

**Alberto Lorenzini**<sup>1</sup>

Ricerca Psicoanalitica, 2008, Anno XIX, n. 1, pp. 77-92.

## **Jung, Kohut e la psicoanalisi relazionale**

### **SOMMARIO**

La maggiore particolarità di questo scritto consiste nell'inserimento di Jung fra i precursori della psicoanalisi relazionale. Le anticipazioni di Jung in rapporto alla psicologia del sé di Kohut sono addirittura sorprendenti. Il raffronto fra le teorie di Jung e di Kohut e il loro inserimento critico nella tradizione della Relational Psychoanalysis vengono condotti alla luce del concetto di spazio transizionale di Winnicott. Inoltre, viene descritto il cambiamento che tale concetto a sua volta subisce per diventare una categoria psicologica autenticamente relazionale.

### **SUMMARY**

#### **Jung, Kohut and the Relational Psychoanalysis**

The peculiarity of this paper is the inclusion of Jung among the precursors of Relational Psychoanalysis. Jung's suggestions in anticipation of Kohut's Self Psychology are surprising. The comparison between Jung's and Kohut's theories and their critical inclusion in the tradition of the Relational Psychoanalysis are made in the light of Winnicott's concept of transitional space. The changes which such a concept undergo in current Relational Psychoanalysis are also described.

-----

Kohut è stato l'ultimo grande "creatore" psicoanalitico nel senso classico del termine. Ha riformato concetti, visione d'insieme, campo di applicazione e metodo: in un certo senso ha agito ad imitazione di Freud, quasi ricreando la psicoanalisi.<sup>1</sup> Ha aperto nuove possibilità nella comprensione e nel trattamento delle nevrosi gravi (da lui identificate come "disturbi narcisistici della personalità" e successivamente ridefinite come "disturbi del sé") e, spinto dall'impellenza di adeguare la psicoanalisi all'impresa, ha portato avanti un progressivo capovolgimento della metapsicologia e della filosofia freudiana, tanto che a qualcuno è parso legittimo parlare di un nuovo paradigma: "Nel paradigma della psicologia del Sé... gli stati mentali complessi sono le configurazioni psicologiche primarie. Al di sotto di tali configurazioni psicologiche non esiste altro se non i prodotti della disintegrazione di esse... Detto più semplicemente... si adotta un procedimento olistico. Mentre le pulsioni possono essere studiate oggettivamente, gli stati mentali complessi, non ridotti ad altro di più elementare, possono logicamente essere studiati e capiti soltanto mediante l'introspezione e l'empatia" (Ruggiero 1996: 20).

Nell'ultimo Kohut cessa definitivamente il primato delle pulsioni, sostituito, a quanto pare, dal primato degli "stati mentali complessi": i sentimenti, le emozioni, gli umori, gli affetti, cioè, in generale, i contenuti del mondo interiore così come si presentano direttamente al nostro sentire.<sup>2</sup> Infatti, Kohut ha ribadito infinite volte che il procedimento psicoanalitico alterna obbligatoriamente due fasi: prima comprendere e poi spiegare. Nei casi più impegnativi la fatica di comprendere domina a lungo la scena: possono passare anni di lavoro, prima che sia giustificato azzardare una spiegazione di qualche rilievo. Per Kohut, il

---

<sup>1</sup> Alberto Lorenzini, medico psicoterapeuta, è membro della Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione (SIPRe). Abita e lavora privatamente a Pisa. E-mail: [alberto.lorenzini@gmail.com](mailto:alberto.lorenzini@gmail.com)

comprendere è un'immersione empatica "prolungata e continuativa" nell'esperienza soggettiva del paziente, ma io sono convinto, come spiegherò meglio in seguito, che tale procedimento ha la sua vera ragione di essere nella necessità di far sentire compreso il paziente. Secondo me, soltanto il verificarsi di questo risultato, che riguarda un accadimento a livello dell'esperienza soggettiva del paziente, ha il potere di mettere in moto il processo psicoanalitico. Nella prospettiva di Kohut, cade completamente l'idea di scomporre la psiche come fosse un complicato meccanismo, secondo il programma del riduzionismo naturalistico freudiano, e cade anche, per fortuna, l'illusione di una soggettività non coinvolta che opera dal di fuori, come la mente e la mano del chirurgo, sulla materia psicologica in esame. In questo modo Kohut si colloca di fatto, senza mai riconoscerlo, nella tradizione relazionale che, nel corso del tempo, è stata rappresentata da Ferenczi, dagli interpersonalisti, dagli umanisti e dagli esponenti della teoria delle relazioni oggettuali. Tradizione dalla quale non trovo giusto omettere la presenza, per tanti versi anticipatrice, del grande dissidente Jung. Sullivan, Horney e Fromm si collocarono da soli al di fuori del movimento psicoanalitico, e sono convinto che Kohut ne sarebbe stato estromesso, se la psicologia del sé fosse venuta alla luce anche solo dieci anni prima, negli anni sessanta invece che settanta, cioè prima della ventata di libertà intellettuale che investì l'occidente proprio a spartiacque fra quelle due decadi. Ma la dissidenza, o meglio l'espulsione di Jung dal movimento psicoanalitico risale addirittura al 1913, all'epoca delle prime grandi scomuniche, praticamente non moltissimo tempo dopo che si era conclusa in Europa la caccia alle streghe.

