

Il Dolore e la Bellezza: dalla psicopatologia all'estetica del contatto¹

«Il dolore non è altro / che la sorpresa / di non incontrarci»².

di Gianni Francesetti

“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, p. 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, sede del III Convegno della SIPG, lascio la risposta ad un brano tratto dal film *I cento passi*³, che racconta la storia di Peppino Impastato, il ragazzo di Cinisi che ha lottato contro la mafia e che da questa è stato ucciso nel 1978. Peppino, seduto con un amico sulle montagne alle spalle dell'aeroporto di Punta Raisi, guardando le bruttezze delle case costruite abusivamente, dice: «Non ci vuole niente a distruggere la bellezza... Invece della lotta politica, delle manifestazioni, bisognerebbe aiutare la gente a riconoscere la bellezza, a difenderla. È importante la bellezza: dalla bellezza discende giù tutto il

¹ Relazione di apertura al III Convegno della SIPG (Società Italiana Psicoterapia Gestalt), Palermo, 9 dicembre 2011. Una versione in parte ridotta è stata pubblicata dal *British Gestalt Journal* (2012), 21, 2, pag. 4-18.

² Alda Merini, da *Aforismi e magie* (1999).

³ *I cento passi*, 2000, regia di M.T. Giordana.

resto». Certo l'affermazione di Peppino Impastato, simbolo della lotta civile contro la mafia, non è un giudizio che proviene da qualcuno che si occupa di cose futili o cosmetiche. Da un orizzonte completamente diverso, James Hillman (1997, p. 56) scrive «Di tutti i peccati della psicologia, il più mortale è la sua indifferenza per la bellezza». La bellezza potrebbe dunque essere un tema centrale per la psicologia e per l'etica, addirittura François Cheng nel passo successivo a quello citato, afferma che trattare della bellezza non sia un gioco ozioso, ma piuttosto «un compito urgente e indifferibile del nostro tempo» (Cheng, 2007, p. 7). Ma in che senso la bellezza può essere così importante? E poi, di quale bellezza stiamo parlando?

In questo lavoro intendo esplorare il tema della bellezza in psicoterapia della Gestalt, focalizzando e poi tentando di ampliare uno dei concetti cardine del nostro modello.

Svilupperò il mio discorso in 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. Distillare la bellezza: una prospettiva esistenziale;
4. L'etica estetica: Ethos e Polis come radici e orizzonti dell'estetica.

1. La bellezza: concetto cardine nel cuore della teoria gestaltica

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

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”.

1.1. La valutazione intrinseca o estetica

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, Hefferline e Goodman, 1971, p. 306).

È 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 è stato 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; Robine, 2006; 2007; Spagnuolo Lobb 2011; Cavaleri, 2012)⁴. 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 sostiene che i concetti fondamentali della psicoterapia della Gestalt sono filosofici ed estetici⁵.

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 therapy (Francesetti, Gecele, 2009; 2010) – si pone su un piano prevalentemente riflessivo. Ma anche quella intrinseca, essendo comunque una valutazione, quindi un giudizio, è un fenomeno riflessivo? È 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”:

⁴ Cfr. anche il numero interamente dedicato all'estetica dell'International Gestalt Journal (vol. 30, n. 1, 2007).

⁵ Questa concezione del valore estetico consente di considerare ogni esperienza come potenzialmente estetica, evitando di relegare la bellezza in una dimensione “altra”, di solito artistica. In linea con il pensiero di Dewey, «ogni esperienza che sia effettivamente completa (...) è estetica» (D'Angelo, 2011, p. 87).

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 etimologia, moderna perché creata nel Settecento – 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: la prima è la riduzione e restrizione dell’estetica a riflessione sull’arte; la seconda deriva è l’applicazione di questo concetto all’oggetto di consumo, in particolare al corpo umano stesso (se si cerca su internet “estetica”, si trova per lo più 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, p. 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 (2003; 2004; 2007a), in inglese essere svegli – *to be awake* – ha una radice comune con la parola consapevolezza – *awareness*.

