

Lo psicoanalista è, o almeno dovrebbe provare a essere, un flâneur. La sua attività elettiva è proprio quella di osservare paesaggi e labirinti psichici in cui spesso si trova a passeggiare e la passeggiata rappresenta il suo strumento di conoscenza preferito.

Così, girovagando tra i colleghi, mi sono reso conto che le consuetudini operative di alcuni di loro divergevano sensibilmente da quanto mi accadeva di osservare nelle passeggiate con i pazienti. Mi è sembrato allora di scorgere un movimento interessante tra “tradizione” e “tradimento”, un gioco dialettico tra “continuità” e “trasformazione”, visti all’interno della pratica analitica sotto l’effetto dello “spirito del tempo”: tutto ciò ha ispirato la riflessione critica che segue.

Entrerò nel merito della questione attraverso il ricordo di due aneddoti personali.

Nel primo, che risale agli inizi della mia attività professionale come analista/flâneur, una paziente che aveva intrapreso da qualche mese un percorso terapeutico, in occasione di un’interruzione delle sedute legata alla sosta per le vacanze natalizie mi spedì una lettera con delle considerazioni personali sulle nostre vicissitudini professionali. Era una lettera in cui mi rivelava, con grande imbarazzo, la presenza di un sentimento erotizzato fino a quel momento accuratamente scotomizzato dalla relazione in senso stretto, ovvero quella che si svolgeva all’interno del setting propriamente inteso. Fui molto colpito dal mezzo scelto per il messaggio, pur essendo a conoscenza della storica propensione al carteggio con i pazienti da parte di Freud e Jung, dato che ero solito gestire sempre all’interno della cornice analitica ogni forma di comunicazione che vertesse sulla coppia. Questa era la prima volta che mi capitava di incontrare del materiale legato al processo analitico al di fuori del “luogo dedicato”, la prima volta che trovavo oggetti interessanti al di là del sentiero in cui ero solito passeggiare. Così, alla ripresa degli incontri, si discusse a lungo della lettera e ciò che era stato inizialmente scisso venne gradualmente integrato.

Tecnicamente, o forse sarebbe meglio dire ortodossamente, lo spedire una lettera al proprio analista rappresenterebbe un *acting out*, una violazione dei confini analitici, un’espulsione di materiale non analizzato dalla trama relazionale della terapia. Come ricorda lo psicoanalista Lingiardi in un articolo del 2008 pubblicato dall’*International Journal of Psychoanalysis*, «la psicoanalisi ha sempre ritenuto gli *acting* condotte da “pecora nera”, che segnalano la presenza di forti resistenze, assenza di mentalizzazione e incapacità di simbolizzazione» (Lingiardi, 2008, p.112).

Passo al secondo aneddoto. Pochi anni dopo, con l’avvento della telefonia cellulare

iniziai a ricevere degli sms e delle email da parte di diversi pazienti. Talvolta si trattava di semplici richieste di spostamento di orari, ma spesso venivano formulate precise questioni, addirittura inedite per la coppia analitica: commenti o aggiunte alla seduta precedente, critiche, comunicazione di stati d'animo, bisogno di rassicurazioni.

Preso atto dell'anomalia, parlai del fenomeno alla riunione mensile della mia società di appartenenza, una specie di slargo sul percorso con alcune panchine dove i flâneurs si incontrano per chiacchierare e ristorarsi. Volevo confrontarmi con i colleghi ma un analista anziano mi rispose con sufficienza, dicendo che per risolvere il problema sarebbe bastato non fornire il proprio numero di cellulare ai pazienti. Certo, pensai tra me e me vagamente indispettito, evitando di usare l'automobile non ci sarebbero più incidenti stradali (con l'automobile) e chiudendo le industrie avremmo meno inquinamento. O come accadde al manzoniano don Ferrante, «il quale impeccabilmente dimostrò che il contagio della peste, non potendo essere né sostanza né accidente, non esisteva; di conseguenza, non prese alcuna precauzione, si ammalò e ne morì» (Romano, 2006, p. 226).

La repressione non mi sembrava, dunque, una buona soluzione, giacché anche chi passeggia con lo sguardo rivolto verso il basso non è immune alle cadute, tantomeno lo sarà chi procede a occhi chiusi: per dirla con Jung, l'assetto dialogico è sempre preferibile all'unilateralità di pensiero e la rimozione del quarto elemento è foriera di problematiche maggiori rispetto alla sua considerazione.

