

**“Il dolore non è altro
che la sorpresa
di non incontrarci”¹**

Il Dolore e la Bellezza: dalla psicopatologia all'estetica del contatto².

Gianni Francesetti³

*“Di tutti i peccati della psicologia, il più mortale è la sua indifferenza per la bellezza”
J. Hillman*

La prima delle cinque meditazioni sulla bellezza di François Cheng si apre con queste parole: “In questi tempi di miserie onnipresenti, violenze cieche, catastrofi naturali o ecologiche, parlare di bellezza può sembrare incongruo, sconveniente e persino provocatorio. Quasi uno scandalo. Ma proprio per questo, si vede come, all’opposto del male, la bellezza si colloca agli antipodi di una realtà con la quale dobbiamo fare i conti.” (Cheng, 2007, 7). Parlare di bellezza è dunque fuori tempo, fuori luogo? Superfluo, inutile, quasi un ozioso divertimento, nel senso di *divèrtere* da ciò che conta, importa, è concreto e urgente? In omaggio a Palermo, lascio la risposta ad un brano tratto dal film *I cento passi*, che racconta la storia di Peppino Impastato, il ragazzo palermitano che ha lottato contro la mafia e che da questa è stato ucciso nel 1978. Peppino, guardando le bruttezze delle case costruite abusivamente, dice ad un suo amico: “La bellezza... la bellezza è importante: dalla bellezza discende tutto il resto”. Certo l’affermazione di Peppino Impastato, simbolo della lotta civile contro la mafia, non è un giudizio di chi si occupa di cose futili o cosmetiche. Da un orizzonte completamente diverso, James Hillman (1997, 56) scrive “Di tutti i peccati della psicologia, il più mortale è la sua indifferenza per la bellezza”. Stabilito, come fa peraltro anche Cheng nel passo successivo a quello citato, che trattare della bellezza non sia un gioco ozioso, ma piuttosto “un compito urgente e indifferibile del nostro tempo” (Cheng, 2007, 7), desidero trattare quattro punti:

1. La bellezza: concetto cardine nel cuore della teoria gestaltica
2. Il dolore: la sofferenza psicopatologia come assenza e non come dolore
3. Dalla psicopatologia all’estetica del contatto: la trasformazione dell’assenza in dolore e del dolore in bellezza.
4. L’etica estetica: Ethos e Polis come radici e orizzonti dell’estetica

1. La bellezza nel cuore della teoria gestaltica: ma quale bellezza?

*“‘Bellezza è verità, verità bellezza’, – questo solo
Sulla terra sapete, ed è quanto basta”
J. Keats*

¹ Alda Merini

² Relazione di apertura al III Convegno della SIPG (Società Italiana Psicoterapia Gestalt), Palermo, 9 dicembre 2011

³ Psicoterapeuta della Gestalt, psichiatra, presidente SIPG 2007-2011.

Come terapeuti assistiamo quotidianamente agli effetti trasformativi del nostro lavoro: a volte un lavoro gestaltico incanta per la magia che irradia e per la traccia di bellezza che crea e lascia dietro di sé. Spesso nei gruppi dopo un lavoro i feedback sono di questo tipo: 'Ora che hai lavorato sei bellissima, i lineamenti del tuo viso non sono mai stati così rilassati e armonici, hai una luce nuova negli occhi, e il tuo corpo ha una grazia nuova'. Cominciamo dalla considerazione che i nostri fondatori hanno posto la bellezza nel cuore della teoria della psicoterapia della Gestalt e l'hanno fatto individuando un criterio intrinseco per valutare la salute dell'uomo: "Vi sono due tipi di valutazione: quella intrinseca e quella comparativa. La valutazione intrinseca è presente in ogni atto che si sta svolgendo; esso è la direzione ultima del processo, la situazione incompiuta che si muove verso il compimento, la tensione all'orgasmo, ecc. La norma della valutazione emerge nell'atto stesso, ed è, infine, l'atto stesso nel suo complesso.

Nella valutazione comparativa la norma è estrinseca all'atto; l'atto viene giudicato in confronto a qualcos'altro." (Perls et al., 1971, 306)

E' uno dei nostri concetti rivoluzionari, ancora oggi dopo 60 anni: la salute di un essere umano si esprime e può essere colta attraverso le qualità del contatto senza bisogno di ricorrere a metri di confronto esterni ad essa: la forza, la grazia, il ritmo, la fluidità, l'intensità del contatto dell'organismo col suo ambiente, del processo di formazione di una figura sullo sfondo, in sintesi la bellezza del contatto è misura della salute. Quello che hanno individuato è dunque un *criterio estetico* attraverso cui valutare la qualità del contatto, dell'incontro, della situazione, della salute (Joe Lay in Dan Bloom, 2003). In quanto gestaltisti siamo tutti alla ricerca della buona forma, cercatori d'oro, dove il metallo prezioso è la buona forma che emerge spontaneamente nel contatto, la sua bellezza (Zinker, 1978). Laura Perls (1992) d'altra parte scrive che 'I concetti fondamentali della psicoterapia della Gestalt sono filosofici ed estetici'.

Si pone a questo punto un primo problema: la valutazione comparativa - quella che abbiamo chiamato estrinseca in una revisione del concetto di diagnosi in Gestalt (Francesetti, Gecele, 2009; 2010) - si pone su un piano cognitivo. Ma anche quella intrinseca, essendo comunque una valutazione, quindi un giudizio, è un fenomeno cognitivo? E' a questo punto che ci viene in aiuto il concetto di estetica: infatti la valutazione intrinseca è 'estetica' e dobbiamo esplorare più a fondo questo concetto.

Il fondatore dell'estetica in quanto disciplina, Alexander Gottlieb Baumgarten definisce l'estetica come 'scienza della cognizione sensitiva': si tratta chiaramente di un ossimoro, dove il termine 'cognizione' sembra mal accostarsi a 'sensitiva', ma indica esattamente un 'conoscere con i sensi' (Desideri, 2011). Nel secolo della Ragione emerge la dignità del conoscere attraverso il sentire, non solo attraverso la ragione. Questa parola - antica per le sue etimologie, moderna perché creata nel '700 - ha avuto una enorme fortuna d'uso, indicando una linea di ricerca applicata in particolare alle belle arti, ma non solo. Vi sono due derive principali all'uso di questo termine: il primo è la riduzione e restrizione dell'estetica a riflessione sull'arte; il secondo è l'applicazione di questo concetto all'oggetto di consumo, in particolare al corpo umano stesso (se si cerca su internet 'estetica', si trovano pubblicità di creme per la pelle e trattamenti per sembrare più giovani). Entrambe si fondano su una concezione dell'estetica e del bello applicata ad un oggetto. Noi ci terremo lontani da questa accezione, ricercando il senso della bellezza in una regione a monte dell'oggetto e del soggetto.

Il termine 'estetico' "è stato coniato proprio da Baumgarten che lo utilizza per la prima volta in un'opera del 1735, intitolata '*Riflessioni sulla poesia*', nella quale avanza l'idea che, così come esiste una scienza dei contenuti intellettuali, la *logica*, allo stesso modo dovrebbe esistere una scienza dei dati sensibili della conoscenza, che andrebbe chiamata *estetica*." (D'Angelo, 2011, 16) Infatti *aisthesis* in greco antico significa *sensazione*, e quindi, *estetica* è la conoscenza attraverso i sensi. *An-estetico*, d'altra parte, è un farmaco o

un procedimento che ottunde i sensi. Immediatamente possiamo collegare il fenomeno estetico al concetto gestaltico di consapevolezza, capacità, cioè, di essere svegli ai propri sensi, di sentire l'eccitazione al confine di contatto. Come ci ricorda Margherita Spagnuolo Lobb (2004; 2007a) in inglese, essere svegli – *to be awake* – ha una radice comune con la parola consapevolezza – *awareness*.