1.2. La valutazione estetica alla radice della Gestalt: un processo emergente pre-riflessivo e pre-verbale

Se l’estetica non è un processo riflessivo, 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, p. 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» (*Ivi*, p. 283) e ancora «la sensazione è alla lettera una comunione» (*Ivi*, p. 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: «il soggetto non è un possesso sicuro, ma per possederlo c'è bisogno di riconquistarlo senza sosta» (von Weizsacker, citato da Ballerini, 2011, p. 107). Lo sappiamo bene quando viviamo o incontriamo una esperienza psicotica – che è la rivelazione di questa creazione colta per la sua instabilità. L'ovvia e scontata stabilità del mondo si rivela nell'esperienza psicotica proprio in quanto questa è perduta, una rivelazione *a detrahendi*. 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, p. 22). Questo non significa cadere in un relativismo postmoderno *ab-solutus*⁶ 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 generato⁷. Quindi nei sensi non c'è un “io distinto” che incontra degli “oggetti definiti”, ma accade una co-creazione dei fenomeni esperienziali, nella quale emergono continuamente un io più o meno distinto e oggetti più o meno definiti.

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: non è cioè il risultato della funzione io (nessuno ha bisogno di dire, svegliandosi al mattino: “ora mi creo”, salvo il caso che sia

⁶ Etimologicamente, *sciolto da ogni vincolo, da ogni limite*.

⁷ Questo concetto ci sembra evitare la caduta nel revival contemporaneo del *New-realism* (Ferraris, 2012) 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 sembrano proporre 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.

gravemente depresso). E accade in un momento preriflessivo, in una regione dell'esperienza in cui le parole devono ancora emergere. 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; Wollants, 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-emergono⁸.

La valutazione estetica accade dunque in un momento della formazione dell'esperienza che precede l'elaborazione riflessiva, 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 (Stern, 2005). 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 genesi estetica della soggettività, piuttosto che di una genesi soggettiva dell'estetico» (Desideri, 2011, p. 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, in questo senso, 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, perchè la bellezza è un fenomeno emergente nell'esperienza, quindi appartiene alla dimensione del *modo medio* che Goodman riprende dalla lingua greca: dimensione genialmente focalizzata dai nostri fondatori che ci tiene su un crinale sottile senza precipitare sul versante del relativismo soggettivo o dell'oggettivismo realista⁹. Nella bellezza, così intesa,

⁸ La nostra prospettiva fenomenologica sembra essere coerente con la concezione del proto-sè proposta da Damasio (2012).

⁹ Mi riferisco qui al concetto di Sé che emerge nella situazione (cfr. Spagnuolo Lobb, 2001; Wollants, 2008; Philippson, 2009).

cogliamo l'epifania del mondo-della-vita, il manifestarsi della faglia produttiva che precede l'emergere del me e del mondo, 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 *in-tendere*: 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 muove insieme, co-muove e commuove. La commozione è infatti l'esempio dell'essere toccati profondamente da ciò che accade all'altro, e dunque di un muoversi-con l'altro.

Nel suo ultimo lavoro, Daniel Stern (2011) sottolinea come le unità fondamentali dell'esperienza siano quelle che lui chiama le *forme dinamiche vitali*: si tratta di unità di esperienza, di Gestalten, attraverso cui passa la sintonizzazione affettiva intersoggettiva. Ci sembra che questa linea di ricerca sostenga la tesi presentata in questo lavoro: le forme vitali rispondono ad una valutazione intrinseca pre-riflessiva, sono unità di esperienza percepite come insiemi (Gestalten appunto) e sono proprietà emergenti nell'esperienza stessa. I parametri che le caratterizzano sono la forza, il movimento, lo spazio, il tempo, l'intenzionalità: gli stessi cui facciamo riferimento per valutare la buona forma dell'esperienza.

