

Il gioco e la verità assoluta

FRANCO MAIULLARI

«È necessario fondarci, come su di una *verità assoluta*, sulle regole contingenti del *gioco* di un gruppo» (A. Adler, 1926)

Summary – PLAYING AND ABSOLUTE TRUTH. In this paper we want to continue our considerations on the theme of fiction; considerations which began with the congress in Milano, September 1991: «*A Step from Reality*», a *Theoretical and Clinical Reflection on Fictions* (see: *Riv. Psicol. Indiv.*, n. 32). In particular, we intend to develop the concept that the wish for absolute truth is necessary and at the same time impossible: in accord with Adler's thought, we think that our human and social condition always takes place, in a relative form, within the antithetic game of a feeling of impotence and a feeling of ideal omnipotence.

Dopo il Convegno SIPI del 1991 a Milano [9], con questo contributo vogliamo continuare la riflessione sulle finzioni, sul valore autoreferenziale delle teorie, sulla conoscenza attraverso il mito, la fiaba e il sogno, etc. Si tratta di questioni significative già nell'ambito culturale generale, ma che assumono un valore particolarmente forte nell'ambito del nostro contesto operativo clinico-psicoterapeutico. È evidente che molti aspetti di tali questioni hanno a che fare con la dimensione poetica del nostro raccontare – poetico nel senso etimologico di *poietikos*, da *poiesis*, *poiein*, «fare, costruire, inventare, generare, creare» – cioè con la dimensione connotativa del racconto e con la possibilità di raccontarlo in maniera sempre diversa, nuova, altra: un'altra connotazione, sempre possibile, che rende possibile la nostra retorica sulla realtà, in particolare il nostro raccontare metaforico, *come se* la realtà corrispondesse alla nostra descrizione: un raccontare aperto e creativo che si rinnova in continuazione, sfuggendo alla linearità e all'automatismo del significato pre-ordinato o stabilito una volta per tutte. A nostro parere, è altrettanto evidente che su queste dinamiche narrative si basa essenzialmente anche la creatività della “coppia psicoterapeutica”.

Il nostro movimento psicologico è un raccontare la realtà secondo *una, centomila* sfaccettature, che sono anche *nessuna* sfaccettatura: nessuna nel senso di nessuna-valida-veramente-al-di-fuori-dell'autoreferenzialità; nessuna valida oggettivamente nel senso che nessuna mi descrive la realtà così come “è” realmente. Ogni mia descrizione, infatti, è sempre e innanzitutto una descrizione linguistica di come io penso che la realtà sia (o non sia) veramente, o meglio, di

come io ho imparato a descriverla, di come io vorrei (o non vorrei) che fosse veramente, di come ho appreso a “usarla” e a mettermi in contatto con essa all’interno di un dato contesto culturale. Ogni mia descrizione, allora è *una* descrizione, è la mia descrizione, che entra in collisione con *centomila* altre descrizioni, *nessuna* delle quali ha valore per altri se non all’interno di un determinato consenso sociale e culturale. Ogni *poiein*, ogni mia (nuova) costruzione di senso, quindi, è dell’ordine ineffabile (e in fondo enigmatico) della mia individualità di fronte alla realtà: sempre a un passo dalla realtà (in sé), che non posso cogliere se non come realtà-per-me, sempre e solo attraverso il filtro del (mio) linguaggio. Fare e pensare risultano quindi inscindibili nel linguaggio, così come sono inscindibili, ad altri livelli, mente e corpo in una esperienza di piacere, film e pellicola in una finzione cinematografica, attore e personaggio in una rappresentazione teatrale, libro e scrittura in un racconto di Kafka, significativa e significato nelle espressioni di senso. Il comprendere è anche un descrivere, dato che ogni descrizione è anche sempre una comprensione.