Se l'estetica non è un processo cognitivo, ma è conoscenza attraverso i sensi, cosa incontriamo nei nostri sensi, al confine di contatto? Dove si colloca la valutazione estetica? L'attitudine naturale (come la chiama Husserl) empirista, positivista, scienziista direbbe che c'è un organismo già costituito che, incontrando un mondo già costituito, lo conosce. I sensi dell'organismo registrano gli oggetti presenti in un mondo dato. La fenomenologia - e per altra via la psicologia della Gestalt - ci dicono che non è così: nei sensi noi co-creiamo un mondo e un soggetto, così radicalmente che quel mondo e quel soggetto esistono solo in questa irripetibile sensazione: 'essendo a rigore la prima, l'ultima e l'unica della sua specie, ogni sensazione è una nascita e una morte' (Merleau-Ponty, 2003, 293), 'la percezione non si dà come un evento nel mondo, al quale si possa applicare la categoria di causalità, ma come una ri-creazione o una ri-costruzione del mondo in ogni momento' (ibidem, 283) e ancora 'la sensazione è alla lettera una comunione' (ibidem, 289). Una delle rivoluzioni più grandi della fenomenologia è l'annuncio che l'apparente stabilità di 'un me stesso' e di 'un mondo' è frutto invece di una creazione continua: lo sappiamo bene quando viviamo una esperienza psicotica - che è la rivelazione di questa creazione colta per la sua instabilità. Citando Husserl "Il mondo reale esiste solo nella presunzione costantemente prescritta che l'esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo" (Husserl cit. da Binswanger, 2006, 22). Questo non significa cadere in un relativismo postmoderno absolutus dove l'individuo crea la propria realtà a proprio piacimento. Co-creazione non è una autosufficiente generazione, ma è un processo in cui il soggetto stesso emerge da questo sfondo, allo stesso tempo lo genera e ne è generato⁴.

Di questo capovolgimento prospettico (dal me/mondo dato, alla co-creazione incessante del me/mondo) focalizzo un punto soltanto.

Ed è che questa creazione avviene al di fuori di un'opera volontaria e prima del verbale: nessuno ha bisogno di dire, svegliandosi al mattino: 'ora mi creo', salvo il caso che sia gravemente depresso. Diciamo che non riguarda in primis né la funzione io né la funzione personalità del sé, ma si colloca esattamente nell'es della situazione di cui parla Goodman (Robine, 2007; 2011): il fondo 'vago e confuso' direbbe Minkowski, il luogo della 'comunione percettiva' (Merleau-Ponty), il luogo del 'commercio percettivo' secondo una efficace espressione di Desideri.

Nei sensi, organismo e ambiente più che incontrarsi si fanno, co-emergono (Philippson, 2009).

La valutazione estetica accade dunque in un momento della formazione dell'esperienza che precede l'elaborazione cognitiva, è una conoscenza immediata e preverbale: la genesi del giudizio estetico si costituisce prima del linguaggio, ne è anzi la precondizione, dimora nel regno dell'implicito. Nasce quindi in un tempo chiaroscuro, sfumato, *prima* della separazione della soggettività dalla oggettività: "La soggettività stessa non può essere pensata come costituita e formata anteriormente al profilarsi di una curvatura estetica nel tessuto percettivo dell'esperienza. Potremmo addirittura rovesciare il rapporto e vedere la sfera della soggettività, il *sensus sui* che necessariamente implica, come una 'risposta' immanente all'attestarsi di un atteggiamento estetico. (...) si deve parlare, allora, di una

⁴ Questo concetto ci sembra evitare la caduta nel revival contemporaneo del *new-realism* (Ferraris, 2011) che riafferma una dicotomia fra fatti e interpretazioni a favore dei primi, in opposizione all'affermazione nietzschiana 'non ci sono fatti, solo interpretazioni', uno degli slogan del post-modernismo. Entrambe le posizioni propongono una logica dicotomica e semplificatoria fra fatti e interpretazioni che può essere superata da una logica di co-creazione dove l'interpretazione soggettiva e i fatti oggettivi vengono co-creati: non fattualmente dati né interpretativamente svincolati.

genesì estetica della soggettività, piuttosto che di una genesì soggettiva dell'estetico” (Desideri, 2011, 78).

Stiamo parlando dunque di come *sentiamo* immediatamente lo svolgersi dell'esperienza, non di come la giudichiamo a posteriori. Di come la sentiamo mentre la co-costruiamo e le diamo forma. Non possiamo valutare esteticamente senza essere coinvolti nella creazione. Non esistono oggetti belli di per sé, ma solo l'esperienza di generare bellezza in presenza di qualcosa che diviene fonte di bellezza. Ciò non significa che la bellezza è nell'occhio di chi guarda come ha affermato Hume, perché la bellezza è un fenomeno emergente nell'esperienza, quindi appartiene alla dimensione del modo medio goodmaniano: dimensione genialmente focalizzata dai nostri fondatori che ci tiene su un crinale sottile senza precipitare sul versante del relativismo soggettivo o dell'oggettivismo realista. Nella bellezza, così intesa, cogliamo l'epifania del mondo-della-vita, unica salvezza per non perdersi nell'oggettivazione dell'altro o nella sua negazione relativistica.

Estetico è dunque un sapere già intonato, già emotivamente accordato, già inteso (da *intendere*: accordare lo strumento, rendere risuonanti le corde al cuore), una conoscenza su ciò che accade al confine di contatto, nella co-creazione dell'esperienza, circa ciò che si muove nell'incontro e nella misura in cui co-muove, e quindi commuove.

E' un sapere emergente (nasce in questo istante), effimero (dura il tempo del durare di questa esperienza), corporeo (è incarnato nei sensi e nel risuonare del corpo), né oggettivo né soggettivo. Quest'ultimo punto è centrale perché indica una dimensione *terza* né oggettiva né soggettiva, appunto, dalle implicazioni feconde: “Tra i due poli della soggettività assoluta e della oggettività, l'esperienza estetica si colloca piuttosto in un campo intermedio, quello della *intersoggettività*” (D'Angelo, 2011, 116). Quello che accade in una seduta, sia essa nel setting duale o di gruppo, e che sentiamo 'bello' non è né bello oggettivamente (non è una qualità dell'oggetto) né bello soggettivamente (solo per me, come fosse questione di gusti). E' bello infatti per chiunque sia presente ai sensi, consapevole quindi, e partecipante, implicato nella situazione. E' bello per noi che siamo presenti nella misura in cui siamo toccati da quanto sta accadendo. Non parliamo infatti della bellezza di un oggetto da cui possiamo essere distaccati, neppure di qualcosa di carino, grazioso, confortante, cosmetico⁵. Ma dell'accadere di un fenomeno che trasforma, che ci prende, la cui potenza può essere dirompente emotivamente come una marea o sottile e penetrante come l'aria fine d'alta montagna. E, poiché trasforma, lascia traccia. E' una potenza sempre ineludibilmente trasformante, quindi anche destrutturante: nessuna buona e nuova forma emerge senza una destrutturazione ad-gressiva⁶ reciproca di chi è implicato nel contatto. Il nesso fra estetica, consapevolezza, mondo-della-vita e trasformazione si rende ancora più evidente se interroghiamo a fondo l'etimologia della parola come fa il filologo classico Richard Onians: “il verbo greco *aisthanomai* (forma ampliata di *aisthomai*: 'percepire'), da cui deriva *aisthesis*, sarebbe la forma media dell'omerico *aisto*, che significa 'ansimare', 'inspirare'. Nella sua affinità con termini che indicano il 'respiro' dei viventi *aisthesis* condivide la stessa radice di *aion*: tempo che si rigenera e ancor prima, 'forza vitale' che percorre i corpi (...)” (Desideri, 74, 75). La bellezza, dunque, trasforma e lascia traccia.

Si delinea qui un altro rapporto centrale: il nesso fra bellezza e presenza che ci conduce all'altro crocevia del nostro discorso: il dolore.

E su questa strada troveremo i nodi della psicopatologia.

2. Il dolore e la sofferenza: la psicopatologia come assenza

⁵ Questa distinzione è rilevante anche nella valutazione estetica di un'opera d'arte, vedi prova di Pigmalione

⁶ Aggressività viene dal latino *ad-graediōr*, muoversi verso.

“Quando ammiriamo la bellezza della perla, non dobbiamo mai dimenticare che è nata dalla malattia della conchiglia”

K Jaspers

In medicina l'opposto della vita è la morte.

Per una psicoterapia - fenomenologicamente e esistenzialmente orientata – opposta alla vita non è la morte. La morte infatti è costitutiva della vita, determina l'unicità e la preziosità di ogni istante. Ci è compagna vitale, preziosa e necessaria.

