



51

Gennaio-Giugno 2020

RIVISTA SEMESTRALE
DELL'ASSOCIAZIONE
ITALIANA DI PSICOLOGIA
ANALITICA

STUDI JUNGHIANI

C. G. Jung

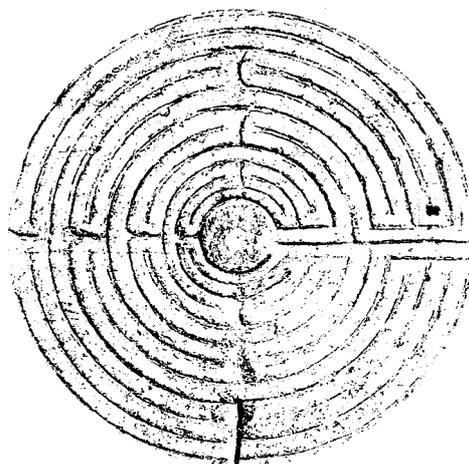
Copyright © FrancoAngeli

This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial -
No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS

STUDI JUNGHIANI



FrancoAngeli

Copyright © FrancoAngeli
This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial -
No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>

Direttore: Alessandra De Coro

Comitato Direttivo: Alessandra De Coro (Presidente), Antonio de Rienzo, Monica Luci (coordinatrice del CdR), Barbara Parmeggiani, Roberto Salati

Comitato di Redazione: Renata De Giorgio – Valentino Franchitti – Marina Gallozzi – Gerardina Papa – Emanuela Pasquarelli – Giuseppe Pizzolante – Maria Rita Porfiri – Massimiliano Scarpelli – Manuela Tartari – Carla Tognaccini

Editing: Paola Cascino Koch

E-mail redazionale: info@aipa.info

Indirizzo sito web Aipa: <http://www.aipa.info>

Autorizzazione n. 545 dell'11-9-1998 del Tribunale di Milano – Direttore responsabile Alessandra De Coro – Semestrale – Poste Italiane Spa – Sped. in abb. post. – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano – Copyright © 2020 by Franco Angeli s.r.l. – Stampa: Global Print s.r.l., Via degli Abeti n. 17/1, 20064 Gorgonzola (MI)

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Italia (CC-BY-NC-ND 4.0 IT)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/it/legalcode>

I semestre 2020 – Finito di stampare nel mese di giugno 2020

Copyright © FrancoAngeli

This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial – No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>

Sommario, vol. 26, n. 1, 2020

Editoriale, a cura del Comitato di Redazione pag. 5

Articoli

- Modernità, post-modernità, psicoanalisi. L'avvento del nichilismo, di *Augusto Romano* » 7
- L'Avarizia, il peccato contro la vita, di *Sandro Manfroni* » 36
- Miti che curano. Il ruolo del simbolismo religioso nella psicologia di Carl Gustav Jung, di *Shady dell'Amico* » 54
- L'analista e l'analizzando come "cittadini del mondo", di *Patrizia Peresso* » 76

Arti e mestieri

A cura di *Renata De Giorgio*

- L'originarsi della metafora in *Autopsicografia* di Fernando Pessoa, di *Leopoldo Francato* » 97

Esperienze e ricerche

A cura di *Massimiliano Scarpelli*

- Quando Perseo incontra Medusa: psicosi e relazione, di *Ferdinando Testa* » 114

A proposito di setting...

A cura di Marina Gallozzi

La connessione analitica: riflessioni sul setting online, di *Caterina Tabasso* pag. 123

In ricordo di...

Domenica Ciofani. Un ricordo, di *Alessandra De Coro* » 133

In memoria di Angela Mary Connolly in Dragosei, di *Alessandra De Coro* » 135

Recensioni

A cura di Giuseppe Pizzolante » 137

Una breve premessa ci sembra necessaria per descrivere l'atmosfera in cui ci siamo trovati nel momento in cui abbiamo lavorato alla composizione di questo numero.

Come analisti junghiani, la nostra missione di ricerca e di lavoro clinico è fortemente ancorata alla considerazione della psiche individuale in relazione al mondo esterno, con l'obiettivo di accoglierne la complessità in un'apertura di orizzonte e di sguardo in sintonia con le trasformazioni e i movimenti nello spirito del tempo. Ne è testimonianza la proposta, nata circa un anno fa, di dedicare un intero volume, il prossimo, alla relazione tra dimensione politica e psiche. Non possiamo concepire la cosiddetta "neutralità" dell'analista come anestesia alle vicende mondane e non vogliamo, pertanto, ignorare ciò che sta accadendo intorno e dentro di noi. Da quando abbiamo iniziato a lavorare a questo progetto la situazione generale, dal nostro microcosmo del mondo analitico fino al macrocosmo del mondo intero, si è trasformata: è stata attraversata dall'esperienza dell'emergenza, della quarantena, della pandemia che hanno modificato o stanno modificando le nostre vite personali e professionali. Come analisti abbiamo continuato ad interrogarci su cosa stava succedendo dentro e fuori di noi, al lavoro, e abbiamo lavorato nella relazione con i pazienti – improvvisamente e malgrado le nostre tradizioni trasposta sul piano di incontri telefonici o virtuali – cercando di esplorare insieme con l'altro la complessa risonanza emozionale di eventi tragici, angoscianti e imprevedibili che hanno riguardato la vita di tutti. Abbiamo reagito come Associazione promuovendo nei nostri consultori un'attività di volontariato, rivolta ad offrire ascolto e supporto psicologico alla popolazione italiana che si sia trovata, per condizioni di maggiore fragilità o per esperienze traumatiche personali e familiari, a soffrire in modo partico-

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

lare delle implicazioni della pandemia. Tale attività ha visto la nostra Associazione collaborare con altre Società scientifiche di psicoterapia, di diversi orientamenti, nel Servizio di assistenza organizzato dal Ministero della Salute per fare fronte alle conseguenze psicologiche del COVID-19. Un impegno che ci ha permesso anche di scoprire la forza della solidarietà in circostanze sociali che possono a buon diritto definirsi catastrofiche da molti punti di vista.

Ci siamo trovati tutti coinvolti a incontrare l'ignoto, una realtà non conosciuta, in cui non eravamo noi più esperti dei nostri pazienti; per la prima volta, in modo così massiccio, ci siamo trovati ad affrontare qualcosa che era nel campo in cui noi stessi eravamo immersi, una realtà comune; le incertezze dei pazienti sono le nostre stesse incertezze e non è quel rispecchiamento o quel sentire che è lo strumento principe del nostro lavoro. Preoccupazione, solitudine, paura, senso di isolamento, fragilità: non eravamo poi così lontani da quello che sentivano i nostri pazienti, non sempre riuscivamo a mantenere la giusta distanza. La sofferenza di chi si è affidato alla figura del terapeuta non ha provocato solo un'intensa risonanza nella psiche dell'analista, ma in quanto esperienza comune, ha rischiato di rendere difficile una restituzione lucida e detossificata dei vissuti proposti dai pazienti. Quando ci siamo incontrati tra colleghi, ci siamo trovati a confrontarci spesso su quanto l'esperienza della pandemia ci mettesse di fronte alla difficoltà di pensare; ci si è resi conto che stava succedendo qualcosa rispetto alla quale non eravamo neanche noi attrezzati; qualcosa che sino ad allora era impensabile e impensata. Parlare tra di noi, e con altri colleghi, della difficoltà delle relazioni vissute forzatamente solo attraverso gli schermi ci ha aiutato a mantenere la pensabilità su ciò che stava accadendo; sappiamo che dall'immersione nel trauma e nelle reazioni ancestrali dell'inconscio collettivo può tuttavia nascere la consapevolezza che dovremo affrontare tempi nuovi, cambiamenti collettivi importanti, direzioni ancora non definite.

In ragione di queste considerazioni, il numero 51 di *Studi Jungiani* accoglie e propone articoli che si aprono su un ampio ventaglio di tematiche care alla psicologia analitica. Sono forse tracce per un attraversamento, riferimenti per inoltrarsi ancora nell'ignoto, fili di pensiero per imbastire un prima e un dopo.

Il Comitato di Redazione

Articoli

Modernità, post-modernità, psicoanalisi.

L'avvento del nichilismo

Augusto Romano*

Ricevuto e accolto il 19 dicembre 2019

Riassunto

L'articolo mette a confronto la psicologia analitica con le trasformazioni ideologiche e sociali che hanno dato luogo alla cosiddetta "crisi della tarda modernità" e, successivamente, "post-modernità". Prendendo le mosse dalle parole di Nietzsche sul significato del nichilismo, richiama alcune testimonianze significative della crisi dei valori e alcune reazioni caratteristiche a tale crisi (la risposta "gnostica" e quella "narcisistica"). Viene poi illustrata la posizione assunta dal pensiero junghiano, utilizzando a tal fine soprattutto il tema dell'Ombra e quello della "morte dell'eroe". Infine, dopo aver delineato alcuni caratteri della post-modernità, ne descrive la tendenza a rendere obsoleta e inutilizzabile ogni articolazione dialogica degli opposti, così centrale nel pensiero di Jung.

Parole chiave: *Modernità, post-modernità, nichilismo, narcisismo, psicologia analitica, Ombra*

* Analista junghiano e socio IAAP (*International Association for Analytical Psychology*). Ha insegnato Fondamenti di Psicologia Analitica nell'Università di Torino. Tra i suoi saggi: *Musica e psiche* (1999), *Madre di morte* (2000), *Il flâneur all'inferno* (2006), *Studi sull'Ombra* (con Mario Trevi, 2009), *Il sogno del prigioniero* (2013). Email: augustoromano@fastwebnet.it

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

Abstract, *Modernity, post-modernity, psychoanalysis. The advent of nihilism*

The article compares analytical psychology with the ideological and social transformations that have given rise to the so-called “crisis of late modernity” and, subsequently, to “post-modernity”. Starting from Nietzsche’s words on the meaning of nihilism, it recalls some significant evidence of the crisis of values and some characteristic reactions to this crisis (the “Gnostic” and “narcissistic” solutions). The position taken by Jungian thought is then illustrated, using the theme of the Shadow and that of the “death of the hero”. Finally, after outlining some post-modern features, the Author describes their tendency to make every dialogical articulation of the opposites, so central to Jung’s thought, obsolete and unusable.

Key words: *Modernity, Post-modernity, Nihilism, Narcissism, Analytical Psychology, Shadow*

Uno dei modi più semplici ed efficaci per inquadrare la crisi della tarda modernità consiste nel riportare le notissime frasi di Nietzsche: «Che significa nichilismo? – egli scrive – Che i valori supremi si svalutano. Manca il fine; manca la risposta al “perché”» (Nietzsche, 1987-88, p. 12). «C’è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un nulla infinito?» (Nietzsche, 1882, p. 129).

Intorno a queste e simili proposizioni si addensano altri reperti e indizi che, pur provenendo da fonti diverse, tutti concorrono a definire una situazione in cui gli assetti costituiti tendono a dissolversi, lasciando uno spazio vuoto e per così dire indeterminato, quello che più tardi il poeta Eliot chiamerà “terra desolata”.

Provo a portare qualche esempio. Il filosofo Blumenberg ha ricostruito in un bel libro (1985) le vicende attraversate, nella storia della cultura occidentale, da alcuni versi del *De rerum natura* di Lucrezio. Volti in italiano, essi suonano così: *Bello, quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, / guardare da terra il naufragio lontano: / non ti rallegra lo spettacolo dell’altrui rovina, / ma la distanza da una simile sorte.*

Cosa colpisce nell’immagine lucreziana? Anzitutto il diverso statuto del contemplante e del contemplato: il primo saldamente ancorato alla riva, il secondo in balia delle onde e in pericolo di vita. Allo stesso modo colpisce la piena legittimazione di questa differenza: colui che resta sulla riva, e si tiene lontano dalla turbolenza marina, ha compiuto la scelta giusta. Come si vede, la metafora illustra uno degli atteggiamenti che è possibile assumere di fronte ai rischi dell’esistenza, rappresentati qui dalla natura avversa ma certo rintracciabili anche nelle vicende della storia umana. È l’atteggiamento della cautela, della distanza, della contemplazione disinteressata: storicamente, quello del saggio epicureo.

Come ha osservato Remo Bodei, questa metafora, scomposta nei termini che la costituiscono, dà luogo alle seguenti coppie di opposti: spettatore/attore; teoria/prassi (uno dei significati più antichi di *theorein* è contemplare uno spettacolo); sicurezza/rischio; estraneità/coinvolgimento; immobilità/movimento. Da una parte abbiamo una sorta di anestesia dei sentimenti, dall'altra un'intensa capacità di sofferenza.

Questa metafora ha lungamente viaggiato nella nostra cultura, caricandosi di avvaloramenti diversi. La prima svolta decisiva l'abbiamo però nel XVII secolo con la frase di Pascal che, nei *Pensieri*, afferma: "*Vous êtes embarqué*". Potremmo tradurre, con una formula colloquiale: "*Siamo tutti nella stessa barca*" o anche, con una frase latina: "*De re vestra agitur*". Vivere significa dunque essere già in mare aperto: non vi sono più luoghi sicuri e distanti, né teorie definitive cui affidare la nostra salvezza. L'imperurbabilità diventa impossibile: lo spettatore è obbligato a mettersi in gioco, a diventare attore. Procedendo su questa linea, il giudizio sulla situazione tende a invertirsi: il porto non è più una alternativa al naufragio, ma il luogo in cui la felicità della vita è sfuggita.

La modernità estremizza le posizioni: il passo successivo è che, in realtà, non solo siamo tutti imbarcati, ma siamo tutti naufraghi. Jacob Burckhardt, nel 1867, scrive: «Ci piacerebbe conoscere l'onda sulla quale andiamo alla deriva sull'oceano; solo, quell'onda siamo noi stessi». Non esistono più punti di vista stabili e privilegiati da cui guardare le vicende umane. Tutti siamo coinvolti in un viaggio, la cui meta non è preventivamente nota. Va detto che questa certezza non necessariamente esita in un più o meno compiaciuto sentimento di inanità; essa può anzi incoraggiare un atteggiamento di accettazione dell'incertezza costitutiva della condizione umana, che include in sé l'amore per il rischio e la ricerca senza esiti garantiti.

Come si vede, siamo ormai lontani dalla figura dell'eroe borghese, che era stato descritto come un personaggio autonomo, sicuro di sé, autosufficiente, autoassertivo e competitivo, e i cui valori sono l'affermazione personale, il desiderio di potere, fama e successo, la religione dell'utile, la diffidenza verso il prossimo e la repressione dei moti affettivi¹.

Se il "romanzo di formazione" (*Bildungsroman*), può essere chiamato a testimoniare l'evoluzione del modello eroico, basterà mettere a confronto il *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato* (1796), che è il primo e più famoso romanzo di formazione della modernità, con *La montagna magica* di Thomas Mann, del 1924, che può essere invece considerato come l'ultimo romanzo di formazione. La parola chiave del romanzo di Goethe è "maturi-

1. Si tratta del personaggio che Riesman ha descritto come "autodiretto", contrappo-
nendolo sia a quello "diretto dalla tradizione", sia a quello "eterodiretto" (Riesman, 1961).

tà”. Una maturità perseguita attraverso complicate e affascinanti peripezie, le quali tutte contribuiscono a che Wilhelm, il protagonista, realizzi un ideale “classico” di armonica composizione di autonomia e di integrazione sociale, in cui trovino posto sia la libertà individuale che la funzione regolatrice della cultura.

Ne *La montagna magica* non troveremo certamente più nessuna confraternita di illuminati a rischiarare il cammino del protagonista Hans Castorp, questo “riottoso figlio della vita” (*Sorgenkind des Lebens*), un giovane che, lasciato nel suo ambiente, sarebbe probabilmente diventato un timorato borghese ma che, a causa di un provvidenziale inizio di tubercolosi, compie un vero e proprio viaggio iniziatico, una *Nekyia*, una discesa nel regno delle ombre, qui rappresentato dal sanatorio. Evidentemente, la malattia aiuta a riflettere. Là dove il tempo appare sospeso e il contatto con la morte apre impreviste possibilità immaginative, Hans ha accesso alla malinconia come alla condizione più adatta per ascoltare la voce interiore. Accompagnato da due figure, Naphta e Settembrini, che sono insieme patetiche, tragiche e grottesche, portatrici del contrasto insanabile tra razionalità ingenuamente orgogliosa di sé e irrazionalità dissolvitrice, Hans fa i suoi incontri fondamentali: con la solitudine, con la passività, col dubbio, e con madame Chauchat, una sirena dei mari baltici, che risveglia in lui la potenza destabilizzante della passione («*Oh, l'amour n'est rien, s'il n'est pas de la folie, – egli le dirà – une chose insensée, [...] une aventure dans le mal. Autrement c'est une banalité agréable*»).

Hans è l'ultimo eroe. Egli prende definitivamente congedo dall'esistenza borghese, e in compenso viene iniziato a “non resistere al male” (Matteo, V, 31), ad affacciarsi sul caos, a convivere con la contraddizione e a riconoscere, con Nietzsche, che «la vita umana è qualcosa di imperfetto che non può essere mai compiuto». Una volta si perde nella neve e pensa di non avere “dinanzi a sé una strada obbligata da seguire, né dietro di sé un cammino che dovesse ripercorrere a ritroso”. Gli squilli di tromba della prima guerra mondiale lo riporteranno in pianura, alle “terre basse”, a combattere, probabilmente a morire. L'autore si accomiata da Hans e dalla sua storia, che non a caso definisce “ermetica”, dicendo: «Addio, Hans Castorp, sincero e riottoso figlio della vita! [...] Addio! Le prospettive che ti riguardano non sono buone, [...] e noi non siamo disposti a scommettere che te la caverai».

Un altro grandissimo romanzo del Novecento, *L'uomo senza qualità* di Robert Musil – un romanzo inevitabilmente incompiuto –, fra le tante altre cose mostra con straordinaria lucidità come la crosta della società, abitata dalla inconcludente Azione Parallela (cioè dall'organizzazione dei festeggiamenti per i settant'anni dall'ascesa al trono dell'imperatore Francesco Giuseppe), sia ormai sottilissima e devitalizzata. I personaggi che ancora

credono di vivere in un mondo ordinato – che però non è più nei loro cuori ma soltanto nei loro abiti, nella loro apparenza – più che personaggi sono *personae* nel senso junghiano, maschere e marionette. Gli altri sono spesso individui sofferenti, che hanno perso il loro punto di equilibrio o, come Moosbrugger, ciecamente posseduti dallo spirito del sottosuolo, dal magma incandescente che preme contro quella superficie.

E a proposito del rapporto con l'irrazionale, già nel 1902 H. von Hofmannsthal scriveva in un suo testo intitolato *Lettera di Lord Chandos*: «Le parole astratte mi si sfacevano nella bocca come funghi ammuffiti»). E quando l'anima dello scrivente era afferrata improvvisamente da certi oggetti in apparenza insignificanti, gli sembrava che «un fluido di vita e di morte, di sogno e di veglia si fosse riversato per un momento in essi». Jung sembra fargli eco quando, nel *Libro Rosso*, scrive: «Parlo per immagini [...]. Non posso infatti esprimere in altro modo le parole che emergono dal profondo»; o anche: «La parola è una magia protettiva contro i demoni dell'infinito. Pronunci la parola magica, e ciò che è sconfinato viene fissato nella sfera di ciò che è finito [...]. Il dio delle parole è freddo e morto». Noi assistiamo qui alla crisi del pensiero astratto e alla rivendicazione di una esperienza diretta dell'inconscio.

L'erosione dell'idea di progresso appare evidente anche nelle *Tesi di filologia della storia* di Walter Benjamin, dove egli scrive:

C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta (Benjamin, 1966, pp. 76 sg.).

Per concludere questa breve rassegna esemplificativa ricorderò che nel 1919 Max Weber constatò il “disincantamento del mondo” (*Entzauberung der Welt*), che è un altro modo per dire la perdita dei valori e l'oscuramento del senso del divino in qualunque forma esso si manifesti, e dunque l'eliminazione della distinzione tra sacro e profano, festivo e feriale, sublime e ordinario. Un disincantamento cui allude anche Jung quando afferma che “gli dèi sono diventati malattie”.

Prima di procedere nella descrizione degli effetti che quel disincantamento ha provocato, vorrei sottolineare un'importante coincidenza. La constata-

zione di Nietzsche giunge nel momento in cui la scienza si appresta con maggiore efficacia a spiegare il mondo e, attraverso la tecnica, a trasformarlo. Si verifica una netta separazione tra l'ottimismo della scienza e l'incertezza, che attiene all'area dell'etica, dei valori, delle visioni del mondo.

La poesia e la letteratura hanno espresso con particolare ricchezza e varietà di accenti la crisi delle certezze. Ho perciò pensato di riportare qualche frammento poetico, anche perché a me sembra che questo sia un modo più immediato, e più emotivamente intenso, di trasmettere la musica del tempo.

In un bellissimo libro, *Infanzia berlinese*, Benjamin, che ho già citato, fa di una pratica domestica, quella del cucito, una fulminante metafora della indecifrabilità del mondo. Egli scrive:

[...] zitto zitto, ognuno si era preso le sue cose da cucire: dischi di cartone, nettapenne, astucci, su cui ricamavamo, seguendo le tracce disegnate, dei fiori. E mentre la carta, con sommesso crepitio, cedeva all'itinerario dell'ago, di quando in quando io ubbidivo alla tentazione di perdermi nel reticolo del rovescio del foglio, che, ad ogni punto con cui sul davanti mi avvicinavo alla meta, diventava sempre più aggrovigliato (Benjamin, 1950, p. 104).

Thomas S. Eliot conclude il suo poema *La terra desolata* assemblando svariate citazioni di testi classici: «Il London Bridge sta cadendo sta cadendo sta cadendo / Poi s'ascose nel foco che gli affina / Quando fiam uti chelidon – O rondine rondine / Le Prince d'Aquitaine à la tour abolie / Con questi frammenti ho puntellato le mie rovine [...]» (Eliot, 1922, p. 209). E Mario Praz, commentando, scrive: «*The Waste Land* voleva essere insomma un edificio [...] deliberatamente eretto sull'Ultima Thule del pensiero europeo, proprio al limite della desolazione incombente che minacciava di travolgere ogni traccia di una cultura secolare: il più cospicuo documento d'uno stato d'animo espresso anche da altri poeti occidentali [...]» (Praz, 1965, p. 5). In *Frammento di un agone* Eliot scrive anche:

Quando siete soli nel mezzo della notte e vi svegliate in un sudore e un terrore che vi fotte / Quando siete soli nel mezzo del letto e vi svegliate come vi avessero picchiato sulla testa / Aprite gli occhi da un incubo coi fiocchi e vi viene il latte ai ginocchi / [...] / Sognate di svegliarvi alle sette e c'è nebbia e c'è umido ed è l'alba e son tenebre fitte / E aspettate di sentir picchiare e il chiavistello girare ché sapete che il boia vi aspetta / E forse siete vivo / E forse siete morto [...] (Eliot, 1922, p. 67).

Molti sono i poeti che hanno espresso una analoga sensazione di spaesamento. Ricorderò ancora Gottfried Benn:

- Tutto è solo un continuo fuggire, / non terra promessa, non sosta, / forme, dif-

formità / sconnesse / di scorcio. [...] Tutto è solo un continuo fuggire / nevralgia la mattina, / allucinazioni la sera / appoggiati a bevande e sigarette [...] Dove qualcosa si chiude, / dove qualcosa splende di lontano, / nessun segno di terra promessa.

▪ Distruzioni / ma dove non c'è più nulla da distruggere, / persino le rovine invecchiano / tra piantaggine e cicoria / sui loro abbozzi di humus, / rattroppite zolle di terra.

Dopo la Shoah il sentimento di insensatezza si è ulteriormente radicalizzato. Basti pensare a certe poesie di Paul Celan:

▪ Pagine di taccuino: strazio, / innevato, coperto di neve, / nel vuoto del calendario / lo dondola, lo culla / il neonato / Nulla.

▪ Illeggibilità di questo / mondo. Tutto doppio. / Incastrato nel più profondo di te, / tu smonti da te stesso / per sempre.

▪ Il mondo da riprodurre balbettando, / nel quale io come ospite / avrò soggiornato: un nome / che cola, trasudato dal muro / su cui s'alza lambente / la lingua d'una piaga.

▪ Nessuno c'impasta di nuovo, da terra e fango, / nessuno insuffla la vita alla nostra polvere. / Che tu sia lodato, Nessuno. / È per amor tuo / che vogliamo fiorire. / Incontro / a te. / Noi un Nulla / fummo, siamo, reste-/remo, fiorendo: / la rosa del Nulla, / la rosa di Nessuno.

O di Nelly Sachs:

▪ Stanno lì, / nelle pieghe di questa stella, / coperti da un brandello di notte, / e attendono Dio. / Una spina gli ha serrato la bocca, / la parola gli si è persa negli occhi / che parlano come fontane / in cui è affondato un cadavere.

▪ Ci esercitiamo già alla morte di domani / quando ancora appassisce in noi l'antica morte - / Oh, angoscia insostenibile dell'uomo - / Oh, abitudine alla morte fin nei sogni / dove la morte si frantuma in nere schegge / e l'ossea luna rischiara le rovine - / Oh, angoscia insostenibile dell'uomo.

Anche in Italia la poesia ha espresso, in forme ovviamente diverse, il sentimento di una perdita radicale di senso. Si pensi a certe poesie di Eugenio Montale tutte tramate sul tema dell'assenza:

▪ Non domandarci la formula che mondi possa aprirti, / si qualche storta sillaba e secca come un ramo. / Codesto solo oggi possiamo dirti, / ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.

▪ Chi si ricorda più del fuoco ch'arse / impetuoso / nelle vene del mondo; - in un riposo / freddo le forme, opache, sono sparse.

▪ La vita che dà barlumi / è quella che sola tu scorgi. / A lei ti sporgi da questa /finestra che non s'illumina.

▪ Addii, fischi nel buio, cenni, tosse / e sportelli abbassati. È l'ora. Forse / gli automi hanno ragione. Come appaiono / dai corridoi, murati!

Oppure, con ingannevole ritmo di canzonetta, il vuoto che si apre nelle poesie di Giorgio Caproni:

- Un'idea mi frulla, / scema come una rosa. / Dopo di noi non c'è nulla. / Nemmeno il nulla, / che già sarebbe qualcosa.
- *Por su bien*, mi creda. / Se vuol colpire davvero / la preda, si decida. / La preda è lei. / Si uccida.
- Ansava sul suo violino. / Stonava. *Allegro con moto*. / Si può, in un bicchiere vuoto, / bere il ricordo del vino?
- Se non dovessi tornare, / sappiate che non sono mai / partito. Il mio viaggiare / è stato tutto un restare / qua, dove non fui mai.
- Tutti i luoghi che ho visto, / che ho visitato, / ora so – ne son certo: / non ci sono mai stato.

Si potrebbe continuare indefinitamente. Vorrei però concludere questa enumerazione con una bellissima poesia di Antonio Machado, che sembra collocarsi nel luogo in cui il sentimento della irreparabilità del destino e la felicità che nasce dall'esperienza di un presente assoluto sembrano incontrarsi. «Viandante, sono le tue impronte / il cammino, e niente più, / viandante, non c'è cammino, / il cammino si fa andando. / Andando si fa il cammino, / e nel rivolgere lo sguardo / ecco il sentiero che mai / si tornerà a rifare. / Viandante, non c'è cammino, / soltanto scie sul mare»

A questi versi si potrebbero aggiungere le testimonianze pittoriche (si pensi, tanto per citare, alle opere di Klinger, Kubin, Redon o, più vicine a noi, a quelle di Giacometti, Burri, Rotko, Bacon) e musicali (le musiche di Mahler, che – come è stato scritto – rappresentano «il più vasto pianto della musica» (Bortolotto, 2018, p. 58).

In definitiva, la grande letteratura del secolo scorso (Kafka, Musil, Walser, Joyce, von Rezzori, Beckett ...) nei modi più diversi e contrastanti celebra la fine delle certezze. Del resto, come ho segnalato, già nella *Lettera di Lord Chandos* Hugo von Hofmannsthal aveva sostenuto la dissoluzione del linguaggio come specchio della dissoluzione del mondo.

Occorre però sottolineare che, proprio in quanto testimonia l'impotenza e la derelizione, si tratta di una letteratura che manifesta in modo paradossale la sua fedeltà all'umano in ciò che esso ha di più sofferente e irredimibile. Sempre è presente il dolore, la nostalgia, la tensione verso qualcosa che manca, che mancherà sempre ma senza la quale la vita è sofferenza inestinguibile. Non ci sono più valori, ma il fantasma del valore (l'arto fantasma) sempre continua a dolere. I grandi libri di Hermann Broch (penso soprattutto a *I sonnambuli*) continuano a custodire un'esigenza valoriale e l'appello alla nudità del cuore. Ma anche non desta stupore il fatto che molti tra i libri degli autori che ho citato sono diventati introvabili. Ciò dipende

dal fatto che quella letteratura è diventata anacronistica perché l'epoca attuale, che corrisponde alla post-modernità, ignora sia la nostalgia che l'utopia e di conseguenza nega legittimità al dolore.

La tentazione gnostica

Una attenta lettura dei pochi testi che ho citato rende più facilmente comprensibile come nella produzione letteraria e saggistica del secolo passato sia andato sempre più diffondendosi un atteggiamento che, per analogia, potremmo chiamare gnostico. Come è noto, uno degli aspetti essenziali del pensiero gnostico è l'idea che il mondo, opera dell'arconte malvagio che impedisce all'uomo la conoscenza di Dio, sia una vasta prigione, il regno delle tenebre, il luogo dell'esilio, dell'assenza e della nostalgia. Dunque, il mondo nella sua totalità è il Male. Da esso occorre fuggire per tornare all'Unità, al regno nativo della luce. L'Unità rende impossibile il conflitto, è il luogo della pace; la Dualità rende invece il conflitto inevitabile. Il radicamento in quell'altrove che è il regno della luce rende superfluo il problema etico. Ma per l'intellettuale del Novecento, che vorrebbe liberarsi dal peso della coscienza ed è però troppo scettico per credere in una possibilità di salvezza, i cieli sono sbarrati e il ritorno è impossibile. Perciò, non gli resta altro che declinare il sentimento dell'esilio in chiave ironico-tragica, secondo modulazioni che escludono ogni possibilità di redenzione. I versi iniziali di una poesia di Nelly Sachs esprimono perfettamente questa impossibilità: «Catena di enigmi / al collo della notte / parola regale scritta assai lontano / illeggibile / forse nell'orbita delle comete / quando la ferita del cielo spalancata / dolora»². La "parola regale" è "scritta assai lontano" ed è "illeggibile", dice Sachs.

La risposta narcisistica

Vorrei ora accennare alle conseguenze, sul piano psicologico, dell'atteggiamento nichilistico.

Dissolti i valori tradizionali, l'individuo si è trovato insieme libero e solo in un mondo che non ha più un senso definito. Nel crepuscolo del disincanto coesistono valori, istanze, scelte di vita in conflitto tra di loro, senza

2. Sachs, *Poesie* (1961, 1962, 1965, 1966, p. 101). Il testo tedesco dice: «Diese Kette von Rätseln / um den Hals der Nacht gelegt / Königswort weit fort geschrieben / unlesbar / vielleicht in Kometenfahrt / wenn die aufgerissene Wunde des Himmels / schmerzt».

che sia più possibile ancorare la scelta a un principio superiore. Resta, come consolazione, la possibilità di vivere il presente nella sua puntiforme ed effimera immediatezza.

In realtà, lo svanimento dei valori forti avrebbe dovuto insegnare una lezione che, per essere difficile e amara, è stata trascurata: muoversi con cautela, senza fanatismi, in un mondo che si è fatto sempre meno consistente; essere tolleranti; accettare l'incertezza e l'ambiguità come elementi costitutivi dell'esistenza. Il nichilismo avrebbe dovuto indurci a dare più importanza alle domande che alle risposte, renderci più umili. In definitiva, avrebbe dovuto alimentare in noi il «sentimento tragico della vita» (De Unamuno), che è consapevolezza profonda della sua essenziale e non risolvibile contraddittorietà. Il risultato è stato invece paura e arroganza. Siamo entrati così nel dominio del narcisismo, che potrebbe essere considerato come una risposta inadeguata alla fine delle certezze e allo spaesamento che ne consegue. La storia di Narciso è una macchina mitologica che continuamente alimenta la fantasia e interviene a modellare la nostra visione del mondo. La psicologia contemporanea vi ha letto soprattutto l'annegare dell'individuo nel gorgo dell'amore di sé, dietro cui si nasconde però la fuga disperata e ostinata dal rapporto con gli altri, l'illusione di completezza e autosufficienza, la finta onnipotenza continuamente alimentata dalla paura della dipendenza, la solitudine invidiosa, la rabbia distruttiva dissimulata dietro la razionalità efficientista. In quel freddo non può essere concepito l'amore, che è il segno più evidente della nostra incompletezza.

In definitiva, il narcisista è affettivamente scollegato dagli altri. È una persona che non sopporta l'idea che tutte le relazioni umane importanti siano inevitabilmente conflittuali, e dunque le evita. Non giunge perciò mai ad accettare la paradossale verità che ogni nostro risultato è transitorio, ma che al tempo stesso vale la pena di impegnarsi seriamente nella costruzione dei nostri castelli di sabbia. Egli sa che gli amori passano, ma ignora che è bello averli vissuti. Freud, che sul narcisismo cambiò più volte idea, finì per concludere, col suo caratteristico pessimismo, che esso andava collegato alla pulsione di morte, mostrandosi anche in questo fedele all'amara dottrina di Hobbes, il quale vedeva nell'umanità "un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro, che cessa solo nella morte".

Il feticismo è, per così dire, il braccio armato del narcisismo. La sua funzione principale è infatti quella di impedire il dialogo umano. Se gli esseri umani sono, nella loro imprevedibilità, pericolosi, l'unico modo di controllarli sarà quello di trasformarli in qualcosa di inanimato: in un feticcio. Gli sviluppi della tecnica hanno favorito la strategia feticistica: si pensi all'intimità che si è stabilita con i dispositivi elettronici (cellulari, computer, etc.) volti a sostituire reali scambi affettivi tra le persone; alle fantasie e ai progetti di ro-

botizzazione; alla definizione dei bisogni non in termini di esperienze e di relazioni interpersonali quanto piuttosto in termini di status e di oggetti materiali. Di qui discende l'educazione dei bambini a mezzo di merci. L'amore per l'inorganico attenua l'angoscia associata all'impurità di tutto ciò che vive. Se però si buttano via le impurità e le incertezze si butta via tutto. Andrebbe ricordato che il poeta John Keats – in una lettera ai fratelli del 1817 – coniò l'espressione “capacità negativa” (*negative capability*) per indicare la capacità «di stare in mezzo alle incertezze, ai misteri e ai dubbi, senza angosciarsi per raggiungere certezze e spiegazioni razionali [...]». È una capacità che si va affievolendo. Come quella di stare accanto agli altri (e a noi stessi) senza muoverci, accettando di non capire e che l'altro sia quello che è.

Psicoanalisi e crisi della modernità

Come ha reagito il pensiero psicoanalitico alla crisi della tarda modernità? Bisogna qui distinguere tra Freud e Jung. Freud, che pure è stato il primo a riconoscere la costitutiva ambivalenza dell'essere umano³ – noi siamo fatti di quel male che così spesso ravvisiamo fuori di noi – dà una risposta che potremmo definire “conservatrice”. In altre parole, conferma i valori dell'eroe borghese ottocentesco e la necessità inderogabile della “rinuncia pulsionale” perché la civiltà possa affermarsi. Il male è la natura, nella sua selvatichezza indomita. Evidente, e del resto dichiarato, è il riferimento a Hobbes e alla sua cruda descrizione della natura umana. L'inconscio desiderante – sostiene Freud – retto dal principio del piacere, deve piegarsi al principio di realtà. La frustrazione indotta dalle esigenze civilizzatrici sarà in qualche modo occultata dal gioco delle sublimazioni che, nella prospettiva freudiana, assumono le sembianze di autoinganni socialmente ammessi e incoraggiati.