Il riferimento teorico individualpsicologico di questo scritto è molto bene espresso da due passi di Adler nei quali è come riassunta la sua posizione epistemologica e l’articolazione della sua riflessione sulla complessità dell’esistenza in generale e, in particolare, sui risvolti del pensare e del fare psicoterapia. Il primo passo di Adler si trova nella *Conoscenza dell’uomo*, nel secondo capitolo, dedicato agli aspetti sociali della vita psichica, ed è il seguente: «È necessario fondarci, come su di una *verità assoluta*, sulle regole contingenti del gioco di gruppo, quali si presentino sulla Terra, nella delimitata strutturazione del corpo umano e delle sue prestazioni. [...] Anche in questo settore tutto è relativo ed esistono valori la cui stabilità e la cui sicurezza sono solo apparenti. Per mezzo di una finzione e valendoci di una speciale forza creatrice, cerchiamo di mantenerci aderenti a un punto fisso che ha, tuttavia, caratteristiche d’irrealtà» (1, pp. 43-78). Il secondo passo, invece, è posto a conclusione della *Psicologia del bambino difficile*, e in esso Adler afferma: «Il nostro vero compito sarà la pratica: nessuna educazione può essere costruita nel vuoto. Dovrete combattere con le difficoltà che derivano da interpretazioni diverse della ricerca scientifica. Daremo il benvenuto a qualsiasi confronto, perché siamo tolleranti: dovrete studiare altre teorie ed altri punti di vista, mettere tutto a confronto con molta cura e non credere ciecamente a nessuna “autorità”, neppure a me» (2, p. 238).

Con queste affermazioni Adler mette decisamente in evidenza il gioco ricorsivo e autoreferenziale *nella* relazione e *della* relazione, indicandolo come un aspetto fondamentale dell’esistenza e, più precisamente, della riflessione sull’esistenza stessa, estensibile a quel campo del tutto particolare costituito dalla psi-

coterapia in cui si vede un individuo che, per mezzo del linguaggio, chiede “aiuto” ad un altro individuo che, ancora attraverso il linguaggio, gli risponde prendendosene “cura”. Lontano dal porre la *sua* indicazione psicoterapeutica finitamente nella luminosità “abbagliante” di una verità assoluta, Adler la presenta piuttosto nella sua componente pragmatica e, solo in questo senso, utile/necessaria/centrale/assoluta. Centrale e assoluta, quindi, nella pragmatica del fare, nell’ontogenesi autoreferenziale e nella coerenza del movimento intra-preso, e non in senso oggettivo, ontologico e metafisico. Immediatamente, infatti, per bilanciare la *pesantezza* di una parte della sua affermazione, Adler la relativizza all’interno del gioco linguistico che lui stesso usa e che si trova in ogni relazione psicoterapeutica, come anche, più in generale, in ogni relazione umana e in ogni *presa di posizione*. Adler, con queste proposte, evidenzia un aspetto paradossale dello scambio interpersonale e ne tenta un collegamento e una sintesi, applicandole poi con coerenza anche al campo psicoterapeutico e a se stesso, nel rispetto dei tempi e dei modi della discontinuità. Tenta anche di conciliare il dubbio con la certezza – non fosse altro che per una socratica “certezza del dubbio” – e, articolandone il rinvio ricorsivo, sfiora le antinomie del discorso e le impegna a mostrare la loro posizione speculare, il loro rinvio ambigrammatico, riflettendo sull’uomo sempre alla ricerca di *una cosa* e di *altro*, sempre oscillante tra il rifiuto del limite quotidiano e il miraggio dell’onnipotenza assoluta.

