

# La Sfida dell'Altro. Sulla natura filosofica dell'azione terapeutica

Alessandra Zambelli

This article analyses the therapeutic action from the perspective of an anthropological philosophy capable to set a right distance for a point of view of empathy and epistemology, based on the author's daily work practice. The therapeutic setting is therefore analysed in its possible being context structured as intimately private space at the same time as public space, through the lived of sense of belonging or social interest/feeling – *Gemeinschaftsgefühl* – that the role of therapist symbolically embodies. A framework characterized by constitutive and dynamic oxymorons that the author makes to speak starting with the Epistemology of Dilthey, the Logical Hermeneutic of Misch, up to the Hermeneutic Ethic of Levinas. Central assumption is to formulate the hypothesis of an implicit curative epistemology in the therapeutic action that supports the philosophical nature as utopian, to accept and to welcome the other in its essential challenge.

“Pardon Madame, pourrais-je aller aux toilettes avant de commencer la séance, s’il-vous-plaît?” - “ Bien sûr, Mademoiselle. Je vous en prie.” - “Ah, ce n’est pas interdit!”

Questo scambio che configurò la prima seduta con una paziente, probabilmente borderline ad alto funzionamento cognitivo, figlia in una famiglia *pie-d-noir*<sup>1</sup>, secondogenita di un fratello avvocato, celibe e prossima ai trent’anni, impiegata in una società di analisi delle quotazioni borsistiche, ci permise di cogliere la costruzione evolutiva dell’esiguo spazio che il suo corpo aveva ricevuto e occupava nella sua vita, persino nella precedente terapia, che sembrava aver perseguito in modo caricaturale, o dogmatico, certe linee di pensiero. Ne emerse addirittura una forma di divieto del corpo, quasi una negazione, e il conseguente quotidiano maltrattamento dei suoi bisogni, desideri e piaceri. Proprio quest’episodio, datato di più d’una decade, mi sollecitò associazioni ad altre esperienze del mio percorso professionale e personale, in cui mi sorprendevo a sottolineare ripetutamente, quasi come in postura da battaglia, in contrasto ai saperi acquisiti di Istituzioni (Ospedali e Università), Associazioni (Scuole psicanalitiche e terapeutiche), e da individui (pazienti, amici e colleghi), il ruolo del corpo, così spesso relegato al ruolo d’ombra benché non sempre fedele, o di una macchina, particolarmente per gli sportivi e i militari, malgrado la sua determinante apparente imponenza percettiva rispetto alla mente e alla psiche, facilmente annullata da un senso e uno stile di vita razionalizzato e/o ipersocializzato.

---

<sup>1</sup> *Pieds-noirs* in francese era un termine per indicare familiarmente i francesi originari d’Algeria, ma che per estensione è stato usato ed è oggi d’uso prioritario per indicare quelle famiglie di origine europea che si sono installate in Africa del Nord sino all’indipendenza, per rientrare d’urgenza in Francia, causando sovente traumi transgenerazionali.

E mi risuonavano nella mente, quasi come un dolce ritornello infantile, le frasi che Nietzsche declama, attraverso la voce oracolare di Zarathustra, appartenenti alle mie “romantiche” letture liceali:

“Corpo io sono e anima”, - così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli? Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro, e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami “spirito” (...).<sup>2</sup>

L'impulso a interpretare qui questo brano di Nietzsche come punto di partenza per comprendere la natura dell'azione terapeutica – consegnata tradizionalmente alla parola – nella relazione duale, o anche gruppale, è in conseguenza alla domanda spontanea sul senso di quest'azione – che è il mio mestiere –, se essa sia da interpretare come azione sociale di marca puramente tecnico-medica, o piuttosto anche come prassi che è già sufficientemente *corpo* di una filosofia e/o di un'antropologia, poiché produce, per riprendere l'articolo di Papi<sup>3</sup>, una particolare verità che è già una forma intenzionale di operare nel mondo?

È evidente che il setting terapeutico lavora al livello di un'*autobiografia*, anche se si tratta di terapia di gruppo, e non come la filosofia che solo *appartiene* a un'autobiografia, come mette in evidenza Papi per valorizzare l'aspetto pubblico e autonomo della verità della prassi filosofica, dove nell'autobiografia l'ordine della verità è semplicemente impossibile<sup>4</sup>.

Ma non si tratta nemmeno di ‘scrivere’ o ‘inscrivere’ una prospettiva semplificata della circolarità tra vita, espressione e comprensione come un'interpretazione diltheyana degli scritti autobiografici potrebbe suggerire. Forse piuttosto nel senso della ‘*Selbstbesinnung* filosofica’ che Misch esplicita nel suo concetto di personalità come individualità spirituale che persegue una legge interna di sviluppo vicina al concetto di Nietzsche “divieni ciò che sei”<sup>5</sup>. Il setting terapeutico è vita che riflette su

---

<sup>2</sup> “‘Io’ dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione : essa non dice ‘io’, ma fa ‘io’. (...) Il tuo Sé ride del tuo io e dei suoi balzi orgogliosi. ‘Che sono mai per me questi balzi e voli del pensiero? Esso si dice. Una via traversa verso il mio scopo. Io sono la danda dell’io e l’insufflatore dei suoi concetti’. (...) Il Sé creatore ha creato per sé apprezzare e disprezzare, ha creato per sé il piacere e il dolore. Il corpo creatore ha creato per sé lo spirito, come una mano della sua volontà. (...) Ormai non può più fare ciò che più di tutto vorrebbe: – creare al di sopra di sé. Questo egli vuole più di tutto, questo è tutto quanto il suo anelito”; Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, “Dei Dispregiatori del Corpo”, Torino: Einaudi, 1968, 34-35.