La posizione di Freud è singolarmente contraddittoria: da un lato, egli è un fautore convinto del progresso nell'accezione ottocentesca del termine; dall'altro, traspare dai suoi scritti una sorta di colpevole ma invincibile nostalgia per quella età dell'oro, in cui il principio del piacere era garanzia di felicità. La civiltà, pur magnificata nelle sue conquiste, è tuttavia un grave peso, anzi un miraggio che dà meno di quanto promette. L'eroe prometeico appare contemporaneamente come un eroe perdente. Verso la fine della vita, un Freud amareggiato introduce nella sua teoria la pulsione di morte, una spinta distruttiva concepita come altrettanto originaria del principio di

3. Scrive Freud che l'uomo sarebbe per lo più «buono sotto certi riguardi e cattivo sotto altri, o buono in date circostanze e decisamente cattivo in altre» (Freud, 1915).

piacere. *Il disagio nella civiltà*, un saggio del 1929, è una intensa testimonianza della contraddizione in cui Freud si dibatte. È lecito pensare che la radice illuministica del suo pensiero predisponesse Freud a una diffidenza verso tutto ciò che non è controllabile dalla ragione, ed alimentasse così l'atteggiamento pregiudizialmente negativo nei confronti dell'inconscio.

Una frase di Mario Trevi riassume efficacemente l'antropologia che è alla base del pensiero freudiano. Si tratta di un'antropologia che fa dell'uomo un animale decaduto dalla sua pienezza vitale a causa della rimozione. Per essa, «la creatività è un artificio che permette di vivere il rimosso mascherandolo e contraffacendolo» (Trevi, 1975, p. 11) e di difendersi così dalle proprie pulsioni infantili.

Diversa è la posizione di Jung. Anzitutto, Jung partecipa allo spirito della tarda modernità in quanto sostenitore della relativizzazione e soggettivazione dei valori. Ad esempio, se per Freud la teoria psicoanalitica aveva valore di verità, era cioè una ricostruzione oggettiva e universale del funzionamento della psiche, Jung considera la propria teoria soltanto come una delle possibili descrizioni della realtà. Questo relativismo epistemologico si fonda sull'idea che ogni teoria psicologica ha una validità relativa in quanto condizionata dalla particolare struttura psicologica del soggetto che la formula. Scrive Jung: «Psicologicamente, *mondo* significa il mio modo di vedere il mondo» (Jung, 1921, p. 196).

Per quanto attiene poi al “disagio nella civiltà” e al rapporto col male, Jung sostituisce alla nozione di adattamento, implicita nel pensiero di Freud, quella di “individuazione”. L'individuazione, in quanto tendenza al compimento di sé, richiede distanziamento dai valori collettivi e un'apertura di credito nei confronti dell'“altra parte”, cioè dell'inconscio, il luogo metaforico in cui è contenuto tutto ciò che è disfunzionale rispetto alle esigenze della “civiltà”, e che perciò è considerato il Male.

Freud, affermando che, “dov'era l'Es, là deve subentrare l'Io”, aveva attribuito all'Io una funzione colonizzatrice. Al contrario Jung, assegnando ugual valore alla coscienza e all'inconscio, apre un discorso paradossale in quanto assume come meta la coesistenza degli opposti. Se per Freud il programma della psicoanalisi mira alla vittoria finale dell'Io sull'inconscio, per Jung l'analisi tende a un equilibrio perennemente precario e instabile fra parti autonome della psiche. Stabilire un rapporto dialogico tra coscienza e inconscio significa privilegiare una situazione ambivalente, non descrivibile nei termini della ragione discorsiva, ma sperimentabile come luogo in cui la contraddizione è accettata come un valore. Ciò comporta una relativizzazione dell'Io e delle sue certezze e la creazione di una sorta di spazio intermedio, nel quale i contrari si fronteggiano. Ne consegue ovviamente una destabilizzazione degli assetti costituiti, ma soprattutto viene

escluso che un qualunque assetto possa essere considerato come definitivo. È il sacrificio dell'univocità: ogni atteggiamento ne richiama uno di segno contrario e l'arte sta nel tenerli insieme, essendo consapevoli di dover pagare un prezzo tutte le volte che decidiamo di far pendere la bilancia da una delle due parti. Naturalmente, la dimensione temporale assume qui un rilievo fondamentale, in quanto il confronto tra le parti avviene nel tempo e nel tempo trova le sue alternanze e le sue compensazioni, che sono in definitiva il contenuto della storia della nostra vita.

Questa situazione corrisponde a uno stato di relativa indeterminazione che, come dicevo, segnala la funzione non meramente adattativa dell'analisi junghiana. Se realmente siamo in grado di riconoscere a Bene e Male uguale dignità, dovremo necessariamente attribuire all'analisi la funzione di promuovere ciò che si potrebbe chiamare un "disadattamento controllato". Dico "controllato" non per preoccupazioni moralistiche, ma perché la dinamica conscio/inconscio, se vissuta consapevolmente sino in fondo, permette di abitare la contraddizione senza cedere definitivamente a nessuna delle parti. Si intende che questa perdita di certezze, questa necessità di tracciare la strada nell'atto stesso in cui la si percorre, espone a rischi maggiori, o forse a rischi diversi, più consapevoli. «Siamo tutti degli esperimenti che possono fallire» (Jung, 1928-30, p. 272) scrive Jung e, una volta usciti dal giardino originario, nulla più è garantito. Di conseguenza, il modello junghiano dell'analisi implica un elogio del dubbio. Scrive ancora Jung: «Il dubbio è il coronamento della vita, perché nel dubbio verità ed errore si incontrano. Il dubbio è vivo, la verità, talvolta, è morte e stagnazione. Se si è in dubbio si ha la migliore possibilità di unire i lati oscuri e luminosi della vita» (*ibidem*, p. 129).

Queste considerazioni permettono di intendere perché l'individuazione sia sempre designata da Jung come un processo. Essa non è uno stato, un punto di arrivo definitivo, ma un continuo scomporsi e ricomporsi di situazioni di equilibrio. Ad essa si può applicare il noto detto, secondo cui "la meta è la via", e la via è quella strada zigzagante fatta per tenere insieme gli opposti, che sempre tendono a dissociarsi. Perciò la conflittualità è considerata da Jung un fenomeno fisiologico; è anzi la sostanza stessa della psiche normale. Compito dell'Io è, come egli scrive, «spogliarsi della sua ostinata autonomia»⁴ e riconoscere, per così dire ufficialmente, il fatto di non poter mai essere pienamente padrone in casa propria.

In questa prospettiva, il Male, l'Ombra, è sì la fonte di ogni nostra vergogna, la portatrice di ogni nostra miseria, meschinità, incapacità; ma è an-

4. Altrove (Romano, 2013) ho provato a segnalare i punti di contatto tra l'atteggiamento di Jung e quello di Musil (si vedano specialmente le pp. 77, 88, 143).

che la condizione della creatività e, per così dire, la garante di un'etica che non sia mero adeguamento ai valori collettivi e alle fedi istituzionalizzate. Nel *Seminario sullo Zarathustra di Nietzsche*, Jung ha tematizzato con accenti drammatici il confronto con l'Ombra. Vale la pena di citare.

Senza libertà non c'è vera moralità; c'è soltanto un attenersi alla legge, un'obbedienza più o meno completa basata sul principio del "tu devi". E tutto ciò [...] viene chiamato moralità, ma non è certamente una vera responsabilità etica [...]. Finché si cammina tra due alte pareti, dal cui percorso è impossibile deviare, non c'è libertà né responsabilità [...]. Giunge però un tempo in cui questi stessi muri cadono [Nietzsche], e a questo punto ci troviamo all'improvviso a dover dipendere da noi stessi [...]. Con ciò la stabilità del mondo viene a basarsi sulla nostra stessa affidabilità, sul fatto di poter contare su noi stessi (Jung, 1988, pp. 285 sgg.).

Bisogna essere coraggiosi a sufficienza, aggiunge Jung, «per poter dire di no al proprio dovere, [...] per fare qualcosa che va contro l'ordine e contro la legge [...]. Ogni creazione è, in ultima analisi, qualcosa di immorale, perché spezza una tradizione – è un atto criminale» (*ibidem*)

E ancora:

Dobbiamo imparare a trattare [con il male], perché esso *vuole la sua parte nella vita* [...]. Non dobbiamo più soggiacere a nulla, nemmeno al bene. Un cosiddetto bene, al quale si soccombe, perde il carattere etico [...]. Ogni forma di intossicazione è un male, non importa se si tratti di alcool o morfina o idealismo. [...]. Il riconoscimento della realtà del male necessariamente relativizza sia il bene che il male, tramutandoli entrambi nella metà di un contrasto, i cui termini formano un tutto paradossale [...]. La valutazione morale si fonda sempre sulla apparente certezza di un codice morale, che pretende di stabilire con precisione che cosa è il bene e che cosa è il male; ma una volta che sappiamo quanto ne è incerto il fondamento, la decisione morale diventa un atto soggettivo, creativo [...]. Nulla può risparmiarci il tormento di una decisione morale. In certe circostanze dobbiamo avere la libertà di astenerci dal bene morale conosciuto come tale e di fare ciò che è considerato male, se la nostra decisione morale lo richiede. In altre parole, non dobbiamo soccombere a nessuno dei due opposti (Jung, 1961, p. 367 sg.).

In conclusione, si può dire che, per Jung, la figura che regge le relazioni intrapsichiche è l'ossimoro. L'oscurità contiene una luce, nella morte albeggia la vita, il figlio sciocco delle fiabe scopre il tesoro: l'ossimoro testimonia la natura antitetica del mondo e dovrebbe essere amato dagli psicoanalisti come un alleato che radica nel linguaggio ciò che essi fanno di se stessi e degli altri. Del resto, basta aprire un manuale di retorica. Ossimoro in greco significa "acuta follia" e designa «l'unione paradossale di due termini antitetici, una sorta di corto circuito semantico, che si forma in quanto

uno dei due componenti esprime una predicazione contraria o contraddittoria rispetto al senso dell'altro» (Mortara Garavelli, 1989, p. 245) L'ossimoro genera inquietudine perché destabilizza costantemente il senso, relativizza i valori, ci pone su un impervio, vertiginoso crinale dal quale si contemplan due versanti contrapposti, entrambi attraenti ed entrambi paurosi. In questo consiste la sua costitutiva paradossalità.

Per favorire una comprensione più immediata del rapporto tra l'Io e l'Ombra vi racconterò un sogno riportato dal mio amico Mario Trevi. Una persona colta e raffinata sogna di essere studente e di avere due maestri. Uno dei due è uomo di straordinario coraggio e cultura. Lo studente ne è entusiasta e accetta la disciplina e la fatica connesse con lo studio. L'altro maestro è invece un vecchio infingardo, avido, invidioso, pusillanime. Per lui non esiste alcun bene morale, alcun valore. È cinico, vizioso e irride alla virtù altrui. In qualche modo, il secondo maestro mira alla distruzione del primo. Lo studente è angosciato ma sente che non può sottrarsi al proprio destino di traditore. Lacerato, partecipa tanto al programma di studio che alla vita di dissolutezza. Odia e disprezza il secondo maestro ma non sa e non può sottrarsi alla sua influenza. *Ma anche* scopre con meraviglia e sollievo (e, in realtà, sa di aver sempre saputo) che il proprio tradimento e la propria abiezione sono la condizione di vita del primo maestro (Trevi, Romano, 2009, pp. 116 sgg.)⁵.

Vorrei sottolineare qui che la posizione junghiana nulla concede a un compiaciuto irrazionalismo. Al contrario, è sempre presente un atteggiamento etico, che vorrebbe discriminare ma viene messo dolorosamente in scacco dal riconoscimento delle ragioni che ogni parte rivendica. L'antropologia junghiana è semmai coerente con lo spirito della tarda modernità, cioè con la immagine dell'uomo che, avendo perso il fondamento di ogni certezza, esplora dentro e fuori di sé le possibilità contraddittorie dell'esistenza.

Se vogliamo utilizzare la metafora eroica, diremo che Jung cancella la figura dell'eroe "imperialista". Infatti il 18 dicembre 1913 Jung fa un sogno terribile: con l'aiuto di un giovane bruno uccide Sigfrido, il biondo eroe della tradizione germanica che, nel sogno, è un suo mortale nemico. In *Ricordi sogni riflessioni*, Jung così commenterà il sogno:

Sigfrido rappresentava ciò a cui la Germania tendeva, cioè a far valere eroicamente la sua volontà [...]. Io pure avevo voluto la stessa cosa, ma ora non era più possibile. Il sogno indicava che l'atteggiamento rappresentato da Sigfrido, l'eroe, non mi si addiceva più. Perciò doveva essere ucciso (Jung, 1961, p. 208).

5. In questo libro sono riportati numerosi altri sogni della stessa natura.

E nel *Libro Rosso*: «Era il caso di distruggere il mio eroico ideale di efficienza» (2009, p. 240).

Alla luce di quello che potremmo chiamare il “dualismo dell’inclusione”, l’eroe junghiano è un eroe privo di *hybris*, un traghettatore, un mediatore tra coscienza e inconscio, tra bene e male, tra Io e Ombra. Detto in modo schematico, svolge la funzione civilizzatrice, che pone regole e limiti, quando si tratta di favorire, soprattutto nell’età giovanile, il movimento della coscienza che si distacca dall’inconscio e va verso la luce e l’indipendenza. Quando però le posizioni raggiunte tendono ad assolutizzarsi, e dunque a divenire rigide e dogmatiche (ciò che Jung chiamerebbe “monoteismo della coscienza”) (1929, p. 45), un rinnovato rapporto con “l’altra parte” si rende necessario. La regressione diventa condizione di rinnovamento, cioè di un sostanziale progresso. Questo movimento comporta l’apertura di uno stato di tensione, e a volte di esplicito conflitto, tra individuo e valori collettivi: una tensione che, dall’esterno, può essere considerata e condannata come disadattamento.

La posizione “antieroa” che ho qui richiamato ha certamente anche delle ricadute nel campo della clinica. La cura del narcisismo, infatti, passa attraverso la discesa nella depressione e l’esposizione al dolore. Smarrita ogni fede definitiva, il narcisista può tornare a vivere soltanto accettando la costitutiva fragilità e incertezza della condizione umana. Ha scritto Jung in proposito: «Spesso dietro la nevrosi si nasconde tutto il dolore naturale e necessario che non siamo disposti a tollerare» (Jung, 1943, p. 92).

Va detto infine che nella posizione junghiana ritorna, ma senza compiacimento né derive decadentistiche, un tema ben presente nella cultura del Romanticismo. Nella *Winterreise* (“Viaggio d’inverno”) di Franz Schubert, uno dei capolavori musicali più sconvolgenti dell’Ottocento, il *Wanderer*, il Viandante, che è figura emblematica dello sradicamento, sa che, di fronte alla realtà ostile o incomprensibile, deve scontare con la solitudine la sua libertà; e già nel primo *Lied* canta: *Muss selbst den Weg mir weisen / in dieser Dunkelheit* (“Da me devo trovare la via / in questa oscurità”).

Cercando di esporre, seppur brevemente, la dottrina dell’individuazione, credo di aver implicitamente indicato la risposta che Jung dà alla sfida del nichilismo. Una risposta complessa poiché da un lato condivide con l’opzione nichilistica la relativizzazione dei valori, ma non le conseguenze che molti ne hanno tratto, e cioè la radicale deresponsabilizzazione nei confronti della valorialità in sé (narcisismo) o, per altri versi, una totale perdita di significato che si riflette in un sentimento di catastrofe esistenziale inerente al fatto stesso di essere al mondo (come documentato nei brani poetici che ho citato). Jung non esclude la tensione verso scopi e neppure la funzione di lievito dell’utopia; esclude che esse possano essere garantite da una autorità esterna o trascendente.

Occultamento dell'Ombra

Dopo questo lungo percorso, giungiamo finalmente a parlare della post-modernità. In contrasto con il sentimento tragico che si manifesta nei documenti della crisi della modernità, il post-moderno è caratterizzato da una radicale indifferenza nei confronti di ciò che trascende il qui e ora dell'esperienza, cioè nei confronti dell'appello al "valore" come garante del significato. Se la nietzschiana messa in crisi dei valori aveva inizialmente generato sofferenza e sentimento di insignificanza, con l'avvento di quella che si è convenuto di chiamare post-modernità si è andata affermando una visione del mondo essenzialmente ludica, che ama le contaminazioni e la vita nel suo aspetto puntiforme, che non si pone domande e non interroga la storia. Ciò che fondamentale è latita è l'impegno etico di fronte all'esistenza. Vorrei che questo fosse tenuto presente come cornice a tutto quanto ora dirò.

La prima constatazione che si impone è che il passaggio dalla modernità alla postmodernità è andato di pari passo con gli sviluppi della tecnica, che hanno favorito la dissoluzione della responsabilità personale e l'occultamento dell'Ombra.

Va ricordato che già all'inizio del secolo scorso Weber, nello studiare l'organizzazione della moderna società capitalista, aveva sottolineato come, col crescere della razionalità e complessità dei mezzi, viene offuscata la percezione dei fini e del loro significato. Il prevalere dell'efficienzismo esonera il singolo dalla riflessione etica e favorisce l'impersonalità. Noi sappiamo che anche le "macchine della morte" dello sterminio nazista erano strutture burocratiche; tra le due parole – "macchina" e "morte" – l'accento è certamente caduto sulla prima: la macchina è più importante della morte. Da cui la "banalità del male" (Arendt) e il fatto che uomini apparentemente normali hanno fatto funzionare come un'industria i campi di sterminio e si sono poi giustificati spiegando di aver ubbidito agli ordini e applicato i regolamenti. Al fenomeno della razionalizzazione dei mezzi si è aggiunto e ha acquistato sempre maggiore importanza come fondamento tecnologico dei modi di essere del narcisismo lo sviluppo delle tecniche di comunicazione di massa.

A partire dalla fine della seconda guerra mondiale (ma anche prima: *La ribellione delle masse* di Ortega y Gasset è del 1930), una vasta letteratura saggistica ha accusato la comunicazione di massa di essere esclusivamente al servizio del profitto, di essere usata per creare nuovi bisogni, di addormentare la capacità critica, di provocare emozioni piuttosto che rappresentarle, di abolire le differenze di importanza delle informazioni ottundendo così il giudizio morale, e infine di predicare il verbo ottimistico che "ogni cosa è comprensibile e ogni cosa è rimediabile". Tanti sono i nomi di quei

saggisti: basterà ricordare Adorno, Horkheimer, Anders, Cioran, Baudrillard e, in Italia, Zolla.

I primi a scriverne avevano a disposizione soltanto i giornali illustrati, la radio, il cinema in bianco e nero e una televisione ancora rudimentale. Tuttavia si erano accorti, per esempio, che affiancare su due pagine di un rotocalco (o collocare in sequenza in un programma televisivo) una foto di bambini denutriti del terzo mondo e una foto pubblicitaria di biancheria intima femminile ottundeva l'indignazione e, trasmettendo l'idea che l'informazione è neutra, suggeriva che anche noi dobbiamo esserlo, neutrali e indifferenti come l'occhio di Dio.

Negli anni '60 del secolo scorso si sviluppò intorno a questo tema una polemica violenta, e i saggisti in questione furono accusati di essere degli "apocalittici" (cfr. Eco, 1964). In effetti, non è difficile scorgere i limiti: un certo atteggiamento aristocratico e la tendenza ad assolutizzare le critiche e a non tener conto delle differenze individuali. L'esistenza di questi limiti non ci esime però dal riconoscere in quegli autori delle virtù profetiche. Poiché, se è vero che le persone dotate di capacità critiche e di giudizio etico sono ancora tante, non credo si possa negare che oggi le nuovissime tecniche comunicative rischiano di trasformare progressivamente la vita umana in uno spettacolo fantasmagorico allestito all'insaputa dei soggetti che lo rappresentano.

Con l'avvento di Internet, i modi della comunicazione di massa si sono trasformati radicalmente. Lasciamo pure da parte le meraviglie allucinatorie della cosiddetta "realtà virtuale"⁶. È sufficiente riflettere sui cambiamenti di mentalità suggeriti o imposti dalla tecnologia digitale. Non a caso recentemente il direttore de *La civiltà cattolica* scriveva:

Internet sta cambiando il nostro modo di pensare e di vivere. Le recenti tecniche digitali non sono più *tools*, cioè strumenti completamente esterni al nostro corpo e alla nostra mente. La Rete non è uno strumento, ma un "ambiente" nel quale noi viviamo. Forse anche qualcosa di più, un vero e proprio "tessuto connettivo" della nostra esperienza della realtà (Spadaro, 2013).

Non riesco a darmi una ragione del compiacimento forse implicito in queste considerazioni. Agli ottimisti potrei ricordare la ben nota afferma-

6. Per "realtà virtuale" si intende "un ambiente tridimensionale generato dal computer, in cui il soggetto o i soggetti interagiscono tra loro e con l'ambiente come se fossero realmente al suo interno". Ne consegue che la realtà virtuale offusca le differenze tra fantasia e realtà, relativizza la distinzione tra vero e falso, favorisce il sentimento di autosufficienza e onnipotenza, sostituisce all'esperienza la continua ricerca di eccitamento. Basta, per esempio, ricorrere a un *avatar* per assumere una qualunque identità.

zione di M. McLuhan: “Il mezzo è il messaggio”. Una frase che indirettamente coglie il significato dell’equivoca leggerezza che permea la società contemporanea. “Il mezzo è il messaggio” significa che «nel lungo periodo il contenuto di un *medium* ha molto meno importanza del *medium* stesso nell’influenzare il modo in cui pensiamo e agiamo [...]. Col tempo, se lo usiamo a sufficienza, [il *medium*] cambierà ciò che siamo, come individui e come società» (Carr, 2010, p. 17)⁷. Per esempio, la televisione, al di là dei suoi contenuti, ha cambiato l’uso del tempo. Per comprendere l’entità del fenomeno va anzitutto ricordato che, per esempio, uno studio del 2009 ha documentato che la maggior parte degli americani, di qualsivoglia età, passa almeno otto ore e mezzo al giorno guardando un televisore, il monitor di un computer o il display del cellulare (*ibidem*, pp. 110 sgg.).

Quali sono gli effetti di questo consumo, che trapassa facilmente in una dipendenza? Cercherò di riassumere in poche parole il contenuto delle numerose ricerche sull’argomento. La struttura di Internet favorisce la rapidità dei passaggi da un contenuto all’altro ma, al tempo stesso, induce alla distrazione e alla dispersività. Viene così favorita la superficialità (nel senso specifico di restare alla superficie, di avvicinare e sovrapporre innumerevoli superfici), all’interno di un atteggiamento strettamente utilitaristico. Ad esempio, per molti la sola idea di leggere un libro sembra ormai fuori moda, dato che è possibile procurarsi le informazioni utili molto più velocemente sul Web (*ibidem*, pp. 22 sgg.). Implicita in questo atteggiamento è la svalutazione della scrittura complessa, così come la fine della lettura approfondita. Come è stato detto, la vita online è caratterizzata da una perenne distrazione, imposta da ciò che si potrebbe definire una “tecnologia della interruzione”. I *links* distraggono dal leggere e dal pensare in modo approfondito: invece di libri, utilizziamo una “biblioteca di frammenti”. La “tecnologia dell’interruzione” è perciò anche una tecnologia della disattenzione e della dimenticanza.

Dove è scoraggiato l’approfondimento personale, che richiede tempo, riflessione, concentrazione, vengono inevitabilmente favorite le soluzioni conformiste e convenzionali. In definitiva, Internet rassomiglia a uno sterminato luna park, a un “paese dei balocchi”, in cui ciò che conta è la sovrastimolazione come forma di intrattenimento in sé, svincolata da ogni finalità, con effetti ipnotici che penalizzano l’iniziativa personale, la creatività, la empatia, a favore di un fittizio senso di onnipotenza e di illimitatezza e di un sempre maggiore disimpegno emotivo. Infatti i contatti che si instaurano tramite Internet sono per lo più fantasmatici e revocabili in qualsiasi momento. Questo disimpegno emotivo è incoraggiato da un atteggiamento

7. Molte considerazioni che seguono hanno trovato in questo libro alimento e conferma.

ideologico di tipo riduzionista, che tende ad assimilare il comportamento del cervello umano a quello del computer. Significativamente, un insigne economista ha scritto che «il Web ci consente di prendere in prestito efficacia cognitiva dall'autismo e diventare migliori *infovori*, o divoratori di informazioni» (cit. in Carr, 2010, p. 261)⁸.

Questi tratti definiscono il narcisismo di massa, che permea la società occidentale avanzata, e conserva le parole ma non più la sostanza della *ubris* prometeica. È un clima, un ambiente cui ci stiamo assuefacendo e ha le sue manifestazioni caratteristiche. Ne ho scelte due: il prevalere dell'illusione e la perdita dell'alterità. Ne parlerò da apocalittico moderato – se mi è consentito l'ossimoro – consapevole che certamente non tutte le persone che vivono nella società occidentale sono portatori di tali caratteri e che, inoltre, questi si possono presentare con gradi diversi di intensità.

Cominciamo dal primo.

Non è raro leggere sui giornali titoli di questo tenore: *Bus investe e uccide una donna. I passanti si fermano per fotografare*. È questo l'esempio più semplice di ciò che si potrebbe chiamare l'estetizzazione della realtà. Essa rende superflui i sentimenti poiché trasforma tutto ciò che tocca in spettacolo. *Spettacolo*, in questo contesto, è parola che si oppone a *verità* e *profondità* ed evoca invece quello che Brecht avrebbe definito l'uso gastronomico della realtà. L'immagine sostituisce l'immaginazione e suggerisce la superfluità del simbolico. Se tutto si riduce a immagine, a significante senza significato, nessuno si può sottrarre al destino di essere a propria volta un'immagine e di contribuire così ad alimentare l'infinito passatempo del mondo. Una volta lo specchio in cui al mattino ci guardavamo funzionava come strumento critico: vedevamo le rughe e gli occhi torbidi, eravamo contenti o scontenti di noi, riflettevamo, facevamo progetti; pur avendo abbandonato ogni certezza definitiva, questo non ci esimeva dal cercare il be-

8. A proposito della sacralizzazione della tecnica, G. Anders scrisse una volta: «Gli esseri umani provano vergogna ad essere stati generati anziché fatti» (cit. in Carr, 2010, p. 208). È una vergogna che sta alla base della aspirazione al cosiddetto "post-umano". Con questa espressione si indica infatti l'ibridazione di organico e inorganico e dunque la transgressione del confine natura/cultura. Il tema comune è l'assenza di demarcazioni nette e di differenze essenziali tra umani e macchine e, in generale, tra meccanismo cibernetico e organismo biologico. Il "simbionte" (è questo il titolo di un libro recente di Longo, *Il simbiote*, Meltemi, Roma 2013) è l'uomo "meticciano", sulla cui base biologica vengono innestate protesi tecnologiche via via più complesse e sofisticate. Nella prospettiva del post-umano, questa ibridazione non ha più una funzione riparativa (nel senso del ristabilimento di processi naturali preesistenti), ma tende alla creazione di nuovi apparati biologici. Appare evidente l'aspirazione al superamento dell'umana finitezza, anche se non sono pienamente prevedibili gli effetti di queste manipolazioni. Pulcini ha chiamato "dislivello prometeico" la divaricazione sempre più ampia tra la facoltà di fare e di produrre e quella di immaginare gli effetti del proprio fare, tipico della tecnologia contemporanea (in Sanna, 2005, pp. 15-18).

ne nel male e viceversa e di alimentare, usando per così dire la nostra stessa perplessità, la ricerca di un qualche significato. Ora le cose stanno cambiando. Gli specchi diventano superflui perché noi stessi stiamo diventando specchi destinati a rispecchiare il mondo così com'è. Fotografare ed essere fotografati: questa è la nuova utopia. Sotto il vestito niente. Attenzione: non si tratta soltanto dell'accentuazione di quella struttura che Jung chiama *Persona*. L'utopia è più radicale, perché aspira all'ontologia. Non possono esserci maschere dove non c'è più nulla da nascondere. Tutto è quello che è. Liberato del peso delle domande e del pensiero critico che alimenta il dubbio e sottolinea costantemente la nostra duplicità, l'individuo gode della illusione della leggerezza, una leggerezza ottenuta per sottrazione, all'interno di una mistica dell'insignificanza. Beninteso, un'insignificanza raggiunta non come risultato di un'ascesi, ma già data, per così dire inerente alle cose stesse. Alla leggerezza si aggiunge l'onnipotenza. La realtà virtuale e i suoi sviluppi consentono di vivere in modo ludico tutte le situazioni, di incarnare tutte le figure, liberi da ogni responsabilità, come in un ininterrotto *reality show*. Chi ha visto il film *Lei* (a parte il finale melenso) non avrà potuto sottrarsi a un certo disagio. Leggerezza, onnipotenza, libertà illimitata, rottura del nesso tra scelta e responsabilità, cancellazione dell'interiorità. L'immagine non interroga più chi la guarda, ma occupa l'intero spazio mentale. Come ha osservato Baudrillard (1995, p. 6), «ogni cosa si ritira dietro la propria apparenza». Molti anni prima, con incredibile lungimiranza Musil aveva scritto:

Non s'è notato come le esperienze si siano rese indipendenti dall'uomo? [...] È sorto un mondo di qualità senza uomo, di esperienze senza colui che le vive, e si può quasi immaginare che nel caso limite l'uomo non potrà più vivere nessuna esperienza privata. [...] L'idea che l'importanza dell'esperienza è il viverla, e dell'azione il farla, incomincia a sembrare un'ingenuità alla maggior parte degli uomini (Musil, 1952, p. 143).

Se Joyce aveva scritto che “la storia è un incubo da cui cerco di destarmi”, l'illusione postmoderna permette il risveglio in un mondo unidimensionale, ritagliato senza grazia nel tessuto variopinto del nulla.

In un mondo illusionistico, può sopravvivere l'alterità? Evidentemente no. In quella che, nel caso migliore, può essere definita una eufemizzazione del reale, l'Altro non ha più posto. Basti pensare al *politically correct*: il male non trova più posto fuori di noi dal momento che, per effetto di una cosmesi universale, i ciechi sono diventati *non vedenti* e i becchini *operatori cimiteriali*. (Una riedizione su scala industriale del male come *privatio boni*?). Le cose non vanno meglio dentro di noi: insieme alla riflessione, al sentimento del limite, all'abitudine a dubitare, anche l'Altro è scomparso. È

scomparso il pensiero dialettico e l'idea stessa che si possa ragionare per opposti che si limitano a vicenda. Nella fantasmagoria sostenuta dalla tecnologia si celebra una sorta di ottimismo che sembra una riedizione, aggiornata e potenziata, di quello positivistico. Divenuta sogno a occhi aperti, la vita ha espunto da sé ciò che le si oppone, la contraddice, la contesta, la insidia ma, al tempo stesso, le offre delle opportunità di trasformazione: il male, il dolore, la delusione, la malattia, la morte⁹. E ha espunto anche le passioni e gli slanci dell'anima, che presuppongono l'esistenza di valori verso cui tendere: la società spettacolare e narcisistica ha reso superflui i sentimenti, offrendo come surrogato il sentimentalismo episodico e a buon mercato. L'io non ha più un Altro con cui dialogare e azzuffarsi. L'alessitimia, cioè l'incapacità di riconoscere i propri e gli altrui sentimenti, è ormai un male epidemico. Non si ama più, perché l'amore, che implica un'esposizione all'altro, è pericoloso.

Molti hanno notato che l'insieme di queste caratteristiche della post-modernità si è incarnato in una figura emblematica, che è il pittore Andy Warhol. Anziché imbastire un discorso su di lui, credo sia più efficace riportare alcune frasi tratte da un'intervista e dal suo straordinario diario. «Tutti si rassomigliano e agiscono allo stesso modo, ogni giorno che passa di più. Penso che tutti dovrebbero essere macchine [...]. Io dipingo in questo modo perché voglio essere una macchina» (Goldsmith, 2004). E anche:

Giorno dopo giorno mi guardo allo specchio e scopro qualcosa – un nuovo foruncolo [...]. Prendo un po' di cotone Johnson & Johnson e sfrego il cotone sul foruncolo [...]. E mentre l'alcol si sta asciugando io non penso a niente [...]. Quando l'alcol si è asciugato, applico subito la crema medicata color carne per i foruncoli acneici [...]. Così adesso il foruncolo è coperto. Ma io sono coperto? Devo osservarmi allo specchio per controllare. Non manca niente. C'è tutto. Lo sguardo distaccato, l'aria languida e annoiata, il pallore devastato, le labbra cineree. I capelli bianco-argentei arruffati, soffici e metallici [...]. Non manca niente. Sono esattamente come mi descrive il mio album di fotografie (Warhol, 2008).

Lo stesso Warhol dichiarò una volta di essere «sempre ossessionato dall'idea di guardarsi in uno specchio e non vedere nessuno, nulla».

Come ho già detto, nel mondo rappresentato da Warhol si celebra l'apoteosi dell'insignificanza: un mondo in cui niente si oppone più a niente e la distinzione tra il vero e il falso, tra il bene e il male non può più darsi, perché l'Altro rappresenta un limite, e in un mondo fantasmatico il limite non esiste. Ma se non esiste il limite, non esiste neanche più l'io, e dunque nep-

9. Come scrive Neumann: «Vita e creazione devono avvenire nella polarità e nella frattura, cui appartengono anche demonio, male, colpa, peccato e morte» (Neumann, 1953, p. 150).

pure l'Ombra, il Male che ad esso si oppone. Prendiamo una frase come: *Che cos'è il nemico? È il nostro problema in forma di persona*. Gli abitanti di quel mondo non hanno gli strumenti per comprenderla. E la solitudine, la vecchiaia, la morte? Basta non pensarci, restando sempre *connessi*.

In un'epoca occupata militarmente dal nichilismo e dall'anomia, ha ancora senso parlare di un confronto drammatico tra norma e antinorma? Dov'è più il "tu devi"? E la frequentazione dell'Ombra non ha perso il brivido, insieme inquietante e liberatorio, della trasgressione? Se tutto è possibile, e facilmente esperibile, non c'è più tensione tra opposti, non c'è più scelta né assunzione di responsabilità. La crisi delle certezze diventa un alibi. Scompare il "tu devi" che proviene dall'esterno, ma è reso impossibile anche il "tu devi" che nasce dall'interno come risultato di un difficile processo di autenticazione. La rottura del nesso tra scelta e responsabilità fa sì che appaia incomprendibile l'idea di dover pagare il prezzo delle proprie decisioni. Ma se la decisione non include più la responsabilità, essa diventa "leggera", arbitraria e insignificante. Se in passato l'adesione ai valori istituzionalizzati era considerata indiscutibile, oggi si rischia di considerare indiscutibile la mera insorgenza del desiderio. Da cui la facilità con cui i bisogni vengono manipolati dall'industria e, *last but not least*, il proliferare delle cosiddette "sindromi marginali".

In definitiva, la post-modernità si configura come un enorme cimitero, un ossario in cui giacciono confuse tutte le cose finite: fine della distanza riflessiva, fine dell'immaginario e dell'utopia, fine del negativo, fine della trascendenza, fine della differenza, fine dell'alterità e del conflitto, fine dell'incertezza, dell'ambiguità e del contrasto, fine dei sentimenti, fine di ogni domanda... Ma soprattutto fine della funzione simbolica e del simbolo, della sua feconda contraddittorietà, della sua polisemia, della sua inesauribilità ermeneutica, della sua intrinseca progettualità¹⁰.