La rapida espansione su scala planetaria delle tecnologie digitali riguarda, dunque, anche lo spazio intimo e privato della relazione analitica rendendo il confronto con tale trasformazione inderogabile.

Lo storico dei media Ortoleva ci ricorda che, come profeticamente aveva anticipato McLuhan, «i media portano, veicolano e insieme trasformano. E trasformano tutto ciò che toccano: il messaggio [...] ma anche le realtà umane, individuali o collettive. Traducono, non questo o quel linguaggio, ma l'esperienza in quanto tale» (Ortoleva, 2011, p.9).

Per il flâneur la psicoterapia non rappresenta un'eccezione.

Facciamo ora un passo indietro. Preso atto dell'avvenuto contatto tra tecnologia digitale e pratica clinica – pur non essendo mia intenzione riproporre in chiave psicoanalitica la celeberrima *Querelle des Anciens et des Modernes* che vedeva i primi sostenere la necessità di riferirsi esclusivamente al genio degli antichi e i secondi volti ad emanciparsene aprendosi alla modernità – ritengo essenziale prendere posizione e interrogarmi riguardo la provenienza di un certo atteggiamento conservatore e forse un po' snobistico da parte di alcuni colleghi analisti junghiani nei confronti dei prodotti culturali del tempo; il fine di tale scelta risiede nel desiderio di contrastare compensatoriamente

insidiose spinte endogamiche, comuni peraltro a molte società psicoanalitiche, tenuto anche conto della particolare attenzione riservata da queste ultime a scritti e materiali di valore storico. Si pensi, per esempio, al prestigioso intervento di apertura del recente Congresso IAAP di Copenhagen (2013): di carattere filologico sul manoscritto *Aurora consurgens*, tenuto dal Prof. Haaning, docente di medievalistica e salutato come “regalo” dal chairman; oppure, al favore con cui vengono accolte nelle nostre associazioni nuovi progetti editoriali riferiti ancora a materiale di indubbio interesse storiografico, ma di modesta rilevanza in termini di innovazione clinica e attualità: mi riferisco, per esempio, al seminario tenuto da Jung nel 1943 sul *Carneade* Opicino De Canistris, attualmente in corso di stampa.

Esiste in Jung un atteggiamento parimenti svalutativo nei confronti dello *Zeitgeist* e delle produzioni tecnologico-culturali della contemporaneità?

In effetti¹, se si eccettua l'*endorsment* di Jung espresso nell'*Analisi dei Sogni* (1928), in polemica col Pirandello del romanzo *Quaderni di Serafino Gubbio operatore* (1925), in cui si ritenevano i film e il cinema capaci di produrre simboli sorprendenti per mostrare l'inconscio collettivo alla contemporaneità attraverso l'infusione di nuova vita in antichi miti, emerge una posizione a dir poco critica verso lo spirito e i prodotti culturali del tempo.

Jung denunciò in una lettera al Prof. Oftinger nel 1957 il rumore dei “gadget tecnologici”, grammofono, radio oltre alla “piaga della televisione” dal momento che tali strumenti aborriscono “tutta l'interiorità” arrivando a descriverli come un male con profonde radici giacché impedisce la percezione dell'istintualità interiore. Egli confermò la sua critica verso la tecnologia in *Aion* (1950) quando scrisse del luciferino sviluppo della scienza e della tecnologia. Jung espresse la sua avversità nei confronti della scienza anche nel *Libro Rosso* (2009): spiegando come la scienza con la sua “sciagurata magia” avesse paralizzato il dio Izdubar, fa domandare al dio stesso come sia possibile che Jung sia ancora vivo «se si sorbisce questo veleno ogni giorno» (Jung, 2009, p. 279).

La posizione di Jung sullo “spirito del tempo” esorterebbe, quindi, verso un atteggiamento di diffidenza nei confronti dello *Zeitgeist*; nelle parole dello psicoanalista svizzero, lo “spirito del tempo”:

è una religione, o meglio ancora una confessione, un credo a carattere completamente irrazionale, ma con l'ingrata proprietà di volersi affermare quale criterio assoluto di verità, e pretende di avere per sé tutta la razionalità. Lo spirito del tempo si sottrae alle categorie della ragione umana. Esso è un'inclinazione, una tendenza di origine e natura sentimentali,

¹ Ringrazio il collega Laner Cassar per la segnalazione puntuale dei passaggi in cui Jung si esprime sui prodotti tecnologici della propria epoca.

che agisce su basi inconsce esercitando una suggestione prepotente sugli spiriti più deboli e trascinandoli con sé (Jung, 1931, p. 367).