Opposta alla vita, che è presenza, è invece l'assenza: con le parole, tragiche, di una paziente che vive la condizione di assenza forse più estrema, la depressione melanconica 'tutto è morto in me, non c'è più vita. Tutto è meccanico, il movimento non è mio, è morto. Io sono morta'.

In medicina, l'opposto del ben-essere è il mal-essere, dove la radice 'mal-' si riferisce al male inteso come malattia e come dolore. Per evitare il dolore il chirurgo opera grazie alla somministrazione di un anestetico. Il dentista ci insegna che se un dente duole, significa che c'è qualcosa che non va e occorre averne cura. Questa è anche la funzione del dolore in fisiologia: è segnale che richiama la cura.

Per una psicoterapia - fenomenologicamente e esistenzialmente orientata - opposto al benessere non è il dolore. Il dolore è parte intrinseca e irrinunciabile della vita. Ancora una volta, opposta al benessere è l'assenza.

Infatti, a volte il culmine della bellezza di un incontro, quindi la sua salute, coincide con il culmine del dolore che si sprigiona nel contatto. Durante un lavoro con un paziente, lo scatenarsi di un dolore acuto può corrispondere al culmine della bellezza dell'incontro.

Vi è, in questo, la visione antropologica gestaltica: l'uomo sano e vitale è pienamente presente ai sensi, non è anestetizzato. Se è il dolore ad essere presente nella sua vita, allora è sano se sente questo dolore. Non sempre infatti la bellezza è facile, carina, attraente: con le parole di una paziente in un momento di rottura terapeutica: “(...) a questo punto prendo la penna e ti scrivo. La bellezza prende un po' di energia. La guardo: è fatta di lacrime, saliva, sudore, vomito... veramente la pensavo fatta di luce. Forse l'errore è questo?”

Qualcosa di radicale cambia passando dal dominio della medicina a quella della psicoterapia: in questo passaggio attraversiamo un salto quantico forse mai abbastanza tematizzato. Infatti passiamo da una dimensione dove possiamo (ed è spesso utile) ragionare in termini di individuo e oggetti a un'altra dimensione in cui non è possibile astrarre l'individuo dal campo relazionale che lo costituisce. Non basta dire 'in cui è immerso', ma 'che lo costituisce'.

Il riduzionismo trascura proprio questo fatto e opera la massima riduzione quando non solo non tiene conto che in quanto soggetti non siamo 'astrabili' dalla situazione relazionale, ma quando veniamo astratti anche dal nostro corpo e ridotti a cervelli. Come afferma Alva Noe (2010) 'noi non siamo il nostro cervello più di quanto le molecole di cellulosa delle banconote siano il denaro'.

L'anestesia è uno spartiacque che discrimina le due dimensioni (Galimberti, 1987; Borgna, 1988): essa può essere ingrediente del benessere per un *Körper* (un corpo anatomicamente inteso, quello che il dentista considera sdraiato sulla sua poltrona), ma non per un *Leib* (un corpo vivente) che vive e ama: come si può amare ed essere anestetizzati?

Dunque, la psicopatologia, diversamente dalla patologia medica, non può trascurare la dimensione relazionale altrimenti è votata all'oggettivazione del soggetto (come sappiamo almeno da Jaspers in poi) e al paradosso (Jaspers, 1963).

Se ci collochiamo in una dimensione relazionale, l'evento psicopatologico non è il dolore soggettivo.

Per esempio: il dolore del lutto è sano ed è segno di salute; l'assenza di dolore nell'impossibilità narcisistica di amare è una tragedia psicopatologica ed esistenziale.

L'evento psicopatologico è assenza al confine di contatto.

L'assenza si manifesta come *an-estesia* e *a-poesia*. L'an-estesia è il non sentire, l'a-poesia (*poiesis*, cioè fare) è il non essere creatori. Estetica e poesia in questa piega del mondo-della-vita coesistono in modo inestricabile. La poesia è specificamente il fare dello psicoterapeuta: le parole che curano sono poietiche, parole che hanno corpo, parole tattili che toccano e trasformano perché veicoli intrisi della bellezza allo stato nascente della sua creazione. Ma anche gesti che parlano, silenzi pieni di contatto e comunicazione.

Vediamo quali sono i modi dell'assenza e quindi della psicopatologia (Francesetti et al., in preparazione). Identifichiamo tre modi fondamentali.

Dal primo incontro, la sua presenza a contatto con la mia crea immediatamente e intensamente una atmosfera di sospensione, tesissima, un clima in cui qualunque cosa può accadere. La tragedia è sospesa sui nostri capi, in ogni istante può verificarsi l'inimmaginabile, il catastrofico.

Respiro... cerco di sopportare l'angoscia e di sostare in questa atmosfera oppressiva, sinistra, ma a tratti mi colgono improvvisi capogiri. Mi torna continuamente in mente una seduta con un'altra paziente, anni prima, in cui ad un certo punto ho sentito fluttuare la stanza (o me stesso?). Per una frazione di secondo sono rimasto disorientato, poi, guardandoci, abbiamo entrambi capito che era stata una reale scossa di terremoto. In questo clima la seduta con Maria si avvia:

T: Buongiorno.

M: Buongiorno.

Silenzio

T: Come è arrivata?

M: Mi ha portato mia figlia.. sì, credo mia figlia... almeno così mi risulta.

Il modo in cui pronuncia queste parole, per lei così usuali da essere un intercalare, mi sbalza in un universo in cui nulla è fermo né consistente: è un vorticare di fragili oggetti di cartapesta che si disfano, veramente e ontologicamente non vi è alcuna certezza.

T: sua figlia Anna?

M: sì, si chiama Anna mia figlia... almeno, così mi risulta.

La ricerca delle risposte non passa attraverso il corpo, come se nulla fosse sedimentato nella certezza della memoria, dell'esperienza, del sentire. Ogni cosa è concretamente possibile, quindi nulla è acquisito, e le risposte giungono da deduzioni sradicate da qualsiasi cosa possiamo condivisibilmente chiamare corpo o realtà.

Il primo modo dell'assenza, è quindi di non essere costituiti come soggetti, il che accade nelle esperienze psicotiche (Spagnuolo Lobb, 2003; Spagnuolo Lobb e Francesetti, in preparazione). Paradossalmente in questa assenza vi è una presenza particolare, potentissima. Quando la incontriamo - se non ci ritraiamo dal confine di contatto - ne siamo presi, contagiati, anche sconvolti o travolti. Vi è qui l'assenza del costituirsi del soggetto, ma vi è una presenza atmosferica potente, perché il soggetto è in potenza, la spinta a costituirsi è fortissima ma la strada, almeno in questo campo relazionale, non ha materia. Se si guardano gli occhi di una persona in angoscia psicotica, si vede un oltre, un abisso. A nostra volta ci sentiamo nudi, oltrepassati: lo sguardo psicotico è decostruttivo perché ci immerge in una dimensione in cui le soggettività non sono costituite. Qui vi è l'impossibilità di co-crearsi in modo definito, ma l'opera della co-creazione può essere potentemente attiva, ancorché impossibilitata a giungere alla definizione dei soggetti. Siamo immersi nel tentativo continuo e continuamente sconfitto di costituire un mondo dai confini chiari e connessi, in un crogiuolo al calor bianco dove ogni possibilità si crea e si

dissolve. Una dimensione abitata dai folli, disabitata da soggetti e oggetti costituiti, perché questo mondo precede la costituzione del definito. Ma è questa qualità speciale di assenza e potente presenza che a volte consente di essere artisti, poeti, creatori straordinari. Ed è questa verità che custodiscono i folli, i poeti e i bambini (Blankenburg, 1998; Salonia, 2001; 2004): la testimonianza del miracolo che ci fa vibranti nella dimensione della traità (Buber, 1993; Francesetti, 2008), dell'*inter-esse*, che denuda e scompiglia l'arroganza dell'individualità. Prima di essere soggetti definiti siamo campo pulsante di vita.

Un uomo sulla cinquantina mi dice: "Non ho problemi particolari, i soliti della vita. Ma mi sembra di non vivere. Ho 50 anni e la vita non ha gusto, sono sempre insoddisfatto. Ultimamente ho sentito per un attimo una specie di felicità salire nella gola, ma si è fermato lì. Il corpo si è irrigidito, raffreddato e non ho sentito più nulla"

"E ora cosa sente mentre me lo dice?"

