostarsi meglio alla psiche con metodi scientifici”^{IV} – così ciò che impedisce un adeguato riconoscimento dell'apporto junghiano è il fatto che esso è tacitamente diventato, per questo suo aspetto centrale di “emergentismo”, asserto comune alle diverse tradizioni di psicologia dell'inconscio.^V

Paradossalmente è proprio il mio debito con Jung che esige un inventario più preciso: innanzitutto, riconoscersi affini all'atteggiamento di Jung significa, a rigore, non poter dirsi junghiani. È Jung stesso a teorizzarlo: “Ognuno ha in sé la propria forma vitale, forma irrazionale che nessun'altra riesce a sopraffare. Tutto ciò naturalmente non ci impedisce di fare il massimo sforzo per rendere normali e ragionevoli i nostri pazienti. Se i risultati terapeutici sono soddisfacenti, probabilmente ce ne possiamo accontentare; in caso contrario, la terapia deve conformarsi... ai dati irrazionali del malato, lasciandosi guidare dalla natura: e il medico, più che curare, contribuirà allo sviluppo delle potenzialità creative del paziente. Quel che ho da dire comincia là dove ha inizio questo sviluppo e dove finisce la cura. Il mio contributo al problema della terapia si limita, come si vede, ai casi nei quali il trattamento razionale non consegue un risultato soddisfacente”.^{VI} In sostanza, Jung sta dicendo che gli approcci razionali (etiologici) di Freud, di Adler

e di tutti coloro che riducono l'individuale all'universale, riguardano dimensioni collettive della psiche, delle quali è possibile – entro i limiti della multiformità della psiche collettiva e dell'inquadramento interpretativo messo in opera dalla psiche del ricercatore stesso – un qualche grado di scientificità psicologica. Fin qui Jung non dice niente di nuovo, se non il fatto che questi diversi sistemi scientifici sono in realtà compatibili – ecco il tema della traduzione che si annuncia – e non possono pretendere, come pretendono, esclusività ed esaustività. Il suo contributo comincia dove la “cura” (!) finisce e dove inizia uno sviluppo individuale che può avvenire solo utilizzando il “metodo dialettico” di confronto fra fantasticherie del paziente e fantasticherie del medico!^{VII}

Ritornero su questo punto, che a me sembra uno squarcio di verità liberatoria, adeguata a certi aspetti degli incontri analitici che ho sperimentato. Nella scuola junghiana ho ritrovato l'attenzione – a volte fin troppo accentuata, tanto da non riuscire a scacciare il sospetto che un antico complesso di inferiorità si trasmetta lungo le generazioni – a quanto si è pensato tra i freudiani, con una marcata propensione mimetica ad accumulare svolte tecniche e teoriche, senza segnalare quali posizioni di Freud venissero così superate.^{VIII} Buffamente molti junghiani hanno cercato di liberarsi delle conclusioni mitologizzanti di Jung per ritornare a una scienza molto inferma, che delle scienze naturali mantiene, più che altro, l'aura delle terminologie speciali e le mosse retoriche dell'argomentazione. Devo confessare che tutto questo mi infastidisce, perché sento rinchiudersi la grande apertura mentale di Jung, vedo accantonati i rischi più pertinenti a un esploratore della psiche mentre, regressivamente, ci si vorrebbe attestare su posizioni di una scientificità così debole che già settanta anni fa poteva essere riguardata con qualche ironia, e proprio da Jung.

L'inventario registra dunque riconoscenza produttiva, attraversata però da fastidio. Un fastidio che lavora, mettendo in aspettativa ogni preferenza teorica ereditata. Oggi la mia postura intellettuale, e il sentimento portante nell'ascolto, tendono a configurarsi secondo una costellazione di forme di percezione a loro volta innervate da una “ermeneutica dimensionale”. In altre parole, faccio la posta al senso che attendo di trovare, cercando di sintonizzarmi – momento per momento – sul registro narrativo, su quello concettuale, su quello figurale, sullo scatto associativo spiazzante, sull'emotività “sim-patica” o “anti-patica”, a seconda che l'una o l'altra mi offra il filo dell'interlocuzione (che per lo più non ha bisogno di essere verbalizzata, almeno non immediatamente, ma che mi aiuta a inscrivere l'ascolto dell'altro in un dialogo). Questi registri, finalizzati a trascrivere dimensioni della comunicazione, hanno solo una linea di parentela con le teorie delle psicologie dell'inconscio. Per dirla brevemente: ho bisogno di ripensare le mie categorie, di ricombinare altri saperi, spesso molto distanti da questa tradizione di pensiero.^{IX} Il fastidio riguarda anche una certa aria di “ideologia dell'a p-

partenza” che infetta fin dalle origini il movimento psicoanalitico. I fatti sono sotto gli occhi di tutti quelli che hanno la voglia, e un po’ di prospettiva storica, per guardarli. Solo recentissimamente – come testimonia anche questo numero della rivista – si annuncia un certo mutamento di rotta : ma è palese che le scuole freudiane non hanno nessuna conoscenza seria della tradizione junghiana o adleriana (i primi eretici!); che gli junghiani studiano molto i freudiani, si vergognano un po’ (salvo qualche eccezione, che facilmente assume però la posa del guru o del dogmatico) delle aperture spirituali e filosofiche di Jung, e non si interessano affatto di Adler, di Reich, di Perls, di Beck, di Rogers etc. etc.; che le psicologie dell’inconscio ignorano le altre psicoterapie e viceversa... E, poiché la prassi ha sempre l’ultima parola quanto alla verifica delle intenzioni, nessuna scuola storica delle psicologie dell’inconscio è a tutt’oggi disposta a riconoscere come valido il *training* di un’altra tradizione. Sperando che non ci impieghino i quattro secoli che sono stati necessari alle diverse confessioni cristiane per accogliere, senza ribattezzarlo, un fedele proveniente da un’altra chiesa.