Il sapere estetico è 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, p. 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). È bello infatti per chiunque sia presente ai sensi, consapevole quindi, e partecipante, implicato nella situazione. È 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, e neppure di qualcosa di carino, grazioso, confortante, cosmetico¹⁰. Quando siamo immersi nella

¹⁰ Questa distinzione è rilevante anche nella valutazione estetica di un'opera d'arte, vedi la prova di Pigmalione proposta da Guido Calogero (D'Angelo, 2011, p. 128). La bellezza dell'opera prescinde dal contenuto della stessa: se il contenuto

contemplazione della bellezza cambia il nostro sguardo, cambia il nostro respiro: la bellezza non appartiene all'oggetto o al soggetto, è un fenomeno emergente del contatto. Parliamo dunque dell'accadere di un evento 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. È una potenza sempre ineludibilmente trasformante, quindi anche destrutturante: nessuna buona e nuova forma emerge senza una destrutturazione *ad-gressiva*¹¹ 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, pp. 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: la sofferenza psicopatologica come assenza e non come dolore

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

2.1. Il dolore come criterio di sofferenza in medicina e l'assenza come criterio di sofferenza in psicopatologia

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

di un dipinto che genera piacere estetico diventasse reale non sempre produrrebbe lo stesso effetto, come nel caso di un dipinto di un'arpa o un serpente.

¹¹ *Aggressività* viene dal latino *ad-graedior*, muoversi verso.

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 quello della psicopatologia: 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, quella medica del corpo-oggetto e quella psicoterapeutica del corpo-vivente (Galimberti, 1983; 1987; Borgna, 1988): l'anestesia può essere ingrediente del benessere per un *Korper* (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 poetiche, 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.

2.2. Tre forme di assenza

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

2.2.1. Prima forma

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 avevo sentito fluttuare la stanza (o me stesso?). Per una frazione di secondo ero rimasto disorientato, poi, guardandoci, avevamo 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. E, come ci insegna Heidegger, è questa la verità che custodiscono i folli, i poeti e i bambini (Blankenburg, 1998; Salonia, 2001; 2004; Borgna, 2011): la testimonianza del miracolo che ci fa vibranti nella dimensione della *traità* (Buber, 1993; Francesetti, 2008), dell'*inter-esse* (dal latino, "essere tra"), che denuda e scompiglia l'arroganza dell'individualità. Prima di essere soggetti definiti siamo campo pulsante di vita.

2.2.2. Seconda forma

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 che sperimentiamo nelle nostre esperienze nevrotiche¹². 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). L'assenza sparisce nell'oblio dell'assenza stessa.

È 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)

¹² 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'assenza dimenticata. Ricordare l'assenza è già presenza: ricordare etimologicamente 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.

2.2.3. Terza forma

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 sarcasmo¹³ 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 astuto, 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. È l'esperienza di chi non sentendo il male, fa il male. Rientrano qui le gravi sofferenze narcisistiche, psicopatiche, le condotte antisociali. È 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. È 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 malvagi dove li mettiamo? Perché ci sono anche quelli!". In queste esperienze vi può essere l'anestesia del dolore altrui

¹³ Dal greco, *sarkaizein*, cioè lacerare le carni (Cortellazzo e Zolli, 1983).

oppure addirittura l'esperienza del godimento nel provocare il dolore nell'altro.

3. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto. Distillare la bellezza: una prospettiva esistenziale

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

3.1. Una bellezza emergente e oggettuale

La bellezza di cui parliamo è una bellezza emergente dalla presenza al confine di contatto, non preesistente né sussistente (cioè capace di sopravvivere senza contatto). È 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. È 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, p. 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 co-creatore – che non è mai solo un recettore di campo – colui che gustandola vibra della sua forma e la ri-anima. 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. L’arte vive e si rivela nel contatto. Passare e non coglierne la bellezza è mortificare, coglierla risorge la vita. E, come scrive Denham-Vaughan (2009), il contatto con la bellezza ci è di sostegno nei momenti più bui.