La prima affermazione di Adler, quella sul rinvio tra gioco e verità assoluta, richiama l’illusione kafkiana sulle radici (sul *fondamento*) di un albero nella neve [6]. Apparentemente l’albero sembra sospeso, sembra non avere radici, che invece ci sono, ma che, ad un altro livello, sembrano svanire, per cui tutto ritorna sospeso e il fondamento si allontana e si sposta altrove, ma di nuovo illusoriamente. *Non credete ciecamente a nessuna “autorità”, nemmeno alla mia*: come un paradosso eleatico, questa posizione di Adler ci fa sbandare nella nostra comprensione. Come per il mentitore di Creta, non sappiamo se credere o non credere alla sua affermazione: vorremmo dare un giudizio globale e unico su di lui, ma ci rendiamo conto che sarebbe limitato e riduttivo perché egli mente e dice il vero contemporaneamente e perché limitati e riduttivi siamo noi, non potendo “allineare” la contraddizione, il paradosso e concepire *nello stesso tempo* due verità differenti. Il nostro desiderio di trovare un punto fermo resta insoddisfatto, l’aspettativa va delusa e siamo spinti a cercare in continuazione un ancoraggio, percorrendo un ipotetico anello di Möbius che ci obbliga a rinvii e torsioni continue sul suo tragitto. Nel momento stesso in cui sembra sprofondar(c), l’aporia adleriana – come in risonanza o eco del desiderio di Kierkegaard: «ciò che veramente mi manca è di capire chiaramente me stesso, *quello che devo fare*, non quello che devo conoscere», cit. in 16, p. 5 – fa emergere anche un chiaro invito a fare: e non si tratta soltanto di un *fare pensieri*, per trovare il pensiero ultimo e chiarire le cose una volta per tutte, fino a risol-

vere il paradosso del linguaggio stesso, di cui si può parlare soltanto parlando, ma è un invito anche a *fare relazione*, a fare cioè, nel nostro caso, psicoterapia, a fare un certo tipo di psicoterapia, a esprimere la presenza in un modo attivo e discreto, maieutico, presentandosi di fronte all'altro e confrontandosi con lui nello scambio, con tutti i rischi e con tutti i limiti, ma anche con tutte le possibilità che un simile scambio comporta. L'invito, quindi, è quello di *giocare alla relazione*, nella coerenza delle regole del gioco, *giocando la relazione*, come posta in gioco del gioco stesso. In questo senso, l'indicazione adleriana si discosta nettamente dall'esito kafkiano «davanti alla legge», che resta *sempre davanti alla legge* e quindi *sempre fuori della legge*. Nei modi dell'accezione adleriana, invece, come in un collage, un collage linguistico e relazionale, unendo parole e frammenti di frasi, e restando sempre all'interno del linguaggio, non potendo collocarci altrove che al suo interno, effettuiamo delle composizioni relazionali a cui cerchiamo di dare un senso globale e compiuto costruendoci attorno una storia, un racconto, una teoria, una *visione*: una *Weltanschauung*.

A volte, in questa storia che (ci) costruiamo, possiamo finire per crederci *realmente*, tanto da entrare in essa, da «cascarci dentro», come Don Chisciotte nel suo romanzo, un pittore nel suo quadro, il bambino nella *Storia infinita...* che è sempre un po' la *nostra storia infinita*: «Mi sembra che anziché bere alla coppa della saggezza, ci sia cascato dentro», scrive Kierkegaard (*Ivi*). A volte, quindi, il gioco s'incepta, la memoria va come a vuoto, le connotazioni diventano più misteriose, le velature del quadro si trasformano in materia pesante, per cui questa storia, in una specie di ideale compensatorio, diventa la Storia, il Racconto, l'Unica Realtà, etc. Allora non riusciamo più a pensare che tutto questo sia un'*utile finzione*, una metafora di qualcos'altro che cerchiamo e che non possiamo mai afferrare completamente, dato che a questo estremo della descrizione antinomica il racconto si è fatto mito-verità ed il linguaggio si è assolutizzato, affermando perentoriamente, sostenendo una volta per tutte come *veramente* stanno le cose, definendosi in un tempo immaginario, fuori della *storia quotidiana*. Quelle che dovrebbero essere le premesse contestuali di cui il soggetto prende atto per esistere (nel senso etimologico di *ex-sistere*, «collocarsi, levarsi fuori, emergere»), per costruire la sua avventura, il suo progetto culturale e la sua emancipazione, diventano allora l'inizio e la fine dell'orizzonte di pensiero, la "fine" di un ripiegamento e di una chiusura auto-adesiva e soffocante. Il linguaggio del soggetto così si fa linguaggio sopra il soggetto, un linguaggio che si sclerotizza, s'inaridisce e muore di finta pienezza. Questo è un primo rischio del nostro *percorso/ricerca*: il rischio di crearsi (di rifugiarsi in) un'*epistemologia onnipotente*, cosa che si verifica quando non si riesce più a giocare sul limite tra la finzione e il mitologico, sul limite ineffabile tra la capacità d'illudersi e l'illusione, tra il pensare le cose e le cose stesse, per cui il relativo cede di fronte al bisogno di assoluto.