La situazione che ho provato a descrivere presenta alcune singolari analogie con l'esperienza schizofrenica. Ad esempio, è stato notato (Sass, 1994) che, per il malato, la realtà degli oggetti del delirio sembra esaurirsi nelle immagini che egli esperisce e non abbia un'esistenza autonoma. Il grande psichiatra Kurt Schneider aveva messo in evidenza che i sintomi della schizofrenia comportano passivizzazione e altre distorsioni del nor-

10. Come scrive Trevi, «Se il progetto è anticipazione delle possibilità, tale anticipazione può essere "formulata" anche nel linguaggio dell'inconscio. Ciò significa che, in tal caso, è formulata appunto in simboli, vale a dire in espressioni verbali o visive che, benché cariche di "senso", non hanno alcuna precisa dimensione semantica [...]. L'ammettere la produzione di simboli [...] da parte dell'inconscio, permette di concepire l'inconscio stesso non solo come il custode del passato (nella forma del rimosso), ma anche come custode del futuro, per quanto questo sia esprimibile appunto in progetti». (Trevi, 1987, p. 76).

male senso di volizione, interiorità e intimità (Schneider, 1967, pp. 63-103). Appiattimento affettivo, indifferenza dello sguardo, sensazione di vivere in un eterno presente e cancellazione della storia come processo sono elementi comuni a certe sindromi schizofreniche e all'atteggiamento di base della postmodernità. Essi sono la conseguenza della evanescenza del mondo esterno e dell'annullamento della distinzione tra reale e irreal, autentico e immaginario. Da ciò consegue anche che la soggettivazione schizofrenica può «irretire con la prospettiva di un potere e di una sicurezza illimitati» (Sass, 1994, p. 344).

Ovviamente, non sto sostenendo che l'uomo della postmodernità sia un soggetto schizofrenico in senso clinico. L'uso dell'analogia mi sembra però utile per sottolineare le caratteristiche più inquietanti del tempo attuale. Il mondo perde spessore, si appiattisce e «l'illusione non è più possibile, perché non è più possibile il reale» (Baudrillard, 1971, p. 69). Nel passaggio dalla presenza nel mondo al mondo come immagine, le serigrafie di Warhol – scrive Sass – sono «immagini fatte di immagini di persone (Marilyn, Jackie e Elvis) che, in un certo senso, già esistono più come caricature mediatiche che come esseri reali, eppure sembrano proclamare l'universalità del loro non essere» (Sass, 1994, p. 395).

Il discrimine tra modernità e postmodernità passa essenzialmente attraverso il rifiuto di ogni atteggiamento critico e, ancor più, attraverso il rifiuto di ogni risentimento morale. Assistiamo a un ritorno della inconsapevolezza. I grandi cantori della fine delle certezze – da Hoffmansthal a Beckett – esprimono in ogni caso la sofferenza, la disperazione che nasce dall'auto-riflessione. In questa prospettiva, la tentazione gnostica, cui ho accennato precedentemente, può essere interpretata come aspirazione al ritorno alla "oggettività" del reale. L'ideologia postmoderna predica invece la piena legittimazione e, per così dire, il compiacimento per l'insignificanza del mondo, per la sua felice irrealtà.

Mi rendo conto che questa mia riflessione rischia di assomigliare a un quaresimale. So bene che quando si ragiona per modelli, molte cose restano fuori; so quindi che, per fortuna, ancora molto sangue vivo circola nelle vene del mondo. Tuttavia, la postmodernità ospita una tendenza anti-umanistica, che tende a proporsi come *Spirito del tempo*. «Con lo spirito del tempo – scrive Jung – non è lecito scherzare: esso è una religione, o meglio ancora una confessione, un credo, a carattere assolutamente irrazionale, ma con l'ingrata proprietà di volersi affermare quale criterio assoluto di verità, e pretende di avere per sé tutta la razionalità» (Jung, 1934, p. 367).

Per concludere. Eravamo abituati a pensare per opposti. In *Moby Dick* Ismaele dice: «Al mondo non c'è qualità che sia ciò che è se non per contrasto». Ora non è più così. Come parodia dell'ascesi gnostica, il ritorno

all'Uno è avvenuto, in forma degradata, nella società di massa. Il pensiero è tornato a essere monista, e si potrebbe immaginare che il virtuale condiviso sia una estrema incarnazione della "volontà generale" di Rousseau. Magicamente, l'Ombra è scomparsa. Il Male non è più eliminato nel vecchio modo, che era quello di combatterlo e vincerlo, perché il Bene trionfi; semplicemente, come la morte, non esiste più, la parola non significa più niente.

In questa prospettiva, anche la psicologia di Jung risulta obsoleta, dato che l'intera sua opera non è pensabile fuori della articolazione dialogica di opposti.

In realtà, noi crediamo di poter dire che non l'Ombra è scomparsa, ma che con la eliminazione delle differenze si è smarrita la sua pensabilità, e dunque la possibilità di diventarne consapevoli. Ha scritto Jung: «Noi non abbiamo immaginazione del male, ma il male *ci ha in suo potere*» (Jung, 1961, p. 369). Se così non fosse, non si comprenderebbe l'enorme consumo di psicofarmaci e la diffusione di disturbi psichici di forte significato simbolico. Pensate al proliferare dei cosiddetti "attacchi di panico" e dei disturbi dell'alimentazione, in particolare dell'anoressia. Al di là delle evidenti differenze, in queste patologie si nasconde la paura del futuro, che è paura dello ignoto e dell'alterità, e la difficoltà ad accettare la vita e le sue contraddizioni. L'assenza di limiti predicata dalla tecnologia informatica ha come paradossale risvolto il sentimento di insignificanza. Una finta immortalità, rappresentata dall'esperienza di un eterno presente, nel momento in cui azzerava ogni tensione verso scopi ed esclude l'idea stessa di conflitto e di colpa, ci lascia in balia del male, che è sempre più forte delle nostre illusioni¹¹.

Io credo che oggi sia urgente essere restituiti alla nostra condizione imperfetta e miserabile. Altrimenti il male rischia di essere relegato nei ridotti della follia. Noi abbiamo più che mai bisogno di stupirci di fronte alla nostra stessa follia. Affinché, come dice un aforisma di F. Hebbel, la vita non sia «un saccheggio dell'uomo interiore», e sempre venga ricordato – cito ancora Hebbel – «che il mondo è il peccato originale di Dio» (2008, p. 30).

Di Gilgames (1986), che voleva essere immortale, fu scritto: «Una vita che duri in eterno non era il tuo destino». Alla fine, egli giacque morto sul «letto del fato come pesce all'amo, come gazzella presa nel laccio». Non è possibile evitare il destino di morte: sarebbe come "cercare il vento". Già cinquemila anni fa veniva così definito lo statuto della vita umana: né il male né la morte (il maggiore dei mali) possono essere eliminati una volta per sempre. È il limite a definirci, e non è un caso che l'utopia tecnologica definisca come "post-umano" il futuro che essa vagheggia. Ma sino a quando il mondo sarà popolato da umani, dovremo riconoscerci nella finitezza, e

11. Si veda in proposito Ferrari, *L'ambiguità del patire*, Moretti&Vitali, Bergamo 2014.

in quell'incessante scambio tra esigenze e valori contrapposti, che Jung ha così bene teorizzato. Tentare di uscirne ci consegna alla vita travisata, la vita virtuale, costruita sulla disattenzione e sull'oblio.

Per fortuna, esiste un pensiero minoritario che assume la vulnerabilità come paradigma dell'umano¹². Opponendosi all'antropologia individualista tipica della modernità e alle sue derive narcisiste, esso predica un'etica della cura, fondata sulla comune bisognosità. Questo atteggiamento rivolto alla ospitalità recupera i temi dell'incompletezza, dell'imperfezione, della lentezza, della passività, dell'inermità nella sofferenza. È un atteggiamento che per convenzione può esser detto "femminile", se è vero che la tradizionale inferiorità della donna è il segno che la civiltà occidentale ha privilegiato lo sviluppo lineare della coscienza, costringendo tutto ciò che si opponeva al suo programma espansionistico a condurre un'esistenza scissa, puramente sintomatica. In questa prospettiva, si può dire che una sindrome nevrotica come l'isteria rappresenti il femminile non redento, non riconosciuto, non accettato, che si vendica.

Naturalmente, perché un atteggiamento "relazionale" come quello cui ho accennato sia meno esposto al rischio di risultare soltanto idealistico, volontaristico e velleitario, è necessaria una particolare disposizione interiore. Sporgersi amorevolmente verso l'altro e la sua bisognosità richiede una profonda identificazione; tale identificazione è però impossibile se noi non ci chiniamo verso la nostra stessa imperfezione, verso ciò che in noi è incompiuto, informe, incomprensibile perché troppo lontano dal comune sentire e dalle convenzioni che lo reggono. In altri termini, si tratta di chinarsi con pazienza e amorevolezza verso il nostro Male, la nostra Ombra. Sarebbe davvero pretendere troppo se noi decidessimo di accettare negli altri ciò che non accettiamo in noi stessi.

Le Sirene ammutolite

Consentitemi una "coda". C'è un breve e complicato racconto di Franz Kafka, che si intitola *Il silenzio delle sirene*. Un'analisi del racconto nel suo complesso richiederebbe almeno un intero convegno. Esso contiene però una frase di inquietante perentorietà: «[...] le Sirene possiedono un'arma ancora più temibile del canto, cioè il loro silenzio. Non è avvenuto, no, ma si potrebbe pensare che qualcuno si sia salvato dal loro canto, ma non certo dal

12. È un pensiero molto ramificato che, partendo dalla teoria della compassione di Rousseau, comprende filosofi come Buber e Lévinas e attraverso parte della riflessione femminista. Per una impostazione storico-critica segnalo Pulcini, *La cura del mondo* (2009) e Cavarero, *Inclinazioni* (2013).

loro silenzio»¹³. A me sembra che le Sirene si prestino a essere considerate come portatrici di una incancellabile valenza utopica: esse sono figure dell'Altro, nelle sue innumerevoli manifestazioni. Si può pensare, ad esempio, che ogni Sirena sia per l'uomo figura dell'eros femminile e della sua terribilità: potenza infera, alterità assoluta, trasgressione all'ordine del discorso, eccedenza rispetto alla ferialità dell'Io, nostalgia di un assente necessario, Anima inconscia, fervida ispiratrice ma anche colei che addormenta o propone indovinelli insolubili. È la speranza, il sogno di una voce che non potremo mai fare nostra, ma il cui canto riempie la vita di echi e la fa più incerta e ipotetica. Figura perturbante e imprevedibile, bambola meccanica come l'Olimpia de *L'uomo della sabbia* di Hoffmann e femmina dal fascino irresistibile, migrante dalle cattedrali gotiche ai manifesti pubblicitari. Il suo canto è il «canto dell'abisso che, ascoltato una volta, apre in ogni parola un abisso e invita con forza a sparirvi dentro» (Blanchot, 1959, p. 10). Perciò ha ragione Kafka quando afferma che, quando le Sirene non cantano più, l'uomo diventa insalvabile. Il loro silenzio ha tolto all'uomo della postmodernità la possibilità di alimentarsi alla fonte interiore di ogni feconda contraddizione. Come ha scritto Corrado Bologna, la decomposizione della φωνή annuncia «l'avvento di una Musa crudele, tecnica, raggelante, che nessuno spirito d'amore vivificherà» (Bologna, 1992, p. 44).

È ancora Kafka a offrirci una piccola speranza. Le Sirene tacciono, ma Josefina la cantante, che è una topina protagonista di un altro suo racconto, canta. Il canto di Josefina, che è poi un fischio inudibile, resta – contro ogni avversità e resistenza, compresi i capricci della stessa Josefina – indistruttibile ed è capace di aprire la dura vita del popolo dei topi a un sogno salvifico. La sapienza di Kafka sta nel colmare di una strinata comicità lo spazio tra Dio e la sua assenza, che è, io credo, lo spazio della musica, cioè dell'indicibile. E così Josefina non modifica in nulla la nostra condizione di esilio, e tuttavia ci porta sulla soglia della salvezza.

13. Il testo di Kafka è del 1917. È davvero singolare che tredici anni prima, nel 1904, Giovanni Pascoli, nel XXIII° canto del poemetto *L'ultimo viaggio*, ammutolisca anch'egli le Sirene. Invano Odisseo si rivolge loro chiedendo: «Ma dite un vero, un solo a me, tra il tutto, / prima ch'io muoia, a ciò ch'io sia vissuto». E ancora: «Solo mi resta un attimo. Vi prego! / Ditemi almeno chi son io! Chi ero!». Le Sirene né cantano né rispondono.

Bibliografia

- Baudrillard J. (1971). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée (trad. it. *Simulacri e impostura*. Bologna: Cappelli, 1980).
- Baudrillard J. (1995). *Le crime parfait*. Paris: Galilée (trad. it. *Il delitto perfetto*. Milano: Raffaello Cortina, 1996).
- Benjamin W. (1966). *Angelus novus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *Angelus novus*. Torino: Einaudi, 1976).
- Benjamin W. (1950). *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *Infanzia berlinese*. Torino: Einaudi, 1981).
- Blanchot M. (1959). *Le livre à venir*. Paris: Gallimard (trad. it. *Il libro a venire*. Torino: Einaudi, 1969).
- Blumenberg H. (1985). *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. it. *Naufragio con spettatore*. Bologna: Il Mulino, 1985).
- Bologna C. (1992). *Flatus vocis*. Bologna: Il Mulino.
- Bortolotto M. (2018). *Il viandante musicale*. Milano: Adelphi.
- Cavarero A. (2013). *Inclinazioni*. Milano: Raffaello Cortina.
- Carr N. (2010). *The shallows. What the internet is doing to our brains*. New York: Norton (trad. it. *Internet ci rende stupidi?* Milano: Raffaello Cortina, 2011).
- Eco U. (1964). *Apocalittici e integrati*. Milano: Bompiani.
- Eliot T.S. (1922). *The Waste Land*. New York, Horace Liveright (trad. it. *La terra desolata*. In: *Poesie*. Milano: Bompiani, 1963).
- Ferrari E. (2014). *L'ambiguità del patire*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Freud S. (1915). Zeitgemässes über Krieg und Tod (trad. it. Considerazioni attuali sulla guerra e la morte. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 2000).
- Freud S. (1931). *Das Unbehagen in der Kultur* (trad. it. *Il disagio nella civiltà*. Torino: Einaudi, 2010).
- Goldsmith K. (2004). *I'll be your mirror. The selected Andy Warhol interviews*. London, New York: Avalon (trad. it. *Sarò il tuo specchio. Interviste ad Andy Warhol*. Torino: Hopefulmonster, 2007).
- Hebbel F. (2008). *Weltgericht mit Pausen*. München: Hanser (trad. it. *Giudizio universale con pause*, Adelphi, Milano 2013).
- Jaffé A., ed. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, raccolti ed editi da Aniela Jaffé. Milano: Il Saggiatore, 1965).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1929). Kommentar zu "Das Geheimnis der Goldenen Blüte" (trad. it. Commento al "Segreto del fiore d'oro". In: *Opere*, vol. 13. Torino: Boringhieri, 1988).
- Jung C.G. (1931). Die Entschleierung der Seele (trad. it. Il problema fondamentale della psicologia contemporanea. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1943). Psychotherapie und Weltanschauung (trad. it. Psicoterapia e concezione del mondo. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1988). *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, vol. primo. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1991). *Traumanalyse. Nach Aufzeichnungen der Seminar 1928-1930*. Düsseldorf: Patmos Verlag (trad. it. *Analisi dei sogni. Seminario tenuto nel 1928-30*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003).

- Jung C.G. (2009). *The Red Book: Liber Novus*. London: Norton (trad. it. *Il Libro Rosso. Liber Novus*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010).
- Longo G. (2013). *Il simbiote*. Roma: Maltemi.
- Montale E. (1991). *Tutte le poesie*. Milano: Mondadori.
- Mortara Garavelli B. (1989). *Manuale di retorica*. Milano: Bompiani.
- Musil R. (1930-42). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Berlin: Rowohlt (trad. it. *L'uomo senza qualità*. Torino: Einaudi, 1965).
- Nietzsche F. (1882). *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch (trad. it. *La gaia scienza*. Milano: Adelphi, 1965).
- Nietzsche F. (1971). *Frammenti postumi 1887-88*. Milano: Adelphi
- Neumann E. (1953). *Kulturentwicklung und Religion*. Zürich: Walter (trad. it. *Evoluzione culturale e religione*. Roma: Armando, 1974).
- Pascoli G. (1904). XXIII° canto del poemetto *L'ultimo viaggio*. In: *Poemi Conviviali*. Bologna: Zanichelli.
- Pulcini E. (2005). Dall' homo faber all' homo creator: scenari del post-umano. In: Sanna I., a cura di, *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*. Roma: Studium).
- Pulcini E. (2009). *La cura del mondo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Praz M. (1965). *Prefazione a T. S. Eliot, La terra desolata*. Torino: Einaudi.
- Riesman D. (1961). *The lonely crowd*. New Haven and London: Yale University Press (trad. it. *La folla solitaria*. Bologna: Il Mulino, 1999).
- Romano A. (2013). *Il sogno del prigioniero*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Sachs N. (1966). *Poesie*. Torino: Einaudi.
- Sandars N.K., a cura di (1986). *Epopèa di Gilgameš*. Milano: Adelphi.
- Sanna I., a cura di, *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?* Roma: Studium.
- Sass L.A. (1994). *Madness and modernism*. Harvard: Harvard University Press (trad. it. *Follia e modernità*. Milano: Raffaello Cortina, 2013).
- Schneider K. (1962). *Klinische Psychopathologie*. Stuttgart: Thieme (trad. it. *Psicopatologia clinica*. Roma: Fioriti, 2004).
- Spadaro A. (2013). *La chiesa e la rete. Che cosa significa vivere in rete*. Intervista pubblicata su www.pccs.va/index.php/it./news2/contributi/item/1961-la-chiesa-e-la-rete-che-cosa-significa-vivere-in-rete
- Trevi M. (1975). *Introduzione*. In: Neumann E., *L'uomo creativo e la trasformazione*. Venezia: Marsilio.
- Trevi M., Romano A. (2009). *Studi sull'ombra*. Milano: Raffaello Cortina.
- Wahrol A. (2008). *La filosofia di Andy Wahrol*. Genova, Milano: Costa e Nolan.

L'Avarizia, il peccato contro la vita
Sandro Manfroni*

*Ricevuto il 16 novembre 2019
Accolto il 18 gennaio 2020*

Riassunto

Il valore preponderante che l'avaro attribuisce alle cose lo sottrae alla relazione, lo esclude dalla vita e dalla possibilità di un percorso individuativo. Nell'avaro le polarità archetipiche "Maschile-Femminile" e "Puer-Senex", entro le quali circola la corrente vitale, risultano sbilanciate verso gli estremi del "maschile" e del "senex" e determinano il suo fallimento esistenziale. La Donna e il Fanciullo, coi valori simbolici di cui sono portatori, potranno rappresentare una possibilità di salvezza per chi è imprigionato nella gabbia dell'avarizia.

Parole chiave: *Avarizia, vita, anima, archetipo maschile-femminile, archetipo puer-senex, individuazione*

* Laureato in Medicina e Chirurgia e specialista in Neurologia, vive e lavora a Roma, dove svolge attività libero professionale neuropsichiatrica. Già dirigente medico nella U.O di Neuropsicologia clinica dell'ospedale S. Giovanni Battista del Sovrano Militare Ordine di Malta, è titolare dell'ambulatorio di Psichiatria dello stesso ospedale. Già docente incaricato di Psichiatria presso l'Università di Tor Vergata. Autore di articoli pubblicati su *Studi Junghiani* e su *Rivista di Psicologia analitica*. Ha pubblicato i volumi: *La Mano. Il gesto come origine del significato* e *I mille volti di Ulisse*, per l'Editore Cuzzolin di Napoli. Email: sandromanfroni@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

Abstract. *Meaness, the Sin against Life*

The prevailing value which is given to things by the mean person pulls him away from relationship, excludes him from life and from the opportunity to follow his individuative path. In the mean person the archetypal polarities “Male-Female” and “Puer-Senex”, within which the vital energy flows, are unbalanced in favour of the “Male” and “Senex” extremes and are responsible for his existential failure. The “Woman” and the “Child” (and their symbolic values) will account for an opportunity to be rescued from the cage of meaness.

Key Words: *Meaness, Life, Soul, Male/Feminine Archetype, Puer/Senex Archetype, Individuation*

Introduzione

I vizi capitali corrispondono ad altrettante modalità di fallimento esistenziale, di tradimento della propria personale vocazione. Sono, per i Padri della Chiesa e per la teologia, i peccati che ci allontanano da Dio, termine e destinazione dell'uomo. In chiave psicologica i vizi capitali rappresentano ostacoli posti lungo il cammino dell'individuazione, barriere che impediscono l'avvicinamento al Sé, immagine e simbolo della totalità psichica.

I sette peccati capitali, individuati dai Padri del deserto dell'età tardo antica, sono stati approfonditi dalla cultura medievale e sottoposti a una analisi rigorosa e metodica, che culmina nella compiutezza sistematica della Scolastica. San Tommaso, con il gusto medievale dell'ordine, della simmetria e della classificazione, colloca l'avarizia nel comparto dell'amore per le “cose esteriori”, laddove la gola e la lussuria esprimono un amore verso il “corpo proprio” e la superbia un amore che riguarda l’“anima”, gonfiandola a dismisura. Sono forme di amore degenerate e fuorvianti perché offendono la dignità dell'uomo, creatura eletta, fatta a immagine e somiglianza del Creatore e la distruggono dal Sommo Bene, che è Dio.

A differenza dell'avarizia, gli altri peccati capitali, pur falsificando e deviando il cammino dell'uomo, offrono comunque un surrogato, un appagamento illusorio, una qualche soddisfazione a chi soggiace ad essi. Ciò risulta evidente non solo per la *gola* o per la *lussuria*, che offrono un piacere evidente e appagano un istinto, seppur in maniera smodata. Anche l'*ira* offre un appagamento nello scarico di una tensione, nella liberazione improvvisa di un accumulo emozionale cagionato da una delusione, da un insuccesso, da un rancore nutrito nei confronti di un competitore o di un avversario. L'iracondo è dunque nell'agone della vita, le sue emozioni violente lo attestano.

La *superbia* concede delle gratificazioni per quel sentimento di superiorità, quel rigonfiamento della propria immagine, quell'illusione di supremazia, che offre una qualche ricompensa. Lo stesso dicasi per l'*invidia*, che implica la ricerca di un bene impedito dal possesso altrui o il conseguimento di un prestigio minacciato dal successo dell'altro. C'è nell'invidioso una tensione, una lotta per il conseguimento di qualcosa che non gli appartiene, una smania di occupare un posto irrimediabilmente occupato da un altro. La vita è qui travisata nel suo senso e nella sua pienezza ma non è tradita in quanto lotta, ricerca, tensione. Benefici in quantità riserva anche l'*accidia*, intesa come ricerca e godimento di beni effimeri, amore per la vita comoda, disimpegnata, nutrita di attività piacevoli, senza passioni, senza autentico coinvolgimento affettivo in un torpore che anestetizza il gusto e la gioia vera della vita.

L'*avarizia* è invece un vizio triste, senza godimento; un vizio che esclude dalla vita, che impedisce, frena, blocca, l'avventura della vita. Accumulare denaro, considerato non più come mezzo per acquisire dei beni, ma un bene esso stesso, soffoca i desideri, costringe a una incessante rinuncia, conduce a una paradossale povertà.

La vita come apertura al percorso individuativo

La vita deve essere attraversata e vissuta; è necessario seguire i desideri e gli impulsi che ci spingono e ci catapultano nella tumultuosa confusione del mondo. Il caos può divenire cosmo solo se ci avventuriamo nella complessa congerie degli eventi, ai quali dobbiamo dare un senso e un orientamento.

Secondo l'insegnamento di Jung, l'uomo è in gran parte determinato dalla sua configurazione somato-psichica, che si esprime con istinti e pattern di comportamento specifici. Tali determinanti fisiologiche possiedono un "versante psichico" in forma di strutture e configurazioni preordinate che modellano il pensiero, la fantasia, le aspirazioni dell'essere umano. Queste dominanti dell'inconscio collettivo, che dal profondo orientano in modo assolutamente tipico la storia di ogni uomo, sono gli archetipi. Gli archetipi sono dunque "punti nodali" del tessuto della psiche inconscia e corrispondono a complessi di esperienza depositati nella psiche profonda nel corso della storia plurimillennaria dell'uomo. Sono modelli preformati, innati, che strutturano la psiche e la obbligano a produrre configurazioni di pensiero e immagini di fantasia comuni a tutti gli uomini. L'essere umano viene così spinto a percorrere vie già virtualmente tracciate, anteriori ad ogni esperienza individuale; egli riempirà di contenuti personali forme pre-

esistenti, calcherà orme che da sempre il piede umano ha calcato e continuerà a calcare.

Potremmo dire che l'intero percorso esistenziale dell'essere umano si avvia e procede sotto la spinta di tali dominanti dell'inconscio collettivo, che in determinati periodi dello sviluppo personale "si accendono", – si attivano o si costellano, in linguaggio junghiano – attraendo entro la loro orbita l'individuo, che viene modellato e arricchito dal materiale plasmato dall'archetipo attivato.

Chi procede lungo il cammino dell'individuazione, ci ha insegnato Jung, incontrerà inevitabilmente l'*Ombra*, che lo spingerà a prendere in considerazione l'altra parte di sé inconscia e lo obbligherà a un confronto e a una integrazione degli aspetti oscuri della sua personalità. Sarà poi la fascinazione dell'*Anima* per l'uomo e dell'*Animus* per la donna ad attrarre come una calamita l'essere umano e a costringerlo al confronto con la propria controparte di genere opposto. L'incantamento dell'*Anima* e dell'*Animus* si tramuteranno dapprima in entità psichiche complessuali, che come fattori perturbanti innescheranno dinamiche intrapsichiche conflittuali, che complicheranno e arricchiranno la personalità dell'essere umano, per trasformarsi infine in fattori di relazione, ponte fra inconscio e conscio e fra individuo e mondo. Sarà poi l'archetipo bifronte *Puer et Senex*, che permetterà il connubio fra dinamismo del flusso della vita e la coagulazione dell'esperienza e determinerà il consolidarsi della personalità. Sarà così possibile entrare nella sfera dell'archetipo del *Vecchio Saggio*, simbolo del Sé o della totalità psichica.

Le immagini utilizzate da Jung per esprimere tale necessario percorso dell'uomo sono di straordinaria efficacia, perché esse interpellano non solo il pensiero, ma parlano anche al sentimento e alla fantasia. Così continua ancora Jung:

L'anima è la parte vivente dell'uomo, ciò che vive di per sé e dà la vita; se Dio ha immesso in Adamo un soffio di vita è perché potesse vivere. Con astuzia e con giocoso inganno l'anima attira verso la vita l'inerzia della materia che non vuole vivere. Fa credere all'uomo cose inverosimili: affinché la vita sia vissuta. [...] l'anima è piena di lacci e insidie tese perché l'uomo vi cada, raggiunga la terra, vi sia irretito e vi rimanga legato: affinché la vita sia vissuta. Se non fosse per la vivacità e per l'iridescenza dell'anima, l'uomo si fermerebbe alla sua massima passione: l'accidia [...]. Avere un'anima è precisamente il rischio della vita, poiché l'anima è un demone dispensatore di vita che esegue il suo giuoco da elfo al di sopra e al di sotto dell'esistenza umana [...] tuttavia racchiude anche uno strano significato, come un sapere segreto o una saggezza nascosta, che contrasta nel modo più singolare con la sua natura elfica irrazionale [...]. È possibile rendersi conto che dietro il suo gioco crudele con il destino umano, si nasconde qualcosa come

un'intenzione segreta che sembra corrispondere a una superiore conoscenza delle leggi della vita (Jung, 1934/1954 pp. 25-29).

Solo lasciandoci avviluppare dai fili cangianti che l'anima dispiega nel cammino dell'uomo, abbandonandoci ai suoi inganni e lasciandoci illudere dalle sue astuzie, «ci è data la possibilità di sperimentare un archetipo che si era tenuto finora nascosto dietro il nonsenso pieno di significato dell'Anima. È "l'archetipo del significato", come l'Anima è semplicemente "l'archetipo della vita"» (ivi, p. 31).

La vita dunque come un "non senso pieno di significato" è tradita nel modo più assoluto e completo dall'uomo immobilizzato nell'avarizia.

Si giunge alla pienezza e al significato solo accettando la vita ed immergendosi in essa. Solo attraversando le vicende che compongono il destino umano il significato potrà sorgere dal non senso e il caos potrà generare il cosmo.

Chi, per paura di perderlo, seppellirà il talento che gli è stato dato e non ne renderà conto, sarà privato di quello che gelosamente aveva custodito. Il servo "inutile", "malvagio e infingardo", che si è tenuto al riparo, che ha tesaurizzato in modo meschino il suo piccolo patrimonio, senza darlo e senza darsi, «sarà gettato fuori nelle tenebre, dove sarà pianto e stridore di denti» (Mt. 24, 14-30).

L'avarizia è il vizio che rifiuta e fa ristagnare la vita. Il denaro ha perso qui la sua funzione di mezzo per ottenere benessere, per ricercare agi e comodità, ma diventa il fine sterile di un possesso arido e inutile. Il possesso di beni in quanto tale si dissocia dall'eros vitale e dall'istinto di vita. L'avarico elegge il possesso a marchio identificativo e individuativo; vuole cioè possedere per soffocare il suo dover essere, per inibire la crescita e tradire la vita.

L'avarico nella letteratura e nel mito

Lo stereotipo dell'avarico, tramandatoci da tanta letteratura, è quello di un uomo, vecchio, per lo più solo, che vive in una casa buia e fredda, si alimenta in modo frugale, lesina in modo grottesco sulle spese comuni e costringe a una vita di stenti chi ha la ventura di vivergli accanto.

H. Balzac ci ha regalato un insuperabile ritratto di avaro nel suo romanzo *Eugenia Grandet* (1833). Questo personaggio, padre della infelice Eugenia, amministra la casa con estrema parsimonia, provvedendo a tagliare egli stesso una fetta di pane al giorno per la moglie e la figlia e centellinando la legna per il fuoco. Nessuna comodità, nessun godimento in quella casa, ove il padrone dispone di tutto e tutto controlla, mentre si dedica inte-

ramente ad accumulare milioni, per godere della vista dell'oro accatastato nella sua stanza, che egli rimira e cova con gli occhi in un piacere notturno e solitario. Egli non conosce pietà, rifiuta l'aiuto al suo unico nipote, rimasto orfano e povero in canna dopo la tragica morte del padre. Il suo cinismo e la sua spietatezza giungono al punto che egli riesce a speculare sui debiti lasciati dal fratello suicida, riuscendo a trarne un non indifferente profitto.

Vecchio e solo, in una casa fredda e buia è anche Scroogle, il protagonista de *Il racconto di Natale* di Dickens (1843).

L'avaro dunque accumula denari e oro, che sono mezzi per acquisire beni, e li trasforma in beni. Il possesso del denaro si traduce in una possibilità di acquisto eternamente differita che finisce per appagarsi di se stessa. In tal modo viene soffocato ogni desiderio e si perde la connessione con la sfera vitale degli istinti primari.

Emblematico è in tal senso il mito del re Mida, sovrano dei Frigi, che, come ci racconta Ovidio nelle *Metamorfosi*, ottiene da Dioniso la facoltà di poter trasformare in oro tutto ciò che egli tocca. Anche il cibo, che egli necessariamente deve toccare per potersi nutrire, si trasforma in oro. Egli così non può più soddisfare l'istinto primario che ci mantiene in vita. Il cibo acquista il sapore metallico dell'oro, non nutre e non sazia più. Ogni sorgente di vita si è essiccata e solidificata in un metallo, la cui preziosità risulta vana e dannosa.

Altre immagini archetipiche attestano come un possesso esagerato e coatto si tramuti in possessione.

Claudio Widmann (2009) ricorda il mito nordico dell'eroe Fafnir, cantato da Wagner ne *L'oro del Reno*, che, dopo aver ucciso il padre, si trasforma in serpente-drago per avvolgersi intorno all'oro maledetto, che immobile eternamente custodisce.

L'avaro è statico, si rannicchia in un angolo appartato, senza alcuna connessione col fluire della vita. Manca nel mondo dell'avaro ogni scommessa, ogni rischio, ogni avventura, ogni sorpresa.

L'immagine del serpente immobile torna significativamente anche nel romanzo di Balzac, quando si dice che il signor Grandet: «aveva della tigre e del serpente boa: egli sapeva acquattarsi, rannicchiarsi, spiare a lungo la sua preda, saltarle addosso: poi apriva la gola della sua borsa, v'inghiottiva un mucchio di scudi e si addormentava tranquillo come il serpente che digerisce, impassibile, freddo, metodico» (Balzac, 1833, p. 12).

La figura di Arpagone, il celeberrimo protagonista della commedia di Molière (1668), rappresenta un ritratto caricaturale e grottesco dell'avaro. L'attaccamento ai suoi averi e la sua parsimonia giungono al punto da raccomandare alla cameriera di non spolverare i mobili con troppa forza, «perché a far così si consumano»; quando deve invitare a cena degli ospiti, in-

giunge ai servi di versare da bere solo quando lo chiedono più d'una volta e comanda loro di portare molta acqua; si augura che il negoziante si riprenda indietro gli avanzi; è accusato di raddoppiare sul calendario le vigilie, per obbligare la servitù al digiuno e di piantare delle grane ai servi prima di Natale per sottrarsi all'obbligo morale di far loro il regalo di rito; sottrae l'avena persino ai suoi cavalli, tanto che questi sono così deboli e macilenti da risultare quasi inservibili, non avendo la forza di trascinare la carrozza (Molière, 1668, p. 95).

La "staticità" è dunque un elemento costitutivo e strutturale del carattere dell'avaro. Dice Balzac nel già ricordato romanzo che il signor Grandet «sembrava economizzare su tutto, anche sui movimenti» (Balzac, 1833, p.15). Egli centellinava i suoi gesti, in un'immobilità esistenziale assoluta. È surreale e inquietante l'immagine di papà Grandet, ormai anziano e malato, confinato in carrozzina per una paralisi, che se ne sta immobile di fronte al suo studio con la porta sprangata, di cui egli custodisce la chiave, per fare la guardia ai tesori là dentro racchiusi, di cui lui solo conosce l'entità. Come il serpente Fafnir, avvolto intorno al suo oro, egli resta immobile in una postura che espelle il mondo e le sue dinamiche. Muoversi significa in qualche modo già correre un rischio, accettare una scommessa, esporsi all'imprevisto, dare l'avvio a un desiderio. L'avaro persegue invece la sicurezza, la stabilità del sempre uguale.

Euclione, il personaggio della commedia di Plauto (III-II sec. A.C.) *Aulularia*, resta sempre avvinto alla sua pentola colma di oro, ossessionato dal timore paranoico che qualcuno possa attentare al suo tesoro. Il suo perimetro di spostamento si riduce sempre più, per gravitare attorno al centro costituito dalla pentola che lo tiene avvinto con una catena sempre più corta. Le consegne alla sua serva sono perentorie: «Chiudi la porta! Dato che qualcuno potrebbe venire a chiederti del fuoco, voglio che sia spento. Se poi verranno a chiedere acqua, di che è scolata via tutta. Se vorranno qualcosa in prestito rispondi che sono venuti i ladri e hanno portato via tutto» (Plauto, 1991, p. 167).

Allo stesso modo Arpagone inveisce contro il servo, sul quale proietta i suoi fantasmi persecutori, qualificandolo senz'altro come «una spia, un delatore con quegli occhi maledetti che stanno in agguato su tutte le mie azioni, divorano quel che mi appartiene e frugano dappertutto per vedere se c'è qualcosa da rubare» (Atto I, scena III). Gli invisibili nemici contro cui egli lotta non sono i ladri esteriori ma è la calda pulsionalità della vita, il mondo palpitante dei desideri suscitati dall'Anima. Il pericolo contro cui egli erge le sue difese è dunque un pericolo interno: è lui stesso l'attentatore che egli combatte. Ciò, come nota Widmann, sembra essere oscuramente intuito da Arpagone quando, in un crescendo di accuse del furto della cassetta rivolte

a tutti indistintamente, giunge ad ammettere: «d'ora in avanti dovrò sospettare anche di me stesso, dovrò ritenermi in grado di derubarmi con le mie stesse mani» (Molière, 1668, p.132).