L’esempio dice tutto: una volta di più la pretesa di scientificità soltanto per sé mostra, nei comportamenti, la reale matrice fideistica. Solo le Chiese e i depositari di qualche rivelazione possono agire così. Lasciamo perdere la Scienza, ma quando mai una qualsiasi università può considerare nullo tutto il *curriculum* di esami sostenuti in un’altra università? Qui è dunque in questione non la Scientificità con la maiuscola^x ma l’atteggiamento del confronto razionale, o scientifico, con le minuscole: cioè un atteggiamento disponibile alla discussione pubblica dei propri asserti, procedimenti e risultati, senza limiti prestabiliti alla critica di ciò che ritiene vero. Un approccio razionale, scientifico, o anche soltanto ragionevole, dovrebbe partire oggi dalla constatazione che le diverse teorie e tecniche psicoterapeutiche non mostrano, se indagate, fattori specifici sensibili all’attribuzione causale del successo terapeutico.^{xI} Quindi, si dovrebbe accettare di partire – non sostengo che si debba rimanere a questo livello – dai fattori comuni e dai percorsi individuali per costruire un sistema condiviso di riconoscimenti e di confronti. Questa proposta sa di utopia, proprio per questo può servire come criterio ideale di ragione per indicare una direzione e misurare il percorso fatto e progettato.

Tornando a me, la frase “chiuso per inventario” si può riferire a una temporanea chiusura del “senso di appartenenza”, rimanendo consapevole del “senso di derivazione”, insomma della tradizione nella quale sono stato formato. È questa consapevolezza a imporre un “bilancio personale”, stimolato da quello di Gaillard, ma assai distante dal suo, che – per la posizione istituzionale (è vice-presidente della I.A.A.P.) e per il contesto (il suo saggio nasce da una relazione a un congresso di freudiani) – potrebbe essere definito un “bilancio collettivo”.

Un atteggiamento che si è conservato e sviluppato nel mio ascolto, e in ge-

nera nella mia posizione analitica, è l'attenzione alla dinamica della compensazione. Il che equivale a chiedersi sempre, di fronte a quanto appare in primo piano, dove, come, quando, che cosa – sullo sfondo o in accenni trascurati, nelle negazioni o nelle omissioni – possa rappresentare l'opposto. Questa modalità, come dirò nelle pagine seguenti, fa parte della più ampia forma di dialettica^{XII} del metodo e della concezione di Jung.

Un secondo insegnamento, diventato parte viva della mia pratica, è il valore attribuito al pensiero simbolico, legato alle possibilità creative dell'immaginazione^{XIII} e dunque al fondamento di ciò che Gaillard chiama “emergentismo”. Qui in effetti è decisiva la critica di Jung alla unilateralità di un pensare esclusivamente etiologico-riduttivo, proprio perché, fra l'altro, l'immaginazione si trasforma insieme alla psicologia delle età della vita,^{XIV} altra conquista teorica e pratica di enorme rilievo rispetto alle letture monocausali delle origini infantili del disturbo psichico, confinate alla psicologia della cosiddetta “età evolutiva” (come se l'evoluzione finisse con l'infanzia!).

Nonostante il debito incalcolabile, devo qui puntualizzare ciò su cui non posso concordare. In un passo di *Scopi della psicoterapia*,^{XV} che merita di essere riletto decine di volte per l'acutezza delle intuizioni sull'immaginazione, Jung scrive in un inciso: “Inoltre, la fantasia normalmente non si smarrisce: profondamente e intimamente legata com'è alla radice degli istinti umani e animali, ritrova sempre, in modo sorprendente, la via”.

La disposizione a immaginare, e a “immaginare altrimenti”, come torno a dire,^{XVI} è un fondamento neuroetologico^{XVII} basato su fattori ereditati filogeneticamente, dalla cui interazione emerge la possibilità propriamente umana di immaginare trasformazioni. Questa è una affermazione molto diversa da quella che attribuisce l'ereditarietà della facoltà immaginativa agli “istinti umani e animali”. Benché si debba rinunciare a una concezione troppo rigida dell'istinto – che è una tra le diverse eredità filogenetiche, insieme a tattismi, riconoscimento innato e forme percettive, emozioni, ritmi circadiani, modelli di riferimento e di apprendimento, meccanismi scatenanti, evocatori e meccanismi motivanti^{XVIII} – rimane il fatto che esso è descrivibile come una sequenza motoria che si scatena in certe condizioni, ripetendo una stessa forma. La sequenza è così fissata che anche mammiferi dal comportamento molto complesso, come il lupo, se – per esempio – penetrano in un recinto di pecore, sono costretti, dal movimento panico delle prede, a ucciderle l'una dopo l'altra, invece di poter fermarsi a divorare la prima, proprio perché l'attacco mortale è reinnescato da una *fuga* che non riesce a guadagnare uno spazio sufficiente di lontananza, come succedrebbe all'aperto.

Saldare la disposizione a immaginare altrimenti, fondamento neuroetologico della libertà umana, a quanto di più rigido è conservato dalla nostra eredità filogenetica, mi sembra un errore non trascurabile. Si dovrebbe all'opposto tentare la via che guarda al conflitto e alla gerarchizzazione degli

istinti, fino alla composizione di segmenti istintuali nelle situazioni protette di gioco, correlate alla interazione della differenziazione emisferica del cervello e delle aree del linguaggio con quelle della mano, a sua volta liberata dalla andatura eretta che ha permesso la panoramicità del vedere, per rintracciare le radici naturali dell'immaginazione. Senza dimenticare le funzioni legate ai programmi di apprendimento in rapporto a forme della percezione, modelli di riferimento e comportamento esplorativo, dato che le capacità di apprendere presentano necessariamente un qualche grado di plasticità.