Personalmente, io so che la mia iniziale adesione a Jung fu determinata soprattutto dal fatto che questi non pretendeva mai di scomporre le persone in meccanismi, né di studiare la psiche mantenendo un'ottica dal di fuori della psiche stessa. Di Jung mi affascinò, fin dal principio, il rispetto per la complessità dei fenomeni psicologici, provocatoriamente riassunto nella citazione del motto alchimistico *ignotum per ignotius*<sup>3</sup>, e la sua disponibilità a lasciarsi afferrare e coinvolgere profondamente dall'oggetto del suo studio, la psiche vivente, nella convinzione che aveva fortissima quando era al lavoro, di dover mettere in moto un processo di crescita, piuttosto che compiere lo studio scientifico di un caso.

Alcuni brani, tratti da *Il punto di svolta* di Fritjof Capra, possono spiegare meglio ciò che intendo: "La teoria freudiana della mente si fonda sul concetto dell'organismo umano come macchina biologica complessa... Jung invece... tendeva piuttosto a comprendere la psiche nella sua totalità ed era interessato particolarmente alle sue relazioni con l'ambiente più vasto. Il concetto dell'inconscio collettivo di Jung distingue la sua psicologia non solo da quella di Freud, ma da tutte le altre. Esso implica l'esistenza di un legame fra l'individuo e l'umanità concepita come una totalità - in un certo senso, in effetti, fra l'individuo e il cosmo intero - legame che non può essere inteso all'interno di una cornice meccanicistica, ma che è in stretto accordo con la concezione sistemica della mente" (Capra 1982, trad. it. 1984: 298-299).

Jung non si sentiva compreso, nel suo intimo, dalla psicoanalisi di Freud. Lo dimostra un sogno del 1911, da lui fatto durante la stesura di *Wandlungen und Symbole der Libido*, l'opera che avrebbe, di lì a poco, determinato una brusca e definitiva separazione da Freud: "[Il sogno] si svolgeva in una regione montuosa sul confine svizzero-austriaco. Era verso sera, e mi appariva un uomo anziano, in uniforme della dogana dell'Impero austriaco. Camminava piuttosto curvo, passandomi innanzi senza fare attenzione a me. Aveva un'espressione accigliata, un po' malinconica e annoiata. C'erano anche altre persone, e qualcuno m'informava che non era un uomo in carne e ossa, ma che si trattava dello spettro di un ufficiale di dogana morto anni prima. 'È uno di quelli che non poterono morire veramente mi dissero'" (Jung 1961, trad. it. 1965: 190).

Più sotto leggiamo il commento e il seguito del sogno: "Sotto l'influenza della personalità di Freud avevo - per quanto possibile - rinunciato al mio proprio giudizio, e repressi le mie critiche. Era questa la premessa indispensabile per collaborare con lui. Mi ero detto: 'Freud è molto più saggio ed esperto di te. Per ora devi solo ascoltare ciò che dice, e apprendere da lui'. Poi, con mia sorpresa, mi scoprivo a sognarlo nei panni di un burbero impiegato dell'Imperiale Regio governo austriaco, un ispettore delle dogane che era defunto e

tuttavia s'aggravava come un fantasma... il sogno poteva esser considerato come un correttivo, una compensazione della mia alta opinione e della mia ammirazione coscienti che, in modo per me inopportuno, andavano troppo oltre" (Jung 1961, trad. it. 1965: 191).

Nelle considerazioni successive, Jung riflette sul fatto che l'analisi, per curare i nevrotici, per smuovere le forze in gioco, deve offrir loro un altro modo di vedersi, mentre quello freudiano, nel suo appello al principio di realtà, risulta troppo depressivo, troppo simile al loro punto di partenza abituale. Kohutianamente, si potrebbero tradurre le preoccupazioni di Jung nel senso di un eccessivo valore attribuito da Freud allo spiegare, a scapito del comprendere empatico, quello che ha il compito di mettere in moto il processo. Ma, soprattutto, Jung non riusciva a capire come quell'esagerata fiducia nel potere illuministico della spiegazione razionale potesse fornire una via di scampo dalla malattia psichica, quando, nell'esperienza vissuta dei suoi pazienti, essa si presentava a livello emotivo come una "potenza soverchiante", qualcosa che, per definizione, non si lascia in nessun modo sconfiggere da un appello alla ragione.

"Come potrebbero mai riemergere se... perfino la teoria li fa sprofondare e non offre nulla più, come via di liberazione, che l'ingiunzione razionale, o "ragionevole", di abbandonare una volta per sempre le loro puerilità? Che è proprio ciò che non sanno fare! [...Freud] mi aveva insegnato che siamo tutti un po' nevrotici, e perciò bisogna esser tolleranti. Ma non ero propenso ad accettare pacificamente questa dichiarazione, volevo piuttosto sapere come si potesse davvero sfuggire a una nevrosi" (Jung 1961, trad. it. 1965: 193-194).