Si arresta il viaggio degli Ebrei nel deserto, quando essi costruiscono e adorano il vitello d'oro, un idolo statico che sembra garantire stabilità e sicurezza. Il cammino del popolo eletto verso la terra promessa potrà riprendere solo quando verrà abbattuta la statua e gli ebrei, liberati dalla schiavitù, potranno sperimentare, e di nuovo gustare, il Dio del rischio, della scommessa, della vita (Esodo, 32).

Aspetti psicodinamici dell'avarizia

Nel modello freudiano dello sviluppo della libido (Freud, 1905) viene postulato nel futuro avaro un arresto, un intoppo nella cosiddetta “fase anale”, nel periodo in cui il bambino impara a gestire il controllo dello sfintere anale. Il bambino, intorno ai tre anni d'età, si rende conto del potere grandissimo conferitogli dalla possibilità di controllo volontario delle feci: egli può gratificare la madre, elargendo il materiale prezioso da lui prodotto, narcisisticamente sopravvalutato; oppure può punirla, negandole il suo dono. Attraverso il materiale fecale, attraverso dunque le “cose” che possiede e che amministra, egli esercita un potere di controllo sulla persona da cui interamente dipende. Più tardi imparerà a sostituire il prezioso materiale delle feci con i beni materiali, dando così al possesso un valore preminente. Le cose hanno dunque una netta supremazia sulle persone: questo diventa lo stile esistenziale del futuro avaro. «L'avarico vive in un mondo fatto di “cose” che non lascia spazio alla fantasia, all'immaginazione, ai sogni, al pensiero simbolico» (Masi, 2015, p. 91).

Alla tendenza ritentiva dell'avarico corrisponde la modalità captativa dell'avidico, connessa questa alla voracità orale: entrambe sono contrassegnate dal narcisismo primario. L'interesse del piccolo, ancora avvolto nel bozzolo narcisistico, è volto dunque verso le cose di sua proprietà, che egli custodisce e amministra, in modo del tutto autoreferenziale. Il nucleo di problematicità costituito dalla accentuata modalità “oral-captativa” e “anal-ritentiva”, con la fissazione agli oggetti, alle cose proprie, ostacolerà il passaggio alla fase successiva, quella “fallica”, durante la quale la libido si rivolge ai genitori, dando l'avvio alla dinamica relazionale definita dai complessi di Edipo e di Elettra.

La parentela simbolica feci-denaro viene richiamata dalla fiaba dell'“asino caca zecchini”, o da quella della “gallina dalle uova d'oro”, immagini sgorgate dall'inconscio e custodite nelle fiabe.

In tale ottica si giustifica la metafora economica che vede «il seno come primo capitale e il latte come primo profitto che il neonato trae dal suo sfruttamento; il latte è merce e le feci sono denaro; il latte costituisce la prima *liquidità* di cui il neonato entra in possesso e le feci sono le prime proprietà, che egli *deposita*, anticipando i futuri depositi bancari» (Widmann, 2009, p. 174).

Anche nella psicologia analitica junghiana, a mio avviso, è possibile ritrovare nell'avarò un mancato fluire, un arresto nel dispiegarsi del processo vitale.

La vita dell'essere umano è compresa ed oscilla nel gioco delle polarità archetipiche: *Vita-Morte*, *Natura-Spirito*, *Coscienza-Inconscio*, *Giorno-Notte*, *Logos-Eros*, *Maschile-Femminile*, *Bene-Male*, *Puer-Senex*.

La diade maschile-femminile offre uno spunto particolare alla nostra riflessione. La nostra appartenenza di genere non ci rende affatto estranei ai principi del genere opposto. Si tratta, come abbiamo già detto, di dominanti strutturali che organizzano e regolano il funzionamento stesso della psiche e agiscono come potenti fattori interni di comportamento. L'ampia trattazione del tema da parte di Jung ci ha reso edotti circa gli ambiti di dominio dei principi maschile e femminile.

Appartengono al "maschile": la decisione, la delimitazione, la determinazione, il coraggio, l'obbiettivo da raggiungere, il mondo delle regole, le leggi, l'ordine razionale. È il mondo del Logos, dove i percorsi sono diretti e rettilinei e l'oggetto si staglia nitido, perfettamente distinto dagli altri, esattamente conosciuto e catalogato, fruibile come concetto e riproducibile a discrezione.

Il "femminile" è «ciò che è benevolo, protettivo, tollerante, ciò che favorisce la crescita, la fecondità, la nutrizione, i luoghi della magica trasformazione, della rinascita, l'istinto e l'impulso soccorrevole» (Jung 1938-1954, p. 83).

Tali principi vitali sono operanti come modalità esperienziali innate, iscritte nel tessuto organico, che si riverberano dai fondali psichici di ogni essere umano; essi non possono eludersi ma sono chiamati a un eterno dialogo e confronto. La sensibilità alla relazione, l'attenzione alle sfumature e ai dettagli, la prossimità, i valori del sentimento, i colori, i suoni, le emozioni, sono il mondo dell'Eros, costituiscono un universo nel quale la coscienza maschile si muove a disagio, come in un elemento in gran parte estraneo.

Sacra è per il femminile la terra e benedette sono le sue creature. In quanto sacerdotessa e custode della vita, la donna come "principio femminile" non ha bisogno di cercare in un altrove metafisico ideali astratti che

giustificchino e conferiscano senso alla vita. Il suo regno è la natura che basta a se stessa nell'eterno ciclo dei suoi processi.

Un'attenta interprete dell'universo femminile, la psicoanalista Luce Irigaray, afferma che la vicinanza, il contatto, il rapporto con le persone piuttosto che con gli oggetti, il dialogo fra due piuttosto che il parlare a molti, la relazione orizzontale fra persone, appartengono alla sfera del femminile, mentre la modalità maschile esalta la definizione esatta, la discriminazione, i concetti, la distanza, l'obiettività, il rapporto con gli oggetti, la quantità (Irigaray, 2006).

Le osservazioni sin qui condotte ci permettono di affermare come nell'avarò la bilancia della diade archetipica penda in modo esagerato ed esclusivo sul polo maschile. Manca in lui il contrappeso del "femminile"; il suo campo d'azione non è temperato e vivificato dalla brezza delicata del tocco femminile, non è reso umido e fertile dall'acqua tiepida dell'affetto. L'avarò è solo. Nessuna donna è vicino a lui, perché egli non è entrato in relazione con l'Anima, con la sua controparte femminile inconscia.

È solo il vecchio Scroogle, come l'ebreo Shylock, l'usuraio de *Il mercante di Venezia* di Shakespeare, come Arpagone. Non vi sono donne accanto a loro.

Improbabile, grottesco e caricaturale è il tentativo di Arpagone di agganciarsi al femminile con la sua pretesa di sposare la giovane Mariana, di cui è innamorato il figlio.

Il rapporto del signor Grandet con la moglie, descritta come una donna «secca e magra, gialla come una mela cotogna, maldestra, lenta; una di quelle donne che sembrano fatte apposta per rimanere soggette alla tirannia», (Balzac, p. 27) è privo di confidenza, di intimità, di reciprocità. A lei il marito continua a chiedere in prestito i pochi spiccioli che egli si compiace di donarle al termine di qualche vantaggiosa transazione, di cui tiene minuziosamente il conto. Anche lo scudo d'oro, che egli con grande pompa e cerimonia elargisce alla figlia in occasione di ogni suo genetliaco, viene da lui stesso controllato con la pretesa e la soddisfazione quasi lussuriosa di esaminare intatta la serie di monete che negli anni si sono accumulate.

I termini affettuosi sono riservati dagli avari solo ai loro tesori.

Esilarante, per gli equivoci e i malintesi a cui dà luogo, è dialogo il che si svolge tra Arpagone e Valerio, l'innamorato segreto della figlia Elisa (Atto V, scena III). Quando il sospetto del furto della cassetta cade sul giovane, l'avarò gli si rivolge in modo accusatorio: «ho scoperto ogni cosa! Come hai potuto abusare della mia bontà e introdurti in casa mia per giocarmi un tiro di quella fatta?». Il giovane, ritenendo che egli si riferisca all'idillio amoroso tra lui e la figlia, ammette la sua colpa, ma asserisce che questa non è così grave dal momento che il suo amore è puro ed egli vuole tenere con sé il suo tesoro. Ma "tesoro" per Arpagone è solo il suo denaro,

ed è per lui inconcepibile che lo sfrontato Valerio possa vantare un diritto di possesso sul cofanetto d'oro rubato: «il mio sangue, le mie viscere, delinquente!». Ancor prima (Atto IV, scena VII), alla scoperta del furto, straziato dal dolore, così esclama: «povero mio denaro, amico mio carissimo! Mi hanno privato di te, ti hanno portato via! Ho perduto il mio sostegno, la mia consolazione, la mia gioia [...] non posso vivere senza di te!». Sembra il lamento funebre per la scomparsa di una persona cara.

Allo stesso modo Euclione si rivolge sussurrando alla sua pentola: «Quanti nemici hai, pentola mia, tu e quest'oro che ti è stato affidato!» (Atto III, scena VI).

E, quando Shylock si accorge che la figlia è fuggita con il suo amante cristiano, portando con sé denaro e pietre preziose, prorompe in questo lamento: «La figlia mia! I miei ducati! I miei ducati e la mia figliola! Due sacchetti pieni zeppi di doppi ducati rubatimi dalla mia figliola! Trovate la ragazza. Ha addosso le pietre e i ducati!» (Shakespeare, p. 428). Dove appare evidente che il dolore per la perdita dei ducati supera grandemente quello per la perdita della figlia.

Dunque lo stereotipo dell'avaro tramandato dalla letteratura è quello di essere un uomo, di essere solo e di essere vecchio.

Questo ultimo dato ci permette di fare una breve riflessione sulla polarità Puer-Senex, sulla quale tanto si è soffermato James Hillman.

Alla modalità Puer dell'esistenza appartengono lo slancio, la leggerezza, l'improvvisazione, il rischio, l'avventura, la sorpresa. Sono propri del Senex la parsimonia, il calcolo, l'avvedutezza, la sicurezza, la capacità di previsione e l'oculata amministrazione. Il Puer è nomade e vagabondo, ha le ali ai piedi come Mercurio, il dio degli incroci e degli inganni, della sorpresa e della burla. Egli eternamente ricomincia, senza mai portare a compimento quello a cui mette mano. Per lui immaginazione e realizzazione sono un tutt'uno. Avere un'intuizione equivale alla sua realizzazione; egli ignora la fatica del lento procedere, la pazienza di superare gli ostacoli, la costanza di mantenere i suoi propositi. La velocità, la fretta, la scorciatoia, gli sono connaturate. Il suo procedere in avanti non serba il desiderio del ritorno: «Il suo viaggio non è un'odissea di esperienze, ma un vagare per spendere, per catturare, per accendere, per tentare la sorte, ma senza lo scopo di tornare a casa. Nessuna moglie lo attende e non ha figli a Itaca» (Hillman, 1964, pp. 98-99).

Per entrare nel mondo e nel tempo il Puer ha bisogno dell'incontro col Senex, che è il principio dell'ordine, della temporalità, del limite e del confine. Avverte Hillman come «i nostri atteggiamenti Puer non sono legati all'età giovanile e le nostre qualità Senex non sono tenute in serbo per la vecchiaia» (ivi, pp. 67-68). E ancora: «l'archetipo del Senex trascende la senescenza puramente biologica ed è dato fin dall'inizio nella psiche e in

tutte le parti della psiche come possibilità di ordine, di significato e di realizzazione teleologica» (ivi, p. 86). La qualità Senex consente il progressivo coagularsi del flusso degli eventi, che si trasformano in esperienza. È il Senex che intreccia i fili colorati della vita e li trasforma nella trama ordinata di un tessuto.

La diade “Puer-Senex” è dunque un’unità bifronte, come Giano, con una faccia che guarda avanti, verso il futuro e una faccia che guarda dietro, al passato, alla storia. Il Puer senza il correttivo e l’apporto del Senex è capriccioso, volubile, inconsistente, inadatto alla vita, come i giovinetti fiore «Giacinto, Narciso, Croco [...], incapaci di reggere la fatica di portare a compimento il loro significato e come fiori devono avvizzire prima che nascano il frutto e il seme» (ivi, p. 105), o come Icaro che precipita dalla vertigine dell’altezza e si schianta a terra. Ma anche il Senex, senza il contributo del Puer, diventa arido, sterile, cupo, solitario. È privo di linfa vitale e sprofonda nella ripetitività meccanica dei suoi gesti, che hanno perso ogni connessione col fluire dell’esistenza. Si avvita nella monotonia di un già detto o di un già fatto, perde la dimensione del futuro, il gusto del nuovo. Diventa Saturno, vecchio, melanconico, freddo, sterile. L’avaro è dunque il vecchio che ha spezzato l’unità bifronte dell’archetipo. È il vecchio che «ha perduto il suo bambino» (ivi, p. 91).

Esiste salvezza per l’avaro?

Nel racconto *Il Maestro di preghiera*, tratto dalla sorprendente raccolta di storie e leggende dei Chassidim, Martin Buber narra di un popolo che viveva isolato, lontano dal mondo, ove il denaro era il solo criterio che poteva assegnare valore all’individuo.

Essi vedevano lo scopo della loro vita unicamente nel denaro e non volevano riconoscere nessun altro merito e nessun’altra perfezione all’infuori del possesso. Così presso di loro tutte le cariche e tutti gli onori erano ordinati secondo questo valore. Era necessario possedere una determinata quantità di ricchezze anche per essere semplicemente considerato un uomo; chi non possedeva a sufficienza stava più in basso ed era trattato da loro alla stregua di un animale dall’aspetto umano, o di un uccello implume, e così, animale o uccello veniva chiamato. Chi aveva la ventura di possedere qualcosa di più di quella misura minima riceveva una dignità superiore, e chi era molto ricco stava vicino alle stelle, perché, secondo il loro modo di pensare aveva il potere degli astri, che fanno nascere l’oro nel grembo della terra. I più ricchi di tutti però, che non potevano neppure abbracciare con lo sguardo tutto ciò che apparteneva loro, li innalzavano al di sopra di sé come divinità e li servivano prostrandosi nella polvere (Buber, 1906, p. 118).

Davvero una metafora della nostra civiltà occidentale, fondata su criteri economici, dove denaro equivale a potere e il potere diventa il solo criterio del valore.

Il vecchio maestro di preghiera, un uomo di Dio, sa che:

Ogni volta che l'uomo si lega profondamente all'idea di essere qualcosa o di fare qualcosa rimane tuttavia radicato nella natura umana e la sua radice di umanità può salvarlo [...] ma quando l'uomo si aggrappa all'illusione di *possedere* qualcosa, allora strappa le sue radici dall'umanità ed esse non succhiano più per lui la linfa della salvezza dal suolo umano ed io non conosco per lui nessun rimedio (ivi, p.129).

Essere qualcosa o *fare* qualcosa contengono sì la possibilità del travisamento e dell'errore, ma appartengono comunque alla vita e legittimano l'umanità dell'uomo. *Possedere* non identifica alcuna qualità, né si rapporta ad alcun valore, rinsecchisce e rende sterile la vita.

Non c'è dunque salvezza per chi fonda la sua vita sul possesso, per chi rinnega la vita accumulando tesori?

Euclione e Arpagone girano in tondo intorno alla loro cassetta e la loro parabola si conclude come era cominciata nello sterile recupero del denaro, sopra il quale tornano ad acquattarsi.

Eternamente girano in tondo nel quarto cerchio dell'Inferno dantesco gli avari, costretti a spingere col petto enormi massi e a scontrarsi a metà della circonferenza con la opposta schiera degli scialacquatori condannati alla medesima pena. La prodigalità dissennata è infatti l'altra faccia della stessa medaglia, come ha intuito Dante: entrambi non hanno utilizzato le loro risorse individuative, gli uni congelandole, gli altri dissipandole, per modo che "la sconosciuta vita i fè sozzi". Sono abbruttiti e condannati dalla vita che non conobbero, nella quale non vollero entrare.

Schylock viene ricacciato nella fetida tana dalla quale era emerso per impossessarsi di un pezzo di carne dell'odiato Antonio, quale risarcimento del credito nei suoi confronti. Egli viene umiliato e ridicolizzato dalla giovanile vitalità degli amici innamorati che intervengono in favore di Antonio. La giovinezza e l'amore dunque trionfano e condannano il vecchio spilorcio, che vuole nutrirsi come un parassita della carne e del sangue dell'uomo, senza entrare davvero nella vita.

E il signor Grandet, in punto di morte altro non vede che l'oro del Crocefisso, portogli dal prete nell'impartirgli l'estrema unzione, che egli vuole ghermire in un ultimo sussulto osceno e disperato.

Quali possibilità di redenzione sono allora offerte all'avarò? Come può liberarsi dalla catena alla quale egli è legato?

Mi ha sempre colpito la tristezza del giovane ricco, che vede passare davanti a sé la verità, la pienezza di vita espressa da Gesù, che egli non può seguire come desidererebbe, perché incapace di abbandonare le sue ricchezze. Di qui la celebre metafora di Gesù, secondo la quale «è più facile che un cammello entri per la cruna di un ago che un ricco nel Regno dei cieli». La radicalità del messaggio del Cristo lascia costernati i discepoli, che esclamano: «chi potrà dunque salvarsi?» E, di rimando, Gesù: «Questo è impossibile agli uomini; ma a Dio tutto è possibile» (Mt 19, 16-26).

Eccola allora la speranza: l'impossibilità dell'uomo può cedere e lasciare spazio all'intervento di Dio. Tradotto in termini psicologici, ciò significa che l'atteggiamento cosciente, indurito nell'unilateralità di uno stile di vita cristallizzato, può essere sovvertito dal potere sanante delle forze inconse.

In tal senso è un "miracolo" la conversione di Scroogle. Nella scorsa dura della sua coscienza si apre appena una fessura, una ferita, attraverso la quale sgorga l'Anima. Dai sogni infatti, dall'inconscio, affiorano gli Spettri del passato, del presente e del futuro, che aprono una nuova prospettiva al sordido avaro. Nella notte di Natale – la festa della nascita, del rinnovamento, della speranza – le immagini di lui fanciullo coi suoi giochi e i suoi compagni, la figura della ragazza da lui amata in gioventù, le strade, i luoghi della sua vita trascorsa gli sono mostrati dallo "Spettro del passato" e risvegliano in lui un acuto rimpianto per quello che era stato e che aveva dimenticato di essere. Dallo "Spettro del presente" gli viene offerta la cruda immagine della sua sordida avarizia e del suo squallore esistenziale, mentre impietosamente lo "Spettro del futuro" lo raffigura in una bara, solo senza il conforto di alcuna presenza amica, mentre estranei cinici e indifferenti si spartiscono i beni che egli ha lasciato. Tali visioni notturne determinano una conversione nel vecchio, che si apre all'amore e alla condivisione e rientra nella corrente viva e palpitante del mondo.

In un'altra notte santa, la notte di Pasqua, ha inizio il cammino iniziatico di Faust, che viene dissuaso dal bere il veleno nella fiala dallo scampanio festoso e dai cori annunciatori la Resurrezione. In quella notte, solo, nella fredda stanza dalle alte volte gotiche, ingombra di libri polverosi, egli sente l'inutilità e il fallimento di una vita diretta esclusivamente al possesso di beni intellettuali, lontana dai suoni e dai colori variopinti della vita, dalle gioie, illusioni e dolori degli affetti, dal calore dello scambio fra gli uomini. Il suono di quelle campane e di quei cori gioiosi lo spingono fuori della sua tetra tana e lo conducono nel mondo palpitante della vita. Egli è allora obbligato a percorrere per intero la parabola del percorso individuativo. Faust è costretto all'incontro salvifico con l'Ombra, nella figura di Mefistofele, che si presenta a lui come la «parte di quella forza che vuole sempre il male ma produce inevitabilmente il bene» (Goethe, 1831, vv. 1336-1337). Gli si

farà poi incontro l'Anima nella figura di Margherita e, dopo il tragico epilogo della sua vicenda amorosa, sprofonderà nel più profondo inconscio, nel "regno delle Madri", per riemergere, attraverso un processo trasmutativo, rappresentato da una florida successione di immagini e di simboli, rinnovato e salvato.

La Vita, dunque, l'Anima, la Donna, possono sgretolare le mura spesse ove è chiuso l'avarò e aprire una via alla salvezza.

Nel già citato libro di Widmann viene ricordato il mito del tiranno Pythae, narrato da Plutarco, ossessionato dalla ricerca e dall'accumulo dell'oro. Egli aveva imposto a tutti gli abitanti della città di dedicarsi esclusivamente alla ricerca, estrazione e purificazione dell'oro. L'attività unilaterale dell'accumulo di oro comportò l'estinguersi di ogni altra occupazione necessaria alla soddisfazione dei bisogni primari. La correzione di tale atteggiamento spasmodico e unidirezionale venne dalle donne della città, assai più sensibili e attente ai veri e variegati bisogni dell'essere umano, più vicine alla vita, al mondo sensoriale e percettivo. Esse, nel palazzo tutto d'oro imbandirono la tavola d'oro con stoviglie d'oro e tovaglie intessute di fili d'oro. L'evidente soddisfazione di Pythae e dei suoi accoliti nel sedersi a una tavola tanto riccamente imbandita venne immediatamente frustrata quando vennero loro servite pietanze d'oro e venne loro versato oro liquido nei calici tutti d'oro. Il *femminile* dunque, custode della vita e delle sue creature, imprime una salvifica deviazione all'unilateralità di un atteggiamento accumulativo.

Un altro pranzo testimonia del potere salvifico del *femminile*. Si tratta de *Il pranzo di Babette*, descritto nel romanzo di Karen Blixen.

L'atmosfera triste e deprimente ove si svolge il racconto è un paesino norvegese, ove tutti gli abitanti vivono nella perenne memoria del loro defunto decano, col suo lascito di devozione, rigore morale, condanna per le gioie semplici del corpo. I discepoli del decano «diventavano ogni anno meno numerosi, più canuti o calvi o duri d'orecchio, e anche più propensi a lamentarsi e a bisticciare» (Blixen, 1950, p. 10). Un autentico regno del Senex, dunque. In una di quelle casette tutte eguali, vivevano le due figlie nubili del defunto decano, ancora belle ma perennemente vestite di grigio o di nero, presso le quali venne assunta come serva una donna, una giovane francese, esule dalla sua terra a seguito dei moti rivoluzionari scoppiati in Francia. Sarà quest'umile serva a portare un soffio di vitalità in quella comunità triste. Ella col ricavato di una vincita alla lotteria, il cui importo le avrebbe consentito di vivere nell'agio per il resto della sua vita, imbandì un pranzo sontuoso a beneficio di tutti quei tristi abitanti. Fece venire dalla Francia carni prelibate, vini pregiati, ogni genere di succulente pietanze, che ella stessa provvide a cucinare in giorni di intensi preparativi. Con sus-

siego e contegnoso riserbo si accostarono alla tavola in compunta processione quelle persone, i cui petti risentiti covavano antichi rancori, mascherati da un comportamento di facciata tanto rispettoso in superficie quanto livido nel profondo. Essi non conoscevano la gioia della condivisione, il piacere della tavola, il gusto delle libagioni allegre, la vera amicizia, l'amore. Pian piano, le raffinate pietanze e il vino prelibato fecero sgretolare quel muro difensivo e chiacchiere vivaci cominciarono ad animare la conversazione, gli occhi si ravvivarono, sulle bocche fiorì il sorriso. Un clima di apertura e di benevolenza prese il posto della cupa atmosfera dell'inizio e quegli adulti uscirono dal pranzo rinnovati e gioiosi, saltellando nella neve come fanciulli. Babette è un'artista, come si definisce e il suo godimento è nel creare e nel donare la sua arte; per questo, pur nella sua povertà materiale, ella si sente immensamente ricca. Si possiede veramente solo ciò che si dona: è questa la testimonianza di Babette.

La Donna dunque può spostare il pendolo dal polo maschile, ove si è collocato e arrestato l'avarò, e avviare una oscillazione verso il polo opposto, quello dei valori femminili, restituendo integrità alla dimensione archetipica della polarità.

Allo stesso modo sarà anche il Fanciullo, che sottrarrà l'avarò al dominio del Senex, ove egli si è arroccato, e imprimerà un impulso al movimento della corrente vitale verso il polo opposto, ripristinando la circolarità polare necessaria alla vita.

Il Maestro di preghiera, del racconto di Buber sopra ricordato, nel tentativo di aprire i cuori induriti degli abitanti del popolo della ricchezza, li condusse in un lungo viaggio nel luogo ove abitava la Forza, poi in quello della Bellezza, e successivamente nel regno della Sapienza, poi in quello della Morte, quindi in quello dell'Onore, ma essi non seppero trarre da tali incontri un autentico insegnamento che convertisse i loro cuori. Quando il saggio «parlò con grande chiarezza della nullità del denaro, che è solo una vuota forma di scambio fra gli uomini e non ha in sé nessun valore e nessuna dignità, bensì riceve valore e dignità solo dalle cose belle e liete che raccoglie e fa fruttare», queste parole giunsero loro «come un messaggio in una lingua straniera, dalla cui oscurità solo qua e là risuonò una parola comprensibile» (ivi, p. 135).

Il Maestro di preghiera, quasi disperando della riuscita della sua impresa, li condusse infine alla ricerca del Bambino, del figlio del re.

Un mattino finalmente, sulla strada maestra, venne loro incontro di corsa un bambino che correva solo e ridente, con riccioli splendenti, e tendeva sicure le piccole braccia nel vento del mattino. E guardava le cose mute sulla strada maestra, gli alberi e i ciottoli, come se gli raccontassero qualcosa, e rideva loro, non sopraff-

fatto dal momento, ma per una grande e segreta sapienza. Allora i viandanti si dissero fra loro: dove mai è possibile trovare sulla terra una gioia come questa? Tutti gli uomini ridono per qualcosa che è avvenuto, ma il loro riso si spezza subito appena accade qualcosa di diverso. Ma questo bambino ride alla sua vita, come se portasse nella sua salda coscienza tutto quello che accadrà, e la sua gioia si nutre dello splendore delle cose future (pp. 139-140).

Quando il bambino vide a terra qualche moneta caduta dalla borsa di uno dei viandanti «i dischi scintillanti gli piacquero, li prese, li gettò in aria e rise. Allora il seme del riso cadde nei cuori aridi e vi germogliò».

È l'immagine archetipica del Bambino divino, la cui nascita impreveduta, sorprendente, miracolosa, preannuncia un mutamento della personalità:

Il fanciullo esce dal grembo dell'inconscio come sua creatura, generata dal fondo stesso della natura umana, o meglio della natura vivente in generale. Egli personifica forze vitali al di là dei limiti della coscienza, vie e possibilità di cui la coscienza, nella sua unilateralità, non ha sentore, e una totalità che abbraccia le profondità della natura. Egli rappresenta l'impulso più forte e più irresistibile di ogni essere: l'impulso all'autorealizzazione (Jung, 1940 p. 163).

Il fanciullo annuncia dunque un rinnovato atteggiamento, allude all'inizio di quel cammino che, nonostante le minacce e i pericoli a cui è esposto – testimoniate dalla sua piccolezza, insignificanza e fragilità – condurrà alla pienezza e al significato del Sé. Per questo l'apparizione del bambino sorridente, che lancia in aria per gioco le monetine lucenti, ha lo straordinario potere di rivelare ai viandanti, in una lingua immediata e spontanea, il senso vero delle cose e la destinazione autentica della vita.

Bibliografia

- Alighieri D. (1988). *La Divina Commedia*. Milano: Rizzoli.
- Balzac H. (1833). *Eugenie Grandet*. Paris: Charles-Béchet (trad. it. *Eugenia Grandet*. Roma: Tumminelli, 1969).
- Bibbia (la). *Esodo*
- Blixen K. (1950). Il pranzo di Babette. In: *Capricci del destino*. Milano: Feltrinelli, 2019.
- Buber M. (1906) Die Erzählungen des Rabbi Nachman (trad. it. I racconti di Rabbi Nachman. In: *Storie e leggende chassidiche*. Milano: Mondadori 2008).
- Dickens C. (1843). *Christmas books*. London: Dent & sons (trad. it. *Racconti di Natale*. Milano: Mondadori, 1990).
- Freud S. (1905). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (trad. it. Tre saggi sulla teoria sessuale. In: *Opere*, vol. 4. Torino. Bollati Boringhieri, 1977).
- Goethe W. (1831). *Faust*. Milano: Mondadori, 1990.
- Hillman J. (1964). *Senex and puer*. Irving: Spring Publications (trad. it. *Puer aeternus*. Milano: Adelphi, 1999).

- Irigaray L. (2004). *Key writings*. New York: Bloomsbury USA Academic (trad. it. *In tutto il mondo siamo sempre in due*. Milano: Baldini Castoldi Dalai, 2006).
- Jung C.G. (1934-1954). Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (trad. it. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9, 1. Torino: Bollati Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1938). Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus (trad. it. Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. In: *Opere*, vol. 9, 1. Torino: Bollati Boringhieri, 1980).
- Jung C.G. (1940). Zur Psychologie des Kinderarchetypus (trad. it. Psicologia dell'archetipo del Fanciullo. In: *Opere*, vol. 9, 1. Torino: Bollati Boringhieri, 1980).
- Masi L. (2015). *Vizi capitali e psicopatologia*. Milano: ed. Paoline.
- Molière (1668). *L'avare* (trad. it. *L'avar*. Milano: Rizzoli, 1981).
- Plauto T.M. (III-II sec. A.C.). *Mostellaria*. Milano: Mondadori, 1991.
- Shakespeare W. (1596) *The merchant of Venice* (trad. it. *Il mercante di Venezia*. In: *Tutte le opere*. Milano: Sansoni, 1977).
- Widmann C. (2009). *Il mito del denaro*. Roma: Magi.

*Miti che curano. Il ruolo del simbolismo religioso
nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung*
Shady dell'Amico*

Gli dèi sono diventati malattie
(C.G. Jung)

*Ricevuto il 9 dicembre 2019
Accolto 23 febbraio 2020*

Riassunto

Nel seguente articolo sono analizzati filosoficamente i termini con i quali la psicologia analitica di Carl Gustav Jung si propone come erede della tradizione religiosa occidentale. Nel primo paragrafo sono messi in luce i rapporti fra la tradizione ebraico-cristiana e la psicologia analitica. È poi esaminato in che modo l'abbandono della tradizione abbia, a parere dello psichiatra svizzero, predisposto le masse alla diffusione della psicopatologia. Nel terzo paragrafo è valutato il concetto di "evoluzione archetipica" e la conseguente necessità di una ri-formulazione dello scenario mitico tradizionale. In base a quanto detto sono infine sviluppate alcune conclusioni sull'importanza psicologica del mito.

Parole chiave: *psicologia, mito, cristianesimo, archetipo, simbolo, religione*

Abstract, *Myths that heal. The role of religious symbolism in Carl Gustav Jung's analytical psychology*

This article analyses the terms of the religious problem in the Analytical Psychology. The first paragraph talks about the relationships between the Jewish-Christian tradition with Analytical Psychology. In the second paragraph The Author considers the way how the abandoning of the tradition has favoured, in the opinion of Carl Gustav Jung, the spread of psychopathology in the masses. The third paragraph talks about the concept of "archetypal evolution" and the

* Laureato alla magistrale di Filosofia dell'Università di Pisa. Email: shadiron@gmail.com

consequent necessity to reformulate the traditional mythical scenario. Based on the above, are illustrated some conclusions about the psychological importance of the myth.

Key words: *Psychology, Myth, Christianity, Archetype, Symbol, Religion*

Psicologia analitica e religione

«Dietro il dramma di Edipo – scriveva Meghnagi nel suo *Il Padre e la Legge* – si possono ascoltare gli echi della verità di Abramo, pienamente secolarizza e spogliata di ogni valenza metafisica, che chiedeva ascolto» (Meghnagi, 1992, p. 32). A parere dell'illustre studioso, la psicoanalisi freudiana avrebbe tentato una codifica sperimentale di elementi specifici della cultura ebraica. Le facoltà astrattive e introspettive che hanno fatto il successo della scienza, compreso quella psicologica, sono storicamente connesse alla fede in un Dio invisibile e non rappresentabile, concetto che porterebbe a parlare della psicoanalisi come di un "ebraismo post-religioso"¹. C'è dunque un rapporto di stretta dipendenza fra psicoanalisi e religione.

Ora, se questo è vero per Freud, lo è a maggior ragione per Jung. Prima di parlare della profonda connessione della psicologia analitica con la tradizione ebraico-cristiana, voglio però premettere alcune questioni fondamentali sul linguaggio utilizzato dallo psichiatra svizzero nelle sue opere scientifiche. La questione del rapporto fra psicologia analitica e religione è subito posta dal fatto che molta della terminologia tecnica junghiana è chiaramente simbolico-religiosa. Jung, anche laddove non fa esplicito riferimento a temi mitici, utilizza per le istanze psichiche – in modo forse unico in tutta la letteratura psicologica – nomi *soggettivi*. Ecco che gli aspetti aggressivi e distruttivi dell'uomo divengono l'"Ombra" o che le dimensioni affettive e relazionali della psiche divengono l'"Anima". A ciò si accompagna una moltitudine di figure personali di minore importanza, ma comunque sempre presenti, come il Senex, il Puer, la Grande Madre, l'Eroe, e così via. È necessario soffermarsi brevemente su questo aspetto se si vuole comprendere il nesso insolubile che congiunge la psicologia analitica alla religione.

Per Jung le strutture profonde che abitano nella dimensione transpersonale della psiche sono forze attive che posseggono un'esistenza indipendente dalla coscienza e agiscono su di essa con completa autonomia. È la cosiddetta "teoria degli archetipi", i quali:

1. Vedi a questo proposito Edmundson (2007); Bernstein (1999), nonché l'ormai classico del genere di Yerushalmi (1996).

[...] non devono [...] venir considerati soltanto come oggetti ma anche come soggetti provvisti di leggi proprie. Naturalmente, dal punto di vista della coscienza, si può descriverli come oggetti e fino ad un certo grado anche descriverli, nella stessa misura in cui si può descrivere e spiegare un essere umano vivente. In questo caso, comunque, bisogna non tenere conto della loro autonomia. Ma se si vuole prendere in considerazione pure questa, essi devono venire necessariamente trattati come soggetti, vale a dire deve venir loro riconosciuta spontaneità e intenzionalità, oppure una specie di coscienza e di *liberum arbitrium*, di libera volontà (Jung, 1952, pp. 7-8)².

Gli archetipi sono dunque forze personali non egoiche, perché estranee all'Io, che abitano il substrato psichico comune a tutti gli uomini. "Archetipo" è un'espressione che Jung desume dalla tradizione platonica («"Archetipo" è una parafrasi esplicativa dell'*éidos* platonico») (Jung, 1934-54, p. 17), con l'obiettivo di indicare l'esistenza di immagini ricorrenti nei vari contesti culturali, nelle psicopatologie e nei sogni. Con ciò però non si è esaurito affatto il concetto di archetipo. Se, infatti, da una parte si può parlare degli archetipi come «forme strutturatrici inscose, di carattere transpersonale e tuttavia elaboranti il materiale empirico offerto dalla vita psichica dell'individuo» (Trevi, 2017, p. 29), dall'altra è necessario ricordare come questi appartengano a una dimensione *altra* rispetto alla coscienza e si relazionino a essa con un carattere personale. «L'archetipo [...] è un'*immagine dinamica*, un pezzo della psiche oggettiva che si può intendere rettamente soltanto se lo si vive e sperimenta come un'antitesi autonoma» (Jung, 1917-43, p. 172). Per questo Jung definisce gli archetipi anche «anime parziali» (ivi, p. 116).