Sembra, con questi rimandi all'etologia umana e animale, che il discorso riguardi differenze di grande peso intellettuale, ma con scarse ricadute pratiche per la psicoterapia. Invece il nesso è portante e spiega perché Jung possa pensare il "processo di individuazione" come qualcosa di naturale a cui affidarsi, curandone le condizioni, cioè astenendosi dall'insistere sui metodi riduttivi etiologici quando la psicoterapia sia "bloccata".^{xix} La naturalità del processo è il *deus ex machina* che permette di compensare l'unilateralità della posizione cosciente, offrendo non solo una direzione nuova, fuori dalle secche degli "influenzamenti" – secondo Jung propri anche dei metodi di "riduzione agli istinti" di Freud e Adler^{xx} – ma anche un passaggio che si propone come trasformazione della traslazione.^{xxi} E qui si tratta nientemeno che di "un mutamento radicale del modo di concepire la vita".^{xxii} In altre parole, quanto si è sempre definito "conversione", anche se Jung – sul punto stranamente pudico – si affida a una perifrasi. L'interessante – ciò che è precisamente di Jung – è il tentativo di riaprire la via a mete spirituali con lo stesso movimento con il quale ci si sbarazza delle "opinioni metafisiche preconette".^{xxiii} Jung si appella qui alla "esperienza diretta"^{xxiv}, si rassegna a rimanere entro la dimensione psichica, "prigioniero della psiche", apparentemente si schermisce dicendo "di non saper far altro che descrivere quel che mi si presenta al suo interno".^{xxv}

Ecco che, da questo umile e naturalistico osservatorio, si può "mettersi", con l'analizzante, una volta deposte le proprie convinzioni, "alla ricerca, senza pregiudizio alcuno, delle idee filosofico-religiose corrispondenti agli stati emotivi del paziente".^{xxvi} La straordinaria portata di questa indicazione – la sua innovatività per una psicologia che si apra a una spiritualità laica^{xxvii} e a una rinnovata pratica filosofica – è offuscata dalla retorica del limite empirico. Invece si tratta, in buona sostanza, di una non dichiarata, inavvertita metafisica empirista della quale Jung è inconsapevole, ma che gli serve a districarsi dai nodi filosofici nei quali inevitabilmente incappa il pensiero quando non vuole abortire. Se, per un verso, Jung àncora l'immaginazione all'istinto (in modo poco credibile, come ho detto), per un altro verso nega la validità di un procedimento di riduzione agli istinti come quello freudiano o adleriano: come si potrà dunque appellarsi agli istinti non riduttivamente? Teorizzando che l'istinto "non è una cosa isolata... esso porta

con sé contenuti archetipici di aspetto spirituale, che sono al tempo stesso il suo fondamento e il suo limite. In altre parole, l'istinto è sempre e inevitabilmente appaiato con qualcosa di simile a una concezione del mondo, per quanto arcaica, nebulosa e crepuscolare questa possa essere". ^{xxviii}

A questo punto, mi pare che il dispositivo di Jung sia chiaramente "ideologico", nel senso preciso che "naturalizza" ciò che ricade invece nella storicità e, nel caso specifico, spetta alle soggettività interpretanti dell'analista e degli analizzanti. È Jung stesso ad affermare che: "I simboli prodotti dall'inconscio devono, per diventare efficaci, essere 'compresi' dalla coscienza, essere cioè assimilati e integrati. Un sogno non compreso rimane un puro evento, la compensazione lo trasforma in esperienza vissuta". Siamo ancora più in là della soggettività interpretante, perché è richiesta "comprensione", cioè integrazione nell'esperienza vissuta. ^{xxix}

La naturalizzazione dei contenuti del pensare simbolico è poi evidente anche nel caso dei "miti collettivi", fino all'esplicita approvazione ("dimostrazione generale") delle teorie di Bastian sui "pensieri etnici". ^{xxx} Come se scaturisse dalla natura umana uno spirito, insieme fondamento e limite dell'istinto, fonte dei miti dei popoli e infine traccia di senso per l'individuo. La disposizione naturale a immaginare, ereditata filogeneticamente, viene non solo "istintualizzata", ma considerata poi capace di articolarsi da sé in differenze di fondamenti culturali collettivi e individuali. Altro è cercare il punto di articolazione fra natura e cultura, definendo su questa base le costanti antropologiche, ^{xxxi} altro è il poco plausibile, e altamente pericoloso, ipotizzare pensieri e inconsci etnici naturalizzati. Abbiamo avuto – e abbiamo! – fin troppi tentativi di radicare in supposte nature etniche e/o nazionali, differenze che, molto più plausibilmente, possono essere comprese storicamente fino a rintracciarne i modelli culturali originari. La via che percorre Jung è invece esposta a equivocare processi psicologici di identificazione collettiva con modelli culturali storicamente – e politicamente – rielaborati, con supposizioni circa la natura etnica dello spirito dei popoli. Mi dispiace doverlo dire, ma questo mi sembra un portato del nazionalismo che, come ideologia e come epidemia psichica conseguente, ha dominato – anche sotto le denominazioni politiche in guerra fra loro di nazifascismo, socialcomunismo e liberaldemocrazia – il Novecento.

In conclusione, considero la teoria archetipica di Jung una straordinaria indicazione di ricerca e di terapia, capace di liberare dalla "tendenza nevrotica a rimuginare sul passato" ^{xxxii} personale, che deve però essere separata dal suo involucro epistemologico e antropologico e, quindi, completamente ripensata.

Jung aveva anche colto perfettamente il centro dell'appartenenza profonda di ogni singola biografia alla sua storia (e ai suoi mitologemi), fino a scrivere frasi che anticipano, e integrano alla psicologia dell'inconscio, i futuri approcci sistemici: "La nevrosi ci costringe a estendere il concetto di 'malat-

tia' al di là dell'immagine di un corpo singolo disturbato nelle sue funzioni, e a considerare il nevrotico come un sistema di relazioni sociali ammalato".^{xxxiii} Tuttavia, il suo presupposto della priorità dell'individuo monadico – priorità che condivide con Freud – rispetto alle relazioni che andrà costituendo, lo spinge non solo e non tanto a considerare il rapporto fra analista e paziente come rapporto fra “due sistemi psichici”,^{xxxiv} e non come *un* sistema che si articoli in due polarità, ma a teorizzare l'individuazione come processo archetipico condizionato, naturale e istintuale, che si manifesta storicamente in modi diversi.^{xxxv} Con ciò, lo stesso processo di individuazione, la meta del pensiero di Jung, ricade sotto le critiche che ho precedentemente accennato.