Vi è una differenza esperienziale chiara che ci consente di distinguere se stiamo fruendo di una bellezza oggettuale o relazionale. La bellezza oggettuale suscita in noi il desiderio di possesso - ‘voglio possedere quel gioiello o quella donna’ – e produce un movimento unilaterale: chi vuole possedere si muove da solo verso l’oggetto, con un movimento non reciproco. La bellezza relazionale suscita invece commozione, che genera un co-movimento bilaterale: come abbiamo visto, nella bellezza relazionale nasce un muoversi insieme che non può essere ‘posseduto’, perché è effimero. Il contatto con questa bellezza genera trasformazione.

3.2. Distillare la bellezza

Se il contatto con la bellezza dell’incontro – che sempre co-creiamo – 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 incontri¹⁴. 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

¹⁴ «Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale sono tutti *individui*, ossia esseri nei quali non si può distinguere l’espressione dalla cosa espressa, essendo il loro significato accessibile solo attraverso il contatto diretto e irradiato senza alcun cambiamento della loro situazione temporale o spaziale. È in questo senso che il nostro corpo è paragonabile ad un’opera d’arte» (Merleau-Ponty, 1962, p. 175, citato da Dastur, 2007, p. 36).

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 *kairòs*¹⁵. 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 folle" 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 noi¹⁶?

Durante un seminario sul lutto, nel quale tratto del lavoro del lutto in termini relazionali invece che individualistici (Francesetti, 2011) presento l'idea che questo consista nel consegnare alla vita i beni relazionali maturati con chi non c'è più. E sottolineo che questa è una spinta forte che avvertiamo in vari modi, per esempio sentendo la necessità di portare nella nostra vita gesti, oggetti, insegnamenti di chi ci ha lasciato. Una partecipante resta molto colpita e dice di aver capito un fatto della propria vita fino ad allora incomprensibile: sin da bambina non aveva ricordi del nonno paterno, morto prima che lei nascesse. Nessuno in casa parlava di lui e lei, inspiegabilmente e segretamente, raccoglieva ogni indizio della sua esistenza: conservava ogni accenno, i rari oggetti che rimandavano a lui, una piccola foto custodita gelosamente. All'età di circa diciotto anni questa

¹⁵ Dal greco, "il momento giusto, opportuno".

¹⁶ La parola storia viene dal greco *histor*, che significa testimone (Cortelazzo e Zolli, 1983).

“mania” scompare senza ragione. Solo anni dopo la ragazza scopre che in quel momento il padre aveva cominciato una psicoterapia per elaborare la morte traumatica del proprio padre: durante il seminario lei comprende con forte emozione che il compito di custodire presente nel campo era stato finalmente assunto dal padre e lei poteva lasciar andare questo impegno, la vita aveva trovato un altro modo per restituire i beni relazionali.

Infatti, come scrive Cavaleri, custodiamo 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 scrive 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 (Vázquez Bandín, 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”.

3.3. Una sfida difficile: quale significato relazionale nell'infliggere sofferenza?

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. È 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, pp. 129 e sgg).

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. [...] È bene ciò che dà più realtà agli esseri e alle cose; male ciò che gliene toglie» (Ivi, pp. 130 e sgg). «Il bello è il necessario che, pur rimanendo conforme alla legge propria, e ad essa sola, obbedisce al bene» (Ivi, p. 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 (Francesetti, 2005). 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.

3.4. Una prospettiva esistenziale: la bellezza come motore dell'evoluzione

Questa visione clinica della sofferenza e ricerca della bellezza si accorda con un orizzonte storico di tipo 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. Questa è una concezione darwiniana dell'evoluzione basata su un diverso criterio: a vincere qui non è il più forte, ma chi sa trasformare il dolore in nuova vita. La moderna biologia sta sottolineando che occorre considerare altri criteri come guida dell'evoluzione, il criterio della cooperazione soprattutto, la cui importanza cresce col crescere della complessità evolutiva (Keltner, 2009). In quest'ottica, 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, potremmo affermare che 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 Withehead, 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”. È 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, 1992; Goodman, 1970a; 1970b): la domanda cruciale della teodicea¹⁷, “perché esiste il male?”. È 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? È la domanda che appartiene a tutti noi quando siamo nella sofferenza.