"Nulla.. sto bene... normale insomma."

Il secondo modo in cui possiamo essere assenti è quando ci costituiamo come soggetti, ma siamo assenti ai nostri sensi, anestetizzati. Questa è l'assenza delle nostre esperienze nevrotiche⁷. Qui vi è l'impossibilità di definirsi attraverso un processo di co-creazione e quindi le potenzialità del campo risultano raccolte solo parzialmente. Il campo è debole perché anestetizzato.

Sia nel primo che nel secondo modo di essere assenti, per sopportare la sofferenza quando è insostenibile, intervengono modalità protettive che rendono l'assenza inconsapevole (Salonia, 2008; 2010). L'assenza sparisce nell'oblio dell'assenza stessa.

E' al confine di contatto che il terapeuta incontra queste assenze e le incontra esteticamente – coi sensi.

Il terapeuta - presente ai suoi sensi, impegnato nella co-creazione del contatto, in-teso a tessere il tessuto della relazione - sente queste assenze. Questo sentire è già atto terapeutico perché riporta in figura nel campo relazionale (non importa se non ancora nella coscienza del paziente) l'assenza dimenticata. Ricordare l'assenza è già presenza: ricordare significa infatti *rimettere nel cuore* e ricollocare fra noi l'assenza compie il miracolo di trasformarla in presenza. L'aisthesis qui si fa poiesis, il sentire si fa opera.

Un uomo di 35 anni, corpo molto teso, una strana discordanza fra il sorriso delle labbra e la durezza dello sguardo. Se mi sento, provo paura: posso sentire il suo sarcasmo graffiarmi la carne. Mi è stato inviato perché maltratta la compagna.

Mi dice con freddezza beffarda: "Quando sto con una donna, non provo nulla, se non il mio piacere. Mi interessa il mio piacere. All'inizio non ci sono problemi. Poi a un certo punto succede sempre che lei mi contraddica, non lo sopporto. Non c'è ragione, per cui mi arrabbio, allora lei vuole andarsene. Non capisce che deve stare lì? E se non lo capisce con le buone lo capirà con le cattive."

"Ha detto che ad un certo punto succede sempre questo nelle sue relazioni?"

"Sì... ma deve sapere che io in fondo tratto le donne come prostitute, perché sono tutte puttane. Loro non se ne accorgono, perché sono sottile, ma io le sfrutto. Alla fine quando se ne accorgono è tardi, ormai le ho sfruttate..."

Al terzo modo di essere assente, spesso è riservato un posto marginale in psicoterapia, perché queste assenze giungono meno frequentemente a chiedere aiuto e il loro trattamento è molto difficile: è l'esperienza dell'assenza che non sente la sofferenza dell'altro. E'

⁷ Queste mancanze, che gli autori di Gestalt Therapy chiamano interruzioni di contatto, sono *sentite esteticamente* nel contatto come assenze nella co-creazione dell'esperienza che accade, come abbiamo visto, incessantemente.

l'esperienza di chi non sentendo il male, fa il male. Rientrano qui le gravi sofferenze narcisistiche, psicopatiche, le condotte antisociali. E' la tragedia di chi non sente il dolore dell'altro e quindi lo provoca. Il dolore di chi non sente dolore diventa male provocato e dolore che emerge nell'altro. Colui che tortura esprime la propria assenza nel provocare dolore nel torturato. E' una trasformazione del *male-assenza* in *male-delitto*, e questo in *male-dolore*. Questa sofferenza - la cui esperienza è privata della possibilità di sentire il dolore dell'altro - deve essere inclusa a pieno titolo nella psicopatologia. Come un'allieva ha detto in un seminario: 'E i cattivi e gli stronzi dove li mettiamo? Perché ci sono anche quelli!'. In queste esperienze vi può essere l'anestesia del dolore altrui oppure addirittura l'esperienza del godimento nel provocare il dolore nell'altro.

3. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto: distillare la bellezza

*“Io non so come prende forma
una poesia.
Io prendo il fango
della mia vita
e mi sento
un grande scultore.”
Alda merini*

La bellezza di cui parliamo è una bellezza emergente dalla presenza al confine di contatto, non preesistente né sussistente. E' effimera, transeunte, non oggettuale, come una melodia nell'aria irriducibile alla corda e al timpano vibranti, pur dipendendone, si libra nello spazio-tempo intersoggettivo e si esaurisce. Non persiste, dunque. Quindi a quale scopo la cerchiamo e la creiamo? Perché, abbiamo detto, trasforma e lascia traccia. Con la pienezza dell'incontro, che sentiamo come bellezza, generiamo beni relazionali (Cavaleri, 2003; 2007): questi si producono attraverso un'esperienza che può comportare dolore o piacere, non importa, ma è sempre una esperienza estetica: sentita e vera.

Essendo emergente non appartiene agli individui che si incontrano, si genera come realizzazione di potenzialità al confine di contatto. Non appartiene a me, né a te. E' un soffio che si genera fra noi. Soffio in greco è Psyché, cioè psiche, anima. Psiche (nel racconto di Apuleio) è il personaggio più bello di tutto il mito classico (Hillman, 2002, 12). Questo evento che vibra fra noi al culmine dell'incontrarci, nutrito dai nostri limiti quanto dalle nostre potenzialità, ci anima. L'anima del nostro toccarci è questo evento che ec-siste ma non persiste. Noi terapeuti siamo creatori di bellezza, in questo senso *facciamo anima*. Quale rapporto possiamo individuare fra la bellezza emergente e la bellezza nell'oggetto?

L'opera d'arte oggettuale – le Ninfee di Monet, la Sagrada Familia di Gaudì, la Pietà di Michelangelo, il verso della Merini citato in questo convegno - può essere intesa come la miracolosa capacità della forma della materia di veicolare nello spazio e nel tempo questo grumo di anima che ha vibrato per un attimo. Ma essa necessita sempre di un recettore – in verità un co-creatore - di campo, colui che gustandola vibra della sua forma. Questi è un ri-creatore che la genera di nuovo (letteralmente *nuova*, come inedita novità) nel presente della situazione: perché nel gustarla egli resuscita, una volta ancora, il soffio contenuto in essa. Che diventa nutrimento. L'opera d'arte, senza colui che se ne innamora anche per un attimo soltanto, resta possibilità, il soffio è mortificato, in attesa di resurrezione. Passare e non coglierne la bellezza è mortificare, coglierla risorge la vita.

Se il contatto con la bellezza dell'incontro ci nutre, e questa è la meta verso cui teleologicamente l'intenzionalità di contatto ci spinge, un'altra spinta altrettanto forte ci muove.

Quest'altra è la spinta a custodire il grado di bellezza e di assenza incontrata nei nostri contatti: in questo senso noi siamo opere d'arte viventi. Perché conserviamo attraverso lo spazio e il tempo il soffio effimero che si è prodotto nei nostri incontri. Ho detto 'il grado di bellezza e di assenza' relazionali perché siamo fatti per conservare l'una e l'altra. Non solo infatti non va persa la bellezza, ma neppure l'assenza (che come abbiamo visto è la sofferenza psicopatologica): questa resta come sofferenza che si trascina viva nei contatti prossimi, alla ricerca della situazione propizia per essere vista e trasformata in bellezza dell'incontro. Noi terapeuti siamo i creatori di queste occasioni propizie, di questi *kairos*. Portare a termine le intenzionalità interrotte significa portare a compimento la trasformazione in bellezza: questo può forse trascendere i limiti delle esistenze individuali e avere senso anche quando l'intenzionalità viene avviata da qualcuno e portata a compimento da qualcun altro. Questo concetto potrebbe dare senso alle lealtà transgenerazionali, al portare a compimento i compiti di chi ci ha preceduto, o a iniziare strade nuove di cui non potremo personalmente cogliere i frutti. Un esempio che ho trovato molto bello mi è stato raccontato da una paziente qualche mese fa. L'estate scorsa un uomo anziano arriva a piedi in una cascina del cuneese e chiede ospitalità nel fienile per una notte. Racconta di arrivare dalla Francia, di essere in cammino ormai da un mese e di essere un *Pèlerin Fou*, un pellegrino pazzo. La missione che ha intrapreso è questa: nel 1212, otto secoli fa, un gruppo di pellegrini partì dalla Francia per la Terra Santa, attraversò la Francia e l'Italia a piedi, si imbarcò in Puglia, ma la nave fece naufragio. Molti morirono, i sopravvissuti vennero ridotti in schiavitù e nessuno raggiunse mai la meta per cui si erano messi in cammino. Questo pellegrino pazzo ha dunque intrapreso il cammino verso Gerusalemme per ripercorrere il loro viaggio e portarlo finalmente a compimento. Un folle o un uomo fedele al tessuto della vita che nella storia si dispiega? Un folle o un testimone della possibilità che i nostri sentieri interrotti possano essere percorsi anche dopo di noi, da altri da noi? Custodiamo, come dice Cavaleri, i beni relazionali. Ma questi comprendono anche la sofferenza delle relazioni attraversate: trasciniamo entrambe con noi, come potenzialità luminose del nostro essere presenti. La nostra luminosità sgorga dalla bellezza incontrata (e sempre co-creata) ma è anche luminosità in potenza che sgorga nella misura esatta della sofferenza custodita. La sofferenza attraversata è potenzialità di esplosione di luce.