La conseguenza sulla postura analitica – sull'ascolto e sulla parola della cura – sono centrali. Se il processo di individuazione è qualcosa di “istintuale e naturale”, allora si avrà finalmente quel “terzo” che risolve la “dialettica”^{xxxvi} fra analista e analizzante, consentendone uno sviluppo “neutro”, fondato sulla “psiche oggettiva”. A questo punto, si deve affrontare la questione del rapporto fra psicologia analitica e filosofia, non solo perché la “dialettica” di Jung lo impone, ma perché è in gioco l'essenza dell'atteggiamento analitico e terapeutico.

Dopo aver aperto grandi orizzonti spirituali e filosofici – ai quali accennerò qui di seguito – ecco che Jung si ritira, ritrova il suo posto al riparo della comune opinione del secolo che eleva a sua sicurezza i limiti della “scienza” e “l'oggettività” della “natura”. Detto diversamente: almeno in certe analisi – e dunque per l'analista *in toto* – è difendibile con buone argomentazioni, se si accettano le prospettive aperte da Jung, ove siano confermate dalla prassi, l'astenersi da una presa di posizione filosofica? O non si è costretti “dalle cose stesse” a “far filosofia”, se per filosofia non si intende soltanto un certo insieme di conoscenze ma l'atteggiamento di chi “ama la sapienza”, ricerca il senso, e non cessa di porre sotto esame, per questa ricerca, il suo pensiero e la sua vita?^{xxxvii}

La posizione di Jung è tremendamente oscillante. Non credo confusa, ma radicata in una sua idea della “dialettica”,^{xxxviii} non tanto derivata da un approfondimento di questo metodo, incessantemente rielaborato nella storia della filosofia da Eraclito fino ad Adorno, quanto giocata come polarità alchemica regolata dalla compensazione.^{xxxix} Il che non esime da una presa di posizione critica, proprio per la funzione centrale che ha nel suo pensiero: dialettica è infatti il superamento del “metodo univoco” in psicoterapia, raggiungimento della dialogicità del confronto fra due persone, sviluppo di un'arte che dalla antica conversazione filosofica “servì ben presto a designare un processo creativo di nuove sintesi”.^{xl} Di nuovo, è “partendo dall'esigenza che l'analista sia egli stesso analizzato che si arriva all'idea del procedimento dialettico”.^{xli} Così “il terapeuta entra in relazione con un altro sistema psichico come interrogante e interrogato”. Effettivamente sem-

bra, da questi passi, che “dialettica” per Jung non sia una premessa, o un contesto generico di comprensione filosofica, ma l’anima stessa della psicoterapia, la fuoriuscita da un ascolto e da una parola di presunto sapere, la consapevolezza della traslazione e della necessità dell’analisi per l’analista, la designazione di un metodo indirizzato alla sintesi creativa. Il procedimento dialettico trae altresì origine dalla “possibilità di interpretare in modi svariati i contenuti simbolici. Silberer ha operato una distinzione tra interpretazione analitica e anagogica; io, tra interpretazione analitico-riduttiva e sintetico-ermeneutica”.^{XLII}

La mia critica è mossa nell’intento di procedere diversamente nel programma di ricerca impostato da Jung: unica fedeltà laica, questa, secondo me proponibile. Dopo pagine intensissime sulla necessità di “confrontarsi con la visione del mondo”, Jung asserisce l’inevitabilità di ammettere la propria “filosoficità”: “A questo punto va ammesso che noi psicoterapeuti dovremmo essere veri filosofi o medici filosofi; anzi che già lo siamo, anche se non vogliamo ammetterlo, poiché una differenza troppo grande divide ciò che noi facciamo da quello che all’università viene insegnato come filosofia”.^{XLIII}

Tornerò in conclusione su questa valutazione della filosofia, che preannuncia, senza che nessuno l’abbia notato, un movimento che da venti anni (con precursori ancora precedenti), al di là dei confini dell’accademia, in molte parti del mondo ha sviluppato come pratica filosofica l’attività di “consulenza filosofica”. Soprattutto però mi preme sottolineare come Jung parli di una “filosofia” che, come ha poi mostrato Hadot, riprende l’essenziale della filosofia antica come pratica filosofica, cioè l’inscindibile unità di modo di vivere e di discorso.^{XLIV}

Questa affascinante prospettiva di un rinnovamento della filosofia, tuttavia, rimane ancora oscurata, in Jung, da uno stereotipo dell’epoca, secondo il quale per affermare la neutralità scientifica si deve prendere le distanze dalla filosofia (esattamente quello che Jung critica più volte negli altri!). Ad esempio, dopo aver parlato della necessità – per conoscere le forme di manifestazione dell’inconscio – della ricerca storica ed empirica, aggiunge: “cercando tuttavia di evitare opinioni metafisiche preconcepite. Piuttosto mi sforzo di attenermi all’esperienza diretta, lasciando al loro destino le credenze metafisiche, siano pro o contro una tale esperienza. Non potendo stare al di sopra o al di là della psiche, così da poterla giudicare da un trascendentale punto archimedeo. So bene di essere prigioniero della psiche stessa e di non saper fare altro che descrivere quel che mi si presenta al suo interno”. Qui Jung^{XLV} – per difendersi da ogni dogmatismo scienziato, o dalla adesione a una concezione, filosofica o religiosa, che gli precluda il rapporto con un’altra^{XLVI} – vuole restar fuori da ogni metafisica, ma questo buon proposito, che solo un’adeguata elaborazione filosofica può rendere almeno plausibile, lo lascia prigioniero di un’altra metafisica: che significa “prigioniero del-

la psiche”, se non che non possiamo conoscere il mondo esterno? E quale conoscenza diretta ci autorizza ad affermare il dualismo fra psiche e mondo? Non è questa, nel migliore dei casi, la ripetizione della formula di Berkeley, secondo la quale l’essere non può essere altro che “essere percepito”? Si potrebbe obiettare che Jung si appellerebbe piuttosto a Kant. È vero, ed è ancor peggio: Jung si appella a Kant ribadendo però che la psiche umana non è solo oggetto della biologia, anzi “il nuovo indirizzo rende inevitabile l’atteggiamento etico del terapeuta”,^{XLVII} e questo nella stessa pagina nella quale ha usato il concetto di funzione trascendentale kantiana – la *conditio sine qua non* della nostra consapevolezza – per definire la psiche stessa. Questo procedimento è scorretto: non si può usare la critica kantiana alla metafisica, rivolta ai limiti della conoscenza del mondo della natura, parlando dell’atteggiamento etico.