Ne risulta che l'Io, cioè l'elemento unificante dei contenuti della coscienza, non è affatto il protagonista della vita psichica, che invece è condizionata dall'effetto fascinatore e possessivo degli archetipi. L'uomo non è dunque abitato da una statica unità identitaria, ma piuttosto da una psiche multipersonale, da quel «piccolo popolo» di personalità parziali che agiscono costantemente in lui. La psiche, scrive Jung: «non è un'unità, bensì una contraddittoria molteplicità di complessi» (Jung, 1928, p. 118).

Ora, questi archetipi non sono conoscibili se non nelle immagini in cui si manifestano. Il linguaggio descrittivo, proprio dell'Io e della coscienza, non è in grado di fare riferimento a queste modalità profonde dell'esperienza umana. L'archetipo è conoscibile solo per mezzo delle immagini nelle quali si esprime, siano esse quelle del sogno, della patologia o del mito. Pertanto il solo linguaggio in cui è possibile incontrare queste forme è quel-

2. Per un'esposizione dei concetti teorici fondamentali della psicologia analitica si veda Moreno (1978); Edinger (1992); Robertson (1995).

lo *simbolico* delle immagini e non quello *analitico* dei concetti. Se, infatti, per Freud l'immaginazione non è altro che sessualità rimossa, per Jung essa è una «funzione cognitiva oltrepassante la totalità dell'esperienza» (Galimberti, 1984, p. 103), capace di usare il dato empirico per richiamare le forze altrimenti anonime della psiche inconscia.

Mi soffermo brevemente sulla questione, così importante per capire la rivalutazione dell'immaginario religioso all'interno della psicologia analitica. Mentre il linguaggio descrittivo della scienza, anche psicologica, si limita a registrare l'esperienza attraverso i parametri del pensiero logico (principio di identità e non-contraddizione *in primis*), l'immaginazione usa gli elementi dell'esperienza per richiamare qualcosa che va *al di là* di essa. L'immaginazione promuove l'eccedenza di significato del dato empirico e lo carica di un'ambivalenza semantica che la ragione – l'equivalente filosofico dell'Io e della coscienza – non accoglierebbe mai. Essa favorisce dunque l'elaborazione di *simboli* in grado di “tenere assieme” (secondo il greco *syn-ballein*) il dato empirico e l'incognita dell'archetipo, quella struttura profonda inconoscibile che può esprimersi soltanto attraverso un'immagine. Per Jung infatti:

Il concetto di simbolo va rigorosamente distinto dal concetto di mero segno. Significato simbolico e significato semiotico sono cose completamente diverse [...]. Il simbolo presuppone sempre che l'espressione scelta sia la migliore indicazione e formulazione possibile di un dato di fatto relativamente sconosciuto, ma la cui esistenza è riconosciuta o considerata necessaria (Jung, 1921, p. 525).

E ancora: «Il simbolo copre sempre una situazione complessa che si trova talmente al di là della portata del linguaggio, da non poter generalmente essere espressa in modo univoco» (Jung, 1942-54, p. 87).

Il simbolo è dunque un'immagine dove è violato il principio d'identità e di non-contraddizione: il dato empirico è quello e *assieme* qualcosa di diverso e ignoto, un elemento archetipico che ha bisogno di emergere come figura per poter esistere nella coscienza. All'inconscio, dice Jung, è necessario «dare la possibilità di divenire contenuto di coscienza per mezzo di fantasie» (1928, p. 134). Laddove la ragione tende a separare sfumature semantiche diverse per mezzo delle leggi logiche, il simbolo aspira a riunire, e anzitutto riunire conscio e inconscio. Per Jung il dischiudersi attraverso il simbolo dei significati multipli dell'esperienza comporta una progressiva integrazione dei contenuti inconsci: è la cosiddetta “funzione trascendente” che promuove l'individuazione e la salute psicologica della persona (Jung, 1921, p. 533).

Queste “anime parziali” che abitano l'inconscio si esprimono pertanto attraverso il dato dell'esperienza cosciente, realizzando simboli rinvenibili in

modo ricorrente nelle mitologie, nelle patologie mentali e nei sogni. «L'anima – scrive Jung – contiene tutte quelle immagini dalle quali sono nati i miti» (Jung, 1934-54, p. 20), immagini che emergono quando il dominio dell'Io cede e la coscienza è più esposta alle forze alogiche dell'inconscio. Tali immagini «rappresentano la sempiterna esperienza della divinità» (ivi, p. 22) e sono quanto, a parere di Jung, è celato nell'esperienza religiosa:

Le antiche religioni con i loro simboli sublimi e ridicoli, bonari e crudeli, non sono cadute dal cielo, ma sono nate in quest'anima umana, la stessa che vive ancora oggi in noi. Tutte quelle cose, le loro forme primordiali, vivono in noi e possono in qualunque momento assalirci con forza distruttiva (Jung, 1928, p. 121).

Queste forze inconscie, che è «come se provenissero da una fonte intelligente, conscia del suo scopo e, per così dire, personale» (Jung, 1942-48, p. 29), sono gli dèi dei pantheon politeisti, dove trovano un'adeguata simbolizzazione. Ben lontane da essere concetti astratti, queste personalità parziali esercitano un effetto magnetico e spesso distruttivo sulla coscienza, decentrando l'Io e togliendo equilibrio psicologico. Le religioni offrono dunque un contenuto mitico, con il relativo sistema di narrazioni e rituali, per esercitare un corretto rapporto con le forze soverchianti che rischiano perennemente di rovesciare la ragione e farla naufragare. Per Jung infatti:

Se lasciamo del tutto da parte l'idea del "divino" e parliamo unicamente di contenuti autonomi, rimangono bensì intellettualmente e empiricamente corretti, ma cancelliamo una nota che psicologicamente non deve mancare. Ricorrendo all'idea del "divino", infatti, noi esprimiamo egregiamente la nostra caratteristica maniera di sperimentare gli effetti dei contenuti autonomi [...]. Se chiamiamo "divina" l'azione esercitata dai contenuti autonomi, riconosciamo in essa una potenza relativamente superiore. Ed è questa superiorità quella che in ogni tempo ha costretto l'uomo a escogitare l'impensabile e ad affrontare grandissimi dolori, pur di assecondare quell'azione. Questa potenza è reale come la fame o la paura della morte (Jung, 1917-43, p. 162).

La religione è pertanto fondata sull'esperienza della forza numinosa degli archetipi. È un grande paradigma terapeutico perché, dando una rappresentazione sensibile a queste forze per mezzo dei codici narrativi della comunità, permette il loro rapporto con la coscienza e dunque la loro integrazione. Il rito e la stessa preghiera vengono pertanto intesi, in una prospettiva junghiana, come dialogo sanante – perché finalizzato all'unità e alla pacificazione – con le persone non egoiche che agiscono sulla coscienza e sull'Io, simbolizzate nelle immagini religiose di questo o quel dio, santo o presenza soprannaturale (cfr. Hillman, 1979, p. 76). «La religione – scrive

Jung – come indica il vocabolario latino *religio*, è un'osservanza accurata e scrupolosa di quello che Rudolf Otto definì giustamente il *nominosum*, cioè un'essenza o un'energia dinamica non originata da alcun atto di volontà» (Jung, 1938-40, p. 13).

Questo vale ovviamente anche per la tradizione ebraico-cristiana, che al suo centro mette la rappresentazione del Dio unico. Nell'immaginario cristiano, a parere di Jung, la figura di Dio, o del Cristo, è espressione di un centro transpersonale di integrazione fra conscio e inconscio, ossia l'archetipo unificante del Sé. Il Sé «ha tanto a che fare con l'Io quanto il sole con la terra» (Jung, 1928, p. 160), e non va pertanto confuso con i contenuti psichici dell'intelletto umano. Jung lo descrive come un ente psichico autonomo che agisce sulla coscienza mettendo in relazione l'Io con le proprietà archetipiche dell'inconscio collettivo, creando così una costellazione unitaria. Il Sé sarebbe pertanto una funzione unificante inconscia, un centro di integrazione della vita psichica al quale l'Io si rivolge come qualcosa di personale e di *altro*.

Non solo: questo Sé – che «potrebbe parimenti venir definito come *il Dio in noi*» (ivi, p. 160) – è posto da Jung come esito del processo di individuazione. L'integrazione fra gli aspetti consci e inconsci comporta la realizzazione di una totalità psichica unitaria che ha il suo centro non nell'Io, il quale è solo una delle molte persone psichiche presenti nell'uomo, ma nel Sé. «Psicologicamente il Sé è descrivibile come la totalità psichica dell'uomo» (Jung, 1938-40, p. 151), totalità più comprensiva della coscienza e capace di mettere in relazione fra loro anche gli archetipi che agiscono sull'Io. La psiche individuata risulta essere una sorta di sistema solare dove tutti i contenuti psichici ruotano, come pianeti intorno al sole, nell'orbita del Sé.

Questo archetipo centrale nella vita psicologica dell'uomo è quanto Jung rintraccia a fondamento delle immagini di Dio. Si legge in *Psicologia dell'inconscio*:

Il concetto di divinità è infatti un'insopprimibile funzione psicologica di natura irrazionale, che *non ha assolutamente niente a che fare col problema dell'esistenza di Dio*. Perché questo problema l'intelletto umano non potrà mai risolverlo; e meno ancora potrà darne una qualche prova. Del resto, tale prova è anche superflua; l'idea di un essere dalla potenza sconfinata, di un Essere divino, è presente dovunque, in maniera conscia e inconscia, perché è un archetipo (Jung, 1928, p. 123).

Fedele alla lezione kantiana, Jung non concepisce affatto la sua indagine psicologica come metafisica. La sua considerazione a proposito dell'immaginario religioso «è esclusivamente fenomenologica, vale a dire s'interessa di casi, di avvenimenti, di esperienze, insomma, di fatti» (Jung, 1938-40, p. 12). È però in questa prospettiva empirica che Jung nota un *consensus gentium* intorno alla rappresentazione di Dio. Essa deve pertanto esprimere, in

termini di immagini, una forza personale del tutto indipendente dalla volontà e dalla coscienza, simbolo di totalità e di interezza presente in ogni cultura e in ogni uomo³.

L'immaginario religioso risulta essere in ultima istanza lo *scenario proiettivo* delle forze abitanti la psiche transpersonale: Dio o Cristo espressioni dell'archetipo del Sé, Maria (o la Sophia delle tradizioni gnostiche o ortodosse) esternazione dell'archetipo dell'Anima, il Diavolo come proiezione dell'archetipo dell'Ombra («Il Diavolo è una variante dell'archetipo dell'Ombra, cioè dell'aspetto pericoloso del lato oscuro dell'uomo, il lato che non viene riconosciuto e accettato» (Jung, 1917-43, p. 154), e così via. L'Io si trova a fronteggiare tutte queste forze personali e a cercare con esse un delicato equilibrio.

Da ciò una duplice conclusione: una filosofica e una più strettamente clinica. Da una parte la constatazione che per la psicologia analitica l'immaginario religioso, per esprimere le dinamiche inconscie, è *epistemologicamente superiore* a quello descrittivo e razionale. Si rovescia la tradizionale impostazione occidentale che subordina la religione alla scienza: qui il linguaggio mitico si dimostra *migliore* di quello logico e concettuale. Per quanto si possa tentare un'artificiale descrizione naturalistica, Jung sa bene che l'inconscio «non può essere esaurito dai concetti razionali della coscienza» (Jung, 1935, p. 62), e piuttosto richiama di essere espresso attraverso un immaginario simbolico. «Anche i miei pazienti – dichiara lo psichiatra svizzero – preferiscono perciò coerentemente una presentazione e un'interpretazione simbolica, ritenendola più adeguata ed efficace» (ivi, p. 62)⁴.

Da ciò segue anche la seconda conclusione, di genere clinico. Il corretto lavoro con le forze personali dell'inconscio domanda una loro trasposizione in immagini, dunque un atteggiamento simbolico che permetta di relazionarsi con esse quali dimensioni *altre* rispetto all'Io. Ciò è possibile – per Jung – solo in un orizzonte religioso, inteso non nei termini di appartenenza a questa o quella chiesa, ma nell'accezione ciceroniana (*De natura deorum*, II, 28) di “aver cura” del rapporto con gli dèi: «Tutti si ammalano perché hanno perduto ciò che le religioni vive di tutti i tempi hanno dato ai loro fedeli; e nessuno guarisce veramente se non riesce a raggiungere un atteggiamento religioso» (Jung, 1938-40, p. 49).

3. Scrive Jung in una lettera a Haberlandt: «Quando dico “Dio” intendo un'immagine divina antropomorfa (archetipica) e non presumo di aver detto niente su Dio. Con ciò non lo ho né affermato né negato, al contrario della *gnosi* cristiana o gnosticistica, che formula asserzioni o pretende di formularle su un Dio metafisico» (in Procesi, 2000, pp. 137-156). Sul concetto junghiano di “*imago Dei*” cfr. anche Heising (1978); Antonelli (1991, pp. 27-40).

4. Per un approfondimento sul ruolo del simbolismo religioso per la psicologia analitica vedi Borelli (1975, pp. 55-65); Carlsson (1970, pp. 29-40); Chapman (1988).

Secolarizzazione e psicopatologia

Ho fatto questa introduzione sul rapporto fra psicologia analitica e immaginario religioso perché fosse possibile comprendere in che senso, a parere di Jung, «la perdita delle radici e l'abbandono della tradizione nevrotizzano le masse e le predispongano all'isteria collettiva» (Jung, 1951, p. 170). Se la religione è il rapporto che intercorre fra l'Io e le persone immaginali dell'inconscio, la perdita dello scenario religioso e della relazione dialogica con queste forze comporta una *dissociazione psichica*, una rottura radicale fra la psiche conscia e inconscia. La svalutazione delle fantasie religiose ad opera della ragione e dell'Io determina, infatti, una negazione del rivestimento immaginativo con cui le istanze archetipiche si affacciano alla coscienza e si integrano con essa. Ai fini della salute mentale collettiva, dice infatti Jung, «gli dèi non possono e non devono morire» (Jung, 1917-43, p. 123).

È esattamente ciò in cui è incorso l'Occidente. Il processo di secolarizzazione della società occidentale e la progressiva de-mitologizzazione della cultura hanno favorito l'eclissi delle metafore religiose della tradizione ebraico-cristiana ed esaltato il culto della ragione, dunque della coscienza e dell'Io, a scapito di tutto il resto. Così facendo l'uomo moderno si è trovato privo di immagini per esprimere i processi interiori, incapace di rapportarsi alle forze soverchianti dell'inconscio perché sprovvisto di un adeguato linguaggio simbolico per poterli interpretare. Le incognite archetipiche, non esternate e non riconosciute in una qualche tassonomia mitologica, sono adesso percepite come forze irrazionali e patologiche che destabilizzano l'Io e minacciano la sua stabilità. «Gli dèi, scrive Jung, sono diventati malattie».

Senza un mito capace di mettere in scena le potenze agenti sulla coscienza, dando un senso alla loro violenza e alla loro intensità, l'uomo si sente aggredito da forze senza nome e senza volto e cerca rifugio nelle sterili classificazioni della nosologia psichiatrica. Senza il *medium* del simbolo, il contatto con le dinamiche numinose della psiche transpersonale diviene patologico ed è medicalizzato. «Con la perdita delle idee simboliche sono rotti i ponti verso l'inconscio. [...] La ragione, privata della tradizione e della base istintuale, non trova più riparo dalle assurdità» (Jung, 1950, p. 192). Per quanto possa suscitare scandalo – dice Jung – che un disturbo nervoso sia inteso come «manifestazione di Dio» (1928, p. 160), è vero che non c'è formula migliore per esprimere l'azione dei contenuti psichici autonomi. L'assenza di una intermediaria dimensione simbolica, capace di «tenere assieme» conscio e inconscio, impedisce una rappresentazione adeguata di queste persone non egoiche e comporta una diffusione delle nevrosi.

C'è dunque un rapporto stretto fra secolarizzazione e psicopatologia. L'esaltazione illuministica della ragione e il successivo positivismo hanno

squalificato, sulla traccia di tradizioni precedenti, il ruolo dell'immaginazione e del simbolismo religioso. Ma così facendo «abbiamo fatto per così dire i conti senza l'oste, abbiamo cioè “dimenticato gli dèi”» (Jung, 1917-43, p. 162). Là dove vi è negazione della cornice mitica nella quale inscrivere la vita psicologica, «gli Stati tendono a diventare non più prigionieri ma manicomi» (Jung, 1950, p. 170), cioè destinati a una proliferazione delle malattie mentali e dei disturbi morbosi.

Si capisce allora l'importanza psicologica di quella che, da Nietzsche in avanti, è stata definita la “morte di Dio”. La fine del contatto con ogni metafora trascendente segna il declino di una reale auto-conoscenza: l'uomo è ricondotto unicamente al suo Io, a quel *cogito* cartesiano a cui tutta la modernità ha desiderato ridurlo. I processi interiori estranei al pensiero divengono “ombre” da illuminare attraverso la volontà razionale, giacché solo il sonno della ragione genera mostri. Ma c'è dell'altro ovviamente. L'abbandono della relazione con l'immagine divina segna l'esaurirsi della relazione con l'istinto all'integrazione e all'unificazione della vita psichica, l'interruzione di contatto fra l'Io e il Sé. «La perdita di Dio è la perdita del Sé – vale a dire la perdita di un centro transpersonale» (Palmer, 1997, p. 216), cosa che comporta dissociazione fra gli aspetti superiori e inferiori della psiche. La “morte di Dio” è dunque davvero, per Jung, una pericolosa psicopatologia culturale.

Stabilito però tutto questo non si può semplicemente “riavvolgere il nastro”. Non si possono utilizzare le formule simboliche del passato per rappresentare i processi interiori dell'uomo di oggi. E questo un po' perché la tradizione ebraico-cristiana è stata soggetta, come tutta la cultura occidentale, a un processo di de-mitologizzazione (che ha forse la sua voce più autorevole nel pensiero protestante di Rudolf Bultmann⁵), e un po' perché – a parere di Jung – la psiche transpersonale è coinvolta in un processo evolutivo di crescita e trasformazione. L'inconscio collettivo che ci abita non è lo stesso dell'Antichità e del Medioevo, e un meccanico ritorno alle confessioni religiose del passato non esaurisce pertanto il problema. Scrive Jung:

La nostra epoca, col suo interesse per la psicologia, dimostra di attendere dall'anima qualcosa che il mondo esterno non ha dato, senza dubbio qualcosa che le religioni dovrebbero contenere, ma che non contengono più, specie per l'uomo moderno; per il quale le religioni non sorgono dall'interiorità, dall'anima, ma fanno parte dell'inventario del mondo esterno (v. Palmer, 1997, p. 215).

La memoria della tradizione religiosa del passato non può, da sola, rispondere alla scissione. Il suo simbolismo non può pienamente incanalare gli

5. Per un confronto fra Jung e Bultmann vedi D'Alfonso (1973, pp. 8-210: 200-2010). Vedi anche Erba (1973, pp. 198-218).

sviluppi della psiche contemporanea. A parere di Jung, le tradizionali rappresentazioni del sacro sembrano aver perso carattere evocativo e dunque capacità di rimandare all'alterità dei fenomeni inconsci. I motivi di questa impossibilità verranno presi in esame più avanti; qui però si può anticipare il cattivo rapporto del simbolo con l'autorità, capace di chiuderlo nell'ordine razionale del mondo. L'irrigidimento dogmatico del fenomeno religioso avrebbe condotto alla negazione dell'immagine sacra come "struttura rinviante" per farla aderire a uno specifico significato dottrinale, codificato intellettualmente e dunque più "segno" che "simbolo" (cfr. Galimberti, 1984, p. 121).

Ridotto a oggetto di mera adesione intellettuale, il simbolo perde di forza:

Il mistero della nascita verginale o la consustanzialità del Figlio col Padre, o la Trinità che non è una triade, non danno più ali ad alcuna fantasia filosofica e sono divenuti semplici oggetti di fede. Non c'è quindi da meravigliarsi se le aspirazioni religiose, il senso della fede e la speculazione filosofica dell'europeo colto sono attratti dai simboli dell'Oriente, dalle grandiose concezioni indiane della divinità e dagli abissi della filosofia taoista cinese, così come in altri tempi l'anima e lo spirito degli antichi furono afferrati dalle idee cristiane (Jung, 1934-54, p. 21).

Voltata le spalle alla tradizione, l'Occidente si è rivolto all'Oriente per trovarvi metafore adeguate ad esprimere i processi della psiche inconscia. Questo progetto – dice Jung – è però destinato a fallire per la diversità delle storie filogenetiche delle due civiltà: non si possono adottare gli esiti dello sviluppo di una cultura millenaria senza il rischio di distorcerli e adeguarli a bisogni ben diversi da quelli ai quali vogliono rispondere. Le dinamiche psicologiche che hanno prodotto quei simboli sono condizionate da una tradizione culturale troppo diversa da quella europea o americana. L'esotismo, per Jung, non è affatto una risposta al dramma psicologico dell'Occidente, che ha premesse diverse da quelle orientali e deve pertanto cercare nella *sua* storia la soluzione alla perdita del mito.

È necessario, dunque, «cucirci *da noi* il nostro abito» e non abbandonarsi alla «mascherata» di indossare «come fosse un abito nuovo, simboli belli e fatti, cresciuti su un suolo straniero, espressi in lingua straniera, nutriti di cultura straniera, incorporati di storia straniera» (ivi, p. 30). La cultura occidentale, ammalata dalla rottura con la tradizione e dalla morte di Dio, ha in sé i presupposti per recuperare forza e salute. Senza «arrogarsi un'illusoria ricchezza della quale assolutamente non siamo eredi legittimi» (*ibidem*), essa deve infatti ripartire da dove si è verificata la scissione: «Il nostro pensiero verte necessariamente su Cristo perché Cristo è il mito ancora vivente della nostra cultura» (Jung, 1950, p. 36)⁶.

6. Per una discussione più articolata sul rapporto fra Jung e il monoteismo cfr. Ryce-Menuhin (1994); Stein (1999, pp. 10-11).

Evoluzione della psiche collettiva e rivalutazione dell'Ombra

Questa è pertanto la situazione diagnosticata da Jung a fronte della necessità di un recupero di metafore simboliche: da una parte l'incapacità di tornare indietro, al cristianesimo del passato, dall'altra l'impossibilità di recuperare immagini adeguate in culture diverse. La psiche occidentale deve ripartire dalla sua tradizione, sebbene dandole una forma nuova e una diversa elaborazione. In questo paragrafo prenderò pertanto in esame, anche se soltanto per linee generali, le modalità con cui questo deve avvenire.

Si è detto sopra che la psiche transpersonale si evolve. Se la mitologia cristiana non è capace di incanalare i processi archetipici dell'uomo moderno ciò dipende, oltre che dall'irrigidirsi dell'immaginario tradizionale in formule dottrinali, da un processo di sviluppo dell'inconscio collettivo. Questa idea si ritrova perlopiù in due grandi opere junghiane, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* (1951) e *Risposta a Giobbe* (1952), oltre che in alcuni colloqui e conferenze. Seppur molto importante, a mio parere questa intuizione non è stata adeguatamente studiata dalla critica (v. Carotenuto, 1995). Ellenberger ne parla come della "filosofia della storia" di Jung (1970, p. 8).

Questa "filosofia della storia" consiste essenzialmente nella persuasione che l'umanità sia soggetta a un iter di individuazione collettiva. La storia culturale sarebbe accompagnata da una graduale integrazione delle istanze archetipiche nella coscienza della comunità, in un rapporto stringente fra ontogenesi e filogenesi. L'idea era già stata introdotta da Freud: nella prefazione alla terza edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), il padre della psicoanalisi aveva sostenuto come «l'ontogenesi può essere considerata come una ripetizione della filogenesi»⁷. Il processo di sviluppo del singolo ripropone quello della società che lo realizza, e viceversa. Questo permette a Freud in altre sedi – come in *Totem e Tabù* (1913) e ne *L'uomo Mosè e la religione monoteista* (1938-39) – di rovesciare i termini, e di indagare la storia umana come l'espressione di un'evoluzione psicosessuale pari a quella del singolo individuo.

Anche Jung propone qualcosa del genere. Nei termini della psicologia analitica, piuttosto diversa dalla psicoanalisi, Jung vede la psicogenesi della umanità come prodotto di una progressiva individuazione transpersonale. Di questo processo, però, lo psichiatra svizzero non parla in una prospettiva naturalistica e scientifica. Fedele all'idea che il linguaggio mitico sia epistemo-

7. «La disposizione filogenetica si rende osservabile dietro l'evento ontogenetico. In fondo però la disposizione è appunto il precipitato di una precedente esperienza vissuta dalla specie, al quale l'esperienza vissuta più redente dell'individuo si aggiunge come somma di momenti accidentali» (Freud, 1905, p. 16).

logicamente superiore a quello descrittivo nell'esame delle dinamiche inconse, utilizza piuttosto un lessico desunto dall'esoterismo e dall'astrologia.

Cercherò di tratteggiare brevemente le linee di questo sviluppo. Non dovrà sorprendere se l'esposizione delle idee di Jung farà riferimento a intuizioni apparentemente stravaganti, che hanno avuto una forte risonanza nella cultura popolare. Non sono pochi quelli che hanno voluto vedere nella psicologia junghiana una particolare forma di religione profetica, estranea agli statuti scientifici della psicologia clinica e della medicina⁸. Lo stesso Freud, dubbioso di fronte alla «nera marea dell'occultismo» che pareva trasparire dagli scritti di Jung, nel periodo della loro corrispondenza aveva esortato più volte il giovane psichiatra a non avventurarsi in congetture su temi ambigui, come quelli della mistica e dello spiritismo: «Perciò ecco che inforcò di nuovo i miei paterni occhiali montati di corno e ammonisco il mio caro figliolo a conservare una mente fredda, e a rinunciare piuttosto a capire qualcosa, anziché far fare così grandi sacrifici all'intelligenza [...]»⁹.

Il carattere "esoterico" della riflessione junghiana si coglie in modo piuttosto chiaro rispetto all'idea di un'evoluzione archetipica collettiva. In *Aion*, ad esempio, Jung divide i passaggi dello sviluppo della coscienza in "eoni" corrispondenti ai segni zodiacali. Passando da un mese platonico all'altro, l'umanità – a parere dello psichiatra – matura psicologicamente e procede sulla via dell'individuazione. L' Leone cristiano, in chiusura con la fine del secondo millennio, corrisponderebbe all'era astrologica dei Pesci, dove i pesci rimandano al movimento prima "cristico" e poi "anticristico" che ha caratterizzato le due metà della storia cristiana:

Interpretata astrologicamente, la designazione di Cristo come "uno" dei Pesci lo identifica con il primo pesce, quello verticale. A Cristo seguirà, alla fine dei tempi, l'Anticristo. L'inizio dell'enantiodromia dovrebbe necessariamente cadere tra i due Pesci. Come abbiamo visto, è proprio quello che avviene. Nell'immediata vicinanza del secondo pesce ha inizio l'era del Rinascimento e, con essa, l'avvento di quello spirito che culmina nell'era moderna (Jung, 1950, pp. 87-88).

Per Jung, con i primi mille anni della storia cristiana si è avuto uno sviluppo psichico degli aspetti spirituali e relazionali della coscienza. È stata infatti un'epoca dominata, nell'immaginario collettivo, dalla figura di Cristo come archetipo del Sé. Lo scenario simbolico del cristianesimo è nato e cresciuto in un contesto dove la psiche transpersonale necessitava anzitutto di promuovere gli aspetti relativi all'amore per il prossimo. L'uomo, fatto a

8. Si veda ad esempio il saggio *The Jung Cult* (1994) di Richard Noll, docente di Storia della scienza all'Università di Harvard.

9. Lettera di Freud a Jung del 16 aprile 1909 (in Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, p. 445).

immagine e somiglianza di un Dio descritto come *summum bonum*, si concepiva come una creatura il cui più alto livello di integrazione era riconducibile a qualità di tipo etico. Cristo è, infatti, un'immagine di totalità che, a parere dello psichiatra, esclude ogni forma di elemento aggressivo e distruttivo: risponde a un'idea di interezza psicologica priva di Ombra. Alla figura di Cristo «manca la faccia notturna della natura psichica, la tenebra dello spirito e il peccato. Ma senza l'integrazione del male non c'è totalità» (Jung, 1938-40, p. 195). Il centro della vita psichica escludeva componenti umbratili, estromesse nella rappresentazione del Satana e patologizzate come *peccato*.

È dopo l'anno Mille che l'Ombra rimossa è emersa nella coscienza collettiva. È l'età dell'Anticristo, «illustrazione del Sé, ma nel suo lato oscuro» (ivi, p. 43)¹⁰. Si è attuata una progressiva trasvalutazione dei valori cristiani che ha condotto all'irruzione degli elementi disturbanti censurati dalla coscienza, ciò che Jung chiama *enantiodromia*. Se nella prima metà dell'Era dei Pesci il cristianesimo si era sviluppato e rafforzato, nella seconda metà si è lacerato e indebolito, fino a perdere gradualmente di importanza. L'alchimia, la scienza moderna e poi tutte le ideologie contemporanee, sono – per Jung – il prodotto di una sovversione morale che rimesso al centro la volontà di potenza (cfr. Jung, 1938-40, p. 81). A un'epoca dello “spirito” è così succeduta un'epoca della “materia”.

Questa evoluzione transpersonale ha determinato anche un cambiamento nella valutazione dell'uomo. Figlia del movimento “anti-cristico” della cultura occidentale, la psicologia del Novecento, seguendo le direttive di Nietzsche, ha tradotto come *fisiologico* ciò che il cristianesimo aveva giudicato *patologico*. Le istanze distruttive della psiche, un tempo condannate, sono state progressivamente accolte nel loro diritto di esistenza. Il male non è più ridotto a un deficit delle forze relazionali ma stimato un principio positivo, efficace e reale, da integrare nella coscienza. «Il “rovesciamento di tutti i valori” – scrive Jung – si svolge davanti ai nostri occhi» (Jung, 1950, p. 221).

Un esempio di questa “trasvalutazione” è il caso della psicoanalisi. In *Al di là del principio di piacere*, Freud introduce l'idea che a fianco di una pulsione erotica, tendente alla vita, nell'uomo abiti un'irriducibile pulsione di morte. È da questa prospettiva che, ne *Il Disagio della civiltà*, attacca la morale cristiana. L'idea secondo la quale «proprio perché il prossimo non è amabile e anzi è tuo nemico, lo devi amare come te stesso» è, per Freud, «un caso simile a quello del *credo quia absurdum*», perché ignora il fisiologico appagamento dell'istinto di morte di cui necessita la salute mentale (Freud, 1930, p. 133).

10. Per un'esposizione della questione sotto un profilo psicologico vedi Devescovi (2000, pp. 2-15).

Sulla stessa linea è anche Jung. C'è qualcosa di terribile, si legge in *Psicologia dell'inconscio*, «nello scoprire che l'uomo ha anche un lato oscuro, una parte in ombra che non consiste soltanto in piccole debolezze e in piccoli difetti, ma è dotata di una dinamica addirittura demoniaca» (Jung, 1917-43, p. 70). Ciononostante:

Un oscuro presentimento ci dice che senza questo lato negativo siamo incompleti, che abbiamo un corpo il quale, come ogni corpo, getta un'ombra, e che se rifiutiamo questo corpo non siamo tridimensionali bensì piatti e inconsistenti. Ma questo corpo è una bestia con un'anima bestiale, vale a dire è un sistema vivente che *obbedisce incondizionatamente all'istinto*. Stabilire un'unità con quest'Ombra significa dire di sì all'istinto e perciò dire sì anche a quella dinamica mostruosa che minaccia nel profondo (ivi, p. 71)¹¹.

Il lascito della seconda metà dell'Età dei Pesci è pertanto la consapevolezza che nell'uomo abita una fisiologica forza distruttiva di pari peso e importanza, per la salute psichica, delle dinamiche relazionali della coscienza. L'equilibrio psicologico si ottiene non liberandosi dal male, come voleva il cristianesimo, ma assimilandolo. Si presenta così la questione dell'unione degli opposti e l'esigenza, con il prossimo mese platonico dello Acquario, di favorire la realizzazione di un "uomo totale" in grado di integrare le istanze cristiche e anticristiche della psiche (Jung, 1917-43, p. 70).

La fine del regno dell'Anticristo e l'inizio dell'Età dell'Acquario, coincidente con la nascita del nuovo millennio, comportano dunque un'impellente necessità psicologica: l'integrazione dell'Ombra. Le stesse atrocità del Novecento sono infatti concepite da Jung come l'effetto di una psiche disintegrata che è costretta all'inflazione del negativo rimosso dall'unilaterale psicologia cristiana. Con ciò l'apocalisse è realizzata. È con il termine dell'era cristiana che l'Occidente ha subito tutta la prepotenza del "ritorno del rimosso" delle forze anticristiche: «*Luciferi vires accendit Aquarius acres*, l'Acquario accende le forze selvagge di Lucifero. Chi oserebbe affermare seriamente che Giovanni non abbia previsto con esattezza le minacce che incombono sul nostro mondo alla fine dell'era cristiana?» (Jung, 1952, p. 147)¹². La "nuova Era" (e si capisce quanta influenza avranno que-

11. S'intuisce la parentela filosofica di questa intuizione junghiana. Poco più avanti Jung si domanda: «Sappiamo chiaramente cosa significa "dire di sì all'istinto"? Nietzsche lo voleva e lo predicava, e faceva sul serio». Per un esame del rapporto fra il pensiero nietzschiano e Jung si veda D'Abbiero (2015); Russo (2015, pp. 39-45). Cfr. anche Cicero, Guerrisi (2016, pp. 75-77).

12. Una particolare attenzione all'elemento apocalittico è data proprio in questo testo del 1952, con cui si chiude la produzione junghiana. Per pubblicazioni su *Risposta a Giobbe* si vedano Biasci (2000, p. 101); Spiegelman (2006, pp. 3-17); Doran (2016, pp. 168-180); Garcia (2016, pp. 1-18: 3).

ste idee sul fenomeno culturale del *New Age* (Olav, 2001, pp. 69-70) sarà pertanto contraddistinta da un superamento delle contrapposizioni del passato. La *complexio oppositorum*, concetto che Jung pone al centro della sua psicologia, sarà il traguardo dell'individuazione soggettiva e culturale. Serve dunque una riconciliazione degli opposti psichici tenuti separati dalle rappresentazioni dell'immaginario collettivo: spirito-materia, bene-male, anima-corpo, Cristo-diavolo. La "scissione" presente nell'uomo, il suo dualismo fra ciò che è cristico e ciò che è anticristico, dev'essere sanata attraverso un nuovo modello di totalità in grado di raffigurare simbolicamente quel Sé che la psiche moderna aspira a realizzare. E cioè, dunque, da una nuova immagine di Dio.

Verso un "neo-cristianesimo". La necessità di riscrittura del mito

Si può pertanto capire perché Jung reputi impossibile un semplice recupero delle immagini del passato. Dopo il movimento anticristico della psiche collettiva, non si possono adottare le metafore simboliche del cristianesimo tradizionale. Se è vero che per interagire con le forze inconse si richiede un adeguato sistema immaginale in grado di incanalarle, allora la realizzazione di un Sé capace di integrare luci e ombre dell'uomo domanda una nuova immagine di Dio. Il Dio come *summum bonum*, incarnato dal Cristo dei Vangeli, è una figura parziale e non basta più. Servono nuove metafore per una psiche nuova, perché «senza l'integrazione del male non c'è totalità» (Jung, 1938-40, p. 151). Scrive Jung:

Noi abbiamo passato delle prove talmente inaudite e sconvolgenti, che l'idea di una conciliabilità di tutto ciò con l'idea di un Dio di bontà è divenuta scottante. Qui si tratta ormai non più di un problema teologico specialistico, bensì di un incubo religioso di portata umana generale, all'esame del quale anche un profano in teologia, quale io sono, può e forse deve contribuire (Jung, 1951, p. 151).