Un secondo rischio, definibile come *delusione epistemologica*, lo si può riscontrare nello spostamento in senso opposto, verso la posizione di una totale inaccessibilità e inafferrabilità delle cose. Può trattarsi di una posizione primaria o più sovente di un *ripiego*, di una reazione, forse nostalgica, al fallimento del tragitto precedente, di una reazione di delusione al fatto che il linguaggio, già espressione limitata e limitante, costringe piuttosto, e sempre di più a mano a mano che la ricerca e la tensione del cercare/trovare si fanno più pressanti in direzione dell'essenza, costringe piuttosto – si diceva – a confrontarsi con il limite, con il vuoto, con la mancanza, con l'inafferrabile, con l'enigma del suo (nostro) rapporto con le cose. Questa seconda posizione, in fondo, non è che un'altro modo, sebbene opposto al precedente, di assolutizzare il discorso, di collocarsi fuori della *storia comune*, in un tempo mitico, in cui il linguaggio non parla più per raccontare il soggetto ad altri (o meglio: il soggetto non esprime più, attraverso il linguaggio, la sua storia ad altri), bensì parla solo più per raccontarsi, in un'involuzione e in uno scarto narcisistico/onnipotente. A questo punto la condizione del parlante si svuota fino al massimo ripiegamento tautologico del parlare per parlare, del linguaggio che parla a se stesso, dell'inconscio per l'inconscio, etc., quasi come una riflessione tra due specchi, come una eco ridondante, come un'esperienza di fascinazione: Narciso che vuole abbracciare la sua immagine, sogno massimo di onnipotenza e di estraniamento, massimo e futile livello di conoscenza, trattandosi di conoscere ancora e per sempre l'identico a se stesso. Ora, non siamo più di fronte al Discorso, alla Visione, etc., ma di fronte a loro frammenti che conducono *alla fine*, di fronte al loro svuotamento totale, di fronte a una parola involucro, vuota e "ridotta" ad assoluto ed estatico significativo, di fronte al *silenzio* che, come vedremo in seguito, è solo un *altro modo* per sfiorare l'assoluto, toccarlo o addirittura illudersi di *possederlo*. «Nel circolo principio e fine fanno uno», si legge nel frammento 30 di Eraclito. In fondo, sia l'estasi che la disperazione sono mute: sono due forme di assoluto (pieno-vuoto, tutto-nulla, etc.) che, per esprimersi, non hanno bisogno di parole limitanti, essendo sufficiente al massimo, qualche sussurro o qualche grido isolato che, appena emesso, senza nessun peso, s-fugge via e si perde.

Il vuoto, il nulla "contenuto" nelle due posizioni estreme, è metaforicamente espresso da Kierkegaard, quando dice: «La mia concezione della vita è completamente senza senso. Io penso che uno spirito maligno mi ha messo sul naso un paio di occhiali di cui una lente ingrandisce a dismisura mentre l'altra rimpicciolisce anch'essa a dismisura» (7, p. 168). Nella dismisura, nel tentativo o nell'illusione di uscire fuori della misura umana stanno l'annullamento, la perdita di punti di riferimento, l'offuscamento della visione. Sia l'immagine ingigantita, sia quella rimpicciolita, andando *troppo oltre*, non si lasciano più vedere, o meglio, non si lasciano più mettere a fuoco, vanno fuori dei limiti della nostra posizione, *al di là di ogni possibile nostro movimento*. Si può scoppiare e scomparire per ipertrofia, ma si può anche svanire per regressione e riduzione,