Non è ovviamente in questione la correttezza scolastica della lettura kantiana di Jung,^{XLVIII} bensì la necessità di rielaborare una posizione filosofica realmente capace di accogliere e di sviluppare intuizioni e programma di ricerca derivati dal suo pensiero. Questo significa, nella mia prospettiva, abbandonare la scialuppa di salvataggio, costituita per Jung dal naturalismo empirista, per salvarsi dal pericolo di naufragio tra gli opposti della dialettica. Il principio di compensazione, infatti, regge la vita psichica come sistema autoregolantesi: da un lato le convinzioni cosce, dall’altro l’inconscio (e il sogno) come “essere naturale moralmente, esteticamente e intellettualmente indifferente”,^{XLIX} che fa da “organo di formazione e di controllo” per la più efficace “formazione della personalità”. Ma è sempre Jung ad ammonirci che “solo in apparenza si tratta di fatti; essenzialmente si tratta di interpretazioni”.^L E se non vengono assimilati e integrati, “compresi dalla coscienza”, i simboli rimangono inefficaci: “un sogno non compreso rimane un puro evento”.^{LI} È facile quindi concludere che interpretazione, comprensione, integrazione e assimilazione, possibili nel rapporto analitico – che deve diventare, secondo Jung, nella fase trasformativa, rapporto fra uomo e uomo – sono processi completamente immersi nel bagno etico-ermeneutico della relazione.^{LII}

Credo dunque di proseguire oltre Jung, ma anche diversamente da Jung, il cammino che tiene insieme – in un *continuum* da non lacerare – gli estremi della terapia delle psiconevrosi da un lato, e i processi dell’autoeducazione e dell’autorealizzazione dall’altro,^{LIII} compito proprio di una pratica filosofica rinnovata ma coerente con le origini della filosofia greca e greco-romana. Il medio fra questi estremi è la richiesta “terapeutica” di senso.^{LIV} È sempre Jung ad aprire questa prospettiva come superamento delle restrizioni specialistiche della “psicologia medica”.^{LV} Riassumendo: Jung pone come scopo più generale e più alto della psicologia analitica il proporsi come base di un nuovo sviluppo spirituale in Occidente che, al servizio dell’autoeducazione e dell’autoperfezionamento, colmi lo svantaggio nei confronti

dell'Oriente rispetto allo “sviluppo metodico dell'anima e delle sue funzioni”.^{LVI} La psicoterapia viene spinta a sconfinare “in ambiti un tempo riservati a sacerdoti e filosofi. Nella misura in cui questi ultimi oggi non operano più, o in cui viene loro negata dal pubblico la facoltà di operare, si vede quale lacuna lo psicoterapeuta sia talvolta chiamato a colmare, e fino a che punto la cura d'anime e la filosofia si siano allontanate dalla realtà della vita. Al pastore d'anime si rinfaccia che si sa già quello che stava per dire; al filosofo, che le sue parole non hanno mai utilità pratica. La cosa curiosa è che entrambi (a parte eccezioni rarissime) professano una decisa avversione per la psicologia”.^{LVII} Si è costretti, con certi analizzanti “a mettersi... alla ricerca, senza pregiudizio alcuno, delle idee filosofico-religiose corrispondenti agli stati emotivi del paziente”.^{LVIII} Tutto ciò somiglia alla ricerca di “sorgenti di vita spirituale”, a una “religione *in statu nascendi*”,^{LIX} e se non vogliamo ammettere che questa attività sia filosofia è solo perché “una differenza troppo grande divide ciò che noi facciamo da quello che all'università viene insegnato come filosofia”.^{LX}

A questo punto, sono costretto a rimandare il lettore a un testo che affronta il tema della pratica filosofica oggi.^{LXI} Voglio solo aggiungere, in conclusione, qualche considerazione sul tema della traduzione. È proprio questa filosofia junghiana, implicita nel suo metodo terapeutico pratico – irrisolta perché contraddetta dal suo esplicito empirismo naturalistico, verniciato di kantismo –, a permettere a Jung la traduzione di differenti impostazioni psicoterapeutiche, in riferimento pertinente alle necessità di sviluppo psichico della molteplicità delle mitobiografie potenziali che richiedono un aiuto alla loro realizzazione.

Numerose e difficilmente equivocabili sono le dichiarazioni di Jung a favore di un atteggiamento analitico capace di piegarsi così profondamente all'ascolto dell'altro da saper relativizzare anche la propria tecnica, i propri metodi, la propria teoria. L'imparzialità, la neutralità junghiana, è l'opposto dell'analista-specchio, coincide invece con uno sforzo di abbandonare ogni precomprensione riferita a pratiche e teorie già elaborate, per partecipare, in una *dialettica aperta*, al processo di sviluppo individuale, che – essendo irripetibile, o in quanto ha di irripetibile – sta oltre i limiti della scienza.^{LXII}

Fare altrimenti, applicare metodi generali, inquadrare in concetti scientifici, sarebbe – per Jung – continuare a praticare tecniche di suggestione^{LXIII} (anch'esse valide, ma solo in alcuni casi particolari), o fare dell'autoerotismo scientifico.^{LXIV} Applicare sempre gli stessi metodi psicoterapeutici, voler praticare un unico tipo di psicoterapia, significa, per Jung, cadere nel dogmatismo e nel fanatismo.^{LXV} Mi limiterò a una sola citazione per esteso: “Non si può curare una malattia con qualsiasi mezzo, ma per le psiconevrosi il solo principio valido è che la loro cura sia psichica. Esiste in proposito una infinità di metodi, regole, prescrizioni, opinioni e dottrine; la cosa sorprendente è che qualunque procedimento terapeutico può raggiungere il

successo auspicato in qualunque nevrosi. Le diverse dottrine psicoterapeutiche che destano tanto scalpore non hanno poi, tutto sommato, grande importanza. Ogni psicoterapeuta capace sfiora, coscientemente o inconsciamente, anche tutti quei registri che non fanno parte della sua teoria. Potrà ricorrere alla suggestione, alla quale in linea di principio è ostile. Non ha senso evitare il punto di vista freudiano, adleriano, o qualsiasi altra concezione. Ogni psicoterapeuta non ha il suo metodo: ‘è egli stesso quel metodo’. *Ars totum requirit hominem*, dice un antico maestro. In psicoterapia, il grande fattore di guarigione è la personalità del terapeuta: ed essa non è data a priori, non è uno schema dottrinario, ma rappresenta il massimo risultato da lui raggiunto. Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se vengono elevate a dogmi, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore”. ^{LXVI}