¹⁷ Il termine teodicea, introdotto da Leibniz, si riferisce ad una branca della teologia. Il suo significato etimologico deriva dal greco *théos* (dio) e *díke* (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.

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 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 Baghavadgita (23-25): «Gli uomini seguono in ogni modo le mie orme».

L’incontro con il dolore e la sua forza trasformatrice mi 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). Vediamo ora quale rapporto possiamo delineare fra questi concetti e la dimensione etica della psicoterapia. Sin dalle origini, infatti, 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 e 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 ebraica¹⁸ – 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

¹⁸ Ringrazio Nurith Levi, collega israeliana, per avermi insegnato che il termine ebraico *Yoffi* significa sia bello che buono.

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 né 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.

4.1. Primo riduzionismo: la psyché come fatto biologico

La prima riduzione è quella scientifica, nelle sue diverse forme: farmacoterapiche, statistiche, diagnostiche, correlative al dato biologico. Compresa la recente “neuro-mania”, come l'hanno chiamata Legrenzi e Umiltà (2009), 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 di Alexander Luria, la maggioranza delle ricerche neuroscientifiche non aggiunge nulla alla psicologia, descrive solo i correlati biologici di processi già descritti dalla psicologia¹⁹. 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

¹⁹ Comunicazione orale all'Expert Meeting della FIAP (Federazione Italiana delle Associazioni di Psicoterapia), Roma, 6 maggio 2011.

loro discipline, troppo spesso tirate per i capelli a spiegare come fosse nuovo quanto già si sa o a portare indebitamente un dato sperimentale su altri piani. Questa critica non mette in alcun modo in dubbio la ricerca neuroscientifica in sé – 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 (Skonick Weisberg *et al.*, 2008; Gallagher e Zahavi, 2009; Spagnuolo Lobb e Francesetti, 2010a; 2010b). Come scrivono Monti e Motterlini (2012, p. 29): «Dietro il fascino della *neuro-babble* (neurotruffa) non si cela altro che la vecchia trappola del riduzionismo. La neuroscienza delle neuroimmagini ci seduce con l’illusione di poter ricondurre (e quindi spiegare) un macrofenomeno psicologico alle sue microcomponenti neurali, il fenomeno comportamentale alla sua base concreta e tangibile. Non tanto quindi una comprensione, quanto l’illusione di essa, che si realizza nel confondere il livello della descrizione – appunto l’immagine – con quello della spiegazione. [...] Pertanto, mentre ne guardiamo affascinati i risultati nella forma di immagini di cervelli colorati, è importante non scordarsi di tenere acceso anche il nostro cervello». 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 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.

4.2. Secondo riduzionismo: la psyché come fatto intimistico

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, p. 105) riassumeva dicendo che «la vera psicoterapia è sempre in qualche modo sovversiva rispetto all'ordine costituito». La psicoanalisi è stata considerata da alcuni 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. Al di là degli aspetti che questa critica trascura, resta vero che se la psicoterapia perde l'aggancio consapevole al terzo, se non si rende conto della sua collocazione sociale, 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. Oltre alla consapevolezza di svolgere comunque un ruolo politico (Robine, 2012), 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 Settanta, 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, riprendendo lo slancio politico di Paul Goodman, occorre portare la psicoterapia vicino alle persone, nella strada, nelle piazze, inventare una *agorà-terapia* per i nostri tempi²⁰.