Come dice Alda Merini il peso dell'una è esattamente il peso dell'altra: la bellezza non è che il disvelamento di una tenebra caduta e della luce che ne è venuta fuori. In fondo, ognuno di noi trascina le tracce della sofferenza dei campi attraversati per cercare l'occasione propizia per trasformarla in dolore e bellezza. Questa è un'opera che consiste nel distillare il dolore dall'assenza, la bellezza dal dolore, e può essere considerata il senso di fondo dell'operare psicoterapeutico: nella situazione di terapia due persone si incontrano in una stanza a partire dai tessuti delle loro vite, ravvivano attraverso le intenzionalità ferite e interrotte le fibre nude della porzione di vita a loro consegnata, e tessono nuovi fili. Operano, come dice una paziente, come distillatori così attenti che 'a tratti si può sentire il rumore dell'erba che cresce'. Distillano, come 'loro unica e possibile missione'.

Questo è il motivo per cui siamo ineluttabilmente impegnati nel lavoro del lutto: tempo per distillare il dolore in nuova vita, per elaborare due fedeltà: alla vita che continua a scorrere scandita dal battito del cuore e alla relazione vissuta che deve continuare a scorrere nelle nostre arterie (Vazquez Bandin, 2009; Francesetti, 2011).

Il dolore è presenza, la sofferenza psicopatologica è assenza. Paradossalmente: quanta più sofferenza, quindi assenza e ottundimento, tanta più potenzialità di dolore, quindi presenza. Tanto più vi è sofferenza psicopatologica, tanto più vi è dolore custodito che attende di

poter fecondare la terra condivisa. La sofferenza diventa dolore vivo e nuovo respiro se c'è supporto relazionale perché questo possa schiudersi, diventa danno se questo supporto manca. I distillatori non possono operare da soli, sembra una regola generale del gioco della vita: come dice Paul Valéry, non arriveremo soli alla meta, posizione antagonista alla narcisistica cantilena del 'si nasce e si muore da soli'.

Ma che dire del dolore di chi provoca il dolore dell'altro? Di chi tortura, abusa, violenta, uccide? Quale senso relazionale possiamo intravedere? In una visione radicalmente relazionale possiamo arrivare a cogliere l'intenzionalità vitale di questo atto: il dolore che non può essere sentito, viene fatto vivere ad un'altra creatura. Questa, ha la possibilità di trasformarlo. E' chiaro che suscita in noi un senso di repulsione, perché reagiamo alla perversione insita in questo processo: l'innocente subisce violenza e dolore per trasformare il dolore di un altro. Le parole di Simone Weil sono illuminanti in questo: "L'innocente che soffre conosce la verità sul suo carnefice. Il carnefice non la conosce. Il male che l'innocente sente in se stesso è nel suo carnefice; ma lui non l'avverte. L'innocente può conoscere il male soltanto come sofferenza. Ciò che nel criminale non è sensibile è il suo delitto. (...) L'innocente è colui che può sentire l'inferno. (...) Ogni delitto è un trasferimento del male da colui che agisce su colui che subisce" (Weil, 2002, 129 e segg.).

Sulla trasformazione dell'assenza in dolore e in bellezza: " Il falso Dio muta la sofferenza in violenza. Il vero Dio muta la violenza in sofferenza. (...) La pazienza consiste nel non trasformare la sofferenza in delitto. Ciò è già sufficiente a trasformare il delitto in sofferenza. (...) La purezza è assolutamente invulnerabile in quanto è purezza; nel senso che nessuna violenza la rende meno pura. Ma è eminentemente vulnerabile nel senso che ogni colpo del male la fa soffrire; ogni peccato che la tocchi diviene in lei sofferenza. (...) Il male, è sempre la distruzione di cose sensibili dove c'è presenza reale del bene. Il male è compiuto da coloro che non hanno conoscenza di quella reale presenza. In questo senso è vero che nessuno è volontariamente malvagio. (...) E' bene ciò che dà più realtà agli esseri e alle cose; male ciò che gliene toglie" (Ibidem, 130 e segg.). "Il bello è il necessario che, pur rimanendo conforme alla legge propria, e ad essa sola, obbedisce al bene" (Ibidem, 265)

Il dolore è trasferito finché non è trasformato: come ci ricorda Jean Paul Sartre, non conta tanto quello che ci hanno fatto, ma piuttosto quello che facciamo di quanto ci hanno fatto. Considerare la psicopatologia come assenza, ci consente di tenerla distinta dal dolore esistenziale, e quindi di distinguere l'operare clinico dall'accompagnamento di chi vive un dolore esistenziale. In questa prospettiva, tuttavia, il sintomo è espressione cristallizzata individuale di una assenza che una volta decostruita in terapia ci riporta alle vicende esistenziali e relazionali. Ad esempio, l'attacco di panico è un sintomo clinico individuale, incomprensibile. Ma una volta decostruito, ci riporterà ad una solitudine relazionale inconsapevole e insostenibile. I pazienti, attraverso la sofferenza psicopatologica, trascinano i campi relazionali sofferenti fino alla stanza della terapia con una domanda di cura che attraverso di loro proviene dal tessuto stesso della vita (Francesetti, 2011):

"Chi soffre di depressione porta in figura il dolore dell'assenza dell'altro: in questo modo trascina allo scoperto questa sofferenza del campo relazionale e la espone alle possibilità di essere percepita e curata: questo processo è una riparazione del campo relazionale, dello sfondo stesso del mondo. Ogni sua riparazione protegge potenzialmente in qualche modo tutti gli esseri. Il soggetto depresso (ma questo vale per tutta la sofferenza umana) si fa carico individualmente di un fardello che lo trascende sempre: di un dolore del mondo che gli è stato trasferito nelle relazioni che ha incontrato. Ogni trasformazione che egli riesce a compiere di questa sofferenza in consapevolezza, risorsa, nuovo adattamento creativo o in amore, per quanto piccola sia, cura la sofferenza del mondo intero: egli interrompe la catena del trasferimento della

sofferenza attraverso le relazioni e le generazioni e compie un atto fondamentalmente etico.”

Questa visione della sofferenza e ricerca della bellezza si colloca in un orizzonte teleologico, in una prospettiva, cioè, che implica il concetto di evoluzione e di criteri evolutivi. Possiamo avvicinarla alla concezione di Alfred Whitehead (1979) secondo cui la teleologia dell’universo è diretta alla produzione di bellezza. E’ una concezione evolutiva non darwiniana, perché qui non vince il più forte, ma chi sa trasformare il dolore in nuova vita. La moderna biologia ha sottolineato che occorre considerare altri criteri come guida dell’evoluzione, il criterio della cooperazione soprattutto, la cui importanza cresce col crescere della complessità evolutiva. L’uomo che sopravvive non è il più forte, ma quello più capace di creare cooperazione, di creare legami. Ma proviamo a spingere questa riflessione ancora più avanti, proponendo un altro e nuovo criterio: la bellezza. Come ci ricorda l’antropologo Francesco Remotti (2011), in fondo Darwin stesso è rimasto colpito dalla quantità di energie spese dagli animali e soprattutto dagli uomini per produrre bellezza, lasciando però aperta la domanda sul senso evolutivo di quest’opera incessante e per la quale può essere spesa la vita. Nell’orizzonte che presento, le nostre vite sono fatte per distillare, creare bellezza: questa ci sopravvive, è più forte della nostra vita, proprio perché ci appartiene e al tempo stesso non ci appartiene. Creata con l’altro, l’altro la custodirà con noi e, diventata carne e sangue che lo anima, sarà feconda in ogni successivo contatto. Garantirà la nostra presenza anche nella nostra assenza: ciò che è con-segnato - segnato insieme - ci trascende per sempre. Il passaggio da dolore a bellezza è infatti anche un passaggio da individuale a relazionale: il dolore è dell’individuo, la bellezza è co-creata. Perché non considerare la generazione di bellezza come il motore stesso dell’evoluzione? E, seguendo Whitehead, l’evoluzione come l’opera creativa di distillazione del dolore in bellezza nella quale tutti siamo impegnati?