Jung stabilì che un compito ineludibile della psicoterapia fosse il confronto con l'esperienza del "numinoso", cioè con l'intensità emotiva sopraffacente. Perciò si mise nella condizione di dare pieno ascolto alla soggettività del paziente, proprio in quegli aspetti più perturbanti e razionalmente (o "ragionevolmente") meno comprensibili della sua esperienza, quelli che oggi chiameremmo stati emotivi arcaici, le emozioni che sono inevitabilmente alla base della sofferenza psichica più grave.

Grazie all'autobiografia che ci ha lasciato, possiamo comprendere il senso del suo lavoro più in profondità. Fin da bambino, Jung aveva sviluppato e coltivato nel proprio intimo un mondo segreto che gli serviva come rifugio dove ritirarsi, per far fronte ad un senso di sé particolarmente fragile: "Scoprii che [i miei compagni di scuola] mi alienavano da me stesso. Quando ero con loro diventavo diverso rispetto a quello che ero a casa... i miei compagni di scuola... mi costringevano a essere diverso da quello che pensavo di essere... Era come se sentissi e temessi una scissione del mio essere: ne avevo paura, quasi fosse una minaccia per la mia sicurezza interiore" (Jung 1961, trad. it. 1965: 38-39).

Così descrivono Atwood e Stolorow lo stesso periodo infantile di Jung: "Insieme allo spaventoso cambiamento e alla scissione interna generatasi in Jung con il suo ingresso a scuola e con la frequentazione di un mondo sociale più ampio della cerchia familiare, egli sviluppò un certo numero di giochi simbolici, veramente affascinanti, perché chiariscono i temi soggettivi che dominarono quel periodo della sua vita (fra i 7 e i 10 anni). Uno dei giochi richiedeva il fuoco... un altro gioco si basava su una curiosa relazione con una pietra. Spesso, quando Jung si sentiva solo, andava a sedersi su una pietra particolare che sporgeva sullo stesso pendio dove il ragazzo si prendeva cura del fuoco sacro. Allora cominciava un dialogo che rispecchiava le sue difficoltà nel differenziare fra il sé e l'oggetto" (Atwood & Stolorow 1969: 87, trad. mia). "Io sto seduto sulla cima di questa pietra, e la pietra è sotto", ma anche la pietra potrebbe dire "io" e pensare: "Io sono posata su questo pendio ed egli è seduto su di me". Allora sorgeva il problema: "Sono io quello che è seduto sulla pietra, o io sono la pietra sulla quale *egli* siede?"... La risposta era tutt'altro che chiara... [ma] non nuttivo dubbi che la pietra fosse in qualche oscuro rapporto con me" (Jung 1961, trad. it. 1965: 39).

"A Jung veniva voglia di andare sulla pietra, soprattutto quando si sentiva confuso e in conflitto per via del suo interminabile rimuginare sulle rivelazioni segrete della sua prima infanzia (il gesuita, il mangiatore di

uomini, ecc.). Egli spesso sentiva un gran desiderio di comunicare le sue esperienze a qualcuno e interrompere l'isolamento psicologico nel quale lo avevano precipitato i suoi segreti. Allo stesso tempo, tuttavia, temeva che mostrare i suoi pensieri segreti lo avrebbe esposto all'incomprensione e al trauma del ridicolo" (Atwood & Stolorow 1969: 88, trad. mia).

A partire da queste premesse precoci, acquista un significato particolarmente pregnante il fatto che, diventato adulto e psicoanalista, Jung abbia scelto di analizzare le fantasie e i sogni di Miss Miller, una ragazza gravemente schizoide, nell'opera che rappresentò il manifesto delle sue divergenze da Freud: quasi 500 pagine, nelle quali vediamo spalancarsi tutta la vertiginosa complessità del labirinto fantastico nel quale, di lì a poco, si sarebbe effettivamente smarrita la mente della poveretta. Ciò che voglio suggerire è che, se Jung fu capace di riconoscere così a colpo sicuro le avvisaglie di un ritiro senza ritorno, è perché conosceva bene, per esperienza diretta, le insidiose vie che conducono al distacco dalla realtà condivisa. Jung non incontrò mai di persona Miss Miller, tuttavia prevede con fiuto infallibile la schizofrenia che si manifestò in lei pochi anni più tardi.

Secondo Jung, io credo, la psicoanalisi freudiana non forniva l'aiuto necessario a chi, per proteggere il proprio sé fragile, si era rifugiato dentro se stesso, tagliando "il ponte".

Quando Kohut sviluppò il concetto di empatia come introspezione vicariante e metodo sul quale si fonda la psicologia del sé, ebbe, assolutamente, la stessa preoccupazione di Jung e la stessa necessità terapeutica di riattivare il ponte.

La preoccupazione dei due era la stessa, ma le soluzioni da loro escogitate furono piuttosto diverse. Il ponte ideato da Jung fu la concretizzazione del mondo interiore. Per lui, quasi animisticamente, le immagini che affiorano nei sogni, nelle fantasie spontanee, nelle fiabe e nei miti conducono vita propria, vivono nell'inconscio in maniera indipendente e parallela rispetto al nostro io cosciente. In esse possiamo scoprire un livello di validità universale e da esse possiamo attingere vitalità, progettualità e tutto ciò di cui abbiamo bisogno per guarire psichicamente e per arricchire la nostra personalità, nel corso di un interminabile sviluppo psicologico da lui denominato processo d'individuazione.