5.. «È importante la bellezza: dalla bellezza discende giù tutto il resto»

5.1. L'anestesia del villaggio globale

Marshall McLuhan (1964) ha annunciato cinquant'anni or sono che le nuove tecnologie della comunicazione avrebbero trasformato il mondo in un 'villaggio globale': un mondo dove i confini dei popoli e delle nazioni si disfano, le distanze si sciolgono, tutto può essere allo stesso tempo lontanissimo e vicinissimo, i confini diventano incerti e liquidi, il tempo accelera e si riduce. Questa trasformazione è prodotta dai media della comunicazione indipendentemente dall'uso che se ne fa: la tecnologia non è soltanto buona o cattiva a seconda di come viene usata. Certo, vi è anche questo aspetto. Se uso un coltello per tagliare una bistecca o per ferire una persona è chiaro che gli effetti e il senso cambiano radicalmente. Ma di per sé l'uso delle tecnologie, indipendentemente dall'uso 'buono' o 'cattivo', produce un cambiamento negli organismi e nei sistemi sociali. Per esempio, l'introduzione e l'uso del coltello rende la dentizione più debole. L'uso della ruota, che estende il piede, rende le gambe meno forti. Gli occhiali, che estendono il potere dell'occhio, rendono l'occhio meno acuto. Per ragioni fisiologiche – queste e altre-, l'estensione tecnologica dell'organo diminuisce la funzionalità dell'organo. Questo è il senso della sua famosa frase 'il mezzo è il messaggio'. Cioè, al di là di come si usa questa

²⁰ Si vedano a questo proposito i contributi di Francesetti, Menditto, Pizzimenti, Prascina, Salonia, Testa, Vázquez Bandín, Violante in: Francesetti, Gecele, Gnudi, Pizzimenti (2011).

tecnologia – al di là di quello che trasmette la TV o di come state usando internet per esempio-, questa produce già un effetto e cambia l'esperienza di mondo.

In che modo, dunque, l'uso pervasivo delle tecnologie della comunicazione – che sono estensioni del nostro cervello – modifica il funzionamento del nostro sistema nervoso?

La risposta di McLuhan è che questo uso produce *torpore*. Anestesia. Narcosi. L'intorpidimento dei nostri cervelli si evidenzia ad esempio nella perdita di memoria: non è un caso che recentemente siano nate le 'banche della memoria', iniziativa di per sé nobile ma che al tempo stesso testimonia che non siamo più in grado di essere noi, i nostri corpi e le nostre narrazioni, le memorie che custodiscono la storia (un effetto di questo è che i vecchi non servono più come depositari della memoria). Ma si evidenzia anche nell'intorpidimento emozionale - poca risonanza emotiva davanti a notizie terribili - o sentimentale – poca capacità di sentire e restare fedeli nel tempo. In linea con quanto chiarito dal comportamentismo, l'esposizione continua ad uno stimolo, produce desensibilizzazione. Siamo dunque anestetizzati dall'uso delle tecnologie di comunicazione di massa, qualunque sia l'uso che ne facciamo. Il rimedio all'*an-estesia* è l'*estesia*, nel duplice senso di ritorno ai propri sensi e di incremento della sensibilità alla bellezza relazionale. McLuhan rilegge il mito di Narciso in questa chiave: siamo noi a dire che è innamorato di se stesso, lui non poteva accorgersene incantato com'era dall'*'estensione di sé su altro materiale'*, il riflesso dell'acqua. Egli è intorpidito da questa estensione di sé: non coglie la voce di Eco perché anestetizzato dalla propria immagine e anche dalle proprie parole (Eco ripete le parole di Narciso, ma egli è anestetizzato all'alterità della sua voce). McLuhan sottolinea – in modo geniale - la comune radice etimologica di Narciso e narcosi, lo stato, appunto, di anestesia. La società narcisistica è una società narcotizzata.

5.2. La forza politica della bellezza

Dopo trent'anni, la casa del boss mafioso Badalamenti che ordinò la morte di Peppino Impastato è diventata parte di una fondazione che accoglie giovani da tutto il mondo per apprendere il valore dei diritti civili e della lotta non violenta. Naturalmente, la strada per arrivare a questo risultato è stata molto lunga: nello sguardo di Giovanni, fratello di Peppino,

si vede il dolore e la bellezza di questo travaglio²¹. Su questo sfondo, ritroviamo la rilevanza politica dell'estetica, quella che Peppino Impastato ha testimoniato fino in fondo: 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 quindi 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

- Ballerini A. (2011), *Esperienze psicotiche: percorsi psicopatologici e di cura*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.
- Bhagavadgita* (1999), ed. Marcello Meli, Mondadori, Milano.
- Binswanger L. (2006), *Melanconia e mania*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Blankenburg W. (1998), *La perdita dell'evidenza naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Bloom D. (2003), "Tiger! Tiger! Burning Bright". *Aesthetic Values as Clinical Values in Gestalt Therapy*, in Spagnuolo Lobb M. & Amendt-Lyon N., eds., *Creative License. The Art of Gestalt therapy*, Springer, Wien-New York, 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.