come nel racconto del satiro Sileno a re Mida: «Gli alberi che crescono sulle rive del secondo fiume recano frutti che ridonano la giovinezza ai vecchi: anzi, procedono a ritroso attraverso la maturità, l'adolescenza e l'infanzia, divengono neonati e infine spariscono!» (5, p. 254). Stravolgendo il nostro *punto di vista* è possibile perdere il *focus* sia per presbiopia che per miopia. La nostra ricerca, pertanto, è un'opera di messa a fuoco continua e faticosa sia a causa di una materia s-fuggente, sia a causa di un osservatore irrequieto e "astigmatico", sia a causa di molteplici *focus*. Ciò nonostante, andiamo sempre alla ricerca di un oggetto ben de-finito, desiderando un significato preciso e rassicurante, ma finendo sovente per cercarlo *dove riusciamo a vedere meglio*. Focalizzare un oggetto è come attribuirgli un significato, senza il quale, sebbene effimero, siamo come persi, esposti, come percorrendo un tragitto in una nebbia fittissima. «Gli esseri umani vivono nel regno dei significati – sostiene Adler – Noi non sperimentiamo mai dei fenomeni puri e semplici, ma [...] sperimentiamo sempre la realtà attraverso il significato che le diamo: non in se stessa, ma come qualche cosa di interpretato. Sarà quindi naturale supporre che questo significato sia sempre più o meno incompleto, imperfetto; ed anche che non sia mai del tutto esatto» (3, p. 3). La nostra ricerca, allora, è come se si rivolgesse a un oggetto che va a nascondersi sempre *un po' più oltre* e la cui natura (ci) s-fugge sempre, tanto da poter dire con Eraclito che «la natura ama nascondersi» (fr. 28).

Uno degli aspetti fondamentali della nostra esistenza è, quindi, la ricerca e l'attribuzione di significato: il desiderio di significare. Accanto a questo aspetto, però, se ne rileva subito un altro, altrettanto fondamentale e legato al primo come un'ombra: l'incapacità/impossibilità di trovare un significato definitivo. I due aspetti, allora, si fondono nell'articolazione tra – da un lato – bisogno di significato, desiderio di sapere, ricerca e «volontà di potenza» (Nietzsche, Adler), etc., e – dall'altro – incertezza della conoscenza, limite del sapere, timore dell'ignoto, del relativo, etc. Ingigantiti da una parte o dall'altra, questi due aspetti, *normalmente* speculari e fonte di conflitto (e quindi di vita, in senso eracliteo), finiscono per annullarsi, mentre in una loro articolazione sospesa si collocano, come in un paradosso o in un tragitto con torsione e ricorsività spirale, tipo Möbius, il limite della (nostra) certezza e la certezza del (nostro) limite: si colloca, cioè, la nostra ricerca di sempre nuove certezze, sempre un po' meno limitate, forse, sempre un po' più certe. Si tratta di un gioco infinito, il gioco delle dis/illusioni e degli s/mascheramenti, quel gioco che, come afferma Nietzsche, nasconde «dietro ogni caverna, una caverna ancora più profonda, un mondo più vasto, più estraneo, più ricco al di sopra di una superficie, un abisso sotto ogni fondamento, sotto ogni "fondazione"», e aggiunge: «Ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera» (14, af. 289).

L'affermazione di Adler sull'*esistenza immersa nel regno dei significati* attinge sicuramente a Nietzsche per il quale «vivere e interpretare sono per l'uomo la