Perciò, l'autobiografia di Jung, scritta al termine di una vita molto lunga ed operosa, comincia così: "La mia vita è la storia di un'autorealizzazione dell'inconscio. [...] Che cosa noi siamo per la nostra visione interiore, che cosa l'uomo sembra essere *sub specie aeternitatis*, può essere espresso solo con un mito. Il mito è più individuale, rappresenta la vita con più precisione della scienza. La scienza si serve di concetti troppo generali per poter soddisfare alla ricchezza soggettiva della vita singola" (Jung 1961, trad. it. 1965: 21).

Questa dimensione assoluta dell'inconscio, luogo di morte e rinascita della coscienza, dal quale promana crescita, consolazione e saggezza, è stata battezzata da Jung, come tutti sanno, inconscio collettivo, per il fatto che rappresenta una potenzialità intrinseca nell'essere umano, un patrimonio genetico di natura culturale che si esprime con immagini simboliche universali; immagini che occhiaggiano, traspaiono e riempiono di significato tutti i prodotti culturali dell'umanità. Nel luogo più buio e disperato del nostro estraniamento ed isolamento interiore, nel momento in cui non s'intravede nessuna via d'uscita, proprio lì, perseverando nella ricerca di noi stessi e prestando attenzione alle immagini che parlano da sole, possiamo trovare un valore di cui appropriarci, che ci riscatta da una condizione di esilio e di esclusione e ci reintegra nella condivisione e nella pienezza della vita. Rappresentata così, la ricostruzione del ponte sembra magica o miracolosa e urta contro il bisogno scientifico adulto di sapere cosa realmente facciamo, quando facciamo qualcosa di così importante (una psicoterapia), e ne va della salvezza o, quanto meno, della qualità della nostra vita. Cosa deve fare l'analista, perché il paziente possa fare un'esperienza del genere? Jung non lo dice. A nostra volta non riusciamo a credere che per togliere una persona dalla morsa dell'intensità emotiva sopraffacente basti informarla sugli aspetti misteriosi e nascosti del suo soffrire, nemmeno se la spiegazione riguarda degli argomenti così importanti come quelli attinenti all'inconscio

collettivo. Come si esce dal mito? Come si fa, per davvero, a riaffermare una vita posseduta dagli archetipi dell'inconscio collettivo e portarla nuovamente alla luce di questo mondo? A superare d'un balzo tutti gli ostacoli delle difese psicologiche, delle caratterialità, dei *gap* delle esperienze non fatte e a riavere una normalità persa o addirittura mai acquisita? In alternativa al miracolo, si potrebbe ipotizzare una sorta di guarigione artistica della nevrosi: tiro fuori le immagini collettive alla base delle mie emozioni patologiche ed entro in possesso di un'opera d'arte che presenta un valore universale, che tutti sono disposti ad ammirare e forse anche a comperare. Questo corrisponde abbastanza bene a ciò che fa l'artista contemporaneo (basta visitare la biennale di Venezia per convincersene), ma come sappiamo, purtroppo, nemmeno gli artisti di maggiore successo mondiale guariscono dalle loro nevrosi creando. Comunque le cose si possono spiegare in un altro modo. Nella prospettiva dell'inconscio collettivo, paziente e analista si vengono a collocare in una dimensione psicologica molto particolare, che ha tutte le caratteristiche dello spazio transizionale individuato e descritto da Winnicott, l'unico luogo psicologico nel quale è possibile una ripresa di relazione fra mondo interno e mondo esterno, indispensabile per togliere il vero sé dal suo penoso stato di isolamento.

Rispetto alla realtà esterna e alla realtà interna, Winnicott ha rivendicato l'importanza di "una terza parte della vita dell'essere umano... un'area intermedia di esperienza... posto-di-riposo per l'individuo impegnato nel perpetuo compito umano di mantenere separate, e tuttavia correlate, la realtà interna e la realtà esterna" (Winnicott 1971, trad. it. 1974: 25-26).

"Dalla nascita, l'essere umano è occupato nel problema del rapporto tra ciò che è percepito oggettivamente e ciò che è concepito soggettivamente... I fenomeni transizionali rappresentano i primi stadi dell'uso dell'illusione, senza la quale non vi è significato per l'essere umano nell'idea di un rapporto con un oggetto che è percepito dagli altri come esterno a quell'essere umano" (Winnicott 1971, trad. it. 1974: 39).

"Dovesse un adulto pretendere la nostra accettazione della oggettività dei suoi fenomeni soggettivi, noi vi scorgeremmo o diagnosticheremmo la follia. Se, tuttavia, l'adulto trova la maniera di godere dell'area intermedia personale senza avanzare pretese, allora possiamo riconoscere le nostre proprie aree intermedie corrispondenti e ci fa piacere di trovare un certo grado di sovrapposizione, vale a dire l'esperienza comune tra i membri di un gruppo nell'arte, nella religione o nella filosofia" (Winnicott 1971, trad. it. 1974: 42).