<sup>3</sup> Fulvio Papi, *Venti tesi filosofiche*, si veda il primo numero della Rivista *InCircolo*, 25 Maggio 2016.

<sup>4</sup> *Ivi*, punto 11) dell'articolo di Papi.

<sup>5</sup> Massimo Mezzananza, *Georg Misch*, Milano: Franco Angeli, 2001, caro amico che ringrazio per l'accompagnamento che sempre mi offre generosamente nelle mie letture e riletture di Dilthey e Misch, oltre che di quelle fenomenologiche, ed a cui devo il suggerimento del titolo di questo articolo.

se stessa, in particolare sulla valenza delle categorie della vita in connessione con le implicazioni emotive e affettive che queste veicolano, ma attraverso il riconoscimento e la condivisione relazionale con l'Altro, caratterizzato da uno statuto speciale polisemico e multilivello, tra cui quello di rappresentante critico e esperto di un sapere scientifico e sociale. Essendo questo setting terapeutico uno strumento e già una situazione sociale, che pone enfasi sul 'raddoppio critico' di tutto ciò che succede al suo interno, ma in un rimando diretto e indiretto al suo esterno storicamente determinato, tanto dal lato del paziente che da quello del terapeuta; ed essendo questa situazione strumentale sempre e già a livello relazionale, focalizzandosi sull'intenzionalità inconscia di tutte le espressioni corporee, interne ed espressive esterne, tra cui la parola, ma anche i gesti ed i comportamenti; quest'azione mette in rilievo la condizione umana, benché singola e individuale, ancora una volta sia del paziente com'anche ed infine del terapeuta.

Essendo il setting tutto ciò, e qualcosa in più, *esso sembra voler e dover produrre una nuova verità che, per essere curativa, deve in qualche modo, a un qualche livello, essere condivisa – almeno parzialmente – dai partecipanti alla relazione*, e che determina una situazione di verità che, benché privata, è creata in uno spazio di pubblico accesso e servizio, regolamentato nel suo esercizio, come anche dal segreto professionale e dalla legge sulla privacy, e ha conseguenze pubbliche ed è gestita e assicurata da regole pubbliche, financo i rimborsi, e impatta su persone e situazioni che vanno ben oltre la stanza della seduta.

Infatti crea sinergia e implicazione persino nella sua evoluzione scientifica, che si appoggia inevitabilmente sulla condivisione intersoggettiva di tanta soggettività, per promuovere quella verità di cui la ricerca si nutre. Siamo forse ancora in quel nucleo creativo e carnale che differenziò e oppose due secoli orsono le scienze nomotetiche da quelle ideografiche, laboratorio vitale e nodale che manifesta nel fare quotidiano quella circolarità delle categorie diltheyane, care alla filosofia del periodo in cui la psicanalisi nacque e la psicoterapia ebbe un'accelerazione egualmente considerevole benché, a oggi, non così *mediatizzata*.

L'obiettivo che perseguo in questo breve scritto non è però quello di dare uno statuto preciso alla natura dell'azione terapeutica, ancor meno quello di azione filosofica, di setting come 'corpo filosofico'<sup>6</sup>, ma quello più antropologico di osservare il mio lavoro, il mio fare immanente, il contesto epistemico e pragmatico della mia prassi – che è comune ma non equivalente a quella dei miei colleghi – tramite una messa a distanza antropologica che sollecita la mia predisposizione e formazione filosofica, usufruendo di uno strumento che trascenda il setting analizzato, e che è l'impresa *futile* di tematizzare in una pubblicazione gli oggetti intellettuali che questo stesso contesto attua e crea implicitamente, in particolare i limiti dinamici vissuti e teoretici della relazione specifica che nominiamo *setting*, per metterne in discussione la sua struttura conoscitiva, per indagarne "l'epistemologia curativa" che me ne

---

<sup>6</sup> Come lo intende Fulvio Papi, *Venti tesi filosofiche*.

risulta. E forse allora, e solo alla fine, riecheggeranno sensazioni del corpo filosofico poeticamente inteso tanto da Nietzsche che da Merleau-Ponty.