stessa cosa» (in 16, p. 139). «No, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto “in sé”; [...] In quanto la parola “conoscenza” abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi» (13, pp. 299-300). Come sottolinea Sini, per Nietzsche «la vita, come divenire eracliteo, è essenzialmente “gioco cosmico”, gioco “divino”: gioco che penetra, come “fuoco sempre vivo” in sembianza di terra, acqua e nuvola, e in un’infinita vicenda circolare, tutte le maschere dell’esistenza, le trascorre, le consuma, le trasfigura e ne propone altre di nuove (e al tempo stesso di antiche)» (16, p. 140). E a differenza di Kafka che resta bloccato *fuori della legge*, Nietzsche tenta di proporre una nuova prospettiva e dei nuovi valori; ma, caricati anch’essi di nostalgia e di assoluto, finiscono anch’essi, ancora una volta, per riproporre antiche questioni e antichi valori: come se, sospeso per un attimo il gioco del rinvio infinito – che è un gioco infinito che si ripete infinite volte, come si dice nell’af. 374 del libro *La gaia scienza*: «Il mondo è divenuto per noi ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che *esso racchiuda in sé interpretazioni infinite*» – egli cercasse nel *superuomo/oltreuomo* come una certezza e un ancoraggio finale, dimenticando forse che il *superuomo/oltreuomo* è, a sua volta, solo un’*altra finzione* e un’altra maschera per coprire una miseria “troppo umana”*.

Il gioco, quindi, si compone e si dissolve giocando, e spinge frequentemente a uscire dal gioco stesso e dalle sue regole, come per un indebolimento-collasso di tensione del “programma” o come per una saturazione-costrizione intollerabile dei vincoli: in ogni modo, è come se ci si ponesse all’esterno del gioco, in posizione di “perfetti osservatori”, o che osservano la dissoluzione e la fine del gioco (precedente), oppure che tracciano le (nuove) coordinate per il (nuovo) gioco. Si rinnova così, incessantemente, il gioco della de/costruzione e della dis/illusione che, ogni volta, si vorrebbe fosse definitivo, dimenticando all’improvviso, come per un vuoto di memoria, o una “rimozione di principio”, o una *rimozione infinita* (cioè *rimozione-di-tutto-il-resto-oltre-la-nostra-posizione-qui-ora*), o una negazione dei limiti del corpo, che le premesse di partenza sono

* Al di là comunque di certe contraddizioni della posizione nitzscheana, l’aforisma 374, nel suo insieme, potrebbe essere considerato come un lacerante manifesto del relativismo culturale, in particolare dell’obbligo a non rimuovere l’autoreferenzialità della conoscenza e quindi a non rimuovere nemmeno tutte le questioni basilari legate al limite e alla mancanza (alla “costituzionale” inferiorità, dirà Adler), al potere e alla volontà di potenza, etc., che caratterizzano le proiezioni dell’essere umano e ogni sua “presa di posizione”. Ad es. vi si legge ancora: «Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: è una curiosità disperata voler sapere che cosa *potrebbe* esserci ancora per altre specie d’intelletto e di prospettive [...]. Ancora una volta il grande brivido ci afferra: ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare ancora immediatamente, alla maniera antica, *questo* mostruoso mondo ignoto? E di adorare forse, da questo momento, *questa cosa* ignota come “colui che è ignoto”?». In questi passaggi, tra l’altro, è possibile cogliere il riferimento teorico di alcune formulazioni adleriane (v. anche quanto detto in questo numero a proposito dell’articolo di Adler sul *Sé creativo*).

ancora e solo le nostre premesse, che il gioco è valido se *coerente* con le premesse stesse e che queste potranno essere cambiate ma continueranno a restare le nostre (nuove) premesse per una necessaria e antica coerenza. *Oltre* le illusioni delle (innumerevoli) certezze e tavole di verità, campeggiano sullo sfondo, come ombre beffarde, il teorema di incompletezza di Gödel (1930-31) e il principio di indeterminazione di Heisenberg. Gödel dimostra *inconfutabilmente* che non si può uscire dall'autoreferenza, che in ogni sistema formale ci sono enunciati formalmente indecidibili, espressioni chiuse che non sono né dimostrabili né refutabili sulla base degli assiomi e delle regole deduttive del sistema per cui, ad esempio, la matematica non può garantire i suoi stessi fondamenti. Ma *oltre* Gödel, si potrebbe continuare il gioco per chiedersi se il suo teorema sia vero sempre o se, a sua volta, sia "indecidibile" e pertanto vero solo *all'interno* di determinate premesse e di un determinato contesto? In altri termini, ad esempio, ci si potrebbe domandare se i principi di relatività sono relativi o sono assoluti, e in quale contesto? La riflessione, ora, fa corto-circuito, il parlare ritorna su se stesso tautologicamente e, forse, a questo punto, bisognerebbe *osservare il silenzio*, bisognerebbe non più parlare, accettando il consiglio di Wittgenstein: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (18, p. 82). Ma di fronte a questa osservazione così *terminale*, così *assoluta* e così limitata-limitante, così *vera* e così *falsa* allo stesso tempo, qualcuno potrebbe "edificare" [15] *continuando la conversazione* e domandando ancora: «*Perché tacere?*». E così il gioco del linguaggio ricomincerebbe, *prendendosi gioco* del linguaggio stesso e, in definitiva, di noi.