Mentre Jung concepì se stesso come un Virgilio che aveva il compito di guidare il paziente nella dimensione transizionale di purgatorio, inferno e paradiso dell'inconscio collettivo, differenziando e rafforzando progressivamente il senso di sé nel confronto con i principali significati dell'esistenza umana, Kohut si impegnò in un progetto di ponte decisamente non meno ambizioso. Il progetto di Kohut, molto simile a quello di Winnicott, fu quello di prestare se stesso come oggetto transizionale, o meglio come "oggettosé", nell'idea di poter svolgere, nei confronti del paziente, un ruolo analogo a quello svolto dal genitore in quelle delicate fasi dello sviluppo, che portano il bambino all'edificazione del "sé coesivo". Per Kohut, disturbo del sé significa percezione distorta o discontinua di sé, senso di estraniamento, devitalizzazione, angoscia di annientamento o di frammentazione. Per potersi incentrare su se stesso, per differenziare e consolidare il proprio sé, l'essere umano ha bisogno di idealizzare il proprio sé, mettendolo nel fuoco del rispecchiamento di una figura empatica (*transfert speculare*) e di rinforzarlo identificandosi (e anche fondendosi a tratti) con una figura idealizzata (*transfert idealizzante*). Nella terminologia di Kohut, tali indispensabili riferimenti si chiamano oggettisé: degli oggetti che sono *soggettivamente* vissuti come facenti parte del proprio sé. Il problema psicoterapeutico fondamentale diventa perciò: come fare per essere riconosciuto ed accettato dal paziente come nuovo oggettosé di cui potersi fidare, quello che ha il compito di riparare i traumi prodotti dagli antichi e inadeguati oggettisé della sua infanzia? Secondo Kohut, il metodo consiste nell'uso continuativo e prolungato dell'immersione empatica nel mondo soggettivo del

paziente: "Il metodo d'indagine empatico-introspeettivo si riferisce al tentativo di comprendere ciò che una persona esprime da una prospettiva interna, piuttosto che esterna, rispetto alla soggettività della persona stessa" (Stolorow, Brandchaft, Atwood 1987: 15, trad. mia).

Mi sembrano rivelatori i seguenti passaggi: "se l'analista può mostrare al paziente che gli chiede di lodarlo il bisogno disperato del bambino "senza specchio" che è dentro di lui, e se l'analista può mostrare al paziente rabbioso la disperazione e l'incapacità che stanno dietro la rabbia, se può dimostrargli cioè che la sua rabbia è la diretta conseguenza del fatto che non può avanzare le sue effettive richieste, allora i vecchi bisogni cominceranno ad apparire in modo più manifesto, mentre il paziente diventerà più empatico verso se stesso" (Kohut 1978, trad. it. 1982: 182).

"Sono un relativista diagnostico: per me i termini "psicosi" e "stati al limite" si riferiscono semplicemente al fatto che ci troviamo ad affrontare stati di caos prepsicologico che lo strumento empatico dell'osservatore è incapace di comprendere" (Kohut 1984, trad. it. 1986: 27).

"Se l'analista è invece capace di "sopportare il calore", se continua ad allargare la sua osservazione empatica anziché allontanarsi dal paziente dichiarandolo "non analizzabile" - come se questo termine connotasse una realtà oggettiva nella quale l'analista stesso non è incluso - potrà essere ricompensato dall'assistere al modo in cui un caso al limite diventa un disturbo narcisistico della personalità (cioè una nevrosi grave, ma analizzabile)" (Kohut 1984, trad. it. 1986: 234).

Il discorso di Kohut sembra inequivocabilmente più scientifico rispetto a quello di Jung, ma, a sua volta, non è privo di difficoltà. Ammesso che l'analista sia così bravo da riuscire a ricostruire con sufficiente esattezza il mondo interiore del paziente e a farlo sentire così profondamente compreso nel rapporto con lui, cosa persuaderà il paziente a credere che anche al di fuori dell'ora di consultazione analitica potrà osare di abbassare le sue difese nevrotiche, con la fiducia di non essere di nuovo traumatizzato dall'impatto con un mondo esterno che non si preoccupa affatto di aiutarlo e di trattarlo così bene? Con molta sagacia, Kohut suggerisce che il vero fattore terapeutico risiede nel fallimento della comprensione empatica da parte dell'analista impegnato a comprendere. Beninteso, si tratta qui di un fallimento sopportabile, non traumatico: un fallimento che non deve nemmeno essere introdotto artificialmente, perché la comprensione dell'analista, per quanto accurata, non sarà mai perfetta e il fatto stesso di tradurre le emozioni in parole comporta di per sé una frustrazione inevitabile, una comprensione imperfetta. In definitiva, il paziente guarisce perché decide di dare una mano all'analista. Vede che il brav'uomo s'impegna a fondo, qualcosa capisce e poi brancola nel buio. A quel punto, il paziente sopporta la delusione, lo perdona e fa un passo totalmente al di fuori dalle sue abitudini mentali (almeno per quanto riguarda l'area della sua psicopatologia): osa prendere l'iniziativa di andare incontro ad un altro essere umano e lo aiuta a capire qualcosa di sé. In linea di principio, è fatta: non sarà un gran ponte, ma almeno una fragile passerella è gettata fra le due opposte sponde e nasce di qui la speranza che, passo dopo passo, un pezzetto per volta, si proceda all'edificazione del sé coesivo (oltre che, implicitamente, all'edificazione dell' "oggetto coesivo", cioè dell'oggetto inteso come altro da sé e non più come oggettoso). Kohut elenca le capacità che un sé progressivamente più sano è in grado di manifestare: empatia nei confronti di se stesso e degli altri, capacità di autocalmarsi, regolazione dell'autostima, senso della prospettiva e della proporzione delle cose, continuità nello spazio e nel tempo ecc..