Nella prassi terapeutica il setting è lo strumento tecnicamente più importante degli utensili curativi, a mio avviso proprio per la sua valenza sociale di trasmissione e di appartenenza, sino a rappresentare – “*come se*” – un’ autorità *super partes*, unita alla sua fondamentale libertà costitutiva della valenza simbolica e proiettiva che permette la sensibile *mise en scène* regressiva e cosciente del transfert-controtransfert, lo psicodramma terapeutico simbolicamente gestito dai protagonisti, malgrado e grazie alla loro asimmetria relazionale costitutiva. Proprio per questa valenza di limite tra simbolico e sociale, tra *realtà* interna e *verità* esterna, il setting è il punto archimedeo tanto della terapia quanto dei suoi saperi teorici di riferimento, il perno *ontologico* dei conflitti tra corpus scientifici, che rischia sempre di rendere invisibili le relazioni umane implicate, anzi ne è un assunto di base, e che può arrivare persino a farlo in modo irreversibile e dunque antitetico al suo scopo e alla sua natura terapeutica, quindi teoreticamente e relazionalmente violento, come l’esempio iniziale del “possibile divieto del terapeuta di usare le toilettes” quale conseguente divieto del corpo nel setting terapeutico specifico, frutto di “una propria assoluta astrazione”<sup>7</sup>, ovvero di un’ipostatizzazione.

Allora possiamo vedere o intravedere come il setting di una terapia diventa tanto lo strumento di un sapere-potere quanto di un disvelamento e valorizzazione di una certa “configurazione di esistenza” in cui certe possibilità ritornano a essere presenti per una chiara apertura di senso del mondo, apertura grazie a un quadro ben delimitato, apparentemente rigido, ma in realtà dinamico, valorizzante l’aspetto storico-antropologico non solo degli individui in quel momento in relazione, ma di tutti quelli implicati in quella stessa relazione, pur restandone corporeamente fuori.

L’aspetto storico è presente non solo come narrativa tecnica, ma come metodo aprioristico nel recupero del senso appercettivo del mondo, in egual misura che il “senso della possibilità” dello stesso, proprio come Veca lo intende: “la capacità di pensare tutto quello che potrebbe egualmente essere e non essere, e di non dare maggiore importanza a quello che è, che a quello che non è”<sup>8</sup>, poiché in seduta si sonda l’intimità per farla divenire comunicabile, condivisibile, prim’ancora che comprensibile, e a partire da quest’azione di espressione, la soggettività assurge a un piacere *corporeo* di oggettivazione infinita quanto impossibile. Potrebbe essere un modo *di* descrivere il principio della “giusta distanza” in terapia, della posizione neutra che il terapeuta deve saper cercare, pur non trovandola mai, per accompagnare il suo cliente o paziente verso la comprensione di ciò che desidera veramente, al di là dell’accecamento della complessità del reale come *habitus* imm modificabile, e verso la possibilità della scelta contro l’alienazione di una situazione ove la creatività sembra aver perso dimora e la fatica della scelta il suo senso e la sua speranza, sotto l’abissale peso di sentimenti ed emozioni come la colpa,

<sup>7</sup> Fulvio Papi, “Venti tesi filosofiche”, punto 17.

<sup>8</sup> Salvatore Veca, “Il senso della possibilità”, si veda il primo numero della Rivista InCircolo, 25 Maggio 2016

l'angoscia o la collera. Come già scrissi nel mio lavoro di tesi in psicologia su Joyce MacDougall, considero *la creatività come unica chance di vita*, sposando pienamente il pensiero di Veca, recuperante Marx, che “una società migliore resta una società che consente a tutti gli esseri umani di fare ciò che solo gli esseri umani possono fare – creare, inventare, immaginare altri mondi possibili”. E considero e vivo il setting terapeutico come una situazione spazio-temporale e relazionale studiata per indurre i protagonisti ad attivare la loro *creatività esistenziale* a un livello massimale ogni volta, allo scopo di aprire le menti ad ascoltare una richiesta di nuovo senso, proveniente dal linguaggio della sofferenza e del dolore come ultima chance di creatività, che fa del “corpo una grande ragione”, un ego in azione, un'identità sempre e già relazionale, finalizzata alla ricerca di un piacere di cui il senso della vita è il fenomeno globale.

Alfred Adler, uno dei padri fondatori della Psicologia del Profondo, aveva ben presente la filosofia nicciana, sia direttamente sia attraverso la critica di Hans Vaihinger<sup>9</sup>, suo riferimento epistemologico, nel considerare la psiche una compensazione organica, il prodotto creativo che il corpo ha saputo realizzare per rispondere ad un'esigenza del reale, in presenza di una carenza organica. E lo strumento adattivo più potente è per Adler, sempre con Vaihinger, quello del *sistema teleologico finzionale*, che sostituisce nella sua teoria il paradigma pulsionale freudiano. In concreto, per Adler “tutte le manifestazioni sessuali della nevrosi sono di natura simbolica”<sup>10</sup>, frase che implica il concetto centrale della teoria adleriana, ovvero la *finzione direttrice*, e il suo riferimento alla tesi di Vaihinger sinteticamente espressa dal sottotitolo eloquente della sua opera principale: *Il pensiero riguardato dal punto di vista di una funzione organica a carattere finalista*<sup>11</sup>. Il filosofo ritrova nelle funzioni psichiche, come in quelle organiche del corpo, la cosiddetta finalità empirica. Definisce quindi la ‘psiche’ non come una sostanza ma piuttosto come “la totalità organica di tutte le azioni e reazioni dell'anima”<sup>12</sup>, che sono avvenimenti necessari, poiché si sviluppano con regolarità dalle proprie condizioni e cause, ma non nella stessa maniera degli avvenimenti fisici. Il finalismo si esprime da una parte attraverso un semplice adattamento all'ambiente e alle situazioni per la conservazione dell'organismo fisico e psichico, dall'altra per l'acquisizione o la repulsione di nuovi elementi. Non si tratterebbe di un semplice gioco meccanico di rappresentazioni, ma al contrario di un flusso molto fine di rappresentazioni per la soddisfazione delle caratteristiche del finalismo psichico. A