Tra i primi intellettuali a fornire una possibile ipotesi eziologica di tale atteggiamento vi è stato il filosofo tedesco Bloch il quale definì Jung come colui il quale:

[...] ridusse la libido e i suoi contenuti inconsapevoli totalmente a elementi primordiali. Nell'inconscio risiedono esclusivamente primigeni ricordi storico-ancestrali, [...] chiamati archetipi; anche tutte le immagini di desiderio ripiombano in questa notte, e significano unicamente preistoria. Jung addirittura ritiene che la notte sia tanto variopinta che la coscienza impallidisce di fronte a essa; egli svaluta la coscienza in quanto odia la luce (Bloch, 1959, p. 67).

Un commento duro: probabilmente il filosofo affrontò l'opera junghiana con pregiudizi ideologici, e ciò fu fonte di equivoci e giudizi affrettati. Tuttavia, la critica blochiana non sembra essere del tutto priva di fondamento e ha il merito di evidenziare come nella prospettiva junghiana sia certamente più marcato l'accento sull'"innato" piuttosto che sull'"appreso", complice il contributo dell'apparato teorico kantiano che Jung conosceva molto bene e da cui era stato influenzato. Inoltre, la coscienza individuale per Jung risentiva di presentificazione e massificazione ed era pertanto troppo lontana dall'inconscio collettivo, il suo soggetto privilegiato d'indagine.

Il contributo di Bloch è anche stato quello di segnalare il rischio derivante dal considerare l'individuazione e il suo potente dispiegarsi "in itinere" esclusivamente o prevalentemente a partire dalla trama archetipica, lettura che relativizzerebbe la dimensione culturale dell'individuazione stessa: ad analogia sottostima clinica approderebbero, a mio avviso, alcuni colleghi refrattari al riconoscimento di tale matrice complementare, un po' come se la passeggiata del flâneur, per aver valore, dovesse essere sempre corredata da pala e piccone per scavare.

In tempi più recenti, argomentazioni simili sono state autorevolmente espresse da Jean Knox (2003), che nel suo *Archetipo, Attaccamento e Analisi*, sintetizzando l'ampia rassegna degli studi citati, precisa come «i significati simbolici complessi non possono essere innati, ma derivano da un'estensione metaforica e da una rielaborazione delle strutture mentali costruite in uno stadio molto precoce dello sviluppo» (Knox, 2003, p. 94), dunque apprese dalla componente relazionale e culturale.

Su un differente versante epistemologico Trevi (1987) sviluppa, pur senza arrivare alla durezza e alla provocazione di Bloch, una critica fondata a questa presunta lacuna dell'opera junghiana, proponendo un'integrazione.

L'accento in questo caso è posto sull'assenza nella teorizzazione di Jung di una adeguata definizione di "cultura" e della sua natura, soprattutto alla luce di una metapsicologia che fa dell'antropologia uno dei suoi cardini. A fondamento della propria riflessione critica, Trevi, uscendo dai rassicuranti confini della metapsicologia di riferimento, ricorre alla linguistica di Saussure e alla nota distinzione, interna al linguaggio, tra *langue* (cioè l'insieme di vocaboli, regole grammaticali, nessi semantici, ecc...) e *parole* (ovvero la concreta espressione individuale).

La *langue* è in continua trasformazione, ma la vitalità che la sostiene è prerogativa esclusiva della *parole*. Dice Saussure: «l'esecuzione non è mai fatta dalla massa. L'esecuzione è sempre individuale» (Saussure, 1915, p. 23).

D'altro canto è pur vero che la *parole* non potrebbe esplicitarsi senza fondarsi sul tessuto strutturale della *langue* che, essendo trasmessa culturalmente, crea la pre-condizione senza di cui non avverrebbe il fenomeno individuale e creativo della *parole*. Per approssimazione potremmo allora sostenere che il collettivo espresso dalla *langue* permette la *parole* individuale e questa a sua volta, in quanto fenomeno individuale, condiziona e trasforma la *langue* che appartiene all'universo collettivo.