Personalmente, questa spiegazione mi convince a metà. Va bene quando si tratta di disturbi nevrotici non tanto gravi, ma non mi pare del tutto realistica nei casi di una certa gravità, proprio quelli che Kohut ci ha incoraggiati a trattare. In questi casi, secondo la mia esperienza, la terapia procede attraverso una serie di drammatizzazioni e crisi ben più faticose del semplice comprendere e spiegare: "l'empatia in senso kohutiano è un'idealizzazione di ciò che l'analista può fare... Essere personalmente coinvolto, sostiene Fosshage, comporta due livelli: diventare in maniera controtransferale l'altro del paziente... o, più autenticamente, essere se stessi: "prospettiva centrata sul sé dell'analista"... Il mio lavoro riguarda

l'intergioco di queste diverse modalità e l'effetto terapeutico che ne può derivare. Nella crisi, il paziente vive la disperazione del fatto che io non posso essere lui, cioè la necessità di rompere una simbiosi. Nella svolta si realizza una specie di morte e rinascita, avviene una trasformazione, o meglio una nuova delimitazione e una nuova organizzazione del sé nucleare, per cui il paziente diventa improvvisamente capace di autoriflessione in un'area in cui non lo era e di scoprire e di accettare il fatto che io non sono lui, *pur non essendo nemmeno il suo vecchio oggetto*. Sulla base dell'esperienza che fa di me come oggetto nuovo, ricostruisce improvvisamente un senso di sé nuovo che gli consente di riorganizzare in forma non più patologica determinate esperienze emotive che non poteva precedentemente integrare con il vecchio senso di sé che era mantenuto fisso nella ripetitività della relazione con il vecchio oggetto" (Lorenzini 2006: 109-110).

L'esperienza che io faccio nel trattamento dei casi più impegnativi è molto faticosa e consiste nell'accettare di partecipare a intense drammatizzazioni e successive sdrammatizzazioni delle convinzioni patologiche che stanno alla base dei granitici blocchi evolutivi e dei conflitti nevrotici inestricabili.

Fin qui, ho utilizzato il concetto di transizionalità come qualità soggettiva dell'esperienza, o meglio come "illusione necessaria", secondo la definizione di Winnicott: una definizione che si adatta bene anche alla natura dell'oggettosé. Kohut, infatti, ci teneva a precisare che il punto di vista della psicologia del sé era rigorosamente intrapsichico e criticava i concetti introdotti nella psicoanalisi da un'osservazione esterna, come nella biologia o nella sociologia. L'oggettosé, per Kohut, era chiaramente un'esperienza soggettiva. Tanto per Winnicott, quanto per Kohut, il primo riferendosi al disturbo schizoide di base, il secondo al disturbo narcisistico della personalità, la malattia consiste in una prospettiva eccessivamente (infantilmente) soggettiva nella quale il paziente si colloca quando fa un'esperienza emotiva degli altri, al di là di un adattamento cognitivo piuttosto superficiale alla natura oggettiva della realtà. Freud, Jung, Winnicott e Kohut ragionano, nei loro scritti, in termini di mondo interno e di mondo esterno. Ma il mondo esterno è esterno a chi? Soltanto a me o anche a tutti gli altri? E il mio mondo interno per gli altri appartiene al mondo esterno o ad un mondo terzo, puramente ipotetico, una dimensione virtuale degli infiniti mondi interni, libero spazio transizionale a disposizione dello psicoanalista creativo?