<sup>9</sup> Kantiano e positivista, Hans Vaihinger pubblicò nel 1911 la sua opera fondamentale, *Die Philosophie des Als-Ob*, Leipzig: Meiner, 1911; tr. it. F. Voltaggio, *La Filosofia Del 'Come Se'*, Roma: Astrolabio, 1967.

<sup>10</sup> A. Adler, *Über den Nervösen Charakter: Grundzüge einer vergleichen Individual-Psychologie und Psychotherapie*, Wiesbaden: Bergmann, 1912; tr. it. *Il Temperamento Nervoso*, Roma: Astrolabio, 1997,198.

<sup>11</sup> *La Filosofia del 'Come Se'*, 15. Questa traduzione si riferisce all'edizione popolare realizzata da Raymund Schmidt del testo originario, pubblicata dalla stessa casa editrice F. Meiner di Leipzig (oggi Hamburg) con lo stesso titolo *Die Philosophie des Als Ob*.

<sup>12</sup> Una totalità funzionale, concetto che il neurologo russo Vygotskij elabora un decennio più tardi.

questo finalismo partecipa il processo teoretico dell'appercezione, di cui il pensiero scientifico fa parte, e quindi anch'esso è una funzione organica.

La coscienza, per Vaihinger, non può più essere un semplice specchio. Essa non riceve nessuno stimolo senza proporzionarlo immediatamente a se stessa. La psiche è nello stesso tempo sorgente di produzione organica per l'adattamento. Non è solamente recettiva ma anche attiva. Può elaborare e produrre da se stessa i suoi propri organi che sono le forme dell'intuizione e del pensiero. Così i concetti e le strutture logiche, ma anche le finzioni per Vaihinger. Il pensiero logico è, di conseguenza, un'assimilazione spontanea del mondo esteriore, cioè un'opportuna elaborazione organica del materiale delle sensazioni.

Le categorie “non costituiscono affatto un possesso innato dell'anima”, esse sono “finzioni analogiche” tratte dall'esperienza interna, e in quanto tali suggeriscono l'idea dell'evoluzione delle stesse, della loro storicità<sup>13</sup>. Il pensiero logico è anch'esso una funzione organica della psiche con l'obiettivo di trasformare le sensazioni in rappresentazioni, in connessioni di rappresentazioni e strutture concettuali compatibili e capaci d'implicare in sé l'essere oggettivo. Vaihinger considera centrale in questa produzione logica della psiche il linguaggio: la parola può servire tanto a fissare l'errore quanto per la comunicazione<sup>14</sup>. Errori utili perché comunicabili, ma pur sempre errori, cioè “finzioni euristiche”, secondo il linguaggio kantiano. “Soltanto in una cosa Kant si era sbagliato, vale a dire nel credere che ci sia un numero prestabilito di categorie”<sup>15</sup>. Tutti i tentativi di comprensione (teoretica) del mondo non sono altro, per il nostro filosofo, che un'illusione della psiche determinata dal suo desiderio<sup>16</sup>, dalla sua istintiva, irriflessa attività di adattamento. Nella sua definizione la finzione, distinta dall'ipotesi, è una forma di rappresentazione che non solamente contraddice la realtà, ma è contraddittoria in se stessa. In un'esplicazione dettagliata e approfondita, il filosofo arriva ad affermare logicamente che, anche nelle ipotesi scientifiche, si può soltanto dire che i fenomeni obiettivi possono essere considerati come se si comportassero effettivamente così, in modo identico, cioè, al modo della loro rappresentazione, il che non dà nondimeno il diritto, sul piano teorico, a mutare il *come se* in un *che*<sup>17</sup>. Adler non esiterà a considerare quest'attività l'inconscio. Se la logica del pensiero ha come scopo prioritario l'anticipazione, Adler sviluppa il concetto di *finzione tendenziosa* come anticipazione immaginaria o fittizia e disadattata alla base della struttura psicopatologica.

<sup>13</sup> H. Vaihinger, *ivi*, 161; “Originariamente la psiche possedeva una tavola categoriale più ampia di quella attualmente posseduta e come quest'ultima sia solo il prodotto della selezione e dell'adattamento naturali”, *Ivi*, 160.

<sup>14</sup> *Ivi*, 158.