²¹ Mi riferisco all'incontro con Giovanni Impastato avvenuto a Cinisi durante il meeting dell'Istituto di Gestalt HCC Italy, 21 luglio 2012.

- 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, New York.
- 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*, FrancoAngeli, Milano.
- Borgna E. (1988), *I conflitti del conoscere*, Feltrinelli, Milano.
- Borgna E. (2011), *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
- Buber M. (1993), *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Milano.
- Cavaleri P. (2003), *La profondità della superficie*, FrancoAngeli, Milano.
- Cavaleri P. (2007), *Vivere con l'altro*, Città Nuova, Roma.
- Cavaleri P. (2011), "I luoghi della mente e la bellezza", *Quaderni di Gestalt*, 24, 2: 69-80.
- Cheng F. (2007), *Cinque meditazioni sulla bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cortellazzo M. e Zolli P. (1983), *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Zanichelli, Bologna.
- D'Angelo P. (2011), *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- Damasio A. (2012), *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano.
- Dastur F. (2007), "The Importance of the Concept of Form in Psychopathology", *International Gestalt Journal*, 30, 1: 31-52.
- Denham-Vaughan S. (2009), "Ravishing beauty: in our darkest hours what will sustain us?", *British Gestalt Journal*, 18, 2: 28-29.
- Desideri F. (2011), *La percezione riflessa*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Ferraris M. (2012), *Manifesto del Nuovo Realismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Francesetti G. (2005), *Attacchi di panico e postmodernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, FrancoAngeli, 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*, 18, 2: 5-20.
- Francesetti G. e Gecele M. (2010), "La prospettiva della psicoterapia della Gestalt sulla psicopatologia e diagnosi", *Quaderni di Gestalt*, 23, 44.
- Francesetti G. (2011), *Alcune Gestalten delle esperienze depressive*, in Francesetti G. e Gecele M., *L'altro irraggiungibile. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*, FrancoAngeli, Milano.

- Francesetti G., Gecele M., Gnudi F. e Pizzimenti M. (2011), *La creatività come identità terapeutica. Atti del II convegno SIPG (Torino, 10-12 Ottobre 2008)*, FrancoAngeli, Milano.
- Francesetti G., Gecele M. & Roubal J. (in preparazione), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano.
- Galimberti U. (1983), *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti U. (1987), *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano.
- Gallagher S. e Zahavi D. (2009), *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina Editore, 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.
- Keltner D. (2009), *Born to be good. The science of a meaningful life*, W.W. Norton&C., New York.
- Legrenzi P. e Umiltà C. (2009), *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna.
- McLuhan M. (1964), *Understanding Media*, Mc Graw-Hill Company, New York (Tr.It. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, 1967, Milano)
- Merini A. (1999), *Aforismi e magie*, Rizzoli, Milano.
- Merleau-Ponty M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Monti M. e Motterlini M. (2012), "Tutti i colori della neurotruffa", *La Domenica del Sole 24 Ore*, 15 /04/2012: 29.
- Mounier E. (1995), *Lettere sul dolore*, BUR, Milano.
- Noe A. (2010), *Perché non siamo il nostro cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Perls F.S., Hefferline R.F. e 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 Press, New York.
- Philippson P. (2009), *The emergent self. An existential-Gestalt approach*, Karnac Books, London.
- Polster E. (2007), *Psicoterapia del quotidiano*, Centro Studi Erickson, Trento.