Come vogliamo chiamare questa posizione? Meglio: quale potrebbe essere una sua sintesi che non la svisciva al livello dei “praticoni”, ai quali sono invisibili tutte le teorie che per lo più neppure capiscono? Ho proposto ^{LXVII} di sviluppare questo atteggiamento in una posizione filosofica, di pratica e di teoria filosofica, che ho chiamato “filosofia biografica”. Che l’individualità sia infatti irripetibile non ne impedisce la concettualizzazione. È anzi l’individualità il concetto più universale; questo l’abbiamo imparato, in filosofia, per dire una fonte, da Hegel. Nel nostro mondo, l’esempio più elementare sono i diritti umani, che sono universali in quanto di “ciascun individuo”, a fronte di concetti meno universali, come le appartenenze etniche o nazionali, di ceto o di classe, di sesso, di età e così via. È dunque possibile una “filosofia biografica” che non dissoci più esistenza e verità, ^{LXVIII} a condizione di pensare metateoricamente, dal vertice mitobiografico, le precedenti teorie, pratiche e tecniche (anche per quanto riguarda le psicoterapie). In senso alto, anche se stride con le terminologie bene accolte in questo momento storico-culturale, la filosofia biografica, che è anzitutto pratica filosofica, modo di vivere – ed è dunque anche psicologia storica e biografica, psicagogia, educazione e trasformazione – può essere vista come uno stile eclettico (quanto alla scelta, appropriata al caso e al momento, operabile dal soggetto), sincretico (quanto all’insieme di coloro che si riconoscono in questa metateoria e metaprassi), ecumenico (quanto alla meta di universalità estesa alle condizioni che permettano lo sviluppo libero e solidale della autorealizzazione di tutti gli individui. Meta utopica, idea di ragione come irraggiungibile punto asintotico che serve da criterio di giudizio e, per questo, guida etica di riferimento).

In pagine memorabili, Jung intuisce che verità e differenza individuale possono coniugarsi insieme e offrire così la condizione di possibilità – dunque l’aspetto trascendentale – della intesa e della traducibilità reciproca fra stili, pratiche e teorie, che dogmatismo e fanatismo, legati all’inflazione egoica, ci impediscono di perseguire. ^{LXIX} Il comprendere ricava il suo criterio

di verità non dall'astratta unilateralità di una parte dei dialoganti, ma dalla loro reciproca intesa: “Io preferisco in tal caso, quando cioè la comprensione è unilaterale, dire tranquillamente che non capisco... L'intendere dovrebbe quindi essere piuttosto un 'intendersi', frutto di riflessione comune”.^{LXX}

Questa originaria pratica filosofica del dialogo^{LXXI} è possibile rinnovarla oggi, come “l'aver ragione in due” di Ernst Bernhard, là dove si vada sufficientemente a fondo nella verità mitobiografica di ciascuno, la cui differenza intende come differente, non come negazione della propria, la differenza dell'altro, e così facendo eleva, al tempo stesso, la propria particolarità all'universale, personale e sovrapersonale insieme, della verità. Che verità, ragione e consapevolezza rimangano, anche nella più profonda dedizione alla psicologia dell'inconscio, i valori-guida, non deve stupire: “Bisogna infatti vigilare attentamente affinché i valori della personalità cosciente si mantengano intatti, giacché la compensazione mediante l'inconscio è efficace solo qualora cooperi con una coscienza integrale. Nell'assimilazione non si tratta di scegliere 'fra questo e quello', ma di accettare 'e questo e quello’”.^{LXXII}

■ ROMANO MÀDERA è professore di filosofia morale e di pratiche filosofiche all'Università di Milano Bicocca ed è ordinario dell'AIPA, della IAAP e del LAI.

Tra i suoi scritti: *Identità e feticismo* (1977); *Dio il Mondo* (1989); *L'alchimia ribelle* (Palomar, 1997); *C. G. Jung. Biografia e teoria* (Bruno Mondadori, 1998); *L'animale visionario* (Il Saggiatore, 1999); con L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche* (Bruno Mondadori, 2003).