<sup>15</sup> *Ivi*, 163.

<sup>16</sup> “Comprendere è una sensazione piacevole, a noi notissima, che scaturisce dalla trasformazione empirica delle sensazioni nelle categorie”. *Ivi*, 159.

<sup>17</sup> *Ivi*, 42. Per un approfondimento, si veda il mio articolo: Alessandra Zambelli, “La matrice kantiana della Psicologia Individuale. Dalla filosofia del ‘Come Se’ di Hans Vaihinger, alla psicanalisi del ‘Come Se’ di Alfred Adler”, Rivista *Magazzini di filosofia*, Milano: Franco Angeli Editore, 2005-2010, 63-84.

Per Adler e per Vaihinger, infatti, non si tratta di stabilire relazioni necessarie tra conoscenza e ontologia, tra processi mentali e realtà, ma di far funzionare il pensiero secondo le sue proprie leggi, al punto da arrivare a trovare una coincidenza pratica. Vaihinger, che dà alla sola sensazione lo statuto di reale<sup>18</sup>, vuole dimostrare che le finzioni sono una manifestazione di forza dell'anima, e non abitudini, secondo il linguaggio di Hume, ma strutture psichiche necessarie e influenzanti l'azione, allo stesso titolo degli altri strumenti logici presi dal metodo empirico da secoli<sup>19</sup>. Il problema di fondo della teoria della conoscenza consisterebbe proprio nel fatto che pensiero e essere non possono essere la stessa cosa e che "le vie del pensiero non possano essere quelle dell'essere"<sup>20</sup>. È questa la fondamentale frontiera: il passaggio dalla sensazione al pensiero. Egli prende in considerazione la metafora dell'analisi infinitesimale per spiegare lo spettacolo metamorfico che ci riserva il corpo in questo passaggio dall'esterno all'interno<sup>21</sup>, e viceversa aggiungerebbe Adler.

Per Vaihinger il pensiero è un'arte, e l'attività delle finzioni dell'anima è una manifestazione della forza psichica. L'anima è creatrice, *die Seele ist erfinderisch*. Essa si sviluppa nelle difficoltà, cercando di realizzare il suo fine, attraverso l'invenzione di concetti che coincidono "praticamente" con la realtà senza rappresentarla oggettivamente. Sottolineando che le finzioni sono strutture psichiche, Vaihinger vuole affermare che la logica è una scienza, e dunque una disciplina di quest'arte del pensare, che deve stabilire le sue regole tecniche per distinguerne gli artifici. Adler intuisce la specifica efficacia di questa concettualizzazione nella sua capacità di stabilire le linee fondamentali di una teoria dell'uomo non ipostatizzata e al di là del biologismo, ma senza negarlo. Grazie a ciò, lo psichiatra ungaro-austriaco può formulare la sua teoria di una *clinica del come se*, che sembra cogliere suggestioni anche nella filosofia dell'immanenza di Spinoza, nel suo concetto di *conatus*, di desiderio come potenza d'essere, sforzo o tendenza per sviluppare la propria esistenza d'essere come essenza, che traduce nei termini nicciani di *volontà di potenza* e di *sentimento d'inferiorità*. Ma in particolare l'accoppiamento tra questa volontà e il giudizio accondiscendente nel sistema finzionale, e la classificazione dei desideri attivi e passivi, interni ed esterni, legati agli affetti positivi di gioia e negativi di tristezza, a cui Adler aggiunge la prospettiva pragmatica del posizionare il giudizio dal lato utile o inutile della vita. Con Spinoza (virtualmente) e Vaihinger (concretamente), e oltre con Nietzsche, Adler pone un limite al concetto d'inconscio infinito e ineluttabile freudiano, ridando alla ragione una *chance* ottimista di priorità: senza patologia l'uomo può capire i suoi affetti e fare in modo da non subirli nella forma rigida della *finzione tendenziosa*, ma

<sup>18</sup> H. Vaihinger, *La Filosofia del "Come Se"*, 141.

<sup>19</sup> *Ivi*, 24.

<sup>20</sup> *Ivi*, 146.

<sup>21</sup> "Assistere all'elaborazione psichica finalista a partire dal materiale fisico meccanico e atomico dei sensi, richiama metaforicamente l'immagine teorica del momento in cui l'analisi infinitesimale ha saputo perturbare il rigore dei fondamenti della matematica e della fisica. Sistematizzata da Leibniz e Newton, l'analisi infinitesimale, introducendo degli elementi-finzione apparentemente contraddittori, ha avuto in realtà il merito di far sviluppare queste due scienze". *Ivi*, 69.

perseguirli nella maniera dinamica della *finzione direttiva*, il desiderio gioioso di esprimere la necessità della propria natura, quindi senza alienazione ma senza egualmente il supporto di una verità assoluta, in semplice accordo con la riflessione sulla realtà esterna ed interna, se la sua mente può sopportare che “Dio è morto”, o forse che sia immanente, al di là di una difensiva idealizzazione salvifica, verso l’assunzione di un’autonomia creativa.