- 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*, 3: 19-24.
- Robine J.-M. (2006), *La psychothérapie comme esthétique*, L’Exprimerie, Bordeaux. Tr. It. : (2011), *La psicoterapia come arte. Dal principio psicodinamico al principio estetico*. in Francesetti G., Gecele M., Gnudi F. e Pizzimenti M., a cura di, *La creatività come identità terapeutica. Atti del II congresso SIPG (Torino, 10-12 Ottobre 2008)*, FrancoAngeli, Milano.
- Robine J.-M. (2007), *Il dispiegarsi del sé nel contatto*, FrancoAngeli, Milano.
- Robine J.-M. (2011), *Psicoterapia della Gestalt ‘e’ psicopatologia. Nove proposizioni per pensare questo ‘e’*, in Francesetti G., Gecele M., Gnudi F. e Pizzimenti M., a cura di, *La creatività come identità terapeutica. Atti del II congresso SIPG (Torino, 10-12 Ottobre 2008)*, FrancoAngeli, Milano.
- Robine J.-M. (2012), *Le changement social commence à deux*, L’Exprimerie, Bordeaux.
- Rossi Monti M. (2002), *Percorsi di psicopatologia*, FrancoAngeli, 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”, *Quaderni di Gestalt*, 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 Vero S., *Il corpo disabitato. Semiologia, fenomenologia e psicopatologia del fitness*, FrancoAngeli, Milano.
- Skolnick Weisberg D., Keil F.C., Goodstein J., Rawson E. & Grey J.R. (2008), “The Seductive Allure of Neuroscience Explanations”, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20, 3: 470-477.
- Sichera A. (2001), *A confronto con Gadamer: per una epistemologia ermeneutica della Gestalt*, in Spagnuolo Lobb M., a cura di, *La psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, FrancoAngeli, Milano.
- Spagnuolo Lobb M. (2001), “The theory of Self in Gestalt Therapy: A Restatement of Some Aspects”, *Gestalt Review*, 5, 4: 276-288.
- Spagnuolo Lobb M. & Amendt-Lyon N., eds. (2003), *Creative license. The art of Gestalt Therapy*, Springler-Verlag, Wien-New York (trad. it.: *Il permesso di creare. L’arte della psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano).

- Spagnuolo Lobb M. (2004), “L’awareness dans la pratique post-moderne de la Gestalt-thérapie”, *Gestalt*, XV, 27: 41-58.
- Spagnuolo Lobb M. (2007a), *L’incontro terapeutico come co-creazione improvvisata*, in Spagnuolo Lobb M. e Amendt-Lyon N., a cura di, *Il permesso di creare. L’arte della psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano, pp. 65-81.
- Spagnuolo Lobb M. (2011), *Il Now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Spagnuolo Lobb M. e Francesetti G. (2010a), “Fenomenologia”, *Quaderni di Gestalt*, 23, 44.
- Spagnuolo Lobb M. e Francesetti G. (2010b), “Metodo fenomenologico”, *Quaderni di Gestalt*, 23, 44.
- Spagnuolo Lobb M. e Francesetti G. (in preparazione), *Beyond Hercules’ Columns. Gestalt Therapy with psychotic experiences*, in Francesetti G., Gecele M. & Roubal J. (in preparazione), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano.
- Stern D. N. (2005), *Il momento presente. In psicoterapia e nella vita quotidiana*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Stern D. N. (2011), *Le forme vitali. L’esperienza dinamica in psicologia, nell’arte, in psicoterapia e nello sviluppo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Vázquez Bandín C. (2009), *Espérame en el cielo*, en *Buscando las palabras para decir*, Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Colección Los Libros del CTP, Madrid, pp. 81-106 [eng. trad.: “Wait for me in Heaven”].
- Weil S. (2002), *L’ombra e la grazia*, Bompiani, Milano.
- Whitehead N.A. (1979), *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Wollants G. (2008), *Gestalt Therapy. Therapy of the situation*, SAGE Publications, London.
- Zinker J. (1978), *Creative Process in Gestalt Therapy*, First Vintage Books Edition, New York.