La psicoanalisi è nata insieme con la fisica contemporanea, ma, curiosamente, mentre questa rinunciava all'oggettività assoluta dello spazio e del tempo e, di conseguenza, anche all'ipotesi implicita di una soggettività assoluta (occhio di Dio) che di tale oggettività si faceva garante, negli stessi anni la psicoanalisi neonata riproponeva la fede nell'esistenza del principio di realtà, una realtà autosussistente ed esterna rispetto alle distorsioni prodotte dall'inconscio (cioè alla soggettività del paziente). Tra i tanti motivi per cui questa posizione non è più condivisibile, ritengo fondamentale la critica al modello della mente isolata (la mente autosussistente dell'uomo, a perfetta somiglianza della mente autosussistente di Dio): un modello che ha mantenuto il suo credito fino ad oggi ed è passato indenne attraverso l'opera dei grandi innovatori.<sup>4</sup> Kohut fa rientrare due significati molto diversi nel termine "sé": il sé come l'ente esistenziale della soggettività (il soggetto dell'esperienza, dell'iniziativa e del libero arbitrio) e il sé come struttura psichica, cioè qualcosa che ha lo stesso statuto di realtà dell'apparato psichico della psicoanalisi classica. In questo modo, creando un'identificazione fra due ordini di realtà molto diversi (quasi un trucco da prestigiatore), Kohut reifica la soggettività, ne fa, per l'appunto, qualcosa di autosussistente e può parlare dello sviluppo del sé come di un processo autofondato, come l'embriogenesi di un animale o lo sviluppo di una quercia dalla ghianda: il dispiegamento e l'attuazione del cosiddetto "programma nucleare del sé". Nel corso della crescita, l'oggettosé è indispensabile per le "funzioni" che svolge, funzioni vicarianti, prestate ad un sé che non è ancora sufficientemente autonomo; inoltre Kohut parla dell'empatia come di un fattore ambientale indispensabile e paragona il bisogno che il Sé ha dell'empatia dell'oggettosé al bisogno che il corpo fisico ha dell'ossigeno dell'aria. Non risulta tuttavia altrettanto valorizzata, nella psicologia del Sé, l'unicità della relazione psicologica reale che si stabilisce fra due persone: quello scambio e quell'intreccio di

apprendimenti, rispecchiamenti, identificazioni, emozioni e mutue regolazioni che organizza un sistema assolutamente complesso, un sistema di sistemi, e non semplicemente una funzione che una parte svolge a vantaggio dell'altra. In definitiva, si tratta ancora una volta di una concezione naturalistica che vede la psiche come una cosa fra le cose.

È solo con la psicoanalisi relazionale che "l'oggetto di studio non è l'individuo come entità separata, i cui desideri sono in conflitto con la realtà esterna, ma un campo d'interazione all'interno del quale l'individuo nasce e lotta per stabilire contatti e per esprimersi" (Mitchell 1988, trad. it. 1993: 5).

Io credo che la polarità di mondo interno e mondo esterno possa essere quasi sempre sostituita con quella dell'uno e l'altro, con quella dei diversi soggetti che sono contemporaneamente soggetto e oggetto di se stessi e di ogni altro soggetto della relazione. Ne derivano conseguenze importanti, e la prima fra tutte è che lo spazio transizionale non è un'illusione. L'illusione, semmai, è quella relativa all'esistenza di una realtà esterna che ha lo stesso grado di oggettività e lo stesso significato per tutti.

Ancora una volta è possibile fare ricorso a Winnicott, interpretando il suo concetto di spazio transizionale in maniera intrinsecamente relazionale, avvalendoci della metafora del gioco dello scarabocchio: "Il modello del gioco dello scarabocchio, una tecnica terapeutica che Winnicott elaborò per usarla con i bambini più grandicelli, è rilevante come modello del tipo d'interazione che Winnicott potrebbe avere proposto con i pazienti in generale. Nel gioco dello scarabocchio, Winnicott gioca con il suo paziente liberamente e spontaneamente. Winnicott disegna delle linee su un pezzo di carta e il bambino deve trasformare le linee in qualcosa. Poi è il bambino a disegnare delle linee ed è Winnicott che deve completarle. Di chi è il disegno finale? È del bambino o di Winnicott? Come l'oggetto transizionale, esso non è né interno né esterno sia per Winnicott sia per il paziente. Come l'interpretazione, dal punto di vista di Winnicott, esso non proviene dall'analista o dal paziente ma al contrario nasce dallo spazio transizionale tra loro" (Aron 1996, trad. it. 2004: 119).

Quello che vorrei fare notare qui, è che la ricorrente allocuzione "né interno né esterno" con la quale Winnicott si riferisce allo spazio transizionale non deve necessariamente significare che la posizione di un fenomeno, pur collocandosi in realtà da una parte o dall'altra, resta tuttavia imprecisata o indeterminata, come vorrebbe l'interpretazione corrente e "debole" del concetto. Proporrei una interpretazione "forte": i fenomeni transizionali si collocano in una dimensione che non è, letteralmente, né quella del mondo interno, del soggetto univoco ed autosussistente, né quella esterna, dell'oggetto separato, altrettanto univoco ed autosussistente. Credo che solo ora cominciamo a disporre del linguaggio e della filosofia adeguati ad esprimere concettualmente ciò che Winnicott non poteva altro che tratteggiare in negativo, dicendo né questo, né quello: "la partecipazione personale dell'analista al processo ha un effetto costante su ciò che egli comprende di se stesso e del paziente nell'interazione... L'idea di fondo non è che fantasia e realtà siano state ridistribuite, piuttosto che siamo entrati in un mondo d'influenza reciproca e di significato costruito. L'esperienza viene considerata in un continuo processo di formulazione o spiegazione... il racconto di vita del paziente non è solo una questione di ricostruzione storica, ma anche in parte una nuova storia che viene creata all'interno dell'interazione immediata" (Hoffman 1998, trad. it. 2000: 155).