Delle due posizioni estreme del gioco, mentre la prima – quella che idealizza il gioco in verità assoluta e onnipotente – porta ad una riflessione speculare materializzata, la seconda – quella che riduce il gioco in verità deprimente e inutile – conduce lungo il sentiero di una riflessione svuotata e di annullamento. Tra queste due posizioni, intese come vincoli e barriere estreme – e restando dialetticamente-ricorsivamente *all'interno* di questa coppia antinomica, senza l'illusione di poterne uscire per collocarsi *all'esterno* o di poterne "risolvere" una volta per tutte le ambiguità e le scissioni per superare il conflitto – pensiamo che si trovino le innumerevoli altre posizioni, le sintesi soggettive che stanno ad indicare il luogo dove si colloca la totalità di ogni individuo (nell'accezione adleriana di *indiviso*, globalità: da *individuum*, termine introdotto per rendere il greco *a-tomon*, «non tagliato, non diviso») e dove, da qualche parte, si colloca anche la nostra posizione, intesa come scelta e distinzione dialettica (etimologicamente *dialeghein*, «scegliere»). Intendiamo, con questo, come una sintesi puntuata e storica, creativa e interminabile che risulterebbe da un ideale intreccio della figura mitico-solare di Teseo con quella mitico-lunare di Edipo [11], dall'intreccio della posizione *centrale e ordinata* (disposizione, norma, "adozione", "tesi") con la posizione *marginale e dis-persa* (diversità, altro, rovesciamento, "antitesi"): sintesi come un segmento, un segno, aperto sui bordi, flut-

tuante sulle estremità dove non sono collocati e non si riscontrano dei punti definitivi. E come un segmento aperto trova la forza del suo segno intorno a una zona centrale minima, lasciando le sue estremità in un tratteggio leggero o senza consistenza; come un riflesso di luna che scende su uno specchio d'acqua si organizza su una linea centrale e vibra sui bordi, così la nostra *riflessione* si organizza intorno a un nucleo cui attribuiamo continuamente *valore poetico di verità* e a cui applichiamo, in continuazione, i nostri modelli creativi per dargli forma e plasticità con sfumature di luci e di ombre, per dargli movimento e bellezza con giochi di volumi pieni e di vuoti. In questo modo, giocando sempre intorno agli *stessi* tratti, alle *stesse* lettere, agli *stessi* colori, alle *stesse* note, etc., finiamo per produrre una *infinita diversità* di forme artistiche che usiamo sempre come centri di verità (mobile) da scambiare con sempre nuove periferie. Per un attimo, nel corso di questo processo, possiamo avere l'impressione di percepire come delle *Verità assolute*, che però sono solo l'*eterno ritorno* di un gioco tra un bambino e un vecchio di fronte alla vita: che è anche sempre un essere di fronte alla morte. «Forse un giorno – scrive Nietzsche – i concetti più gravi, quelli per i quali si è lottato e sofferto, i concetti di “Dio” e di “peccato” non ci sembreranno più importanti di quanto appaia a un vecchio un giocattolo e un dolore infantile – e forse allora “il vecchio” sentirà di nuovo il bisogno di un nuovo giocattolo e di un nuovo dolore, sempre ancora abbastanza bambino, un eterno bambino!» (14, af. 57; cors. nostro).