Trevi propone perciò di utilizzare lo stesso modello saussuriano sostituendo alla *parole* l'individuo e alla *langue* la cultura: da ciò deriva che l'individuo è un prodotto della cultura, ma è a sua volta produttore di cultura. La circolarità del modello permette di vedere, quindi, la mutua relazione di individuo e cultura e fornisce un'immagine assolutamente efficace di "orizzontalità" dell'individuazione.

Nelle parole di Trevi:

Se vogliamo accogliere nella sua pienezza euristica il concetto di individuazione, che costituisce il perno del pensiero junghiano, dobbiamo rinunciare alla garanzia fittizia della datità dell'individuo e concepire quest'ultimo come novità e rischio, apertura e scacco, possibilità positiva di costituirsi come produttore di cultura e possibilità negativa di rimanere perennemente prodotto dalla cultura (Trevi, 1987, p. 48).

A onor del vero, l'interpretazione di Trevi marginalizzerebbe, non menzionandolo, l'esistenza dell'inconscio personale di concezione junghiana, che proprio nel rapporto col

mondo esterno si costituisce.

L'individuo, si diceva, è quindi anche un prodotto della cultura di appartenenza, una cultura che, nell'iperbole del Lyotard (1979) della *Condizione Postmoderna*, ha perduto credi religiosi, ideologie politiche, utopie ed etica prendendo atto della progressione di un sapere sempre più ibridato con la tecnica informatica e sempre meno condizionato dalle grandi narrazioni metafisiche. Per il fenomenologo, con la standardizzazione e la miniaturizzazione delle apparecchiature elettroniche: «si sono [...] modificate le operazioni di acquisizione, di classificazione, di messa a disposizione e di utilizzazione delle conoscenze». È ragionevole pensare – Lyotard si esprimeva in questi termini già nel 1979 – «che la moltiplicazione delle macchine per il trattamento delle informazioni investe e investirà la circolazione delle conoscenze così come è avvenuto con lo sviluppo dei mezzi di circolazione delle persone prima (trasporti) e di quelli dei suoni e delle immagini poi (media)» (Lyotard, 1979, p. 11).

Una cultura, quella odierna, caratterizzata sempre maggiormente dalla digitalizzazione, che potremmo considerare come l'evoluzione dell'elettrificazione di cui già parlava McLuhan nel 1967 nei termini di estensione del sistema nervoso centrale: per il grande teorico dei media, «i mezzi di comunicazione, alterando l'ambiente, evocano in noi sintesi uniche di percezioni sensoriali. L'estensione di qualsiasi senso altera il modo in cui pensiamo e agiamo, il modo in cui percepiamo il mondo. Quando questi rapporti cambiano, cambiano gli uomini» (McLuhan, 1967, p.41).

Lascio all'analisi sociologica la descrizione delle mutazioni nei comportamenti quotidiani individuali e collettivi dettati dalle nuove tecnologie per focalizzare l'attenzione su quella particolare sintesi che si approssima a ciò che potremmo definire "oggetto assoluto", in altre parole, sull'incontro tra smartphone e Internet.

Tra le riflessioni atte a cogliere l'ontologia propria dell'"oggetto assoluto" si distingue quella del filosofo Ferraris (2005) che nel descrivere le proprietà onto-fenomenologiche di tale medium arriva a rileggere *Essere e Tempo* di Heidegger in funzione dello strumento stesso. Il titolo del testo del filosofo tedesco diventa argutamente "Essere e campo", alcuni concetti cardine sono declinati in modo inedito: il *Dasein*, l'essere-nel-mondo, ora è l'essere-connesso, l'essere-sempre-connesso. In assenza di campo assistiamo, infatti, a fenomeni di isolamento ontologico, a una nuova forma di autismo mediata dall'assenza di rete. La *Jemeinigkei*t, l'esser-sempre-mio è ribaltata sull'individualità e disponibilità esclusiva dell'apparecchio. La *Zuhandenheit*, l'essere a portata di mano, la sua utilizzabilità e ancora la *Befindlichkeit* ovvero la dimensione emotiva, sono caratteristiche intrinseche dello strumento, vista la facilità di utilizzo, l'intima personalizzazione e l'investimento

libidico di cui gode.

Ma soprattutto, la sua portabilità, il suo essere, oltre a un'estensione delle possibilità mentali, un'estensione della mano – si pensi alla ricezione linguistica dello strumento nei diversi idiomi che richiamano tale relazione, l'anglicismo *Handy* per il tedesco su tutti –, la sua possibilità metamorfica, attraverso le applicazioni e il web, di trasformarsi in un'infinità di altri oggetti-usi, o ancora la sua attitudine ipnotica lo rendono un fenomeno epocale e potente cui accostarsi in modo necessariamente critico, giacché, come nota Barthes (1957), «l'oggetto è il miglior messaggero del soprannaturale, [...] dato che integra perfezione e assenza d'origine [...] in un silenzio che appartiene all'ordine del meraviglioso» (Barthes, 1957, p. 165).