In conformità con la concezione del costruttivismo sociale, si può dire che lo spazio transizionale coincide con quell'intergioco molto reale di significati che si determina nel confronto e nello scambio intersoggettivo. Esso crea il mondo umano intorno a noi, l'unico mondo che la nostra mente sia in grado di comprendere, l'unico che i nostri sensi siano in grado di percepire. Cosa sia la realtà, al di là di questo spazio transizionale, cioè al di là dei nostri significati e della nostra capacità di organizzare l'esperienza in pensieri logici o in immaginazioni dotate di valenza emotiva, fundamentalmente non ci è dato sapere. Ciò mi conferma nella convinzione che lo spazio transizionale più caratteristico della psicoanalisi relazionale sia proprio lo "psicodramma" che fatalmente coinvolge paziente e analista nei momenti caldi della loro interazione, psicodramma e non illusione, perché comunque è una forma di realtà; è la realtà che si attua in



quel luogo e in quel momento e che deve essere accettata e fatta oggetto di sincera curiosità:

“Come siamo arrivati a questo? Perché avverti le differenze fra noi come aggressive e irriverenti? Perché spesso mi trovo ad aggredirti (o a volerti aggredire)? Come possiamo trovare insieme un modo di parlarci che permetta a te di avere rispetto di te stesso e a me qualche possibilità di essere e di usare me stesso in modo più autentico, in un modo che ti sia di aiuto?”

... il cambiamento psicoanalitico implica *una lotta* da parte di entrambi i partecipanti per superare proprio questi tipi di squilibri, che caratterizzano i modelli patologici di integrazione e le cui differenze di esperienza minacciano il legame interpersonale invece di arricchirlo. Come ha scritto Schwartz, “nella situazione psicoanalitica il lavoro dell’interpretazione non è quello di scambiare l’illusione con la realtà, ma di *stabilire un confine fra l’esperienza del paziente e quella dell’analista e contemporaneamente di costruire un ponte tra di esse*” (Mitchell 1988, trad. it. 1993: 267, corsivo mio).

## NOTE

<sup>1</sup> Alcuni anni fa ero presente ad una cena di lavoro, nel corso della quale Paul Ornstein raccontò il seguente aneddoto a proposito della personalità di Kohut. Un bel giorno, egli fu invitato da Kohut che aveva indetto una riunione di tutti gli allievi e i collaboratori più stretti. Kohut, il maestro, si fece trovare vestito molto elegantemente, accompagnato da una bella bottiglia di champagne. Con fare piuttosto cerimonioso, disse che aveva un annuncio importante da fare: aveva appena deciso di togliere il trattino dal termine oggetto-Sé: da quel momento in poi si sarebbe chiamato “oggettosé”, senza trattino!

<sup>2</sup> Per una recente trattazione della fenomenologia del sentire, vedi: De Monticelli 2003.

<sup>3</sup> Si tratta di una filosofia che colloca il mistero alla base dell’essere, l’inafferrabile e l’infinito alla base del concreto e del finito: l’esatto opposto del riduzionismo che ha improntato la filosofia della scienza fino all’inizio del XX secolo.

<sup>4</sup> Vedi: *Il mito della mente isolata*, in Stolorow e Atwood 1992, trad. it. 1995: 19-39.

## BIBLIOGRAFIA

- Aron L. (1996) *Menti che si incontrano* trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.
- Atwood G.E. & Stolorow R.D. (1969) *Faces in a Cloud: Intersubjectivity in Personality Theory*, Jason Aronson inc., Northvale, New Jersey.
- Bacal H. A. e Newman K. M. (1990) *Teorie delle relazioni oggettuali e psicologia del sé* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- Capra R. (1982) *Il punto di svolta*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1984.
- De Monticelli R. (2003) *L’ordine del cuore*, Garzanti.
- Hoffman I. H. (1998) *Rituale e spontaneità in psicoanalisi* trad. it., Astrolabio, Roma 2000.
- Jung C.G. (1938) *Psicologia e religione*, trad. it. In *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979.
- Jung C.G. (1961) *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung* trad. it., Il Saggiatore, Milano 1965.
- Kohut H. (1971) *Narcisismo e analisi del Sé* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Kohut H. (1977) *La guarigione del Sé* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- Kohut H. (1978) *La ricerca del Sé* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1982.
- Kohut H. (1979) *Le due analisi del signor Z* trad. it. a cura di F. Paparo, Astrolabio, Roma 1989.
- Kohut H. (1984) *La cura psicoanalitica* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1986.
- Lorenzini A. (2006) *La crisi necessaria* Ricerca Psicoanalitica, anno XVII, n. 1.
- Mitchell S. A. (1988) *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Ruggiero L. (1996) *Nevrosi e salute psichica* Lombardo Editore, Roma.
- Stolorow R.D., Brandchaft B., Atwood G.E. (1987) *Psychoanalytic Treatment: an Intersubjective Approach*, The Analytic Press, Hillsdale.

Stolorow R. D. e Atwood G. E. (1992) *I contesti dell'essere* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1995.  
Winnicott D.W. (1971) *Gioco e realtà* trad. it., Armando editore, Roma 1974.