Una paziente, che aveva subito gravi abusi da bambina, un giorno mi chiese, arrabbiatissima: ‘Che cosa può fare lei? Che cosa *crede* di fare? Davanti ai mali del mondo lei non può fare nulla! Quello che lei fa è irrilevante davanti a tutto questo orrore!’ In quel momento aveva ragione. Ma proprio lei dopo qualche anno ha definito la terapia come quell’opera di distillazione di cui ho parlato sopra: distillare dolore dall’assenza e poi vita dal dolore. Assistere i parti miracolosi della vita, ogni giorno come nostra ‘unica e possibile missione’. E’ un orizzonte che dà ulteriore senso, un senso fondamentale, al nostro quotidiano operare terapeutico. Con le sue parole: ‘Distillare. Un’arte antica e misteriosa. Eppure è l’unica nostra vera e possibile missione. Distillare il dolore per poter assaporare la fragranza della gioia’.

Questa prospettiva richiama anche una domanda esistenziale di fondo, della quale i nostri fondatori si sono occupati (Laura Perls, 1002; Goodman, 1970a; 1970b): la domanda cruciale della teodicea⁸, ‘perché esiste il male?’. E’ la domanda di Giobbe, l’innocente e giusto cui Dio ha tolto tutto: la ricchezza, i figli, la salute (Poma, 2005). Se Dio è buono e onnipotente, perché dunque il male del giusto? E’ la domanda che appartiene a tutti noi quando siamo nella sofferenza.

Una risposta possibile, e radicale, è che senza il male non esisterebbero i frutti di quella trasformazione che viene dal ‘distillare’ il dolore in bellezza, l’assenza in presenza. In questo processo si crea una qualità speciale e unica di amore che può nascere solo da un essere limitato, come siamo noi umani. Nessun Dio, proprio perché onnipotente, può produrre questo amore. Anzi, se un dio esiste, ha bisogno di noi per farlo. La creazione di amore dal dolore impotente è possibile solo per una creatura limitata, che non possa evitare

⁸ Il termine teodicea, introdotto da Leibniz, si riferisce ad una branca della teologia. Il suo significato etimologico deriva dal greco *théos* (dio) e *dike* (giustizia), ovvero "dottrina della giustizia di Dio". Leibniz utilizza il termine *teodicea* per indicare la dottrina sulla giustificazione di Dio per il male presente nel creato.

il dolore, che ne sia costitutivamente immersa e che abbia però la possibilità di distillarlo. Questa visione rivela un lavoro a cui tutti gli uomini contribuiscono: la produzione di un amore unico che solo noi possiamo creare. E, per come siamo tesi verso la bellezza, in ogni caso creiamo. Con le parole della Baghavadvigita (23-25): ‘Gli uomini seguono in ogni modo le mie orme’.

L’incontro con il dolore e la sua forza trasformatrice, ci sembra magnificamente espresso in questo brano tratto dalle lettere di Emmanuel Mounier (1995), la cui bambina di sette mesi ammalata di encefalite vive in uno stato vegetativo. Mentre fa esperienza di uno dei dolori esistenziali più grandi, Mounier scrive:

11 aprile 1940: (...) Sento come te una grande stanchezza e una grande calma mescolate insieme, sento che il reale, il positivo sono dati dalla calma, dall’amore della nostra bambina che si trasforma dolcemente in offerta, in una tenerezza che l’oltrepassa, che fa parte di lei, ritorna a lei, ci trasforma con lei, e che la stanchezza appartiene solo al corpo che è così fragile per questa luce e per tutto ciò che c’era in noi di abituale, di *possessivo*, con la nostra bambina che si consuma per un amore più bello. (...) (62)

28 agosto 1940: (...) Ho avvertito una tristezza che mi toccava profondamente, ma leggera e come trasfigurata. E intorno ad essa mi sono posto, non ho altra parola, in adorazione. (...) (66)

4. L’etica estetica: Ethos e Polis come radici e orizzonti dell’estetica

“Il bello è il necessario che, pur rimanendo conforme alla legge propria, e ad essa sola, obbedisce al bene”

S. Weil

Abbiamo parlato di come la bellezza sia nel cuore della teoria della psicoterapia della Gestalt, del rapporto fra estetica, psicopatologia e prassi terapeutica. E abbiamo delineato anche dei fondamenti di senso del criterio estetico come guida dell’intenzionalità terapeutica (Bloom, 2010; 2011). Da qui il discorso etico discende spontaneamente. Sin dalle origini il nostro modello ha incarnato anche una visione sociale, etica e politica. Che rapporto possiamo tracciare in psicoterapia della Gestalt fra estetica e etica, che è appunto guida all’azione, anche quella terapeutica? E fra azione terapeutica e comunità?

Abbiamo visto che cogliere la bellezza al confine di contatto è già orientamento all’azione, anzi è già azione: qui diagnosi e terapia coincidono. Così come possiamo individuare un processo diagnostico estrinseco e uno intrinseco (Francesetti, Gecele, 2009; 2010), così possiamo parlare di un’etica estrinseca e di una intrinseca: la prima guida il nostro comportamento terapeutico seguendo le linee esplicitate dalla comunità professionale in regole e codici deontologici, la seconda emerge come orientamento direttamente nel contatto (Bloom, in preparazione). La valutazione estetica è già orientamento all’azione terapeutica: non c’è bisogno di un riferimento esterno per sapere cosa fare nell’incontro, per questo, come ricorda Sichera (2001) riprendendo Aristotele, il lavoro terapeutico è *phronesis*. Non è *episteme* (l’azione non discende da principi generali da cui deduciamo il che fare ora, come può fare il matematico), non è *techné* (l’azione non è la ripetizione di una tecnica collaudata da riprodurre, come può fare l’artigiano). L’azione terapeutica è appunto *phronesis*, l’abilità di agire nel modo giusto secondo l’orientamento che emerge nella situazione stessa, ogni volta nuova. L’azione, la giusta condotta terapeutica, il suo *ethos*, la sua bontà, nascono nel contatto dalla valutazione estetica. Per questo quando

partecipiamo ad un lavoro che ci tocca per la sua bellezza sentiamo immediatamente che ciò che accade è anche buono e vero. Nell'esperienza della bellezza così intesa - non oggettuale, ma emergente e relazionale - il bello coincide con il buono e con il vero. Dai Greci in poi nella nostra cultura, e incarnata nella lingua di molte altre - come ad esempio quella cinese (Cheng, 2007) e quella ebraica (Salonia, 2004) - bellezza, bene e verità sono non solo correlate, ma indissolubilmente implicate, fino ad essere coincidenti. Anche la parola *bello* viene dal latino come diminutivo di *bonus*, cioè buono. E forse non a caso in psicoterapia della Gestalt parliamo di 'buona forma'.

Come ci ricorda Laura Perls, la buona forma nasce da un impegno: è l'essere impegnati a fare contatto, a impegnare la propria energia creativa e aggressività, l'essere disponibili a destrutturare e lasciarsi destrutturare, ad accettare i limiti e i vincoli della situazione, ad assumerli per trasformarli creativamente. Questo fa della psicoterapia della Gestalt una terapia esperienziale, sperimentale, esistenziale (Laura Perls, 1992; Bloom, in preparazione).