Inevitabilmente, come dicevo in apertura, la digitalizzazione investe l'agire analitico. I professionisti possono essere trovati sulla rete, possono essere raggiunti in qualsiasi momento, loro malgrado, attraverso email, sms, o altri social network, o addirittura scossi e toccati fisicamente da vibrazioni generate a distanza come accade nel caso del neonato orologio di un celebre brand tecnologico americano: gli smartphone varcano la soglia dei confini del setting, ricevendo e connettendosi dentro e fuori lo spazio-tempo analitico.

Esistono anche le riflessioni di settore al proposito; tra queste, in ambito post-freudiano, il tentativo di decifrazione epistemologica dell'"oggetto assoluto" risente dell'inclinazione tassonomica di derivazione positivista propria del padre fondatore. Ci si interroga sul che cosa si debba, si possa o meno fare. Il già citato Lingiardi, per esempio, si chiede: «Che tipo di oggetto analitico è un'email? Perché Melania, la paziente, mi ha mandato un'email? Come dovrei rispondere? Dovrei rispondere?» (Lingiardi, 2008, p. 112), per poi approdare, in un secondo tempo, alla consapevolezza che tali risposte non possono essere manualizzate, semmai viste in relazione al tema dell'*enactment*. Egli rileva gli aspetti seduttivi delle email e ipotizza che il ricorso a questo sistema di comunicazione sia scelto dal paziente per il malcelato desiderio di rompere le regole del setting sulla base del vissuto inconscio di amore e disponibilità incondizionata proiettato sull'analista, per l'aumento della paura di perdita dell'oggetto, per la rabbia associata alle frustrazioni transferali, oltretutto come dimensione protettiva della relazione in riferimento a emozioni ancora troppo acerbe per essere espresse nel setting tradizionale.

Diverso discorso per il testo di Manfreda (2009), psicoterapeuta di orientamento sistemico-relazionale, che fa degli sms una vera e propria "arma" aggiuntiva al proprio repertorio clinico-strumentale. Egli riconoscendo il valore transizionale, nel senso dato da Winnicott, di sms ed email arriva a ipotizzare una terapia integrata con i messaggi. L'unilateralità e un certo grado di inflazione psichica causati dal medium sembrerebbero

caratterizzanti l'approccio dello psicoterapeuta, il quale fornisce al lettore una sorta di guida di riferimento per lavorare con gli sms ormai diventati soggetto e non più strumento dell'intervento, una comoda poltrona per flâneurs stanchi di passeggiare.

Tra le voci preoccupate, ma capaci di cogliere la tensione tra elementi opposti dell'"oggetto assoluto" ampliandone lo spettro dei significati, emerge quella dello psicologo analista Barone: autentico flâneur, egli non evita il confronto con la portata epocale della trasformazione digitale arrivando addirittura a parlare di *Mediascape*, ovvero «di un paesaggio mediatizzato della realtà» (Barone, 2010, p.138) in cui la soggettività smarrisce le sue precedenti coordinate. Tale smarrimento origina dalla riduzione o addirittura dalla perdita della distanza simbolica a sua volta determinata dall'aggiramento dei limiti dati dalla castrazione attraverso l'offerta continua di oggetti di consumo.

L'autore riflette sul dispositivo mediatico di Facebook, anche se, per estensione, le sue considerazioni si possono traslare alla relazione analitica propriamente intesa. E allora, la relativa facilità di accesso della merce (l'analista) e la spinta al consumo rendono accessibile al soggetto l'irraggiungibile:

Provocando un autentico collasso del volume consueto dello spazio psichico: dissoluzione della trascendenza, atrofia del desiderio, disinvestimento del linguaggio e del lavoro concettuale con parallela esplosione di un regime di visibilità generalizzato, frammentazione e omogeneizzazione dell'esperienza, indebolimento del legame sociale, esautoramento dell'Altro, dissoluzione della funzione paterna e, nel complesso, dei nessi metaforici a favore delle mere, disarticolate, giustapposizioni metonimiche (*Ibidem*, p. 140).