NOTE

- I. C. G. Jung, *La psicologia della traslazione* (1946), in *Opere, Pratica della psicoterapia*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, p. 209.
- II. Cfr. C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), in *Opere*, cit., vol. 16, pp. 8-9. E a pagina 21 aggiunge che oltre la scienza la fenomenologia della psiche “comprende anche il problema dello spirito umano padre di tutte le scienze”. Sulla denominazione di “psicoterapia”, vedi *Che cosa è la psicoterapia?*, in *Opere*, cit., vol. 16, p. 30, e ancora le pp. 63-64 da *I problemi della psicoterapia moderna* (1929), dove Jung nel concetto di psicoterapia moderna raggruppa tutte le cure “della psiche con metodi psichici”, e col termine “psicologia analitica” intende un “concetto generale” che comprende “psicoanalisi”, “psicologia individuale” e altre tendenze nell’ambito della “psicologia dei complessi”. Oggi, al contrario, gli stessi junghiani tendono ad usare “psicologia analitica” come sinonimo di “psicologia junghiana” e “psicoanalisi” come “concetto generale”.
- III. C. G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), op. cit., pp. 12-13.
- IV. C. G. Jung, *I problemi della psicoterapia moderna* (1929), op. cit., p. 63.
- V. Un esempio interessante è il bel libro, a cura di L. Cionini, *Psicoterapie. Modelli a confronto*, Carocci, Roma, 1998, che in bibliografia non riporta neppure un testo di Jung, eppure – proprio nel confrontare diversi modelli di psicoterapie – mette in atto un metodo che Jung per primo, nei contributi citati in questo articolo, aveva concepito e adottato.
- VI. C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia* (1929), op. cit., p. 50.
- VII. “Si potrebbe invero obiettare... che con un simile procedimento medico e paziente non fanno, tutto sommato, che fantasticare”, *ibidem*. Quanto al metodo dialettico, cfr. *Principi di psicoterapia pratica* (1935).
- VIII. L’atteggiamento di reverenza pseudoreligiosa per gli scritti del fondatore è presente persino in esponenti genialmente creativi della tradizione freudiana, anche – per fare un esempio che ammiro – in un autore come J. Bowlby. Vorrei far notare che proprio questo fenomeno rientra in quegli indicatori che fanno della psicoanalisi più un movimento mitopoietico che un ramo delle scienze; a questo proposito, vedi il bellissimo saggio di G. Steiner, *La nostalgia dell’assoluto* (1974), Bruno Mondadori, Milano, 2000.
- IX. “Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se vengono elevate a dogmi, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore” C. G. Jung, *Medicina e psicoterapia* (1945), op. cit., p. 98. Cfr. anche Id., *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), op. cit., pp. 125-6.
- X. Cfr. S. Eckstrom, che in un importante saggio sul “Journal of Jungian Theory and Practice” (vol. 4, n. 2, 2002) – intitolato “Dyadic Processes and the Analyst’s Learning: Three Models for Analytic Memory” – ripercorre il

passaggio dal modello della validazione scientifica a quello delle tipologie narrative, mostrando come sia possibile dar conto del nostro modo di ricordare e apprendere in analisi partendo da modelli cognitivi della memoria. Raccontare una storia mette in atto il processo di memorizzazione come creazione, e l'analista è un "esperto di molte storie" in una particolare area di conoscenza. Ma, secondo modello cognitivo, possiamo pensare la memoria come il reimpasto continuo di esperienza attuale e richiamo del passato, dove ciò che si imprime con più nettezza è ciò che in un primo tempo è disturbante emotivamente. Un terzo modello, infine, cerca di comprendere la memoria come interazione diadica in uno stato di attenzione focalizzata che permetta il più alto grado di assorbimento, di apertura all'influenzamento dell'altro. In questi modi, noi ricreiamo continuamente strutture cognitive che ci permettono di ascoltare l'analizzante. Dato che la ricerca ha mostrato che il successo terapeutico non dipende da fattori specifici di una teoria e di una tecnica, Eckstrom suggerisce di puntare l'attenzione su come funziona il nostro ricordare e il nostro apprendere, in seduta e dopo la seduta, poiché questi aspetti sembrano essere, al tempo stesso, i più comuni, trasversali alle diverse scuole, e i più individuali. Pare infatti che ciò che cura sia – come peraltro affermava Jung in *Medicina e psicoterapia* (1945, op. cit., p. 98) – non la diversità degli approcci teorici, metodologici e tecnici, ma "il terapeuta stesso".

XI. Cfr. il testo citato di Eckstrom, che ha un paragrafo dedicato a questo tema e che riporta riferimenti bibliografici aggiornati. Per una considerazione più generale sui fattori psicoterapeutici comuni, rimando al mio saggio "Mitobiografia come terapia e come ricerca della saggezza", in "Rivista di Psicologia Analitica", n. s. n. 14, 66/2002.

XII. Cfr., solo per il vol. 16 delle *Opere*, cit., che ho scelto come riferimento di fondo per questo articolo, le pp. 11-12, 74, 88, 98, 127, 134.

XIII. Cfr. C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia* (1929), op. cit., p. 54.

XIV. *Ivi*, pp. 48, 58.

XV. *Ivi*, p. 54.

XVI. Rimando a due miei scritti: *L'animale visionario* (Il Saggiatore, Milano, 1999) e "A partire dalla pratica analitica del Gioco della Sabbia: una considerazione della metapsicologia", in F. Castellana e A. Malinconico (a cura di), *Giochi antichi, parole nuove*, Vivarium, Milano, 2002.

XVII. Cfr. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1984-89), Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

XVIII. *Ivi*, cap. 2

XIX. I rimandi sono troppi e ciascuno meriterebbe un commento a sé, lavoro che lascio al lettore scrupoloso: cfr. le pp. 15, 115-18, 32, 134, 144 nel vol. 16 delle *Opere*, cit.

XX. In un passaggio molto istruttivo e delicato di *Che cos'è la psicoterapia*, cit., pp. 31-32, dopo avere parlato della riduzione agli istinti di Freud e A-

dler, rispettivamente come esponenti del razionalismo scientifico del XIX secolo e delle tendenze sociopolitiche dell'inizio del XX, Jung scrive: "Allorché si tratta di promuovere uno sviluppo psicologico, il terapeuta dovrebbe infatti, per principio, lasciar agire la 'natura', evitando il più possibile di influenzare il paziente con le proprie premesse filosofiche, sociali e politiche".

XXI. Dal vol. 16 delle *Opere*, cit., pp. 144-48, 91, 135.

XXII. *Il valore terapeutico dell'abreazione* (1921-1928), in *Opere*, vol. 16, cit., p. 148.

XXIII. *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 135.

XXIV. *Ibidem*.

XXV. *Ibidem*.

XXVI. *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943), in *Opere*, vol. 16, cit., p. 91. Questa frase contiene, al di là della critica che mi sento di portare alla sua latente funzione epistemologico-metafisica nel sistema di Jung, una delle più importanti indicazioni di ricerca che, per i miei interessi, siano mai state formulate da uno psicologo dell'inconscio: si tratta della possibilità, qui in nuce, di coniugare psicologia analitica e pratica filosofica. A questo proposito, vedi R. Màdera - L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*. Introduzione alle pratiche filosofiche, Bruno Mondadori, Milano, 2003.