L'azione giusta che emerge dall'estetica del momento non nasce per caso nè isolata dal resto del mondo: implica anche lo sfondo. Il terapeuta può nutrire la propria presenza in seduta quanto più il suo sfondo è ricco della propria esperienza sedimentata, della teoria di riferimento, delle relazioni - dei vincoli e dei supporti - con la propria comunità professionale, ecc. Tutto questo funge da *terzo* necessario, nutriente e stabilizzante e lo salva dal perdersi, o sulle strade della terapia narcisisticamente selvaggia o in una confluyente *folie à deux* col paziente. L'etica intrinseca nasce gemella con la valutazione intrinseca: in questo senso in psicoterapia della Gestalt possiamo dire di avere una etica estetica, sentire è fare, *aisthesis* è *poiesis*. Entrambe nascono nel generarsi dell'esperienza, lì dove i soggetti si fanno, e generano il loro unico e irripetibile contatto. L'etica è intrinsecamente incarnata nella situazione, è un'etica situata (Bloom, in preparazione).

Considerare la situazione terapeutica come costituita, sempre e ineludibilmente, dal terzo presente come sfondo ci porta infine al rapporto con la politica, perché la *polis* è il terzo per eccellenza. E questo salva la psicoterapia da due rischi presenti nel nostro tempo: la riduzione della psiche a fatto biologico o la riduzione a fatto intimistico.

La prima riduzione è quella scienziata, nelle sue diverse forme: farmacoterapiche, statistiche, diagnostiche, correlative al dato biologico. Compresa la recente 'neuro-mania', come l'hanno chiamata Legrenzi e Umiltà, due neuroscienziati che mettono in guardia rispetto al tentativo di spiegare tutti i fenomeni e comportamenti umani riducendoli a circuiti neuronali. Come acutamente nota Luciano Mecacci, altro neuroscienziato già allievo del premio Nobel Luria, la maggioranza delle ricerche neuroscientifiche non aggiunge nulla alla psicologia, descrive solo i correlati biologici di processi già descritti dalla psicologia⁹. Che ci sia una tentazione alla riduzione biologica lo testimonia il fatto che sono proprio i neuroscienziati a rivelare gli abusi che nel mondo *psi*- si fa delle loro discipline, troppo spesso tirate per i capelli a spiegare come fosse nuovo quanto già si sa o ad ampliare indebitamente un dato sperimentale su altri piani. Questa critica non mette in dubbio la ricerca neuroscientifica in sè - che peraltro sta confortando ampiamente la teoria gestaltica - ma vuole mettere in guardia circa gli aspetti di scivolamento epistemologico che a volte l'accompagnano. Uno di questi scivolamenti, ad esempio, è considerare un fenomeno 'vero' se ha un correlato biologico misurabile, come se solo quello che è rilevabile nella prospettiva in terza persona fosse vero, mentre l'esperienza in prima persona non fosse sufficiente a cogliere i fenomeni esperienziali (Gallagher e Zahavi, 2009; Spagnuolo Lobb e Francesetti, 2010a; 2010b). La ricerca dei correlati neuronali della nostra esperienza, se dimentica che 'noi non siamo il nostro cervello' - e cioè che non possiamo avere l'esperienza che abbiamo senza un corpo e un mondo - diventa una

⁹ Comunicazione orale all'Expert Meeting della FIAP (Federazione Italiana delle Associazioni di Psicoterapia), Roma, 6 maggio 2011.

riduzione indebita della vita a circuiti elettrochimici. Il terzo - il mondo sempre presente nello sfondo - implicato e implicito in ogni nostro contatto, ci aiuta a non cadere in questo riduzionismo.

L'altro riduzionismo, forse più pericoloso perché meno evidente essendo intrinseco alla nascita stessa della psicoterapia, riduce la psiche all'individuo e l'incontro con essa a quanto accade nella stanza di terapia. La nostra vita psichica, possiamo dire la nostra anima (in senso etimologico per indicare quanto ci rende animati, vivi), nasce invece come fenomeno emergente nella relazione. Ma anche considerare la psiche come fenomeno emergente dalla relazione diadica è ancora un riduzionismo: la relazione duale, infatti, a sua volta trae consistenza e confini dall'essere radicata in uno sfondo terzo, costituito dai molti: dalla polis nelle sue varie e di volta in volta rilevanti declinazioni. I vissuti individuali si manifestano nella persona, emergono dalle relazioni in atto, ma sono nutriti dal mondo intero.

Nelle nostre stanze terapeutiche, sosteniamo, distilliamo bellezza, ma riprendendo l'obiezione della paziente citata sopra, questo può aver senso solo se non siamo dimentichi di quanto accade fuori. Se il terapeuta accetta di curare la psiche nel proprio studio senza interrogarsi su quale senso ha il suo operare rispetto al mondo, allora è un esecutore inconsapevole di un compito sociale, che potrebbe anche essere quello di contribuire a mantenere lo status quo: complice nel tenere la vita psichica isolata e fuori dal mondo, costruendole un rifugio dorato nella stanza terapeutica. Tradendo così l'impegno politico della psicoterapia che Laura Perls (cit. da Kitzler in Spagnuolo Lobb e Amendt-Lyon, 2003, 105) riassumeva dicendo che 'la vera psicoterapia è sempre in qualche modo sovversiva rispetto all'ordine costituito'. La psicoanalisi è stata considerata da alcuni sociologi come la manifestazione necessaria di una cultura ottocentesca che aveva bisogno di un luogo per quegli aspetti della vita psichica che nella società non potevano essere espressi e creavano disagio: la psicoanalisi sarebbe stato uno strumento sociale di adattamento alla civiltà borghese. Se perde l'aggancio consapevole al terzo, se non si rende conto della sua collocazione sociale, la psicoterapia rischia oggi di essere complice di una cultura consumistica che rinchiude ancora una volta la vitalità autentica fuori dal mondo, proteggendola costruisce un *buen retiro* mentre il mondo ha bisogno della sua creatività. Come può la psicoterapia della Gestalt riconnettersi di nuovo alla spinta politica che ne ha segnato la nascita? Forse sostenendo una maggiore comunicazione fra la stanza terapeutica e il mondo: portare la psicoterapia fuori dal chiuso della stanza duale e il mondo dentro la terapia. Un modo concreto potrebbe essere quello di riprendere a fare lavori di gruppo, dai piccoli gruppi di terapia ai Life Focus Groups di cui parla oggi Erving Polster (2007). In un tempo di disconnessione sociale torna ad emergere il senso di gruppi di crescita personale come negli anni '70, con la differenza – fondamentale - che allora questa proposta raccoglieva la spinta di una società che si muoveva nella direzione dell'espressione dei vissuti soggettivi e della libertà; oggi la spinta ha un senso radicalmente diverso: il bisogno è di sperimentare legami, appartenenze, vincoli e attraverso questi trovare strade da percorrere e la forza e il diritto per agire nel mondo. Un altro modo è lavorare nelle istituzioni, le scuole per esempio: perché limitarsi a curare un adolescente con attacchi di panico quando dopo lunghe peripezie arriva nello studio privato e non andare nelle scuole a educare che basta aver cura delle proprie appartenenze per andare nel mondo sopportando la paura? E ancor prima è importante educare i bambini a riconoscere e dare valore alle proprie sensazioni, ai vissuti e ai ruoli e utilizzare questa consapevolezza per stare con gli altri. Anche portare la prassi gestaltica nelle organizzazioni e nel mondo del lavoro costituisce un modo per uscire da lavoro duale della stanza terapeutica. Infine, su un altro piano, è importante trovare dei modi per rendere la psicoterapia accessibile a più persone: è un paradosso per una società di mercato che vi sia un bisogno diffuso di supporto e terapia e contemporaneamente un numero crescente di psicoterapeuti che faticano ad avere lavoro.

In termini di consumo, occorre far incontrare la domanda e l'offerta. In altri termini, occorre portare la psicoterapia vicino alle persone, nella strada, nelle piazze, inventare una *agorà-terapia* per i nostri tempi.

Su questo sfondo, con questa passione, ritroviamo la rilevanza politica dell'estetica, quella a cui si riferiva Peppino Impastato nel film: un individuo an-estetizzato, in-animato, può essere un efficiente produttore e consumatore (un consumatore che utilizza oggetti di estetica per restare an-estetizzato), ma non un cittadino: come può essere un cittadino se non risuona del campo sociale in cui vive, se non sente la passione, l'indignazione, se non sente la necessità e la bellezza dell'appartenere, del fare anima insieme, del coltivare ciò che anima?