Con la scomparsa del simbolico e dell'inconscio la soggettività si ridurrebbe a un punto, inconsistente. Secondo l'autore, siffatta lettura non si discosterebbe molto da quella proposta da Jung per la coscienza moderna in termini di "distacco" e "sradicamento" dall'inconscio collettivo.

Barone in seguito, aggiunge una seconda interpretazione relativa allo svuotamento della soggettività. In questo caso, rifacendosi al Baudrillard de *Il delitto perfetto*, la perdita della distanza simbolica viene spiegata con l'aumento «del carico cui è stata sottoposta, e dunque per la frenetica mobilitazione della sua attività». Così, «l'accelerazione costante e generalizzata degli scambi dialettici provoca [...] l'avvicinamento e infine la promiscuità e la confusione di qualunque opposizione polare» (*Ibidem*, p.142).

Una soggettività al contempo puntiforme e più complessa, "residuale ma senza residui",

che ha tutto in sé giacché non ha lasciato nulla fuori. Secondo l'autore ci saranno in tal modo due forme di soggettività possibili, egualmente puntiformi, diverse nella loro genesi e comuni nell'esito mortifero del simbolo.

Il contatto con la contemporaneità, colta sotto forma di *Mediascape*, per dirla con lo stesso Barone, e di "oggetto assoluto", suscita nella comunità professionale un caleidoscopio di reazioni possibili: dagli atteggiamenti difensivi e *tranchants*, quelli del coprirsi occhi e orecchie in modo da annullare i pericoli come nel caso del collega anziano citato, fino all'inflazione adesiva e ipocritica per le nuove tecnologie e per la *Stimmung* corrispondente come per Manfrida.

Esiste anche un altro atteggiamento, insidioso, meno evidente ma non meno pericoloso, legato al considerare l'"oggetto assoluto" né negativo, né positivo in sé, bensì in funzione dell'uso che se ne può fare.

Molti intellettuali assumono questa posizione; tra costoro il filosofo francese Lévy, il quale sostiene che: «una tecnologia non è né buona né cattiva, dipende da contesto, uso e punto di vista, e neppure neutrale» (Levy, 1997, p. 8), e Lingiardi. Egli nel ritenere che «internet e mail sono mezzi di comunicazione e le loro funzioni psicologiche dipendono da come sono usati» (Lingiardi, 2008, p.124), incorre nello stesso errore del generale Sarnoff, citato da McLuhan, quando ricordava che «siamo troppo propensi a fare degli strumenti tecnologici i capri espiatori dei peccati di coloro che li maneggiano. In se stessi, i prodotti della scienza moderna non sono né buoni né cattivi: è il modo in cui vengono usati che ne determina il valore» (McLuhan, 1964, p. 32).

Come nota McLuhan – e prima di lui, con una connotazione più marcatamente politica, i teorici della Scuola di Francoforte – tali posizioni riflettono il sonnambulismo narcisistico di chi è «ipnotizzato dal proprio essere, amputato ed estensivamente assunto in una nuova forma tecnica [...]. Qualunque apporto tecnologico non può far altro che aggiungersi a ciò che già siamo» (*Ibidem*, p. 33). Il flâneur sa bene che passeggiare con un bastone modifica l'esperienza della passeggiata stessa.

Il valore epistemologico del refrain di McLuhan, "il medium è il messaggio", è quanto mai pulsante nella società digitalizzata e nell'odierna stanza d'analisi.

Oggi il connettivo ha sostituito il collettivo, scrive lo storico della scienza Serres (2009), e il soggetto odierno meno acculturato ha a disposizione con un semplice click più conoscenze dello scienziato più erudito del passato, una sorta di rivincita prometeica nei confronti di Zeus.

Detto diversamente, ci stiamo trovando di fronte a un dato di fatto, a un "fatto". Una nuova tecnologia, con diffusione planetaria e con il *consensus gentium*, nella nostra cultura

è un fatto.

I milioni di individui connessi su social network o su piattaforme MMORPG (acronimo di *Massively Multiplayer Online Role-Playing Game*) con i loro mondi paralleli che si intrecciano sono un dato di fatto.

E proprio in questo punto si può cogliere il magistero di Jung in merito all'atteggiamento da mantenere di fronte ai "fatti".