Ci si soffermi per un attimo su questo punto. Si è visto precedentemente come la creazione di "nuove metafore" si presenti come un processo di *mitopoiesi* molto importante nella psicologia analitica. La costruzione di uno scenario immaginativo capace di riflettere quanto si verifica sotto il profilo psicologico è, infatti, un esercizio in grado lasciare emergere, nella forma di immagini, contenuti altrimenti inconsci.

Ora, l'anacronismo psicologico del cristianesimo fa però sì che l'immagine del Sé che offre all'Occidente sia profondamente univoca. Il Cristo-Sé non può rappresentare la totalità della psiche moderna, ma solo una sua

parte. Affinché questa integrazione degli aspetti dissonanti della psiche si realizzi intorno a quella funzione psicologica che è sempre stata detta “Dio” è necessario, per Jung, che Dio non sia indicato solo come *summum bonum* ma anche come Ombra¹³. Jung si muove pertanto in due direzioni complementari per tematizzare una nuova immagine del divino compatibile con la psiche moderna: la critica al modello agostiniano di *privatio boni* e la formulazione del concetto di “Quaternità”.

La trasvalutazione delle dimensioni aggressive e distruttive dell’uomo, di cui si è parlato, è alla base del rifiuto junghiano della teodicea di Agostino. L’idea tradizionale secondo la quale il male sarebbe una semplice sottrazione ontologica della sola realtà esistente, cioè il bene, è interpretata da Jung come incompatibile con l’esperienza della psicologia analitica: «Io ho criticato l’idea della *privatio boni* perché essa non si accorda con le conoscenze psicologiche. L’esperienza psicologica mostra che a tutto ciò che chiamiamo “bene” si contrappone un altro sostanziale “cattivo” o “male”» (Jung, 1956, v. 1952, pp. 179-180)¹⁴.

Nella psiche l’Ombra è un principio positivo, irriducibile a una deficienza cognitiva o a una dinamica disfunzionale. L’identificazione della realtà profonda dell’uomo con il bene – come fatto, a parere di Jung, dalla psicologia cristiana – avrebbe portato a una dissociazione del principio negativo, estromesso nella figura del Diavolo. «Il Diavolo, come persona autonoma ed eterna, corrisponde alla parte di avversario di Cristo e alla realtà psicologica del male» (Jung, 1942-48, p. 162). Integrare l’Ombra significa allora, sotto il profilo della simbologia cristiana, accogliere che Satana venga assimilato alla totalità che l’uomo deve realizzare – ovvero l’immagine di Dio.

E qui si apre un secondo aspetto, quello della Quaternità. In quanto esternazione dell’archetipo del Sé è necessario che l’immagine di Dio sia capace di unire tutti i contenuti consci e inconsci della psiche, indipendentemente da ogni valutazione morale. L’immagine di Dio, stabilita la presenza di un’Ombra nell’uomo, deve poter comportare anche gli aspetti distruttivi e aggressivi della sua psiche inconscia. «Come totalità – scrive Jung – il “Sé” è, per definizione, una *complexio oppositorum*, e il suo modo di presentarsi è tanto più oscuro e minaccioso quanto più la coscienza rivendica una natura luminosa» (Jung, 1951, p. 135).

Jung formula pertanto la seguente metafora: *è necessario che Satana venga introdotto nella Trinità*. La vita endodivina del Dio tradizionale, se vuole esprimere l’archetipo onnicomprensivo della psiche, deve accogliere

13. Per un approfondimento sulla questione si veda Lammers (1994).

14. Sul problema del male in Jung cfr. Aurigemma (1985, pp. 149-163; 156). Cfr. anche Hall, Raff (2008, pp. 5-31).

anche l'Ombra simbolizzata in Satana. Il Dio che ne risulta non sarà pertanto trinitario, ma quaternario:

Il Diavolo, questa istanza influentissima, non ha un giusto posto nel cosmo trinitario. Non si può determinare in quale rapporto egli stia con la Trinità. Come avversario di Cristo, dovrebbe assumere una posizione antitetica equivalente ed essere parimenti un "figlio di Dio". Ciò potrebbe condurre direttamente a certe vedute gnostiche, secondo le quali il Diavolo era il primo figlio di Dio, Cristo il secondo. Un'altra conseguenza logica sarebbe l'abolizione della formula trinitaria e la sua sostituzione con una *Quaternità* (Jung, 1942-48, p. 163).

Per Jung le figure quaternarie sono immagini di totalità in primo luogo perché richiamano le quattro funzioni psicologiche fondamentali (pensiero, sentimento, intuizione e sensazione). Nella tipologia psicologica junghiana tre delle quattro funzioni sono coscienti, laddove una – la cosiddetta "funzione inferiore" – è invece inconscia, e deve essere integrata. È attraverso la "quarta funzione" che si manifesta l'Ombra (*ibidem*, p. 160). Per Jung «la quaternità è un archetipo. È la premessa per ogni *giudizio di totalità* [...]. La triade non è uno schema di ordinamento naturale, ma artificiale» (*Ibidem*). Questa struttura fondamentale, che richiama l'interezza della psiche, viene proiettata laddove s'intende parlare di totalità.

Proprio perché ha a che fare con la funzione inferiore e con l'Ombra, la totalità che l'immagine divina è chiamata a evocare «deve derivare dal Diavolo» (ivi, p. 169). Accolto il Diavolo in sé, il Dio che risulta da questa rielaborazione delle immagini tradizionali è una sintesi di bene e di male: «Dio è una *coincidentia oppositorum*. Sono perciò giustificati tutti e due gli opposti: *il timore e l'amore di Dio*» (Jung, 1951, p. 98). Per Jung, infatti, il «Vangelo dell'amore è unilaterale e va completato con quello della paura» (ivi, p. 146). Il cristianesimo viene così superato con l'obiettivo di stabilire un corretto rapporto col *tremendum* divino:

Dio ha un pauroso doppio aspetto: un mare di grazia è contiguo a un lago rosseggiante di fiamme, e la luce dell'amore splende su un cupo braciere del quale viene detto: *ardet non lucet*, arde ma non dà luce. Questo è il vangelo eterno (in contrapposizione a quello temporale): *si può amare Dio e si deve temerlo* (ivi, p. 147).

Questo Dio, unione di Satana e Cristo, è fondamentalmente gnostico. Jung ha una particolare predilezione per le formule gnostiche, «che cercano di valutare giustamente la vera importanza del male» (Jung, 1942-48, p. 162)¹⁵. Purtroppo non c'è modo di affrontare in questa sede il rapporto fra

15. Per le mitologie gnostiche del II secolo l'unità primitiva del divino subisce un processo di disintegrazione a causa della trasgressione di Sophia, immagine degli istinti

psicologia analitica e gnosticismo. Basterà dire che il riferimento complessivo della produzione mitopoietica di Jung sono proprio i pittoreschi scenari di questa eresia del II secolo, con la loro idea di un Dio buono e assieme malvagio. Nella mitologia gnostica – specie quella valentiniana – lo psichiatra vede infatti proiettate le dinamiche interiori dell'uomo coinvolto in un processo di individuazione. In essa, a suo parere, si ha il primo vero esame degli archetipi inconsci da parte dell'Occidente (cfr. McGuire, Hull, 1995, p. 434)¹⁶.

Quello che qui conta è che per Jung l'esperienza del Sé avvenga attraverso il rapporto con un Dio «paradossale» (Jung, 1951, p. 152). Tale esperienza è la vera «*gnosis*» (ivi, p. 146), la conoscenza di un Dio simbolo di unità fra opposti irconciliabili. In questa conversione al Dio gnostico Abraxas, a cui Jung dedica un'altra sua opera esoterica, i *Septem Sermones ad Mortuos* (1916), si realizza quello che è a suo parere il futuro del cristianesimo:

Ciò che il Dio sole dice è vita.

Ciò che il demonio dice è morte.

Ma Abraxas pronuncia la parola santificata e maledetta che è vita e morte insieme¹⁷.

Conclusioni

Ho cercato di riassumere i termini generali con cui Jung valuta il rapporto del linguaggio religioso con la psicologia analitica. Da quanto detto si possono trarre alcune conclusioni.

In primo luogo che la psicologia analitica, diversamente dalla psicoanalisi, è in tutta evidenza contraria al postulato secondo il quale il progresso coinciderebbe con la secolarizzazione. Il disincanto del mondo e la perdita del sacro hanno condotto, nella modernità, a una perdita di linguaggio simbolico che Jung si sforza di recuperare attraverso la valorizzazione della funzione immaginativa.

sessuali e aggressivi della divinità, che estromessa dal pleroma crea il mondo materiale. La storia cosmica è pertanto intesa come un processo di reintegrazione, dove alcuni uomini – detti *pneumatici*, perché inabitati dal Dio – sono chiamati a favorire un “ritorno” del male (e della materia, della sessualità, della volontà di dominio) nella divinità. Sullo gnosticismo si veda Filoramo (1993); Fava (2019, pp. 26-37).

16. Le immagini provenienti dall'inconscio, dice Jung, «hanno una vita propria, autonoma, [...] come possiamo vedere facilmente nei sistemi filosofici e gnostici che si fondano sulla percezione dell'inconscio come fonte di conoscenza. Le immagini di angeli e arcangeli, “troni e dominazioni” che troviamo in san Paolo, gli arconti degli gnostici, la gerarchia celeste di Dionigi Areopagita ecc., nascono dalla percezione della relativa autonomia degli archetipi» (Jung, 1917-43, p. 116).

17. *Septem Sermones ad Mortuos*, cit. in *Ricordi sogni e riflessioni*, cit., p. 472.

Questa differenza con le altre scuole di psicologia dell'inconscio dipende in parte dal loro diverso retroscena culturale. Se le radici dell'atteggiamento freudiano, ad esempio, si possono rinvenire nell'Illuminismo e nel positivismo ottocentesco, la psicologia analitica ha invece la sua fonte nella filosofia romantica di Schelling, in quella di Arthur Schopenhauer e di Eduard von Hartmann (Hellenber, 1970, p. 142). Nella sua capacità di «*immaginare in modo mitologico*» si è voluto vedere nel pensiero junghiano l'eredità della tradizione neoplatonica italiana, specie di figure quali Marsilio Ficino e Gian Battista Vico (v. Hillman, 1973, pp. 13-40).

Una seconda conclusione che se ne può trarre è che la psicologia analitica è nella sua essenza una “psicologia religiosa”. Se la dimensione archetipica della psiche può essere espressa solo attraverso un linguaggio simbolico, allora parlare dell'inconscio sarà sempre un parlare *mitico*. La mitologia – dopo la svalutazione in cui è incorsa nel pensiero moderno – viene così ad essere inserita a pieno titolo nella scienza e nella psicoterapia. Ciò ha aperto la strada a una *rivalutazione* del fenomeno religioso feconda di effetti tanto nella cultura popolare, per cui Jung è divenuto il profeta di alcune tendenze di massa, quanto nella stessa psicologia dell'inconscio. È sulla scia dell'insegnamento junghiano che il teorico della psicologia archetipica James Hillman può affermare: «Compiere una re-visione della psicologia significa riconoscere che non può esserci psicologia senza religione, perché in ciò che facciamo è sempre presente un Dio» (1975, p. 380).

Questa psicologia religiosa è anche, paradossalmente, una “post-religione”, perché nega il riferimento a una possibile trascendenza. Nella tradizione religiosa occidentale, anche nelle sue forme più eterodosse e discusse (gnosticismo, alchimia, mistica, etc.), Jung vede il rivestimento immaginativo ideale alle forze altrimenti incognite che abitano la psiche collettiva. L'eredità religiosa è psicologizzata, è tradotta a pure contenitore immaginabile dei processi mentali. È per questa ragione che il filosofo ebreo Martin Buber accuserà Jung di “psicologismo”, di formulare una «religione della immanenza puramente psichica» dove la psicologia diviene l'unica metafisica possibile (Palmer, 1997, p. 248)¹⁸.

Discutere sul superamento della Trinità in una prospettiva quaternaria, sul dogma dell'assunzione della Vergine, sul ruolo di Satana come “figlio di Dio”, e così via, non è infatti – per Jung – pura speculazione teologica¹⁹. Mettere in scena delle figure metafisiche fa sì «che la rappresentazione guadagni in plasticità». Eppure, ciononostante:

18. Vedi Buber (1952, p. 78). Per un punto di vista cattolico sulla questione vedi De Rosa (1994, pp. 140-141).

19. Per quanto abbia avuto influenza anche sulla riflessione teologica successiva. Si veda a questo proposito Ulanov (2006, pp. 2-20).

Queste asserzioni possono e devono, persino per ragioni scientifiche, essere ridotte all'uomo e alla sua psicologia; perché sono prodotti dello spirito umano a cui non è lecito attribuire validità metafisica. *Sono in primo luogo proiezioni di processi psichici, di cui del resto non si sa che cosa siano "in sé"*, cioè se esistano in una sfera inconscia, inaccessibile all'uomo. In ogni caso la scienza non può trattarle come se fossero qualcos'altro che proiezioni, altrimenti essa rinuncia alla sua indipendenza (Jung, 1942-48, p. 172. Corsivo mio).

La metafisica è dissolta nella metapsicologia, la teologia nell'antropologia. Ma ciò non è importante: quel che conta, per Jung, è che il processo di riscrittura del mito abbia una finalità *medica*. Il prodotto del lavoro mitopoietico sulle rappresentazioni religiose non ha l'obiettivo di rispondere ai quesiti sull'essenza di Dio, ma piuttosto – in linea con la vocazione fondamentale della psicologia analitica – di *curare*.

Sentendo discutere di dogmatica o gnosticismo si può infatti dimenticare come la psicologia dell'inconscio sia nata per rispondere a disturbi di natura nervosa. Essa è rimasta fedele alla sua vocazione nelle più audaci elaborazioni, anche laddove si è voluta sostituire alla religione nella formulazione di una mitologia compatibile con l'uomo moderno. L'immagine del Dio quaternario tematizzata da Jung è l'esempio di come una figura religiosa, costruita *ex novo*, possa porsi mediatrice fra conscio e inconscio, favorendo l'integrazione delle forze dissonanti della mente. Il Dio quaternario diviene un'immagine terapeutica, in grado di attrarre i contenuti autonomi della psiche in una costellazione unitaria e facilitare l'individuazione. Abraxas è riconosciuto come un Dio in grado di salvare.

Tutto questo è un mito, certo, ma ciò non toglie niente alla sua realtà. «Reale – dice Jung – è ciò che agisce, e le fantasie dell'inconscio agiscono: non c'è dubbio su ciò» (Jung, 1928, p. 136). Se è vero, infatti, che «l'anima cerca un'espressione capace di coglierla in tutta la sua pienezza» (ivi, p. 185), è vero, allora, che la mitologia riesce laddove non riesce la scienza, cioè nell'immaginare quanto va al di là della semplice descrizione concettuale. Per quanto si possa ripetere infatti che le narrazioni dei miti sono soltanto storie, resta un fatto fondamentale che la psicologia degli archetipi è tornata a ricordare: *che sono storie che curano*.

Bibliografia

- Antonelli G. (1991). Jung e l'immagine di Dio. *Rivista di Psicologia Analitica*, 44: 27-40.
Aurigemma L. (1985). La sofferenza e il male nella prospettiva junghiana. *Rivista di Psicologia Analitica*, 31: 149-163.
Bernstein R.F. (1999). *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Biasci L. (2000). La risposta a Giobbe di Jung: “esercizio” di spiritualità laica e culmine “tragico” del pensiero psicoanalitico. *Rivista di Psicologia Analitica*, 61: 90-101.
- Borelli J. (1975). Dreams, myths, and religious symbolism. *Thought*, 50: 56-55. DOI: 10.5840/thought19755013
- Buber M. (1952). *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Zürich: Manesse (trad. it. *L'eclissi di Dio*. Firenze: Passigli, 2000).
- Carlsson A. (1970). Jung on meaning and symbols in religion. *The Journal of General Education*, 22: 29-40.
- Carotenuto A. (1995). *Jung e la cultura del XX secolo*. Milano: Bompiani.
- Chapman J. H. (1988). *Jung's three theories of religious experience*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Cicero V., Guerrisi L. (2016). VII Sermones ad vivos. Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung. *Illuminazioni*, 35: 75-77.
- D'Alfonso E. (1973). Appunti per una ricerca sul problema del pensiero religioso in C.G. Jung. *Rivista di Psicologia Analitica*, 7: 8-210.
- De Rosa G. (1994). Jung, la religione e il cristianesimo. *La Civiltà Cattolica*, 145: 140-141.
- Doran C. (2016). Jung's Answer to Job: a modern myth for the times. *International Journal of Jungian Studies*, 8: 168-180. DOI: 10.1080/19409052.2016.1170714.
- Edinger E. (1992). *Ego and archetype*. Boston-London: Shambhala Publications.
- Edinger E. (1996). *The new God-image: a study of Jung's key letters concerning the evolution of the Western God-image*. New York: Chiron Publications.
- Edmundson M. (2007). Defender of the Faith?. *The New York Magazine*, 9/9/2007.
- Ellenberger H. F. (1970). Carl Gustav Jung and Analytical Psychology. In: *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books (trad. it. Introduzione a Jung. In: *La scoperta dell'inconscio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017).
- Erba H. (1973). Jung, Bultmann e la psicoterapia. *Rivista di Psicologia Analitica*, 4: 198-218.
- Fava L. (2019). Un itinerario nel mito gnostico. *Vita Pensata*, 9: 26-37.
- Filoramo G. (1993). *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Roma: Laterza.
- Freud S. (1905; 1920). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Jenseits des Lustprinzips (trad. it. Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere. In: *Opere*, vol. 4. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Freud S. (1927; 1930). *Die Zukunft einer Illusion. Das Unbehagen in der Kultur* (trad. it. *L'avvenire di un'illusione. Il disagio della civiltà*. Roma: Newton Compton, 2010).
- Galimberti U. (1984). *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*. Milano: Feltrinelli. Edizione di riferimento: 2001.
- Garcia R. (2016). Reader-response criticism and Jung's Answer to Job. *Biblical Theology*, 1: 1-18.
- Hall J. A., Raff J. (2008). Thoughts on the Nature of Evil. *Journal of Jungian Theory and Practice*, 10: 5-31.
- Hillman J. (1973). Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia archetipica. *Rivista di Psicologia Analitica*, 4/2: 332-40. Presente in: Hillman J., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Adelphi, 2002, pp. 13-40.
- Hillman J. (1975). *Re-visioning Psychology*. New York: Harper and Row (trad. it. *Re-visione della psicologia*. Milano: Adelphi, 1983).
- Hillman J. (1979). The thought of the heart. *Eranos Jahrbuch*, 48: 133-182 (trad. it. Il pensiero del cuore. In: *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Adelphi, 2002, pp. 43-115).
- Heising W. (1978). *Imago Dei. A study of C. G. Jung's psychology of religion*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Jaffé A., ed. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*. Milano: BUR, 1992).

- Jung C.G. (1917-43). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it. Psicologia dell'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (trad. it. L'Io e l'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2019).
- Jung C.G. (1934-54). Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (trad. it. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Boringhieri, 1977).
- Jung C.G. (1935). Allgemeine Probleme der Psychotherapie (trad. it. Che cos'è la psicoterapia? In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 2016).
- Jung C.G. (1942-48). Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (trad. it. Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità. In: *Opere*, vol. 10. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1942-54). Das Wandlungssymbol in der Messe (trad. it. Il simbolo della trasformazione nella messa. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1951). Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte (trad. it. Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé. In: *Opere*, vol. 9/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (1952). Antwort auf Hiob (trad. it. Risposta a Giobbe. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Lammers A.C. (1994). *In God's shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung*. New York: Paulist Press.
- McGuire W., Hull R.F.C., eds. (1995). *Jung's speaking*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Jung parla. Interviste e incontri*. Milano: Adelphi, 1999).
- Meghnagi D. (1992). *Il Padre e la Legge. Freud e l'ebraismo*. Venezia: Marsilio.
- Moreno M. (1978). *Introduzione alla prassi della psicologia analitica*. Roma: Il Pensiero Scientifico Editore.
- Noll R. (1994). *The Jung Cult*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Jung il profeta ariano. Origini di un movimento carismatico*. Milano: Mondadori 2001).
- Olav H. (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden-Boston: Brill.
- Palmer M. (1997). *Freud and Jung on Religion*. New York: Psychology Press (trad. it. *Freud, Jung e la psicoanalisi*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2000).
- Procesi L. (2000). C.G. Jung: Lettere della vecchiaia sull'angoscia, su Dio, sull'individuazione. *Rivista di Psicologia Analitica*, 62: 137-156.
- Robertson R. (1995). *Jungian archetypes*. York Beach: Nicolas-Hays, York Beach Maine.
- Ryce-Menuhi J. (1994). *Jung and the Monotheism: Judaism, Christianity and Islam*. London, New York: Routledge.
- Russo M. (2015). Jung in-contra Nietzsche. *Quaderni di Cultura Junghiana*, 4: 39-45.
- Spiegelman J. M. (2006). C.G. Jung's Answer to Job: a half century later. *Journal of Jungian Theory and Practice*, 1: 3-17.
- Trevi M. (2017). Introduzione. I temi fondamentali della ricerca junghiana. In: Jung, *Psicologia dell'inconscio*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Yerushalmi H. (1991). *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. Yale: Yale University Press (trad. it. *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*. Torino: Einaudi 1996).

*L'analista e l'analizzando come "cittadini del mondo"**

Patrizia Peresso**

*Così luminoso è il mondo
E così dissennato*
I. Bachmann

Ricevuto e accolto il 3 maggio 2020

Riassunto

Partendo dalle riflessioni junghiane sull'individuazione, l'articolo esamina la relazione analitica in rapporto alla realtà odierna. Quest'ultima esercita pressioni "difficilmente sostenibili" non favorevoli all'individuazione. Secondo autorevoli "geopolitici", infatti, nella società attuale si evidenzerebbe la presenza di individui e/o gruppi con un eccessivo amore per se stessi che si rivela, inter alia, nella ricerca spasmodica di predominio sugli altri. Considerato come tale atmosfera di sopraffazione si manifesti oggi diffusamente, quindi anche nei posti di lavoro, l'articolo si focalizza su come sostenere il numero crescente di professionisti che, pur di "successo", chiedono un'analisi, proprio risentendo profondamente di tale clima. Il "movimento progressivo", insieme indicatore e fattore di cambiamento, viene studiato nelle narrative oniriche, incluso il "sognare con le mani nella sabbiera". L'articolo sottolinea come tale "movimento progressivo", fondato sulla competenza narrativa e sulla funzione riflessiva generi, nel co-transfert, forme di "speranza realistica". Quest'ultima segnala l'avvio del processo individuativo nella coppia terapeutica e, simultaneamente, la trasformazione di analista e analizzando in "cittadini del mondo sufficientemente sani".

* Pubblicato per la prima volta nell'aprile del 2019 col titolo *The Analyst and the analysand as citizens in the world*, *Journal of Analytical Psychology*, 64, 2: 168-188. DOI: 10.1111/1468-5922.12477.

** Psicologa clinica, psicologa analista con funzioni didattiche AIPA -IAAP, psicoterapeuta familiare. I suoi interessi principali vertono sulle dinamiche oniriche e sui processi co-transferali in relazione al trauma complesso e alle recenti teorie neurobiologiche. Su tali argomenti ha pubblicato numerosi contributi scientifici in italiano e in inglese. Email: patrizia.peresso@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

Parole chiave: *Attività onirica con e senza sabbia, competenza narrativa, movimento progressivo, speranza matura o realistica, co-transfert individuativo, analista e analizzando come cittadini del mondo*

Abstract. *The Analyst and analysand as citizens in the world*

Beginning with the Jung's reflections on individuation as a starting point, this article examines the analytic relationship in the context of our current reality. The latter exerts pressures of all sorts that do not favour individuation. Indeed, geopolitical commentators see present-day society as marked globally by excessive self-love that seeks to dominate, at the expense of the other. Given that such forms of dominance are now also very prevalent in the workplace, this article examines how to help the increasing numbers of individuals with highly successful professional careers who suffer from this pressure and who then seek analysis. "Progressive movement", an indicator of and incentive to change, is examined by studying the narrative processes emerging from dream activity-including "dreaming with the hands in the sand-tray"-in the co-transference. The article highlights how 'progressive movement', founded on narrative competence and on the reflective function, may generate experiences of "realistic hope. The latter signals the start of an individuation process in the analytic couple and, simultaneously, the transformation of both the analyst and the analysand into "heathy-enough citizens in the world".

Key words: *Oneiric activity with and without sand, Narrative competence, Progressive movement, Mature or realistic hope, Co-transferential individuation, Analyst and analysand as citizens in the world*

A partire dalle riflessioni junghiane sull'individuazione, questo articolo intende focalizzarsi su come si declini oggi una relazione analitica che non possa/voglia prescindere da un adeguato esame di realtà. Proprio in tal senso, ci sembra di rilievo segnalare come autorevoli politologi (Caracciolo, 2017, Marshall, 2015, Moisi, 2009) ritengano che la partita geopolitica decisiva si stia giocando, oggi, dall'asserire e preservare un'identità fondata prevalentemente su un ipertrofico amore per sé e per la comunità di appartenenza: la madre patria. Questo obiettivo sarebbe perseguito, in modo crescente, dalla affermazione del proprio gruppo/ paese di affiliazione a spese di altri, sentiti come estranei, ostili e perciò pericolosi. Un'exasperazione dei sentimenti patriottici faciliterebbe l'erezione di barriere contro tutto quello che viene percepito come "diverso". Motivo per cui l'identità si baserebbe su meccanismi di esclusione piuttosto che di inclusione, sull'assenza piuttosto che sulla presenza di una relazione con "l'altro", nell'intento di stabilire una logica di predominio.

Questo sistema di sopraffazione, che sta diventando un tratto pervasivo nella società e, nel contempo, un elemento capace di minare pericolosamente la salute individuale e collettiva, è molto evidente in ambito lavorativo. I suoi inquietanti effetti sono molto spiccati, attualmente, anche in chi si trova ad avere una carriera di successo.

In questo senso, oggi, un terapeuta che intenda aiutare un individuo sofferente non può trascurare alcuni fondamentali fattori terapeutici. Uno di questi, in particolare, sembra assumere un'importanza cruciale: quello che definisco come "movimento progressivo"¹. Quest'ultimo si fonda sulla competenza narrativa e sulla funzione riflessiva, le quali promuovono la nascita di forme di speranza realistica². Con l'ausilio di un esempio clinico verrà illustrato come è possibile utilizzare questo fattore anche come indicatore di cambiamento analitico attraverso l'esame dei processi narrativi emergenti nell'attività onirica all'interno della dinamica transfert-controtransfert, meglio definibile come co-tranfert³. In tale ottica, verrebbe favorito l'avvio del processo individuativo della coppia analitica e, contemporaneamente, la trasformazione di analista e analizzando "in cittadini di questo mondo sufficientemente sani".

Jung (1928, p.173) sostiene che «l'individuazione [...] implica un migliore e più completo adempimento delle destinazioni collettive dell'uomo, poiché un'adeguata considerazione della singolarità dell'individuo favorisce una prestazione sociale migliore di quanto risulti se tale singolarità viene trascurata o repressa».

Detto questo in che modo, oggi, si possono declinare queste affermazioni a livello clinico?

Riflettendo su tale quesito mi è venuto in mente il numero crescente di pazienti in cerca di aiuto in seguito a serie difficoltà da loro imputabili, in primo luogo, a insostenibili condizioni lavorative, tutte molto simili tra loro. Si tratta di persone intelligenti, preparate e con buone posizioni professionali mantenute a prezzo di ritmi massacranti di lavoro e quasi totale sacrificio della vita affettivo-emotiva fino a quando, in modi e tempi diversi, subentra il collasso. Questi individui, esattamente come A.N., il paziente di cui parlerò

1. Per "movimento progressivo" intendo «ogni dinamica dialogica operante tra diverse parti dell'esperienza psichica capace di favorire scelte evolutive e, perciò, di generare forme di "speranza realistica».

2. Helm (2004, p. 505, trad. mia) parla di "Speranza matura o realistica" come «capacità di un'onestà autocritica, una comprensione delle limitazioni di se stessi e degli altri, un'accettazione dell'invecchiamento e alla fine della morte e un trasferimento della speranza alla generazione successiva».

3. Per co-tranfert o processi co-transferali intendo, in accordo con Orange, Atwood e Stolorow (1997) la dinamica transfert-controtransfert.

in seguito, ammettono regolarmente che, date le loro abilità acquisite potrebbero trovare altre collocazioni professionali, ma solo per scoprirsi in un'altra "gabbia d'oro". A tale proposito, infatti, un altro rilevante dato che emerge è che le maggiori compagnie e società presenti sul mercato condividono quasi tutte uno stesso "modus operandi". Quest'ultimo si manifesta con la richiesta di orari di lavoro "disumani" insieme a richieste esponenziali di prestazioni non dovute e a "controlli di qualità" sempre minori, qualcosa ascrivibile a fenomeni di esasperato "espansionismo geopolitico aziendale". Viene sottolineato, quasi unanimemente, come tale modalità non sembri riconducibile, primariamente, a reali necessità di maggior guadagno quanto piuttosto a fattori di tipo affettivo-emotivo quali l'estrema avidità e il desiderio di sopraffazione dell'altro secondo il motto latino *Mors tua vita mea*.

Tali riflessioni, oltretutto la motivazione a cercare il modo più efficace per aiutare questo tipo di pazienti, richiamano le teorie di un politologo del calibro di Lucio Caracciolo. Lo studioso (Caracciolo, 2017), riguardo all'orientamento mondiale della politica odierna, sottolinea come "la geopolitica sia una questione di sentimenti". Muovendosi dalla considerazione del rischio di disgregazione dell'Europa, i cui abitanti o loro discendenti giramondo, fino a circa un secolo fa, governavano i nove decimi delle terre abitate, egli si chiede chi controlli/controllerà il nostro pianeta. In tal senso visto che attualmente, infatti, non sembra evidenziarsi un solo centro di potere, egli ritiene che potremmo concentrare l'attenzione sulle passioni che muovono il mondo. A tale proposito, continua, non pare che sia il calcolo del rapporto costi-benefici a muovere chi decide e agisce. Lo stesso calcolo, d'altronde, non sembra sufficiente a spiegare i separatismi, i fanatismi, i contrasti etnici e religiosi, così come la Brexit e il fenomeno Trump. Per Caracciolo (2017) la geopolitica mondiale si sta giocando sul concetto di identità, che non è data senza amore di sé e della propria nazione: senza, cioè, l'amor patrio. Questo si manifesterebbe, per esempio, nel culto del proprio passato in base al quale si riscoprirebbero o si creerebbero sorte di genealogie assai antiche su cui fondare il diritto a reclamare alcuni spazi piuttosto che altri. Sarebbe proprio questo tipo di sentimenti, di passioni a mettere in moto quel "desiderio di territorio" di cui parla lo studioso di identità Francois Thual (1999). Queste passioni spiegherebbero pure "la volontà imperialistica", che secondo lo storico americano William Langer – in polemica con le interpretazioni economiche dell'espansionismo USA – dimostra «la sopravvivenza, nella società moderna, di un'inesauribile mentalità feudale-militaristica, votata alla conquista per la conquista, senza specifico obiettivo o limite» (Caracciolo, 2017, p. 1). Per questi motivi le utopie universali come il cosmopolitismo non sembrano esercitare una forte attrattiva. Il nodo problematico,

però, si rivela quando (come accade nei periodi di crisi), l'amor patrio diventa ipertrofico dando luogo a forme di nazionalismo estremizzate, razziste, xenofobe, in cui l'amore di sé e del proprio paese diventa odio dell'altro e dell'altrui paese. In tale prospettiva «tracce di questa perversione sono oggi fin troppo visibili» (*ibidem*).

Alla luce di tali considerazioni quali sono, oggi, le ricadute a livello clinico? Non a caso molti pazienti, dall'inasprimento della crisi politico-economica globale, portano in analisi⁴ un disagio crescente, quando poi non una vera e propria forma di psicopatologia favorita da un'assai diffusa "geopolitica del lavoro" che starebbe trasformando i luoghi di impiego piuttosto in una sorta di "campi di lavoro come quelli di concentramento", come mi è stato riferito, appunto, da non pochi di loro. È innegabile che tale situazione abbia effetti distruttivi tanto più quanto la personalità in esame sia già molto vulnerabile, eppure questa constatazione non pare sufficiente. A tale riguardo, infatti, vengono alla mente le parole di Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* (1986, p. 63): «I "salvati" del lager non erano i migliori [...] sopravvivevano i peggiori, i più adatti». E allora che fare in queste situazioni? Questa è la domanda che mi sono sentita rivolgere più volte dai miei analizzandi. Mentre, a livello collettivo, una delle possibili risposte potrebbe arrivare dalle tesi sostenute da Bregmann⁵ nel suo *Utopia per realisti*, tesi, per altro, condivise anche da Baumann come autentica possibilità di reazione creativa alla tendenza "retrotropica" della società odierna, a livello individuale, analitico ci potrebbero essere di aiuto alcune riflessioni di Jung sulla dinamica individuativa. Questo processo si rivela tramite le caratteristiche pertinenti all'individualità e collettività che non devono essere confuse con quelle dell'individualismo e collettivismo. In linea con l'idea junghiana (1946) per cui un individuo senza relazioni si ritrova "mutilato" nella propria umanità che emerge unicamente nella relazione con l'altro, col tu, è chiaro che maggiore sarà l'attenzione che la terapia saprà rivolgere agli aspetti della relazione tra il Sé, l'altro e a quelli dell'alterità in se stessi, maggiore sarà la trasformazione della personalità dell'analizzando in quella di un cittadino del mondo sufficientemente sano.

4. In questo testo i termini analisi, psicoterapia e terapia, così come analitico, psicoterapeutico e terapeutico saranno usati come sinonimi per ragioni stilistiche pur non essendo riferibili a concetti completamente sovrapponibili.

5. In questo scritto del 2016, Bregmann discute di quali tipi "Utopia realistica" avremmo bisogno sia per rilanciare forme di politica degne di questo nome, sia per trovare forme di vita sostenibili e condivisibili. Queste strategie potrebbero essere trovate focalizzandosi su: riforme adeguate, meritocrazia (per esempio pagare i lavoratori sulla base del reale contributo che essi apportano alla società e, cioè, più denaro agli insegnanti e agli operatori sanitari e meno ai banchieri e agli avvocati), innovazione, efficienza, tagli allo Stato assistenzialista e libertà.

In che modo tali assunti possono influenzare la terapia? Nel corso della mia esperienza clinica sono giunta a riconoscere i processi narrativi come un *primum movens* e un elemento di vitalizzazione. Essi si sono rivelati un catalizzatore per la creazione e il mantenimento di una buona integrazione della personalità. I fenomeni narrativi sono elementi indispensabili per comprendere fenomeni quali gli stati affettivo-emotivi, le azioni, la memoria. Costituiscono, inoltre, strumenti indispensabili per “la diagnosi, l’eziologia, la prognosi e il trattamento” della sofferenza psichica in modo analogo alla teoria dei sogni di Jung (1934).

A tale proposito Covington (1995, pp. 410-11, trad. mia) sottolinea che, mentre Freud (1905) ritiene che l’obiettivo analitico consista nel:

Costruire una storia di vita “comprensibile, coerente e integrata” [...], Jung sottolinea la qualità archetipica della fondazione o origine del mito, come forma di storia, dando per implicito che il processo narrativo è fondamentalmente archetipico. Jung rispetto al mito sottolinea come i motivi mitologici non siano inventati [...] ma, piuttosto idee preesistenti in attesa di essere trovate o rivelate (Jung, 1977, par. 549).