'La bellezza salverà il mondo', ha scritto Dostoevskij. Abbiamo tentato di dire di quale bellezza stiamo parlando. Ora, per chiudere, sottolineiamo che la bellezza opera attraverso di noi, attraverso il nostro impegno, attraverso l'estetica del nostro commitment (Laura Perls, 1992). Potrà salvarlo solo la nostra incessante, appassionata, comune ricerca e cura della bellezza, che è la forma sensibile del bene relazionale.

Ma, come ci insegna la psicoterapia della Gestalt, gli esseri umani sono fatti proprio per questo.

Bibliografia

- Bhagavadgita (1999), a cura di Marcello Meli, Mondadori, Milano
- Binswanger L. (2006), *Melanconia e mania*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Blankenburg W. (1998), *La perdita dell'evidenza naturale*, Cortina, Milano.
- Bloom D. J., (2003), *"Tiger! Tiger! Burning Bright" – Aesthetic Values as Clinical Values in Gestalt Therapy*. In: Creative License. The Art of Gestalt therapy, Spagnuolo Lobb M., Amendt-Lyon N., (a cura di), Wien, New York, Springer, pp. 63-78.
- Bloom D. (2010), *The Phenomenological Method of Gestalt Therapy: Revisiting Husserl to Discover the 'Essence' of Gestalt Therapy*, Gestalt Review, 13 (2).
- Bloom D. (2011), *Sensing Animals/Knowing Persons: A Challenge to Some Basic Ideas in Gestalt Therapy*, in Levine Bar-Yoseph T., *Advanced Gestalt Therapy*. Routledge
- Bloom D. (in preparazione), *Situated Ethics and the Ethical World of Gestalt Therapy*, In: Francesetti G., Gecele M., Roubal J. (Eds.), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, F. Angeli, Milano.
- Borgna E. (1988), *I conflitti del conoscere*, Feltrinelli, Milano.
- Buber M. (1993), *Il principio dialogico*, Ed. san Paolo, Milano.
- Cavaleri P. (2003), *La profondità della superficie*. FrancoAngeli, Milano.
- Cavaleri P. (2007), *Vivere con l'altro*, Città Nuova.
- Cheng F. (2007), *Cinque meditazioni sulla bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- D'angelo P. (2011), *Estetica*, Laterza, Bari
- Desideri F. (2011), *La percezione riflessa*, Cortina, Milano.
- Francesetti G. (2008), *La sofferenza della Zwischenheit. Una lettura gestaltica di 'Colpa e sensi di colpa' di Martin Buber*, in: Bertolino L. (a cura di) *Colpa e sensi di colpa*, Apogeo, Milano.
- Francesetti G., Gecele M. (2009), *A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis*, The British Gestalt Journal, Vol. 18, N. 2.
- Francesetti G. e Gecele M. (2010), *La prospettiva della psicoterapia della Gestalt sulla psicopatologia e diagnosi*, Quaderni di Gestalt, Vol. 23, N°44, Franco Angeli
- Francesetti G. (2011), *Alcune Gestalten delle esperienze depressive*, In: Francesetti e Gecele, *L'altro irraggiungibile*, Angeli, Milano
- Francesetti G., Gecele M., Roubal J. (in preparazione), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, F. Angeli, Milano.

- Galimberti U. (1987), *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli, Milano.
- Gallagher S., Zahavi D. (2009), *La Mente fenomenologica*, Cortina, Milano.
- Goodman P. (1970a), *Natura umana e antropologia della nevrosi*, in: Pursglove P.D., Esperienze di terapia della Gestalt, Astrolabio, Roma.
- Goodman P. (1970b), *L'età dell'oro*, in: Pursglove P.D., Esperienze di terapia della Gestalt, Astrolabio, Roma.
- Hillman J. (1997), *Il codice dell'anima*, Adelphi, Milano.
- Hillman J. (2002), *Politica della bellezza*, Moretti e Vitali, Bergamo.
- Jaspers, K. (1963). *General Psychopathology*. (Trans. from German by J. Hoenig & M.W.Hamilton), Manchester University Press, Manchester.
- Merleau-Ponty M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Mounier E. (1995), *Lettere sul dolore*, BUR, Milano
- Noe A. (2010), *Perché non siamo il nostro cervello*, Cortina, Milano
- Perls F. S., Hefferline R. F., Goodman P. (1971), *Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, Astrolabio, Roma.
- Perls L. (1992), *Living at the boundary*, Joe Wisong (Ed.), The Gestalt Journal, New York.
- Philippson P. (2009), *The emergent self. An existential-Gestalt approach*, Karnac Books Ltd, London.
- Polster E. (2007), *Psicoterapia del quotidiano*, Centro Studi Erickson
- Poma A. (2005), *Parole vane*, Apogeo, Milano
- Remotti F. (2011), *L'enigma dell'ornamento. Appunti su alcune pagine di The descent of man (1871)*, L'ateo, N. 3, 19-24
- Robine, J. M. (2007), *Il dispiegarsi del sé nel contatto*, Franco Angeli, Milano.
- Robine J.M. (2011), *Psicoterapia della Gestalt 'e' psicopatologia. Nove proposizioni per pensare questo 'e'*, in: *La creatività come identità terapeutica. Atti del II congresso SIPG*, Torino, 10-12 Ottobre 2008, F. Angeli, Milano.
- Rossi Monti, M. (2002), *Percorsi di psicopatologia*, Franco Angeli, Milano.
- Roubal J. (2007), *Depression – A Gestalt Theoretical Perspective*, The British Gestalt Journal, 16, 1, 35-43.
- Salonia G. (2001), *Disagio psichico e risorse relazionali*, in *Quaderni di Gestalt* n° 32-33, 13-22
- Salonia, G. (2004), *Sulla Felicità e dintorni*, Argo Edizioni, Ragusa.
- Salonia G. (2008), *La psicoterapia della Gestalt e il lavoro sul corpo. Per una rilettura del fitness*, in S. Vero, *Il corpo disabitato. Semiologia, fenomenologia e psicopatologia del fitness*. FrancoAngeli, Milano.
- Salonia G. (2010), *L'axiety come interruzione nella Gestalt Therapy*, in: *Ansia, che fare? Prevenzione farmacoterapia e psicoterapia*, Regazzo L.D. (a cura di), CLEUP, Padova.
- Sichera A. (2001), *A confronto con Gadamer: per una epistemologia ermeneutica della Gestalt*, in Spagnuolo Lobb (a cura di), *La Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, Franco Angeli, Milano.
- Spagnuolo Lobb M. (2004), *L'awareness dans la pratique post-moderne de la gestalt-therapie* In : *Gestalt*, Société Français de Gestalt ed., vol XV, n. 27, pp. 41-58.
- Spagnuolo Lobb M. (2007a), *L'incontro terapeutico come co-creazione improvvisata*. In Spagnuolo Lobb, M. and Amendt-Lyon N., (A cura di). *Il permesso di creare. L'arte della psicoterapia della Gestalt*, Franco Angeli, Milano, pp. 65-81.
- Spagnuolo Lobb, M. and Amendt-Lyon N. (Eds.) (2003), *Creative license. The art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien New York.
- Spagnuolo Lobb M. e Francesetti G. (2010a), *Fenomenologia*, Quaderni di Gestalt, Vol. 23, N°44, Franco Angeli
- Spagnuolo Lobb M. e Francesetti G. (2010b), *Metodo fenomenologico*, Quaderni di Gestalt, Vol. 23, N°44, Franco Angeli
- Spagnuolo Lobb M. e Francesetti G. (in preparazione), *Oltre le colonne d'Ercole. La psicoterapia della gestalt con le esperienze psicotiche*, in Francesetti G., Gecele M., Roubal J. (in preparazione), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, F. Angeli, Milano.

Vázquez Bandín, C. (2009), *Espérame en el cielo*, en *Buscando las palabras para decir*. Madrid. Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Colección Los Libros del CTP, pp. 81-106. [Wait for me in Heaven, English version]

Weil S. (2002), *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano

Whitehead N.A. (1979), *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino

Zinker J., (1978), *Creative Process in Gestalt Therapy*, First Vintage Books Edition, New York.