Il fondatore della psicologia analitica si pronuncia in questi termini: «io mi accosto ai fatti psicologici da un punto di vista scientifico, non filosofico [...]. Mi limito a osservare i fenomeni, e mi astengo da qualsiasi specie di considerazione metafisica» (Jung, 1938, p.15). Il suo punto di vista "è esclusivamente fenomenologico", vale a dire s'interessa di casi, di avvenimenti, di esperienze, insomma di fatti. La sua verità è un dato di fatto, e non un giudizio. «La psicologia s'interessa di idee e altri valori così come, per esempio, la zoologia tratta delle varie specie di animali. Dal momento che esiste, un elefante è vero» (*Ibidem*, p.16). «Io non faccio che constatare dei fatti» (*Ibidem*, p.32). E dei fatti occorre occuparsi.

Attualmente ricevo email ed sms da alcuni pazienti, quasi sempre senza rispondere, per la verità; con altri uso dispositivi tecnologici durante le sedute (con i preadolescenti soprattutto), con altri ancora utilizzo Skype. Costoro possono agevolmente leggere gli articoli che scrivo o venire a conoscenza di aspetti della mia vita privata senza che io li "pubblicizzi" e senza il mio consenso, con conseguenti trasformazioni nelle dinamiche transferali-controtransferali e della relazione. Nel giro di un paio di lustri ho, dunque, modificato concretamente aspetti del setting e introdotto variazioni tecniche nella gestione terapeutica dei pazienti. Come ho cercato di illustrare nel mio scritto, dato che non è possibile sfuggire all'incontro con l'"oggetto assoluto" nel *Mediascape*, non sono possibili i dinieghi mirati alla perpetuazione di un agire clinico predefinito, non sono sufficienti le categorizzazioni difensive relative al come, al se, al quando, al dove usare tali innovazioni. È sicuramente utile conoscerne il valore transizionale, l'inclinazione ipnotica, l'attitudine seduttiva riportando le singole declinazioni individuali all'interno della relazione analitica, senza tema di confronto con un incremento del caos; essenziale anche coglierne l'influsso sull'individuazione sia attraverso il depauperamento per diminuzione della distanza simbolica, sia per il progressivo esaurimento del simbolo vivo.

Tuttavia, la vera *conditio sine qua non* dell'azione clinica, riguarda la presa di coscienza che tale strumento, con le sue applicazioni, ci sta già cambiando, pena il rischio di esserne enantiodromicamente governati.

Al proposito è consigliabile la visione, disponibile sul web, dell'ultimo cortometraggio del

regista tedesco Herzog (2013), *From One Second To The Next*, in cui si raccontano quattro storie di vittime della strada causate da autisti che facevano *texting*, espressione idiomatica per indicare lo scrivere sms. Del cortometraggio colpisce soprattutto l'assoluta inconsapevolezza da parte dei conducenti – ora più propriamente detti “omicidi” – dei rischi potenziali che potevano generare scrivendo mentre erano alla guida.

Concludo occupandomi della polarità rappresentata dalla “continuità”. Lyotard (1979) esprimeva il timore di un progressivo cadere in disuso dell'antico principio secondo il quale l'acquisizione del sapere è inscindibile dalla *Bildung* dello spirito e anche della personalità, dato il passaggio dal “sapiente” all'esteriorizzazione del sapere. Ebbene, passeggiando e discutendo insieme sulla questione, il flâneur e “sapiente” Augusto Romano, che cito, mi ricordava come «l'ansia di onnipotenza che in qualche modo è nascosta dentro la tecnologia dell'“oggetto assoluto” sembra dimenticare che Gilgamesh ha purtroppo mancato l'erba di immortalità e che anche Achille ha conservato nel tallone un punto vulnerabile» (Romano, 2013). Continua Romano:

Oltre a ciò, l'aspetto che da sempre mi lascia perplesso nelle meraviglie della tecnica è che esse cercano di lasciare sempre meno spazio al dolore. In altre parole, i più moderni ritrovati telematici si possono adoperare, o non adoperare, a seconda del contesto, delle necessità, del tipo di relazione, del tipo di disturbo (fenomenologicamente, tutte queste, e altre, variabili meriterebbero di essere esplorate). Tutto ciò può essere utile. A condizione che non si dimentichi che “l'oggetto assoluto” non incide minimamente sul sentimento di totale impotenza che a volte ci assale di fronte a certi pazienti, o sulle nostre pene d'amore, sui nostri lutti. Forse mi si può rispondere che sono un appassionato del sentimento tragico della vita. Sinceramente, credo che sia così, ma proprio perché nel tragico, nei suoi aneliti e nei suoi fallimenti, la vita rivela il suo spessore (*Ibidem*).