XXVII. Sul concetto di spiritualità laica, rimando al mio articolo "La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica", in "Rivista di psicologia analitica", n. s. n. 2, 54/1996, e il capitolo "Lo spirito soffia dove vuole" nel mio *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, nel quale indico anche una linea possibile di critica alla falsante implicitezza della metafisica involontaria di Jung.

XXVIII. *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 91.

XXIX. *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 134. Cfr. anche *Scopi della psicoterapia*, cit., p. 53.

XXX. *Medicina e psicoterapia*, cit., p. 102.

XXXI. Un monumentale tentativo in questo senso può essere considerata l'opera di C. Lévi-Strauss, e della continuatrice del suo lavoro, Françoise Héritier, sul versante dell'antropologia culturale, o l'opera di Eibl-Eibesfeldt su quello dell'etologia umana.

XXXII. *Il valore terapeutico dell'abreazione*, cit., p. 145.

XXXIII. *Che cos'è la psicoterapia*, cit., p. 30.

XXXIV. *Ivi*, pp. 12-13.

XXXV. Cfr., nel vol. 16 delle *Opere*, cit., pp. 15, 32, 59, 112, 115-18.

XXXVI. "Principi di psicoterapia pratica", cit., pp. 11-12.

XXXVII. Per questa concezione, che è originaria della antica filosofia greca, rimando alle opere di Pierre Hadot.

XXXVIII. Sempre nel solo vol. 16 delle *Opere*, cit., pp. 11-12, 52-53, 74, 88, 127, 98, 134-5, 89-90. Un appunto critico sulla dialettica di Jung in I. Valent, "...Sempre inconsapevoli...", in I. Valent e S. Vitale (a cura di), *L'in-*

conscio, Moretti & Vitali, Bergamo, 1998.

XXXIX. Si può concepire il “principio della compensazione come regola del comportamento psichico in generale” (*L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, 1931-34, in *Opere*, vol. 16, cit. Inoltre si deve ricordare che l'alfa e l'omega della psicoterapia (pp. 134-35, “Il valore terapeutico dell'abreazione”) è per Jung la traslazione, ed essa è compresa in un concorso di concetti che si articolano reciprocamente – traslazione, opposti alchemici e compensazione – nel testo *La psicologia della traslazione* (1946), vol. 16, *Opere*, cit.

XL. *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 7.

XLI. *Ivi*, p. 12.

XLII. *Ivi*, p. 12. Va notato che Pierre Hadot, uno dei più autorevoli storici contemporanei della filosofia antica, ha non solo definito il dialogo nel quale l'interrogato e l'interrogante sono – oltre che due persone, due funzioni dello stesso atto – come esercizio spirituale filosofico della dialettica, ma la filosofia stessa come modo di vivere, come psicagogia, oltre che come terapia. Vedi P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica* (1995), Einaudi, Torino, 1998.

XLIII. *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 90; cfr. anche *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 133.

XLIV. Per una ricostruzione di cosa si intenda per “pratiche filosofiche”, vedi il numero monografico della rivista “Kykeyon”, n. 8, settembre 2002, e il n. 1 di “Pratica filosofica”. Per quanto riguarda la mia particolare prospettiva, cfr. R. Màdera-L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit.

XLV. *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 135. In un altro passo, scrive: “La psiche umana è qualcosa di più di un oggetto della medicina scientifica, non comprende solo il malato ma anche il terapeuta... non è solo una funzione cerebrale, ma anche la *conditio sine qua non* della nostra consapevolezza”, *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 83.

XLVI. Vol. 16 delle *Opere*, cit., p. 128, ma anche le pp. 60, 45-47, 13, 63-4, 87, 78, 163-5.

XLVII. *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 83.

XLVIII. Che Jung non sia poi affatto kantiano, ma usi a fini suoi certe posizioni kantiane, dovrebbe essere chiaro anche soltanto dal posto privilegiato e dal senso positivo che in Jung ha il concetto di dialettica.

XLIX. *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, cit., pp. 164-65

L. *Alcuni aspetti della psicoterapia moderna*, cit., p. 37. Cfr. anche le pp. 15, 53, del vol. 16 delle *Opere*, cit.

LI. *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 134.

LII. Fra i numerosi passi, indicherei le pp. 142-48, 158, vol. 16 delle *Opere*, cit.

LIII. *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., pp. 82-84.

LIV. Cfr. pp. 50, 123, vol. 16, *Opere*, cit.

- LIV. Cfr. pp. 33, 93, 102, 105-6, vol. 16, *Opere*, cit.
- LVI. *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., pp. 82-83.
- LVII. *Questioni fondamentali di psicoterapia*, cit., p. 133.
- LVIII. *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 91.
- LIX. *Ivi*, p. 90.
- LX. *Ibidem*.
- LXI. R. Màdera-L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit.
- LXII. *Opere*, cit., vol. 16, pp. 11-12, 21, 51.
- LXIII. *Principi di psicoterapia pratica*, cit., p. 10.
- LXIV. *Scopi della psicoterapia*, cit., p. 51.
- LXV. Sulle diverse psicoterapie e sulla relativa validità di tutti gli indirizzi, vedi almeno pp. 13, 31, 63-4, 22-3, 97-8, 87, *Opere*, cit., vol. 16. *Contro il dogmatismo*, *ivi*, pp. 45-7, 60, 63-4, 78, 80, 91, 74, 98, 125-6, 128, 130, 159.
- LXVI. *Medicina e psicoterapia*, cit., p. 98.
- LXVII. Cfr. R. Màdera-L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit.; R. Màdera, “Mitobiografia come terapia e come ricerca della saggezza”, cit.
- LXVIII. Lo sviluppo logico di questa affermazione è opera di L. V. Tarca, del quale – oltre al saggio contenuto nel libro già citato, che abbiamo scritto insieme – cfr. *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001, un testo di complessità estrema, nel quale si giustifica il differire di ogni differenza dalla negazione, andando quindi oltre il principio che *omnis determinatio est negatio*.
- LXIX. *I problemi della psicoterapia moderna*, cit., p. 78.
- LXX. *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, cit., p. 157.
- LXXI. Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, cit.
- LXXII. *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, cit., p. 167.