Per riprendere il senso della possibilità che si *gioca*<sup>22</sup> in seduta, credo che, inserito nel paradigma finzionale vaihingeriano-adleriano della psiche, assuma un senso più strutturante, dove “l’esame socratico del sé e della varietà possibile dei suoi esperimenti”, diventa inevitabilmente, nella seduta terapeutica, un “esame del repertorio dei sé multipli”, come naturale e istintiva mutevolezza delle possibilità del sé, sua intrinseca creatività necessaria, che il corpo conserva segretamente, disvelandone le coordinate in un progress gestuale a due, se il contesto relazionale (setting) si manifesta e si costituisce in modalità *good enough* fiduciosa. Inizia allora una danza tra i protagonisti, la cui coreografia esprime un senso, probabilmente evidente solo a loro, ma visibile agli altri per i suoi effetti curativi.

Ma se l’azione terapeutica è una forma di conoscenza, è anche una forma di potere, per riprendere l’analisi della Borutti sull’antropologia? “Conoscere porta a reificare l’altro, oggettivarlo, che è una forma di dominio, ma dominio simbolico sull’altro”<sup>23</sup>, scrive l’autrice citando Michel de Certeau, per ricordare come l’Occidente *imperialista e colonialista* non sappia prendere sufficientemente le distanze da sé per non ridurre l’alterità ad un confine svilito, come quello della tradizione orale equiparata alla dimensione corporea inconscia, inferiore alla dimensione eccelsa della consapevolezza dei significati di cui gode la ragione. Ma come per l’antropologia Lévi-Strauss ha ben indicato che il ricercatore deve saper “‘consegnare qualcosa di sé’ per far presa sull’altro – tanto che il viaggio antropologico può trasformarsi in confessione e viaggio alla ricerca di sé”<sup>24</sup>, a maggior ragione per l’azione terapeutica, questa dimensione della condivisione empatica dei sé sostituisce il dominio tra esseri, per ridare alla cultura il suo aspetto dinamico, valorizzandone la natura di processo, di possibilità, di punto di partenza verso una creatività operante, piuttosto che quello conservatore di struttura statica, di acquisito, di oggettivo, di unico vero e unico reale, di confronto verificatorio scientifico e normativo.

La seduta terapeutica è questa cultura in essere, un’azione nell’essere, perché nell’*hic et nunc* temporale sembra totalmente e pragmaticamente inutile, pur focalizzandosi sull’utilità migliore, la ricerca del benessere nell’avere e ritrovare senso nella propria vita che porta oltre il dolore patologico, quello che impedisce di creare, condividere, vivere con l’Altro. È un’azione che immagina possibilità nuove nel tentativo di offrirsi

<sup>22</sup> Nel senso del Gioco che ci offre Eugen Fink nel suo *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Freiburg /München: Verlag Karl Alber, 1957, traduzione italiana di Anna Calligaris, *L’oasi del gioco*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.

<sup>23</sup> Silvana Borutti, “Antropologia e Umanesimo”, Rivista *InCircolo*, 25 Maggio, 2016, n° 1.

<sup>24</sup> Ivi, citazione di Claude Lévi-Strauss, *I tre umanismi*, traduzione italiana di Sergio Moravia in *Antropologia strutturale 2*, Milano: Il Saggiatore, 1978, 311-314.



e lasciarsi usare reciprocamente per scoprire se stessi mentre si scopre l'altro, per curarlo scoprendosi, nel "raddoppio critico" di saper dubitare delle verità statiche tanto del contenuto quanto del metodo, senza perdere quei limiti che soli permettono questo **gioco sacro** che è la creatività dell'unità psicosomatica che l'uomo è, nel rapporto generativo di vita e di senso con l'altro.

Gioco sacro della **Selbigkeit** di Dilthey, o delle **Ipseità** di Ricoeur, ma in una dimensione strutturante, in una "connessione strutturale" – **Strukturzusammenhang** – tra l'identità dei Sé e il mondo esterno, che diventa una "connessione effettuale" – **Wirkungszusammenhang**<sup>25</sup> – nell'ibrido che è il setting terapeutico nel suo tentativo di ri-originare l'origine, di rimetterla in scena o in essere. Questo spazio di ordine pubblico, così intimamente privato, installa un intermezzo di costruzione di senso che svicola e sfida persino l'ermeneutica diltheyana, a causa della **predominanza dell'appartenenza – nel senso del Gemeinschaftsgefühl**<sup>26</sup> - **nell'epistemologia curativa** che è giocata nell'azione terapeutica. Ovvero, stimo che in filosofia non si sia sufficientemente vista e valorizzata la semplice importanza equilibratrice o patologizzante che ha la condivisione della realtà con un altro soggetto, al punto che... si arriva a cedere sulla percezione della realtà stessa pur di restare con l'Altro. Il rapporto ontologico non è in questa prospettiva Io-Mondo, ma piuttosto Io-Altro-Mondo, in cui il Corpo, come Nietzsche aveva capito, gioca un ruolo determinante, nel suo essere il limite estremo della comunicazione **presimbolica**, quando il pensiero non può arrivare a creare un **gesto parlante**. Allora la finzione sembra ritornare/restare all'origine somatica, in qualche modo più vicina al concetto di libido freudiana, senza associarvisi.