Se accettiamo che quello che accade in analisi sia un processo di inventare o scoprire una storia o una serie di storie interconnesse, attrarre a cui un senso del Sé come agente può essere trovato e stabilizzato, non possiamo non chiederci come mai alcune storie, per esempio, alcuni tipi di interpretazioni, sembrano avere capacità trasformative, mentre per altre non sia così.

Alla luce di queste riflessioni possiamo affermare che le storie possono avere capacità trasformative se sono in grado di fornire a coloro che le ascoltano e a coloro che le narrano la “competenza narrativa”. Secondo Knox (2003, p.147, trad. mia) «il concetto di competenza narrativa si riferisce a quanto Holmes (2001) definisce come abilità di dare senso alle esperienze». Sottolineando come tale funzione operi in forma di dialogo, Holmes (2003 p. 85, trad. mia) sostiene che «c’è sempre un altro a cui il Sé sta raccontando la sua storia, pure se, negli adulti, questo prende la forma di un dialogo interno». La competenza narrativa che implica il superamento delle difese dissociative e l’integrazione dei modelli operativi interni⁶ dissociati, costituisce la base del cambiamento in analisi. Promuovendo, infatti, la creazione di nuovi modelli operativi si favorisce il passaggio da forme di attaccamento primario insicuro a modalità di attaccamento sicuro. Sempre per Knox (2003, p. 200, trad. mia):

6. Per Knox (2003, p. 8, trad. mia), i modelli operativi interni (IWM) possono essere intesi come: «Modelli di attaccamento sviluppati nell’infanzia che governano le attitudini e il comportamento di una persona nella relazione».

La coerenza delle risposte dell'analista al paziente, l'accurata sintonizzazione e la [sua] funzione riflessiva⁷ [...] tutte contribuiscono a modelli di relazione che il paziente può sperimentare come sicuri. Mentre l'analisi procede, un linguaggio per descrivere questi modelli psichici può gradualmente essere costruito [...] da ciò emerge la conoscenza esplicita.

In tal senso la competenza narrativa e la funzione riflessiva potrebbero essere considerate come i prodotti finali degli stessi processi che portano allo sviluppo della conoscenza esplicita.

Su quale fattore di base si fonderebbe la competenza narrativa? Secondo Stern (2010) il fattore determinante per ogni pensiero e azione sarebbe il movimento. Più specificamente il movimento immaginato avrebbe acquistato un'importanza centrale per gli esseri umani durante la loro evoluzione. Questo fatto spiegherebbe la modalità operativa dei processi narrativi durante l'analisi: il raccontare storie sarebbe in grado di favorire un'esperienza virtuale del Sé, una sorta di preparazione tramite l'esecuzione immaginata delle azioni narrate che potrebbe condurre a successive trasformazioni.

Ma dove sarebbe possibile esaminare tali dinamiche più fruttuosamente? Un buon punto di inizio può essere l'analisi dell'attività onirica, Considerata da Jung (1934) un organo di informazione e controllo, l'attività onirica si dispiegherebbe continuamente notte e giorno ma, di giorno, oscurata dal flusso della coscienza, sembrerebbe sparire (Jung, 1935-1968). In realtà non facciamo che sognare. Il materiale onirico dimostra, da un lato di essere «la narrazione della vita conscia in forma di metafora» (Pieri, pp. 444-5) e, dall'altro, una sorta di simbolica rappresentazione della condizione dell'inconscio. I sogni, in definitiva sarebbero processi narrativi in cui le metafore sono dirette a uno sviluppo ottimale e alla preservazione delle funzioni dell'Io, mentre i simboli sarebbero diretti verso quell'espansione del Sé definibile come individuazione.

Dove sarebbe possibile analizzare tali dinamiche più fruttuosamente? A livello clinico il luogo di elezione in cui si manifesterebbero le narrazioni oniriche è il transfert dove come Covington (1995, p. 410, trad. mia) ha messo in luce «il futuro Sé del paziente inizia a emergere» e dove per Wilkinson (2006, p.143, trad. mia) «è possibile sognare l'insognabile come pre-requisito per pensare l'impensabile e dire l'indicibile».

Pure Shore (2003) fa interessanti osservazioni sul transfert. In particolare riporta uno studio effettuato da Reiser (1997, p. 903) per cui:

7. Knox (2003, p. 190, trad.mia) usa questo termine per descrivere: « il processo informativo che supporta la capacità di vedere gli altri come psicologicamente separate».>

I pensieri intimi dell'analista e le immagini create nelle sue reti mnemoniche codificano non solo le sue esperienze personali ma anche l'immagine delle trame dei ricordi del paziente che si è sviluppata nella mente dell'analista nel corso del processo analitico. Ciò significa che l'analista [...] sarà in grado di identificare gli elementi della storia del paziente che potrebbero essere rilevanti per la situazione analitica e i problemi del paziente presenti nel "qui e ora", incluso il transfert.

Considerando la teoria di Jung su tale fenomeno, dovremmo ricordare come, nel corso di un'intervista del 1907, in replica alla domanda di Freud su cosa egli pensasse sul transfert, la posizione di Jung (1946, p.183) fu la seguente: «Io risposi con la più profonda convinzione che era l'alfa e l'omega del metodo analitico, dopodiché egli disse, "allora ha colto il nodo principale"». Questo scambio dimostra la fondamentale importanza che Jung attribuiva a tale dinamica. In breve, la visione junghiana della relazione transfert-controtransfert è basata sull'idea di un simile coinvolgimento di psicoterapeuta e paziente, pure se in posizioni asimmetriche. Di fatto questo tipo di visione sembra aver anticipato le teorie filosofiche della scienza che considerano il processo del conoscere una co-costruzione della realtà. In campo psicodinamico questa evoluzione è mostrata da, *inter alia*, uno spostamento dai costrutti di neutralità e anonimità a quelli di *enactement* e *self-disclosure*. Alla luce di queste riflessioni sembra potersi rilevare nel fenomeno transfert-controtransfert un passaggio a favore di due transfert: quelli dell'analista e dell'analizzando. Non a caso questo cambiamento ha consentito a un'esperta in campo relazionale come Orange (Orange *et al.*, 1997, p.180, trad. mia) di affermare: «Contro implica, tra le altre cose, un movimento di opposizione, e noi, come psicologi del Sé, ci vediamo [piuttosto] come alleati dei pazienti. Forse controtransfert potrebbe riconoscere meglio la nostra partecipazione insieme al paziente nel campo intersoggettivo o dare spazio al dialogo psicologico».

In tale ottica, da questo punto in avanti, mi riferirò alle dinamiche transfert-controtransfert come al processo co-transferale o co-transfert dell'analista e dell'analizzando. Dal momento che questi fenomeni si evidenziano in modi che sono all'inizio non verbali, attraverso immagini di vari tipi, dobbiamo fare di questi il nostro punto di partenza se vogliamo comprendere in profondità ciò che accade nella relazione tra terapeuta e paziente.

In questa prospettiva cercherò di delineare quale sia il legame, da una parte tra le narrative non verbali comunicate tramite immagini oniriche e, dall'altra, il linguaggio. Sappiamo che, per Jung (1939, p. 555): «ogni accadimento psichico è un'immagine o un'immaginare» e che entrambi sono influenzati dal bisogno di creare.

Riguardo le immagini, McNeill (2005) parla per la prima volta del concetto di "immagine/gesto". Per lui il linguaggio consisterebbe di due parti della stessa importanza. In primo luogo, esisterebbe una struttura più o meno

statica: il linguaggio. Poi ci sarebbe un processo definibile immagine/gesto. Ogni espressione non-verbale rientrerebbe in questo ambito per esempio gli affetti, gli stati corporei, le sensazioni dell'ambiente. Ognuna di queste manifestazioni può essere ritenuta "un'immagine/gesto". Il *Boston Change Study Group* (2010, p. 178, trad. mia), commentando queste ricerche sottolinea: «come le idee in formazione e le parole più o meno giuste si trovano reciprocamente? [...]. Sembra più semplice immaginare che il processo dinamico intenzionale funzioni incontrando parole, frasi, suoni. Da questi incontri comparirebbero inattese proprietà emergenti che connettono l'intenzione di comunicare, l'immagine/gesto e il linguaggio». Alla luce di tali considerazioni, in particolare volendo indagare il rapporto tra linguaggio, immagine/gesto e movimento sembra opportuno menzionare gli studi di Sheets-Johnstone (2011). Quest'ultima, partendo dall'assunto per cui "In principio era il movimento", sottolinea come la conoscenza di noi stessi e del mondo avvenga attraverso il nostro muoverci. La studiosa, riallacciandosi alla teorizzazione di Husserl per il quale il «movimento è la madre di ogni conoscenza» (Husserl, 1962, 1930-1989), si pone nel solco di quei filosofi della scienza che cercano di ricomporre il dualismo cartesiano tra mente e corpo nel concetto di "conoscenza incarnata". Questa prospettiva, sempre per il BCPSG implicherebbe che, nel momento in cui noi usiamo il linguaggio verbale si attiverebbero i concetti corporei così come le metafore primarie⁸. In tal senso noi staremmo "incarnando le nostre parole". Dal punto di vista della "mente incarnata", quindi, molti concetti usati nel pensiero e nel linguaggio nascerebbero dalle esperienze moto sensoriali dei nostri corpi che si muovono generando "metafore primarie".

Queste metafore primarie sono fondamentali idee/nozioni implicite su noi stessi, l'altro e il mondo [...] in tal modo la nostra esperienza quando parliamo con le metafore primarie è sia un evento corporeo che uno verbale [...] le metafore primarie non linguistiche forniscono le basi [non verbali] per aspetti del linguaggio. In tal senso il movimento è "la madre del linguaggio (BCPSG, 2010, p. 173, trad. mia).

Dopo aver considerato quale relazione esista fra l'immagine/gesto, linguaggio e movimento esaminerò, nelle narrative comunicate attraverso immagini, quella che appare essere la qualità necessaria per favorire i processi evolutivi. Prima di tutto è necessario sottolineare che il movimento, esattamente come la creatività può essere sia evolutivo che involutivo (Pieri, 1998, p. 354). È perciò necessario prestare molta attenzione a quali istanze siano in gioco. Dobbiamo, quindi, comprendere se ci troviamo di fronte a fenomeni

8. The Boston Change Process Study Group (BCPSG, 2010, p.173, trad.mia) si riferisce alle "metafore primarie" come "modelli mentali incarnati".

evolutivi, includendo in essi anche la dinamica: *reculer pour mieux sauter*, appunto definibile come movimento progressivo, oppure se si stia manifestando un processo involutivo, per esempio una forma “maligna” di regressione, un movimento regressivo. Nel mio lavoro clinico ho verificato come uno dei più attendibili indicatori di movimento progressivo, capace cioè di generare forme di speranza matura sia da ricercare nella serie di immagini emergenti nel co-transfert, laddove è possibile trovare individui e/o gruppi che perseguono l’individuazione. Da questo momento in poi, perciò, mi riferirò alla qualità “progressiva” del movimento psichico solo in quei casi in cui esso promuove una o più forme di speranza realistica. Al fine di illustrare quanto fin qui sostenuto presenterò alcune parti di un caso clinico.

Caso clinico

Nella trattazione del caso di A.N. focalizzerò l’attenzione sul suo ambito professionale, discutendo su come oggi sia possibile, mediante un accurato esame di realtà, fare i conti con situazioni lavorative in cui, in molti sensi, viene richiesto e risulta remunerativo essere portatori di un desiderio esasperato di sopraffazione, di onnipotenza, esattamente l’atteggiamento opposto a quello cui dovrebbe aspirare un’analisi sufficientemente buona.

A.N. ritorna in terapia, come promesso. Anni prima, verso la fine del periodo adolescenziale, era arrivato da me per difficoltà relative a un blocco negli studi universitari innescato dalla fine di una relazione sentimentale travagliata. Allora lavorammo per un periodo non lungo. Il blocco fu superato e col paziente, che doveva allontanarsi dalla città per motivi di studio, decidemmo di sospendere. Ci salutammo con la sua promessa che sarebbe tornato “appena possibile” per riprendere il nostro lavoro.

Quando rivedo A.N., che sta lavorando come ingegnere informatico in una importante compagnia multinazionale, lo trovo abbastanza provato. Il paziente riferisce che, qualche mese fa, in corrispondenza dell’affidamento di un nuovo e prestigioso incarico, ha iniziato a provare un’angoscia crescente che recentemente è sfociata in attacchi di panico e che gli ha generato un forte desiderio di farsi male in modo da evitare di andare a lavorare. Pure se la sua occupazione è interessante, gli dà un discreto stipendio e la possibilità di vivere in modo autonomo, A.N. avverte un quasi continuo senso di ansia parossistica che si manifesta, oltre al resto, in pervasive difficoltà del ritmo sonno, incubi ricorrenti e una serie di disturbi gastrointestinali resistenti ad ogni cura farmacologica.

«Sto male... ho paura... molta paura – afferma – al lavoro, ogni volta che raggiungo un risultato richiesto, tanto più se complesso, prima mi lodano e

poi iniziano ad attaccarmi ferocemente... Dall'analisi vorrei... allenarmi a riconoscere le situazioni, le persone e le parti di me pericolose... per evitarle senza subire passivamente... combatterle quando sono costretto a fronteggiarle... allenarmi a godere di ciò che nella mia vita è bello e gioioso».

Mi dice poi di trovarsi in una situazione insostenibile. È continuamente sotto pressione in molti, troppi modi e ritiene di trovarsi di fronte a una serie di problemi difficilmente risolvibili che definisce come ambientali, democratici, economici, tecnologici e “geopolitici”. Mi fa subito degli esempi in tal senso. In primo luogo, è costretto a lavorare in un luogo “malsano”: con poca luce, molto rumore e nessuna possibilità di privacy. Si tratta di un grande *openspace* con i computers attaccati al muro. Ogni qualvolta egli si trova a risolvere questioni di una certa complessità, gli capita di diventare oggetto di commenti negativi da parte dei colleghi più competitivi, i quali, arrivandogli alle spalle, iniziano a discutere ad alta voce su quanto sta facendo con tono di scherno. Secondariamente, si trova in una situazione di controllo autoritario dei modi in cui lavora, dei tempi impiegati e dell'operato del personale assegnatogli. Questa azione viene esercitata soprattutto da un vice-ceo che non ha alcuna competenza nel suo campo, ma che gli chiede di applicare soluzioni tecniche inadeguate di cui poi A.N. è chiamato a rispondere. Dal punto di vista economico la sua retribuzione è ferma da tempo. Così, mentre i partners della compagnia si spartiscono dividendi e benefit astronomici: «a chi tira la carretta vengono lasciate solo le briciole e ogni piccolo aumento viene rimandato sine die» per usare le sue parole. La società, inoltre, si sta muovendo, giorno dopo giorno in modo sempre più espansionistico dal punto di vista “geopolitico” sia sul mercato nazionale che su quello internazionale. Ciò sta avvenendo con l'accettazione di molti e gravosi incarichi senza, per altro, alcun incremento di risorse umane adeguate, scelte che, oltre a costringere gli impiegati a turni massacranti, allo stesso tempo, li mettono a rischio di commettere gravi errori. Infine, il controllo tecnologico è stringente. C'è una regola non scritta, ma evidente: viene premiato «chi rimane più ore davanti al computer, accetta di ridurre o di non usufruire di ferie ed è sempre reperibile», anche se poi la qualità del suo operato risulta molto bassa. A.N., pur amando il suo lavoro ed essendo apprezzato per come lo svolge, sente che le modalità in cui si trova a farlo stanno divenendo inaccettabili. D'altronde altri posti, per cui è stato selezionato, non sembrano offrire condizioni così diverse dalle sue. Aggiunge però che la pressione a cui è sottoposto inizia ad avere effetti negativi sul suo matrimonio e sta allontanando la prospettiva di avere un figlio oltre ad averlo

già allontanato da amici e passioni. Le sue considerazioni mi riportano quanto sostiene De Martin⁹ sulle sfide globali poste a chi, attualmente, si affaccia nel mondo dello studio e del lavoro. Poi aggiunge che ormai ha incubi ricorrenti in cui viene inseguito da demoni e/o figure malefiche che, in genere, hanno le fattezze dei suoi capi o di colleghi molto aggressivi. Eccone alcuni, coi titoli dati da lui stesso.

Satana. Mi trovo in un enorme castello. Sono solo e Satana che somiglia a CN. [uno dei 2 capi] mi insegue. Tento di sfuggirgli correndo e scappando... dalle cucine trovo una porta e riesco a guadagnare il giardino....

Voldemort. Sono in una casa di campagna da solo e arriva Voldemort¹⁰ che mi sta cercando. Ho paura e fuggo in giardino, ma so che dovrò affrontarlo e combatterci.

La terrificante atmosfera dei sogni rimanda a ciò che A.N. respira al lavoro, in particolare il sentimento di essere una preda, uno a cui si dà la caccia senza tregua. A tale riguardo un giorno egli arriva molto a disagio e mi dice: «Oggi le racconto un sogno con le mani». Va alla sabbiera e fa una sabbia a cui da un titolo significativo: *Testa di caprone*. «Mi sento come un capro espiatorio – dice a fatica – un innocente che sta per essere divorato vivo. Loro sono tutti molto più forti di me come Voldemort!». Avverto un moto di intensa rabbia colpirmi, penso che anch'io faccio parte di "loro". Con l'analisi, infatti, sono responsabile "di obbligarlo a ricordare gli incubi" e quindi a stare male, come mi ha confessato in precedenza. Decido di tacere e di attendere. L'atmosfera, in seduta, si fa densa di tensione. In quel silenzio pieno di angoscia, ad un certo punto, due pensieri si fanno strada nella mia mente. In prima istanza ricordo come il feroce stregone Voldemort, alla fine, sia battuto proprio dal giovane apprendista mago. Poi sono catturata dal ricordo di un brano tratto da un libro di Calvino, *Le città invisibili* (1972), che rammento essermi stato citato con ammirazione da lui, qualche tempo prima. Continuo a non parlare, ma qualcosa è innegabilmente cambiato. Il clima opprimente della seduta sembra essersi trasformato. Dopo qualche minuto A. N. dice che questi due sogni gli confermano che sta vivendo in un girone

9. Da Martin in *Università futura* (2017) parla delle sfide globali che, attualmente, ci troviamo ad affrontare come genere umano e che necessitano di risposte adeguate. Queste sono: la sfida democratica, quella ambientale, la tecnologica, l'economica e la geopolitica.

10. Voldemort è il personaggio che rappresenta il Male nella saga di Harry Potter di cui A.N. è un lettore appassionato. A tale proposito senz'altro di rilievo è il fatto che uno storico come Snyder, nel suo testo "On Tyranny" (2017) menzioni l'importanza di leggere buoni libri come un modo di dare una risposta adeguata a molte forme di tirannia attuale. Secondo l'autore *Harry Potter e i doni della morte* offrirebbe, proprio tramite la lotta tra il giovane mago e il terribile Voldemort, una rappresentazione efficace della tirannia e di una forma di resistenza contro di essa, che, alla fine, risulta vittoriosa (Snyder, 2017, p. 63.3, trad mia).

infernale e gli riportano un brano di un testo di Calvino. «Ricorda quel dialogo tra Marco Polo e il Kublai Khan? – mi chiede. È esattamente la stessa parte che mi era venuta in mente durante il suo silenzio, quel passaggio in cui l’esploratore veneziano dice al Khan che l’inferno non quello che ci capiterà in futuro ma è quello che viviamo quotidianamente insieme con gli altri. Polo continua spiegando che ci sono solo due modi per sfuggirne: accettare e diventare parte dell’inferno così da non vederlo più. È questo il sistema di tanti! Poi c’è il secondo: e, in quel momento, A.N. inizia a recitarlo praticamente a memoria: «Il secondo è rischioso e richiede vigilanza e apprendimento costanti: cercare e saper riconoscere chi e che cosa, in mezzo all’inferno non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio». Poco dopo, con esitazione, aggiunge: «Voldemort cerca di uccidere Harry perché sa quanto è pericoloso per lui. Solo il maghetto, anche se piccolo e inesperto, è una vera minaccia... perché anche da apprendista è molto potente... è l’unico che ha poteri magici come lui... e allora io al lavoro... che devo fare?». Lo invito a provare a riflettere sul materiale emerso co-transferalmente in seduta, in particolare sui suoi sogni e sulle associazioni con lo scrittore appena menzionato. A questo punto il paziente ammette che, alla fine, proprio il giovane mago sconfigge il potente e malvagio stregone. È allora che inizia a calmarsi. Sembra finalmente comprendere che gli attacchi che gli arrivano a lavoro, soprattutto dopo i suoi successi, nascono dai sentimenti di invidia di alcuni suoi colleghi. Sono quelli che, nonostante si trovino in una posizione privilegiata, si sentono minacciati dalla sua abilità e perciò cercano di trasformarlo in una loro preda come accade nel sogno *Satana* o in un *Caprone* espiatorio similmente all’immagine da lui rappresentata nella sabbiera. Attraverso il ricordo dello scritto di Calvino, A.N. ha l’opportunità di gettare uno sguardo in altri luoghi prima non percepibili (le città invisibili) che possono mostrargli una via di uscita, anche se complessa e rischiosa. Tra noi due si è attivata una profonda comunicazione co-transferale. Dal punto di vista dell’analista c’è stato un movimento interno per neutralizzare gli effetti prodotti sia dal terrore paralizzante del paziente, sia dalla proiezione di furiosa rabbia su di lei, in quanto ritenuta onnipotentemente responsabile dei suoi incubi. L’essere sopravvissuta allo tsunami co-transferale di AN. sembra aver favorito un punto di svolta nella relazione, consentendo alla diade analitica di trovare una possibile soluzione al dilemma attuale anche attraverso “la riemersione e rilettura simbolica di un passaggio letterario” che A.N., tempo prima, aveva già introdotto in analisi e che era molto significativo sia per lui che per l’analista. Questa dinamica ha incoraggiato il paziente a riconoscere la forza delle sue risorse. Queste ultime, non “viste pienamente” prima di quel momento, allo stesso modo in cui non lo erano state né all’interno

della sua famiglia di origine, né nel suo lavoro, erano finalmente divenute accessibili. Subito dopo A.N. riferisce un altro sogno significativo:

Malattia che si può guarire. L'ufficio dove lavoro sembra una clinica, nella quale si aggirano medici e infermieri. Io sono lì per un controllo e ho molta paura. Una dottoressa mi comunica che mi è stato trovato il tipo di malattia che ho. È seria. Però poi aggiunge che è una cosa dalla quale posso guarire iniziando un percorso di cura da subito, non sarà facile certo, ma ci sono ottime speranze. Mi sento meglio.

In quel momento prendo in considerazione insieme a lui il significato della sua paura di doversi curare da una malattia molto grave. Questa, in termini psichici, si esprime in primo luogo nel non saper denominare e contenere gli stati affettivi-emozionali che lo pervadono, tanto più quando è attaccato o in pericolo di esserlo, situazione che, raggiunto un livello critico, in genere si manifesta con episodi di esplosione rabbiosa soprattutto coi suoi genitori e con sua moglie e/o di implosione: attacchi di panico, sintomi gastrointestinali, insonnia, incubi, depressione. A quel punto A. sembra placarsi. Dopo poco riesce a manifestare per la prima volta, in forma chiara, quelle che sono le sue maggiori problematiche attuali e non solo al lavoro, ma anche con la famiglia di origine e con i “vecchi amici”. In primo luogo riferisce la difficoltà a resistere al clima imperante di aggressività e competitività, poi i “blocchi fisici e mentali” che sente nel prendere decisioni e portarle a termine così come nel non trovare alleati e, infine, il non riuscire ancora a formulare una strategia adeguata per trovarsi un lavoro migliore. Mi chiede, poi, accorato, se veramente credo che potrebbe farcela in qualche modo e come.

In quel momento lo invito a riconsiderare cosa sta cercando di comunicarci il sogno portato in seduta: sembrerebbe che una dottoressa gli stia dicendo che lui ha una seria malattia; che dovrebbe iniziare un trattamento immediatamente e che, pure se potrà guarire, non sarà un percorso facile. Questa fase sembra aver favorito un diverso approccio a se stesso tramite l'ascolto di ciò che il suo inconscio gli sta comunicando sulla situazione. A tale riguardo, è molto significativo che, poco tempo dopo e per la prima volta, A.N. si rifiuti di accettare un drastico anticipo nella consegna di un impegnativo lavoro. Questo cambiamento è anche riflesso in un altro sogno raccontato nella stessa seduta.

Canto di resistenza. Entro al mio vecchio liceo, con una missione segreta... Non devo farmi vedere dai bidelli che avrebbero potuto denunciarmi. Arrivo all'ultimo piano... Mi nascondo dietro un armadietto, dove una bidella mi vede e mi manda nell'altra ala della scuola, senza denunciarmi. Mentre sto andando lì, incontro un bambino, tra i 6 e gli 8 anni. Andiamo insieme in quella parte della scuola, dove incontriamo le donne del film The

Help. *In particolare, la protagonista mi viene incontro vestita di bianco, e insieme cantiamo un canto di resistenza.*

L'apparire di un simile materiale onirico rivela che il paziente ha cautamente iniziato (sono in missione segreta) una forma di resistenza (cantiamo un canto di resistenza insieme), con una parte infantile di se stesso (bambino di 6-8 anni) e un'adulto (la protagonista vestita di bianco). La presenza di donne soccorrevoli (*The Help*) segnala l'avvio di una nuova fase di fiducia nell'universo-femminile, prima considerato quasi totalmente inaffidabile.

Questo iter trasformativo passa attraverso una preparazione attenta, effettuata a molti livelli che si evidenzia nei sogni successivi: *Lezioni di Wing Txun* e *Allenamento*. Nel primo il paziente è un insegnante di arti marziali (un ruolo che egli ricopre normalmente), che riesce a battere due colleghi molto aggressivi e, dopo aver ricevuto complimenti dal suo maestro, comincia a dare lezione a due suoi giovani colleghi. Di seguito riporto il testo del secondo.

Allenamento. Mi stavo allenando a Wing- Txun solo che avevo dei blocchi nella parte inferiore del corpo. Il Sifu [maestro] mi grida che non stavo facendo bene e, alla fine, offeso smette di allenarmi... Allora c'è una donna che inizia a allenarmi... anche se lei non conosce lo Wing Txun noto che, dopo l'allenamento con lei, c'è molta armonia tra le mie parti del corpo. La donna ha i capelli come lei [me].

Alla fine, l'analista appare in modo più realistico (non conosce quel tipo di arte marziale), non più come una figura percepita in modo oscillante tra i poli dell'impotenza e dell'onnipotenza, come accaduto fino ad allora. In questo sogno anche se (l'allenatrice/analista non ha conoscenza di quell'arte marziale di cui lui è un esperto, l'allenamento con lei gli consente di accorgersi che questo ha creato una grande armonia tra le sue parti del corpo). Gli effetti di tutti questi eventi psichici sono rivelati anche nel sogno: *Vinco su MC*. In tale sogno compagno A.N. e MC. un ragazzo poco più grande di lui che, facendo il bullo durante gli anni dell'adolescenza, aggrediva di continuo il paziente e i suoi compagni più piccoli tra l'indifferenza di quei ragazzi che pure avrebbero potuto intervenire in aiuto. Nel sogno il paziente e MC. sono entrambi adulti e si trovano in una palestra. Quando il bullo cerca di agire nello stesso modo del passato con altri ragazzi e A.N., questi, finalmente, riesce a difendere sé e i presenti attaccati. Nel mio co-transfert dopo una grande pesantezza, avverto una spiccata sensazione di alleggerimento. A.N. dimostra che può finalmente cominciare ad avere fiducia nella sua abilità di auto ed etero protezione. Per la prima volta parlando del bullo ammette sorridendo: «Finalmente l'ho battuto quel bastardo! L'ho fatto sparire... adesso mi debbo occupare, fuori dal sogno, degli altri bulli a lavoro».

Il senso di sollievo che provo ascoltando A.N. parlare del suo materiale onirico e commentare, in tono scherzoso, la vittoria sul suo “antico persecutore” sembra rispecchiare la sua gioiosa sorpresa co-transferenziale, elicitata dal mio commento ironico sulla sua «conquistata abilità nel risolvere “diplomaticamente” i problemi professionali combattendo col Wing Txun!».

Le difese dissociative sembrano aver fatto spazio a meccanismi più evoluti sotto forma di umorismo. Sono sollevata nel notare un così forte cambiamento: una sorta di levità durante la seduta dopo tante ore di estrema cuppezza. A tale proposito Pally sostiene che: «Quello che l’analista sente sia nel corpo che nella mente può essere un’importante indicatore di ciò che sta accadendo nel paziente [...]. Come l’analista comunica può essere importante tanto quanto quello che dice» (Pally, 2010, p. 99, trad. mia). Ciò non significa che tutti i problemi siano risolti quanto piuttosto che stia emergendo un nuovo modo di affrontarli da parte del giovane uomo. Questo processo evolutivo sembra chiaramente rilevabile negli ultimi due sogni. Nel primo, *Giorni di ferie per fuggire*, A.N. chiede qualche giorno di vacanza, “come prova generale”, per quando si dimetterà da un lavoro divenuto troppo frustrante. Il secondo, *Saluti e abbracci*, sarà presentato in toto con le parole del paziente.

Saluti e abbracci. Comunico al mio capo che mi sarei preso altri giorni di vacanza e poi avrei lavorato da casa. Lui mi guarda con condiscendenza, dicendomi che non sapeva fino a quando sarei voluto andare avanti a quel modo, facendo finta di niente, ma a lui era evidente che mi stavo licenziando. Avrebbe continuato a pagarmi ancora per un po', ma dopo avrei dovuto prendere atto della realtà. Detto così, in quel momento, realizzo quello che stava succedendo, provo paura ma sono convinto nell'andare avanti. Allora faccio il giro dei miei colleghi e li saluto ad uno ad uno. In particolare, mi soffermo ad abbracciare Nc. [collega fidato] e Pt. [collega aggressivo, competitivo] e me ne vado.

In questo materiale emerge un piano meno distruttivo di quelli formulati nel passato per dimettersi da un impiego avvertito ormai come inadeguato. È significativo che tale sogno appaia proprio dopo un grande sforzo terapeutico centrato, tra l’altro, al rafforzamento di una sua area di fragilità, apparsa intrasformabile fino a quel momento. A.N., effettivamente e per molto tempo, si era sentito bloccato dalla “sensazione che non sarebbe stato mai in grado di evitare un’uscita violenta dal suo lavoro”. Fornisco una lista delle possibili uscite di scena che, fino ad allora, mi aveva comunicato in modo reiterato e che lo facevano sentire totalmente incapace di risolvere la questione in modo maturo: “sparire senza spiegazioni”, “litigare furiosamente e insultare quelli che se lo meritavano e quindi andarsene”, “picchiare di santa ragione i due capi più aggressivi e poi svanire”. L’ultimo sogno riferito fa pensare a quanto

sostenuto da Roesler (2018, p. 69, trad. mia) quando scrive: «la mente che sogna può trovare soluzioni per i problemi più facilmente in quanto è in grado di connettere aree e funzioni del cervello molto differenti».

Con tali considerazioni in mente chiedo a A.N. di riflettere sulle opportunità che questo materiale gli presenta ed egli ammette, con grande sorpresa, di rendersi conto che un congedo come in *Saluti e abbracci* poteva essere “più adeguato” di tutti quelli che aveva immaginato fuori dal sogno.

Quello che ho inteso evidenziare nella presentazione di questi sogni è lo speciale movimento progressivo percepibile nelle narrative oniriche emergenti durante questa parte dell’itinerario analitico. In particolare, ho cercato di mostrare il mio modo di lavorare¹¹ con i processi co-trasferali. Questa dinamica è evidenziata sia dagli stati affettivo-emotivi caratterizzanti il co-transfert della coppia terapeutica sia dai temi emergenti nelle narrazioni oniriche dell’analizzando. Per ciò che riguarda gli affetti è necessario sottolineare come solo dopo il loro riconoscimento esplicito da parte dell’analista, il paziente sia sembrato capace di poterli cominciare ad avvicinare e nominare, a non farsene travolgere, integrandoli. In tal senso si è passati dall’orrore ispirato dalle narrazioni di *Satana e Voldemort* al sollievo di *Malattia che si può guarire* e *Canto di resistenza*. In seguito, transitando per il sentimento di soddisfazione rappresentato in *Lezioni di Wing Txun* e *Allenamento*, si è approdati all’emersione della speranza matura evocata in *Vinco su MC.*, *Giorni di ferie per fuggire* e *Saluti e abbracci*.

Il processo di superamento delle difese dissociative e l’integrazione dei modelli operativi interni è iniziato, segnalando la transizione da un attaccamento insicuro a modelli di attaccamento sicuro. Movimento analogo sembra riscontrarsi nelle tematiche del materiale onirico del paziente in cui l’apparizione massiccia di demoni e creature malefiche che inseguono A.N., completamente solo, è stata sostituita dalla comparsa di personaggi accudenti (Il maestro di arti marziali, l’allenatrice/analista, la dottoressa), da alleati (cantante e bidelli) e dall’allontanamento da situazioni tossiche come quella del lavoro attuale. È iniziato cioè un percorso in cui l’irrappresentabile sta diventando, in forme diverse, sognabile, pensabile, dicibile. Da questo è possibile presagire il riavvio del percorso individuativo del paziente, precedentemente bloccato. Tale dinamica sembra potersi riferire alla nascita di nuove forme di abilità narrativa e di capacità riflessiva maturate all’interno della coppia analitica.

11. Su questo argomento Wiener (2009, p. 44, trad. mia) afferma: «la distinzione che faccio tra il “lavorare nel” e “lavorare con” il transfert evita una potenziale scissione tra junghiani. Ritengo che tutti lavoriamo sempre *nel* transfert, ma è solo una nostra scelta personale riguardo su cosa noi lavoriamo *con*, cosa interpretiamo (o non interpretiamo) al paziente, che conduce a diversi approcci».

Tali fenomeni, nel corso dell'analisi, hanno favorito l'emersione di forme di speranza realistica. Nel frattempo, ci sono stati ulteriori significativi cambiamenti: A.N ha ottenuto, dopo numerose richieste inascoltate, oltre alla frequenza a spese della società di un corso di specializzazione molto prestigioso, anche l'assegnazione di altri giovani collaboratori che sta formando con soddisfazione. Subito dopo gli è stata accordata pure una riduzione delle ore di "straordinario obbligatorio". Ha deciso una data orientativa per andarsene e cimentarsi in un lavoro più stimolante: una sua start up. Insieme alla moglie hanno concordato di cambiare casa e di avere un figlio. Il lavoro analitico continua.

Conclusioni

Sembra che, nella relazione analitica, un punto di svolta possa essere innescato dal favorire il movimento progressivo fondante e fondato sulla competenza narrativa e sulla funzione riflessiva. Tale dinamica genera forme di speranza realistica nei processi co-transferali. Pare, inoltre, costituire un metodo creativo per affrontare le sfide che il mondo attuale pone alla terapia, promuovendo il procedere del viaggio di analista e analizzando verso l'individuazione e facilitando quei cambiamenti evolutivi che possono rendere entrambi "cittadini del mondo sufficientemente sani".

In tal senso, mi chiedo e domando ai lettori se, tale tipo di proficua dinamica nell'affrontare "la distruttività odierna", in ogni ambito in cui si manifesti, non sia quanto a cui si riferisce Calvino (1972, p. 82) quando scrive di quel modo efficace, pure se «rischioso [che] esige attenzione e apprendimento continui: [e cioè] cercare e saper riconoscere chi e che cosa, in mezzo all'inferno,[della vita, oggi] non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio».