Queste considerazioni, piuttosto introduttive e di ordine epistemologico, sono applicabili in generale a più contesti di ricerca, sebbene noi le usiamo specificamente per riflettere sull'enigma della relazione psicoterapeutica: relazione essenzialmente di ricerca in cui *soggetto e oggetto* della ricerca si con-fondono e in cui la ricerca *dello* psicoterapeuta (compiuta cioè dallo psicoterapeuta) e la ricerca *dello* psicoterapeuta (quella compiuta dal paziente) portano due persone a incontrarsi e a mettersi in gioco, ingaggiando uno scambio di parole, emozioni e affetti che, ricorsivamente, dovrebbero «servire» – *terapeuta*, etimologicamente, da *terapeuein*, vuol dire proprio *servitore, uno che ha cura, rispetto, ossequio* – i due ricercatori stessi. I miti, le fiabe e i sogni contengono, in questo senso, elementi particolarmente pregnanti e “utili” a questo scopo: grazie alla ricchezza della loro parola e grazie anche alla loro capacità di veicolare profonde e antiche emozioni, la «coppia creativa psicoterapeutica» (Adler) effettua uno scambio di immaginario “lavorando”, in una dimensione reale e prospettica, e nei modi e nei tempi della relazione analitica, sulle reciproche costruzioni mitico-simboliche. Infatti, analogamente a un tema contrappuntato – e proprio come per le caratteristiche del contrappunto «che esce dallo stretto unisono del gregoriano per accompagnare la melodia con altri suoni concomitanti» (12, p. 39) – la relazione psicoterapeutica presenta movimenti e ritmi a più voci che avviano lo scambio e la composizione musicale verso forme di polifonia e di sempre nuove armonie.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1926), *Menschenkenntnis*, tr. it. *Psicologia Individuale e conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1975.
2. ADLER, A. (1930), *Die Seele des Schwerezieharen Shulkindes*, tr. it. *Psicologia del bambino difficile*, Newton Compton, Roma 1973.
3. ADLER, A. (1931), *What life should mean to you*, tr. it. *Cos'è la Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1976.
4. ERACLITO, *Frammenti* (a cura di C. Diano e G. Serra), Fondaz. L. Valla, Mondadori, Milano 1980.
5. GRAVES, R. (1955), *Greek Myths*, tr. it. *I miti greci*, Longanesi, Milano 1986.
6. KAFKA, F., *Tutti i racconti*, 2 Voll., Mondadori, Milano 1970.
7. KIERKEGAARD, S. (1843), *Frygt og Baeven*, tr. it. *Timore e tremore*, Rizzoli, Milano 1986.
8. MAIULLARI, F. (1991), L'ironia del Sileno e la rimozione infinita, *Corriere del Ticino*, Lugano 19.09.1991.
9. MAIULLARI, F. & COLLAB. (1991), «A un passo dalla realtà», *riflessione teorico e clinica sulle finzioni*, Fascicolo con 15 schede, 3° Convegno Nazionale SIPI, Milano.
10. MAIULLARI, F. (1991), Dal concetto di piacere alla genealogia della volontà di potenza in Platone e in Adler, *Aut Aut*, 246: 93-122.
11. MAIULLARI, F. (1993), *Edipo e Teseo, storia di un doppio mimetico*, Edizioni Alice, Comano.
12. MILA, M. (1963), *Breve storia della musica*, Einaudi, Torino.
13. NIETZSCHE, F. (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1965.
14. NIETZSCHE, F. (1886), *Jenseits von Gut und Böse*, tr. it. *Al di là del bene e del male*, Newton Compton, Roma 1977.
15. RORTY, R. (1976), *Philosophy and the Mirror of Nature*, tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.
16. SINI, C. (1978), *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna.
17. SPERA, S. (1983), *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Bari.
18. WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964 e 1968.

Franco Maiullari
Via Mezzaro, 26
CH-6648 Minusio