Il setting terapeutico vuole mettere in rilievo questa "connessione fattuale" per un'ermeneutica relazionale curativa, ma che ha le connotazioni e le implicazioni di un'epistemologia curativa, tanto come metodo conoscitivo quanto come teoria del significato.

Infatti, seguendo liberamente l'elaborazione ed evoluzione che Misch attua del pensiero di Dilthey, metterei l'accento su la Logica della relazione piuttosto che sulla Logica del significato e senso, pur valorizzandone il "carattere espressivo" degli oggetti specifici a queste logiche nella prospettiva di un'antropologia filosofica. Quando Misch sottolinea il "procedimento evocativo" come intrinseco agli oggetti/concetti delle scienze dello spirito perché rendono il contesto immanente al

---

<sup>25</sup> Cito una comunicazione privata dell'amico filosofo Massimo Mezzananza: "**Wirkungszusammenhang** o, al plurale, **Wirkungszusammenhaenge**, indica non tanto la dimensione della soggettività, quanto il mondo storico e sociale in quanto è costituito appunto da connessioni effettuali". Si veda inoltre, per un approfondimento del pensiero di Dilthey, Alfredo Marini, **Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione**, Edizione riveduta e ampliata, Milano: Franco Angeli, 2008.

<sup>26</sup> Per un approfondimento di questo concetto si veda il mio libro **Adler face à Freud: une différence à sauvegarder**, 2014, Paris, l'Harmattan; o il mio articolo "La matrice kantiana della Psicologia Individuale. Dalla filosofia del 'Come Se' di Hans Vaihinger, alla psicanalisi del 'Come Se' di Alfred Adler", Rivista **Magazzini di filosofia**, Milano: Franco Angeli Editore, 2005-2010, 63-84.

significato, vuole metodologicamente fissare la “consapevolezza dell'impossibilità di esaurire la profondità dell'oggetto che viene incontro nel comprendere, l'imperscrutabile profondità della vita” e che si converte in una **tensione produttiva**, che io identifico come creatività, in cui la vita coincide con “l'autenticità dell'espressione”<sup>27</sup>. Sul piano finzionale, questa creatività ha la sua autenticità in un movimento circolare, che non si limita al rapporto soggetto-oggetto, ma al relazionale Io-Tu nella costruzione del mondo interno e del mondo esterno, dove le connessioni rispondono a finalità, e dunque verità, multiformi e polisemiche.

L'**Unheimlich** caro a Freud che l'altro ci veicola, questo **familiare perturbante**, perché si presenta come un'estraneità che ci riguarda intimamente, pone le basi dell'impossibilità della ragione, per il suo essere inesorabilmente legata ad un suo inconscio, di conoscere esaustivamente attraverso l'assimilazione della differenza. In psicanalisi, come Laplanche l'ha ben analizzato e descritto, la differenza dell'alterità non può che restare l'“inquiétant”, **das Unheimliche, l'autrement**, il demoniaco. La “chose dernière” non è l'ambivalenza, né l'ostilità, ma questa differenza dell'altro, ciò che originariamente proviene dall'altro, nella modalità dell'altro<sup>28</sup>. Ci è dato sconoscerci solo tramite l'altro, che assurge quindi a ruolo di riferimento confermante-disconfermante, di familiarmente straniero, di ossimoro ontologico, di paradosso esistenziale.

E la prima e più importante esperienza della differenza dell'altro come **Unheimlich** è nella sessualità, nella differenza dei sessi, questa “asymétrie fonctionnelle des corps”, come la descrive Françoise Héritier, com'anche nella differenza tra generazioni, tra genitori e figli, che tanto produce soggettivamente come oggettivamente, e che iscrive nel corpo la sua origine relazionale, la sua alterità originaria, la sua creatività necessaria. Il corpo è dunque in seduta il grande assente-presente, **l'Unheimlich** della parola terapeutica che sempre cerca la sua espressione, sia nel silenzio sia nel grido, sia nella passività sia nell'esplosione, sia nel gesto sia nell'azione, perché il corpo polisemico è già e sempre nella necessità di esprimere, di esistere... nell'appartenenza radicale all'altro (**Gemeinschaftsgefühl**)<sup>29</sup>, ovvero almeno simbolica. Il corpo che sembra individuarci per eccellenza, è anche la nostra più evidente radice nell'Altro.

Ciò comporta che il mondo – non potendo più essere considerato filosoficamente solo quello percettivo esterno ai fini di un'epistemologia antropologica, nel senso di Dilthey, – deve essere compreso in relazione al mondo interno, non solo percettivo, ma più intersoggettivamente emotivo e affettivo, di cui la psicanalisi e la psicoterapia rappresentando le epistemologie e le prassi scientifiche occidentali designate, benché non uniche, unite a quella psicologica, di cui le neuroscienze rappresentano la punta di diamante contemporanea, e che non a caso le tra aeree conoscitive faticano, ma oggi riuscendovi, a parlarsi.