“Continuità” e “trasformazione”, quindi, come elementi opposti da tenere in tensione dialettica nella pratica clinica per prevenire appiattimenti unipolari, limitare il rischio di autoreferenzialità e per favorire l'integrazione della dimensione culturale e dello “spirito del tempo” nel processo individuativo.

Al flâneur non poteva capitare cosa migliore che incontrarne un altro più saggio.

Riassunto *Cyberflâneur: l'analista scopre gli smartphones*

La coppia di opposti rappresentata da “trasformazione” e “continuità” all’interno della pratica analitica e le loro vicende sotto l’effetto dello *Zeitgeist* costituiscono il principale *focus* narrativo del presente lavoro. La rapida espansione su scala planetaria delle tecnologie digitali riguarda anche lo spazio intimo e privato della relazione analitica rendendo il confronto con tale trasformazione inderogabile: Internet e le forme di comunicazione ad esso associate hanno varcato i confini del setting. L’intervento non si preoccupa, tuttavia, di sviluppare una rassegna dei nuovi media, quanto piuttosto di effettuare un’analisi critica del fenomeno della digitalizzazione nell’intersezione con la pratica clinica senza atteggiamenti pregiudizialmente avversi o favorevoli, proponendo una lettura che tenga in tensione la dialettica “continuità”/“trasformazione” attraverso l’integrazione della dimensione culturale intesa come archetipo “orizzontale”. Il crossover con discipline settoriali di confine, quali la filosofia e la sociologia, caratterizza l’approccio metodologico del lavoro che trova in autori come Bloch, Trevi, McLuhan e Heidegger i principali punti di repera.

Parole chiave: *Internet, Pratica analitica, Smartphone, Zeitgeist, Postumanesimo, Psicoterapia*

Bibliografia

Barone, P. (2010). *Sparizioni. I due punti della soggettività*, Aut Aut, Vol. 347, Web 2.0 *Un nuovo racconto e i suoi dispositivi*, Il Saggiatore, Milano, 2010.

Barthes, R. (1957) *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957.

Baudrillard, J. (1996). *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.

Bloch, E. (1959). *Il Principio Speranza*, Garzanti, Milano, 1994.

Ferraris, M. (2005). *Dove Sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano, 2011.

Jung, C. G. (1928-30). *Analisi dei Sogni*, Boringhieri, Torino, 2003.

Jung, C. G. (2009). *Il Libro Rosso*, Boringhieri, Torino, 2010.

Jung, C. G. (1931). *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976.

Jung, C. G. (1950). *Opere*, vol. IX**, Boringhieri, Torino, 1982.

Jung, C. G. (1938). *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino, 1979.

Knox, J. (2003) *Archetipo, Attaccamento, Analisi*, Edizioni Magi, Roma, 2007.

Lévy, P. (1997). *Cyberculture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.

Lingiardi, V. (2008). *Playing with Unreality: Transference and Computer*, The International Journal Of Psychoanalysis, Vol. 89, Num. 1, Wiley-Blackwell, London, 2008.

Liotard, J-F., (1979). *La Condizione Postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1991.

Manfrida, G. (2009). *Gli Sms in Psicoterapia*, Antigone, Torino, 2010.

McLuhan, M. (1964). *Capire i Media. Gli Strumenti del Comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 2011.

McLuhan, M. & Fiore, Q. (1967). *Il Medium è il Massaggio*, Corraini, Mantova, 2011.

Ortoleva, P. (2011). Introduzione a «*Capire i Media. Gli Strumenti del Comunicare*», Il Saggiatore, Milano, 2011.

Romano, A. (2006). *Sacro e profano nell'esperienza archetipica*, in Studi junghiani, Vol. 22, Franco Angeli, Milano, 2006.

Romano, A. (2013). Email scambiata con Favero, D., 16 luglio 2013.

Saussure, F. (1915). *Corso di Linguistica Generale*, Laterza, Bari, 1968.

Serres, M. (2009). *Tempo di Crisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

Trevi, M. (1987). *Per uno Junghismo Critico*, Fioriti, Roma, 2000.

Filmografia

Herzog, W. (2013). *From One Second To The Next*, <http://www.rollingstone.com/movies/videos/werner-herzog-tackles-texting-and-driving-in-devastating-documentary-20130809>.