<sup>27</sup> Massimo Mezzananza, Georg Misch, 172.

<sup>28</sup> Laplanche, 1991, **Le temps et l'autre**, Paris: PUF, in **Le primat de l'Autre en psychanalyse**, Paris: Flammarion, 1997, 373.

<sup>29</sup> Si veda su questo fondamentale concetto adleriano **Gemeinschaftsgefühl** – sentimento di appartenenza – il mio articolo sopra citato.

In qualche modo il setting terapeutico mi appare come una *metafora concret* dell'Infinito di Lévinas, un *Autrement qu'être ou au de-là de l'essence*<sup>30</sup>, un ossimoro incarnante la gloria di Dio di Levinas, poiché l'interpreto nel senso spinoziano o nicciano; e che nell'"illeité" del "Me voici!"<sup>31</sup>, che si realizza solo nella presenza d'altro, questo Infinito non si mostra, non si svela, ma *témoigne* l'infinito, ovvero esprime una verità che non è né rappresentazione né percezione, ma rivelazione... che non ci dà nulla – "ne nous *donne* rien"<sup>32</sup> –, salvo il desiderio stesso<sup>33</sup>, e forse, aggiungerei, il piacere di un'empatia epistemologica e curativa, che sembra essere inscritta nella rivelazione del contatto con *le visage de l'autre*, "l'expressif en autrui (et tout le corps humain est, en ce sens, plus ou moins visage). (...) Le visage me demande et m'ordonne"<sup>34</sup>.

Infatti il viso dell'altro per Levinas è il richiamo e il comando (*ordre*) alla responsabilità come condizione d'essere, che paradossalmente assicura la suprema dignità alla propria unicità, al divenire unico della soggettività. La responsabilità ontologica risulta allora come unica radicale possibilità di *disfarsi* della condizione (o *incondition*) umana andando nell'Oltre attraverso la finzione filosofica<sup>35</sup>, quindi la scelta, della responsabilità di "non essere solo un essere tra gli esseri", garantendo così il desiderio iscritto a fuoco nell'inconscio, adleriano come freudiano, di esistere nell'unicità ontica e ontologica della propria soggettività. Il setting terapeutico è strutturato per riattivare questa possibilità: "le visage parle", "je lui répons"<sup>36</sup>.

In questa specifica descrizione, forsanche ideale del contesto o setting terapeutico, si può escludere con certezza e necessità che l'azione terapeutica non sia in qualche modo connessa ad uno statuto di "corpo filosofico"? O si potrebbe indagare l'idea dell'azione terapeutica come intrinsecamente *un'azione filosofica utopica*? Cosa ne conseguirebbe?

Se l'epistemologia verifica i fondamenti, la validità, ed i limiti della conoscenza, in particolare la struttura logica e metodologica della ricerca scientifica, cosa può significare il verificare i riferimenti di una nuova verità che in quanto neo-originata e condivisa è curativa? Ovvero avrebbe senso parlare di *epistemologia curativa*? Un potere curativo della procedura immaginativa relazionale che arriva a introdurre la libertà del senso della possibilità nella percezione della realtà affettiva ed emotiva?

<sup>30</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au de-là de l'essence*, Paris: Livres de Poche, 1978.

<sup>31</sup> "Le propre, au contraire, de la relation à l'Infini, c'est qu'elle n'est pas dévoilement. Quand, en présence d'autrui, je dis 'Me voici!' est le lieu où l'Infini entre dans le langage, mais sans se donner à voir." Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, Paris: Fayard, 1982, 102.

<sup>32</sup> Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, Paris: Fayard, 1982, 103.

<sup>33</sup> *Ivi*, 86.

<sup>34</sup> *Ivi*, 94-97 "Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi."

<sup>35</sup> "La condition ontologique se défait, ou est défaite, dans la condition ou incondition humaine. Être humain, ce signifie : vivre comme si l'on n'était pas un être parmi les êtres. Comme si, par la spiritualité humaine, se renversaient les catégories de l'être, e, un 'autrement qu'être'" (*Ivi*, 97).

<sup>36</sup> *Ivi*, 82.

Poiché il contesto della seduta terapeutica cerca di recuperare la plasticità diadica del rapporto madre-infante all'origine neurofisiologica della mente e della coscienza, ma senza farne un'equivalenza, bensì un originale orientato allo stesso fine, quello di modellare la mente nelle sue stratificazioni profonde, da cui permettere un'apertura di senso al mondo che potrebbe radicalizzarsi in una visione oltre, essendo le menti in situazione già adulte, possiamo considerare questo **corpo duale**, corpo relazionale originante, che è il setting terapeutico un'azione **carnale**<sup>37</sup> di tipo filosofico alla Merleau-Ponty?

---

<sup>37</sup> Cfr. il mio lavoro di tesi su *Maurice Merleau-Ponty: il corpo. Dal comportamento alla "chair"*, 1990-1991, Tesi di Laurea in Filosofia, Università degli Studi di Milano, sotto la direzione di Alfredo Marini.