Bibliografia

- Bachmann I. (1987). *Poesie*. Parma: Ugo Guanda Editore.
- Bauman Z. (2017). *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press (trad. it. *Retrotopia*. Bari-Roma: Laterza, 2017).
- The Boston Change Process Study Group (2010). *Change in psychotherapy. A Unifying Paradigm*. New York: Norton & Company (trad. it. *Il cambiamento in psicoterapia*. Milano: Raffaello Cortina, 2012).
- Bregmann R. (2016). *Utopia for Realists*. London: Bloomsbury Publishing (trad. it. *Utopia per realisti*. Milano: Feltrinelli, 2017).
- Cacciari M., Caracciolo L., Galli della Loggia E., Rasy E. (2016). *Senza la Guerra*. Bologna: Il Mulino.
- Calvino I. (1972). *Le città invisibili*. Torino: Einaudi.

- Caracciolo L. (2017). Se l'amore è un fattore geopolitico. *La Repubblica*, 2-3-17.
- Caracciolo L., Roccucci A. (2017). *Storia contemporanea*. Milano: Mondadori.
- Covington C. (1995). No story, no analysis? The role of narrative in interpretation. *Journal of Analytical Psychology*, 40, 3: 405-417. DOI: 10.1111/j.1465-5922.1995.00405.x
- De Martin J.C. (2017). *Università futura*. Torino: Codice edizioni.
- Helm F.L. (2004). Hope is curative. *Psychoanalytic Psychology*, 21, 4: 554-566. DOI: 10.1037/0736-9735.21.4.554
- Holmes J. (2001). *The Search for the Secure Base*. Hove: Brunner-Routledge.
- Husserl E. (1962). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First Book. General Introduction*. New York: Collier.
- Husserl E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: of constitution Studies in the phenomenology of constitutions*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers (Original work published 1930).
- Jung C.G. (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbe (trad. it. L'io e l'inconscio). In: *Opere*, vol. 7. Torino, Boringhieri, 1983).
- Jung C.G. (1934). Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse (trad. it. Applicabilità pratica dell'analisi dei sogni). In: *Opere*, vol. 16. Torino: Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1939). Die Psychologie der Übertragung erläutert anhand (trad. it. Psicologia e Religione). In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1979).
- Jung C.G. (1946). Die Grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus (trad. it. Psicologia della traslazione). In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1981).
- Jung C.G. (1935-1968). Analytical Psychology: Its Theory and Practice; The Tavistock Lectures (trad. it. Fondamenti della psicologia Analitica). In: *Opere*, vol.15. Torino: Bollati Boringhieri, 1991).
- Knox J. (2003). *Archetype, Attachment, Analysis*. East Sussex: Brunner Routledge (trad. it. *Archetipo, attaccamento, analisi*. Roma: Magi, 2007).
- Langer L.W. (1940-2001). *The Encyclopedia of World History*. ed. P.N. Stearns. New York: Houghton Mifflin Company.
- Levi P. (1986). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- McNeill D. (2005). *Gesture and Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marshall T. (2015). *Prisoners of Geography*. London: Elliot & Thompson Ltd.
- Moisi D. (2009). *The Geopolitics of Emotions: how Cultures of Fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World*. New York: Random House Inc.
- Orange D.M., Atwood G.E., Stolorow R.D. (1997). *Working intersubjectively: Contextualism in psychoanalytic practice*. Hillsdale NJ: The Analytic Press (trad. it. *Intersoggettività e lavoro clinico. Il contestualismo nella pratica analitica*. Milano: Raffaello Cortina, 1999).
- Peresso P. (2014). 'Narrative Competence and Prospective Memory': Looking from the Past to the Future. In: Kiehl E., ed., *Copenhagen 2013. 100 Years on: Origins, Innovations and Controversies. Proceedings of the XIXth International Congress of Analytical Psychology*, 284-297. Einsmmmmniedeln, Switzerland: Daimon Verlag.
- Pieri P.F. (1998). *Dizionario Junghiano*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Reiser M.F. (1997). The art and science of dream interpretation: Isakower revisited. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 45: 891-905. DOI: 10.1177/00030651970450030901.
- Roesler C. (2018). *Research in Analytical Psychology*. London and New York: Routledge.
- Sheets-Johnstone M. (1999/2011). *The Primacy of Movement*. Expanded second edition. Amsterdam: John Benjamins.
- Shore A.N. (2003). *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: Norton & Company (trad. it. *La regolazione degli affetti e la riparazione del Sé*. Roma: Astrolabio, 2008).
- Solomon M., Siegel D.J. (2017). *How People Change*. New York: Norton & Company.

- Stern D.N. (2010). *Forms of Vitality: Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy and Development*. Oxford: University Press (trad. it. *Le forme vitali. L'esperienza dinamica in psicologia, nell'arte, in psicoterapia e nello sviluppo* Milano: Raffaello Cortina, 2011).
- Thual F. (1999). *Le désir de territoire. Morphogenèses territoriales et identités*. Paris: Ellipses.
- Thual F. (2010). *Le Fait juif dans le monde: Géopolitique et démographie*. Paris: Odile Jacob, 2010.
- Trevi M. (1993). *Saggi di critica junghiana*. Milano: Feltrinelli.
- Wilkinson M. (2006). *Coming into Mind*. UK, New York: Routledge.
- Wilkinson M. (2010). *Changing Minds in Therapy*. New York: Norton & Company.

FrancoAngeli

Riviste

SERVIZI ONLINE PER ATENEI

Dal 2013 oltre 80 riviste FrancoAngeli sottoscrivibili per gli Atenei in versione online **con diritto d'accesso perpetuo al corrente e a tutti gli arretrati disponibili.**

Tramite un'unica licenza è possibile accedere:

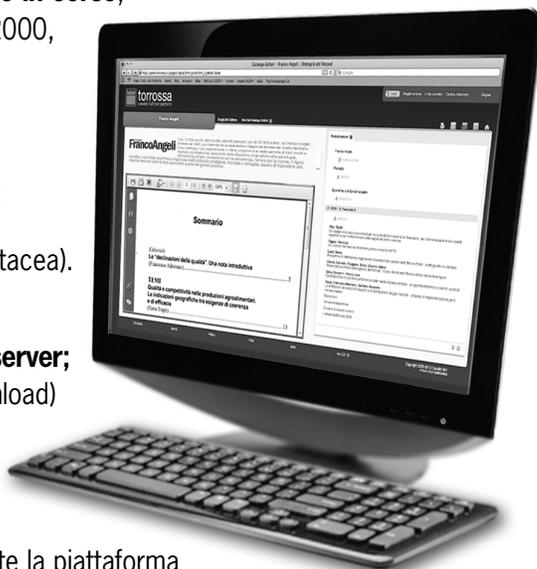
- alle versioni in formato digitale delle **annate in corso**;
- a tutte le annate arretrate (a partire dal 2000, se disponibili) in formato digitale;
- con **diritto d'accesso perpetuo**.

Le modalità di accesso consentono:

- la ricerca (per autore, per titolo, full-text);
- la visualizzazione del documento (corrispondente a quello dell'edizione cartacea).

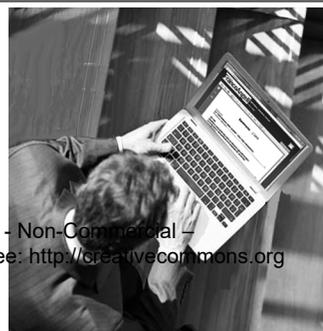
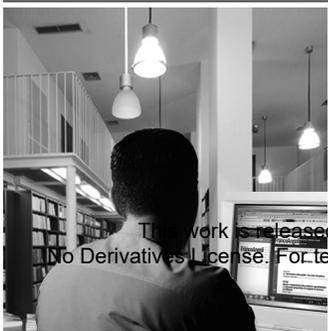
Come **facoltà opzionali** sono previsti:

- diritti di accesso da remoto tramite **proxy server**;
- diritti di effettuare **copia e incolla** (download) ad uso personale.



La fruizione di tutti i contenuti avviene tramite la piattaforma **Torrossa - Casalini Full Text Platform**

Per informazioni: riviste@francoangeli.it



Copyright © FrancoAngeli
This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial - No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>

A cura di Renata De Giorgio

*Ricevuto il 20 ottobre 2019
Accolto 25 gennaio 2020*

L'originarsi della metafora in Autopsicografia di Fernando Pessoa
Leopoldo Francato*

*Liberato in doppio,
mi sono abbandonato giù dal paesaggio [...]*
(*Pioggia Obliqua*, F. Pessoa)

*[...] tu puoi attendere
finché sotto gli occhi ti riluce un grano di sabbia,
un piccolo grano
che mi aiutò a sognare,
allorché mi tuffai per trovarti –*
(*Un granello di sabbia*, P. Celan)

Riassunto

In questo lavoro l'autore, dal vertice di studio di un'opera d'arte colta nei suoi aspetti stilistici e formali, approfondisce la conoscenza della poesia *Autopsicografia* di Fernando Pessoa. Il poeta portoghese è in grado di trascinare il lettore nei territori della psiche al limite del formularsi del pensiero, muovendosi attraverso il discorso

* Psicologo Analista dell'età evolutiva e dell'età adulta (AIPA-IAAP). Responsabile di Comunità psichiatriche presso la Coop. Sociale "Un Segno di Pace". Specialista in psicodiagnostica. Ha lavorato presso il Servizio di Neuropsichiatria Infantile dell'ULSS 8 (TV), fondando l'ambulatorio di Etnopsicologia. Vive e lavora privatamente a Marostica (VI).

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

eteronimico e la necessità della finzione. Si tratta di seguire il corso dei movimenti di pensiero interni alla poesia stessa, nell'articolazione dell'esperienza del poeta nell'incontro con il divenire del suo stesso componimento. Tale movimento porterà alla nascita di un'immagine metaforica, esito dell'attivazione della funzione trascendente secondo le teorizzazioni di Jung.

Parole chiave: *Pessoa, Autopsicografia, funzione trascendente, metafora, presente simbolico, finzione*

Abstract. *The origin of Fernando Pessoa's autopsychography metaphor*

In this work the author, on the basis of a study upon an artwork taken in its stylistic and formal features, deepens his knowledge about the poem *Autopsicografia* by Fernando Pessoa. The Portuguese poet is able to bring who read into the land of psyche, where the thought is formulated, through the discourse upon heteronyms and the need of fiction. It is about following the course of movements of thought which are internal to the poem itself, in the articulation of the experience of the poet meeting the flux of his same work. This flux will give birth to a metaphorical image, resulting of the activation of the transcendental function following Jung's theorizing.

Key words: *Pessoa, Autopsychography, Transcendent Function, Metaphor, Symbolic Present, Fiction*

Il fascino della poesia risiede non solo nella sua bellezza, altresì nella capacità dei poeti di cogliere qualcosa di essenziale del funzionamento della mente. Sovente la poesia racconta qualcosa di noi, a volte con esplicito stupore, altre sussurrando una sorta di affinità che sentiamo in fondo al cuore. Fin dalle origini della psicoanalisi Freud colse il valore e l'importanza della produzione artistica, evidenziando come «Tra le molte libertà concesse ai poeti c'è anche quella di scegliersi a loro capriccio il mondo che vogliono rappresentare, in modo che coincida con la realtà a noi consueta oppure se ne allontani in qualche modo. In ogni caso, noi li seguiamo» (Freud, 1919, p. 303).

Non è nell'intento del presente lavoro ripercorrere la storia delle applicazioni psicoanalitiche alla creatività e ai suoi prodotti. Mi propongo invece di attirare l'attenzione verso la specificità di un'opera dal vertice di lettura dei suoi aspetti stilistici e formali, plasmata soggettivamente dalla storia del suo creatore.

Autopsicografia di Fernando Pessoa (1888-1935) mi sembra appartenente a quei componimenti poetici che raccontano qualcosa che accade nella nostra intimità, toccando quella dimensione collettiva che ci appartiene come specie e come individui. È un'opera che prende per mano il lettore per accompagnarlo verso l'originarsi del pensiero, verso il formularsi e palpitare tenue

della psiche in fondo alla nostra percezione interna, fondamenta che da solidità ai tentativi di dare forma al mondo che ci circonda. Tale manifestazione dell'attività psichica non si rileva, nel suo nascere, fuori dall'articolazione simbolica, ma si tratta di attività pre-figurative, immaginifiche in quello spazio psichico collocato «*di mezzo, tra* gli opposti, proprio laddove, appunto, questi confluiscono uno nell'altro» (Barone, 2004, p. 56). Inoltre, l'importanza attribuita alla *finzione* non sarà una cautela esagerata, semmai segnerà l'autenticità nella disposizione alla conoscenza di luoghi estranei del Sé.

Per cogliere i sussulti, la ritmica che caratterizza questa vitalità basilare della psiche, si devono, parafrasando Tabucchi (1984, p. 13), portare i giri del motore biografico al minimo, abbassando ulteriormente il rendimento del cinque per cento montaliano. Delicatezza e attenzione sono ingredienti importanti nell'avvicinarsi all'animazione di questo componimento, come accade nella stanza di analisi, quando paziente e analista provano a cogliere, da un frammento di immagine sconosciuta, un senso vitale e prospettico.

Inoltrarsi nell'atmosfera che la lettura del *corpus* delle opere di Pessoa crea, comporta l'audacia di esplorare luoghi rarefatti, sospesi in mutevoli tonalità crepuscolari, di un immaginario le cui parole nel raccontarsi sono così sensibili che al contatto diventano «corpi tattili, sirene visibili, sensualità incorporate». Si rischia di disorientarsi, turbati da quel grido di disperazione e solitudini che tale opera, o almeno buona parte di essa, emana, palesando la «paura della morte e della vita, il suo orrore metafisico dell'azione, la sua incapacità di amare [...]». È un'anima nuda, un essere spaurito e solo, che vaga senza speranza in un mondo senza ragione» (Stegagno Picchio, 2004, p. 171).

Con il poeta portoghese siamo chiamati a cimentarci in tormentosi, impervi sentieri di un pluridiscorso poetico:

[...] spiazzante per i continui andirivieni di ardite volute di pensiero apparentemente alogiche e di sconcertanti paradossi dell'enunciazione, in un caleidoscopio di "stranezze" linguistiche di una lingua portoghese piegata, "forzata" alla materializzazione delle astrazioni, alla sobrietà di dire l'eccessivo, alla definizione di dire l' indefinito, facendo trasbordare il dire poetico portoghese (Ceccucci, 2009, p. VI).

Non vi sono indicazioni nella *foresta do alheamento*, non si incontrano cortesi amici di viaggio facili all'affabulazione e al piacere della compagnia; lo straniamento linguistico e concettuale di queste atmosfere stordisce impedendo una cognizione precisa del cammino: «*Nella mia stanchezza perduta tra ghiacci / e il colore d'autunno è funerale d'appelli / sulla strada della mia dissonanza [...]*» (Pessoa, 2009, p. 121).

Conobbi Pessoa nella mia adolescenza e decisi di approfondirne l'opera

per la tesi di laurea¹. Ritorno alla lettura di Pessoa quando sento di volermi ritrovare nelle sue dimensioni, quand'egli scrivendosi evoca e nomina brani di esperienze inconsuete lungo i confini del percepire. In compagnia del poeta di Lisbona, ci si lascia dis-integrare per permettere, da fessure sconosciute di sé, il transito di luoghi e vicende sognate da chissà quale *sdormiente*, per dirla alla pessoese. La sua scrittura sembra farsi e disfarsi nella permanenza immobile, flebilmente illuminata come nella chiesa di *Pioggia Obliqua*, umbratile dimora di una narrazione caratterizzata da incessanti discontinuità temporali e oggettuali: «[...] e l'ombra di una nave più antica del porto che passa / fra il mio sogno del porto e il mio vedere questo paesaggio / e arriva accanto a me / e passa dall'altra parte della mia anima [...]» (Pessoa, 1984, p. 145).

Altra caratterizzazione dei suoi lavori è il brulichio di *Figure* che da Pessoa se-medesimo ai Pessoa-altri, gli eteronimi, si manifestano in un balenare immaginale con la medesima operazione che ricorda, nella pittura di Bacon, la visione del Grido «attraverso cui l'intero corpo fugge dalla bocca» (Deleuze, 2004, p. 41). Infatti, ma lo vedremo fra poco in *Autopsicografia*, il lettore si scopre lettore di poesia e passa dalla relativa ombra spirituale che gli è propria, a una più profonda e lucida consapevolezza (Laurenço, 1997). Aggiungo che tale mutamento tocca anche il poeta stesso: deciso a vivere la sua esistenza attraverso e nel linguaggio, «la mia patria è la lingua portoghese» afferma Pessoa-Soares, ne è a sua volta abitato, preso nel lavoro di edificazione di questa sorta di dedalo infinito, la cui cangiante skyline muta l'eclissarsi dello sguardo in memoria d'altri, altre vicende, identità appena abbozzate ma cariche di una potenza evocativa da lasciare esterrefatti. Non ci troviamo di fronte al tipo di *visione* che ebbe, il 13 agosto del 1816 su una collina del Kent, Keats, ossia la percezione estatica della luce d'argento della luna come incontro con la bellezza, dal quale si sarebbe diramata splendente la sua opera nel «narrare quegli istanti uno dopo l'altro» (La Porta, 2013, p. 173). Un secolo dopo, il giorno trionfale del poeta di Lisbona, l'8 marzo 1914, sarà assai diverso, e non avrebbe potuto essere altrimenti agli inizi di un Novecento alle prese con il continuo rimaneggiamento del proprio sapere e delle proprie capacità introspettive. Infatti riguarderà la lacerante lotta intestinale della manifestazione eteronimica nella sua più potente emanazione. Il poeta racconta che:

Verso il 1912, salvo errori (che comunque sarebbero minimi), mi venne l'idea di scrivere qualche poesia di indole pagana. Abbozzai qualcosa in versi irregolari (non nello stile Álvaro de Campos, ma in uno stile di media regolarità), e lasciai perdere.

1. Francato L. (2001). «Una sola moltitudine. Studio psicoanalitico sull'esperienza eteronimica di Fernando Pessoa». Tesi di laurea. Università Studi di Padova.

Si era abbozzato in me, tuttavia, in una mal tessuta penombra, un vago ritratto della persona che stava scrivendo quei versi. (Era nato senza che lo sapessi, Ricardo Reis). Un anno e mezzo, o due anni dopo, un giorno mi venne in mente di fare uno scherzo a Sà-Carneiro: di inventare un poeta bucolico, abbastanza sofisticato, e di presentarglielo, non mi ricordo più in quale modo, come se fosse reale. Passai qualche giorno a elaborare il poeta ma non ne venne niente. Alla fine, un giorno in cui avevo desistito, era l'8 marzo 1914, mi avvicinai a un alto comò e, preso un foglio di carta, cominciai a scrivere, in piedi, come scrivo ogni volta che posso. E scrissi trenta e passa poesie, di seguito, in una specie di estasi di cui non riuscirei a definire la natura. [...] Comincia con un titolo, O Guardador da Rebanhos. E quanto seguì fu la comparsa in me di qualcuno a cui subito diedi il nome di Alberto Caeiro. Mi scusi l'assurdità della frase: era apparso in me il mio Maestro. Fu questa la mia immediata sensazione. Tanto che, non appena, scritte le trenta e passa poesie, afferrai un altro foglio di carta e scrissi, di seguito, le sei poesie che costituiscono *Chuva Obliqua* di Fernando Pessoa [...]. Creai, allora, una coterie inesistente. Fissai tutto questo in forme di realtà. Guardai le influenze, conobbi le amicizie, udii dentro di me le discussioni e le divergenze di opinioni, e in tutto ciò, mi sembra che io, creatore di tutto, fossi quello che era meno presente (Pessoa, 1984, p. 133).

L'eteronimia trascina con sé un'altra questione fondamentale intrinseca alla scrittura pessoana, quale cifra stilistica che interrogando il suo stesso farsi ne organizza la sostanza; si tratta della *finzione*. Figura centrale sia nel pensiero del poeta-filosofo, che ne fece una condotta poetica e teorica, sia dei critici susseguitisi alla sconcertante scoperta dell'eteronimia, che ne hanno fatto oggetto di approfondite analisi. Laurenço, nel cogliere il senso agglutinante di una scrittura univoca e allo stesso tempo molteplice e diffratta, evidenzia come i diversi eteronimi:

Caeiro, Campos, Reis, non sono che *sogni* diversi, modi diversi di fingere che è possibile scoprire un significato per la nostra esistenza, sapere che siamo, immaginare che conosciamo il cammino e indoviniamo il destino che la vita e la storia ci inventano [...]. Con Caeiro fingiamo di esser eterni, con Campos ritorniamo dagli impossibili sogni imperiali alla labirintica avventura del quotidiano moderno, con Reis scroliamo le spalle davanti al Destino, comprendiamo che il Fado non è una triste canzone ma la Tristezza fatta parola e con *Mensagem* sogniamo una patria di sogno per redimere la vita. Chi ha sognato tutte queste finzioni è stato il passeggiatore di Rua dos Douradores (Laurenço, 1997, p. 93).

Quel Pessoa-Soares che nel quartiere Baixa a ridosso dell'oceano di Lisbona scriveva, come sognato, quella sorta di testo-verità che tutt'ora è considerato il *Libro dell'Inquietudine*. Opera che permette di vedere in controluce la pluridiscorsività eteronimia attraverso quella voce che fonda, lo si saggerà approfondendo la conoscenza della poesia presa in considerazione, *la lotta per*

avere ragione della sua stessa finzione. Zanzotto la riconosce come «quell'inconfondibile rumore-sussurro oceanico che, così a orecchio, si avverte in tutta la sua grande poesia, nei *mots sous mots* serpeggianti al di sotto della superficie testuale e che gettano ponti tra gli eteronimi, tra tutti i nomi» (in Petrelli, 2005, p. 24). Questa voce, infatti, emana «nell'udirsi una specie di luce o di fuoco che illumina e trasforma la realtà, così come essa si presenta prima e al di fuori di quella illuminazione» (Laurenço, 1997, p. 11). Tale trasformazione, a mio avviso, riguarda l'originarsi dell'immagine metaforica, quando un tenue albore permette i contorni epifanici di una *presenza*, appena pensata e colta dall'io nella sua precarietà, pena il rischio del ritorno nell'oblio. L'esperienza che si sta rincorrendo² abita in particolar modo la poesia *Autopsicografia*. Seguendo quel «tipo di consapevolezza della relazione tra voce, effetti del linguaggio e stati d'animo complessi» (Ogden, 2013, p. 24) che sorge osservando i cambiamenti che accadono nella poesia stessa, cioè quelli che «hanno luogo nella voce della poesia» (Ogden, 2003, p. 35), è possibile sentirne il battito flebile, osservarlo nell'ecografia della nostra mente. Calarsi nell'aurea fioca di questa poesia, conoscerne la vitalità, permette di avere una sorta di appoggio nel riorientarsi dalla vertigine dell'*heimlich/unheimlich* presente nell'esperienza eteronimica³.

Scritta nel 1931, pochi anni prima della morte del poeta avvenuta nel 1935, pubblicata sulla rivista *Presença*, è considerata dalla critica una dichiarazione in versi della sua poetica. *Autopsicografia* sembra contenere qualcosa di fondamentale: vedremo come scrittore e lettore vengano convocati alla presenza del *Genius loci* del componimento, e come nel loro progressivo disoccultarsi, siano trasformati nel divenire stesso della lettura, quando questa li tocca e inamora, in quello stile epifanico caratteristico della visione lirica pessoana (Gonçalves, 2010, p. 112).

La poesia è strutturata in tre quartine, al canto di apertura risponde una sorta di controcanto, in grado di modulare un movimento interno alla dimensione scritturale, teso e in dissidio, sino alla nascita, nell'ultima, della possibilità di un terzo elemento inaspettato.

A pagina seguente il testo di *Autopsicografia* (Pessoa, 1984, p. 165):

2. «Fare esperienza di qualcosa – si tratti di una cosa, di un uomo, di un Dio – significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sorraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di “fare”, non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa e opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: “fare” significa qui provare, soffrire, accogliere ciò che ci tocca adeguandoci ad esso. Qualcosa “si fa”, avviene, accade» (Heidegger 1973, p. 127).

3. Nella tesi riconsidusi l'esperienza eteronimica nel solco della ricerca psicoanalitica sulle tematiche del *doppio* e del *perturbante*.

*Il poeta è un fingitore
Finge così completamente
Che arriva a fingere che è dolore
Il dolore che davvero sente.*

*E quanti leggono ciò che scrive,
Nel dolore letto sentono proprio
Non i due che egli ha provato,
Ma solo quelli che essi non hanno.*

*E così sui binari in tondo
Gira, illudendo la ragione
Questo trenino a molla
Che si chiama cuore.*

*O poeta è um fingidor
Finge tao completamente
Que chega a finger che è dor
A dor que deveras sente,*

*E os que leem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Nao as duas que ele teve,
Mas so a que eles nao têm.*

*E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razao,
Esse comboio de corda
Que se chamao coração.*

Nel primo verso la voce narrante attacca chiara, perentoria ma lapidaria nella sua impossibilità allo sciogliersi all'altrove, ad immaginare altro-da-sé. Non lascia presagire un accadere che disorienti il supposto sapere che il presentarsi come *piena finzione* suggerisce. L'io che la abita, nel suo dichiararsi in scrittura assertiva e satura, sembra non voler lasciare dubbi alla propria percezione: si considera sopra una terra, si potrebbe rappresentare, dura e desolata, luogo inospitale e mancante di prospettive. La voce si erige con precisione e autorevolezza, evocando l'arsura del tono imperioso: *Il poeta è un fingitore*. La psicoanalisi insegna a diffidare di tali atteggiamenti, possono rappresentare una modalità difensiva di trattenere, impedire che qualcosa di spiacevole sfugga, si palesi. L'esigenza di definire suona all'ascolto analitico sospetta di timori e altre presenze. È pensabile che tale forza compressa e agglutinante nell'assertività del primo verso, in quel è resiliente alla seduzione del dubbio, disconosca un bisogno disperato di chiedere alla pagina la forza di mutarsi in altro? Come può il discorso poetico accogliere nel suo abbraccio di secoli tale richiesta, nel luogo della propria dimora per immaginarne una fuga, una salvezza? Come vedremo, l'accoglienza permette il farsi del significante, in questo momento sospeso in un'attesa oscura e ignota.

Considerando un altro punto cospicuo, questa intransigenza la ritroviamo anche nella canzone che Vecchioni ha dedicato al poeta portoghese. Il testo racconta di come l'eteronimo Álvaro de Campos affermi la sua posizione del «*ridicolo dello scrivere d'amore che fa solo ridere*», in contrasto con il suo creatore, che stava scoprendo nella tabaccheria che «*c'era più vita di quanta ce ne fosse in tutta la sua poesia*», e cedendo all'invito a «*toccare il corpo di una donna, rispondere a uno sguardo*» (Vecchioni, 1995). Ossia dalla possibilità di farsi incontrare da un *dire* diverso, lasciarne entrare il fascino. Ancora il discorso psicoanalitico riferisce di come nella crescita una

persona impari anche a *fingere* la realtà, nel senso di poterla, prima di conoscere, sognare «trasformandone l'urto con l'infinito terribile dell'oscurità della cosa-in-sé. È la finzione necessaria come nell'immagine del vaso di Heidegger a contornare il vuoto del reale» (Civitarese, 2011, p. 118).

Ma allora cosa s'intende qui per finzione? Di quale necessità Pessoa ci parla? Potrebbe la voce gettata sulla pagina covare l'anelito ad incontrare l'estraneo-da-sé? Si tratterebbe allora di affrontare il timore di smascherarsi, denudarsi; oltrepassando la frontiera, ancora Vecchioni, del « *fingere fogli / di fare male ai fogli / e la finì di mascherarsi / dietro tanti nomi* »!

La vicenda amorosa immaginata nella canzone si riferisce all'unica relazione, almeno finora conosciuta, di Pessoa. Il poeta racconta di quando, nelle lettere che scriveva alla fidanzata Ophélia, l'eteronimo Campos intervenne per distoglierlo da quella relazione, invitando la donna a:

[...] prendere l'immagine mentale, che forse s'è fatta dell'individuo [Fernando Pessoa] il cui solo nominarlo sta rovinando questo foglio ragionevolmente bianco, e gettare la detta immagine nell'acquaio, essendo materialmente impossibile dare questa giusta destinazione che le competerebbe a quell'entità finitamente umana, se ci fosse giustizia al mondo (Collo, 2009, p. 77).

Pessoa accolse l'invito della sua creatura, interruppe la relazione, doveva nella vita solo scrivere. Suppongo che l'azione di Campos rappresenti l'esito di un processo di impedimento dall'impatto con sentimenti di vergogna e abiezione come condizione di infelicità e impossibilità di accesso all'amore dell'altro (Civitarese, 2011, p. 91). Sulla scia di questa ipotesi, penso a come l'onda della finzione nel primo verso porti con sé, nella sua oscura ineluttabilità, un movimento di repulsione e compressione dell'Altro, sino al suo annichilimento. Questo sarà un esito incerto, come vedremo, lacerante è la lotta per impedire l'ascolto, vano sarà distogliersi dal contatto con l'avvento dell' *estraneo* . La possibilità onirica verrà in soccorso per aiutare a tessere trame impensate, possibili percorsi, come nel poema statico *Il Marinaio* , quando la Seconda Vegliatrice sogna un marinaio perduto nella sua isola lontana, che sapendo di non poter più tornare in patria, ne sogna una che non aveva mai avuto (Pessoa, 1988).

Riallacciando il filo del discorso, in questi primi versi è possibile avvicinarsi allo spirito di *Autopsicografia* , al suo sostare dolente dentro all'ineluttabilità della finzione: l'io si travasa in quell'altrove riempiendolo pienamente, forse impedendo, attraverso questo movimento, a sentimenti abietti di traboccare dal petto. Una tonalità amara, misto di dolore e tristezza, riempie la voce del secondo verso: « *Finge così completamente* », come per rafforzare il senso esiziale. Ma *fingere* comporta anche la messa in stato di

rappresentazione, che come tale consente la forma immaginativa dell'esperienza di senso, e quindi come proiezione simbolica e formale di una realtà. Si tratta del portare in presenza della *cosa* nella *forma* che presuppone «il nostro essere esposti a qualcosa che è in sé impresentabile» (Pieri, 2009, p. 45; Borutti, 2016, p. XXXIII). Fingere dunque per sopravvivere ma anche per mantenersi nell'attesa, nella possibilità di incontrare o rivelare. Vedremo, considerando l'ottica junghiana, come il movimento difensivo contenga un progetto (Caretti, 1999, p. 112). L'inconscio è concepito non solo come il custode del passato ma anche del futuro (Trevi, 1987, p. 76); possibile viva esperienza in grado di indicare una prospettiva di senso.

La partnership offerta dalla scrittura nell'accoglimento delle finzioni, traboccanti di una spinta contenente il loro stesso divenire processo, risulta trasformante: la voce narrante il *fingimento* «che è dolore» sembra sentire che mentre si riflette mutando il bianco in segno, un mancamento accade. Una sorta di silenzioso ritirarsi indietro, ribadisce il senso di un dolore nella sua identità fingente «...che davvero sente». *Qualcosa* dunque sembra muoversi, ma in direzione non prevista: la spoliatura del sé, nell'«incessante movimento» (Miłosz, 2013, p. 57), ne disloca l'informe abiezione? E la decompressione di tale significanza attuata nella vertigine del dire, comporta una reazione opposta, un puntare i piedi per non essere trascinati dall'irruzione dell'altrove, dalla sua intima differenza? Sembra essenziale fingere il dolore che davvero si sente per evitare il pericolo di perdere, nell'algido chiarore cartaceo, il proprio sapere. Qui si cade nello sforzo immane della poesia nel dis-articolare il discorso per proteggerne lo statuto, in una negazione dolente che vive *pienamente* di sé. L'esistere verso *la parola* che *si scrive*, abitarne l'incerta paternità, quell'oscura attesa accennata poc'anzi, per diventarne *auctor* (colui che inventa, pro-muove), sembra comportare un inquietante sdoppiamento di sé. Nel vago affidarsi all'ascolto del proprio discorso, cesura tra il sé saputo e un dire sconosciuto, insorge un senso di pudore, forse vergogna, *tra me e tra il me nella nuova intima esistenza*. Intensa può essere la resa alla presenza di qualcuno, quando esausti ci si dispone al contatto e alle sue vicissitudini. Si costella l'attrito tra l'esigenza di fingere e l'impossibilità di non sentire. Presi dalla forza dello sdoppiamento si vorrebbe ritrarsi, ma *il me* e *il me-altro* nella nuova parola, ancora apolide s'impone alla narrazione «nell'inseguimento appassionato del Reale» (Miłosz, 2013, p. 43), rompendo in altri sussurri il petroso attacco dell'apertura. Lacerante può divenire tale denudarsi in dissidio con la necessità del fingimento, intenti a tenere a sé l'ingovernabile. Si può cogliere il fallimento del tentativo di impedire al pensiero, parafrasando Heidegger (1973), di tracciare solchi nel campo della poesia, dove la parola nascendo diviene stupore, sgretolando la credenza di sentirsi attrezzati, in finzione, a padroneggiare l'impadroneggiabile comparsa di un *tu*.

Sono quattro versi che apparentemente non lasciano spazio, una sorta di incomunicabilità viene imposta alle ragioni dell'altrove. Ma nel loro manifestarsi incalzano una voce che continua il suo involarsi verso il costituirsi d'*altro*, incuneandosi nelle aperture che l'esperienza dello sdoppiamento permette.

Attraverso questa trasformazione, chiusa ancora nell'assertività dolente, compare un inaspettato personaggio: il *lettore*, silenziosamente leggendo, sente l'impronta delle parole lette nel fondo del suo ascolto. «*E quanti*» ossia solo alcuni sembrano disposti a farsi attraversare dalla finzione di un linguaggio intransitivo, che non lascia spazio al sogno dell'altro, poiché esiliato nel dolente lavoro di completamento dell'esser-ci nel luogo del proprio detto. Frana quel senso mortifero di compattezza del primo verso. Il poeta è un fingitore ma nonostante ciò sembrano esserci lettori che «*sentono proprio*», «*nel dolore letto*», ciò che si scrive da sé spinto da chissà quale luce che lo trascina fuori di sé, sdoppiandone «*le mani piene di disegni di porti*» (Pessoa, 2009, p. 41). Ma cosa sentono i lettori? Cosa succede alla lacerazione di sé che l'Io vive quando scrivendosi dolente si sdoppia, tra *il me* e il *me disposto all'altrove*?

Ci si avvicina a un ulteriore accadimento. L'incomunicabilità dei primi versi si instaura anche nella seconda quartina, ma questa volta nel lettore: egli non sente il dolore che davvero prova il poeta, ma nemmeno la finzione necessaria che opera per mantenere la sua supposta identità. Ascoltando la voce di *Autopsicografia* si prova una mancanza ci dice Pessoa, un tonfo nel suo stesso ascolto. Muta lo statuto iniziale: le parole lette toccano il lettore sino a creargli, in una *rêverie poetica* (Bachelard, 1960, p. 88), uno spazio dolente, presenza di un nascondimento: «*Non i due che egli ha provato*». Non si sa di cosa, oppure di chi o un da dove, ma qualcosa il lettore non ha. La forma rimane intransitiva, il lettore non sa da cosa sia abitato, quale creatura sia nata dentro il suo sé di lettore del dolore del poeta e del suo fingimento, che tocca così a fondo da creare una vitalità così manchevole. Il lettore ora sa che non ha, che il suo sapere è siderale. «*Solo quelli che essi non hanno*»: possiede, prova nel sé qualcosa di cui non può farne esperienza: la virtù della finzione, il suo saper contattare l'impensabile, è stata trasferita nel lettore che ora sa di avere uno spazio per il non ancora pensato. Lo abita l'impronta vuota di una parola che accade nell'intima struttura del proprio esistere (Heidegger, 1973, p. 127). Infatti l'accadere va inteso qui come l'ampiezza di possibilità che:

Consiste nel nominare ciò che, prima di essere nominato, manca propriamente di esistenza. E perciò l'analisi dell'esperienza include quella della sua espressione. Le due cose sono inseparabili. E con la poesia, che rivela così “la nostra costitutiva

alterità, il nostro nascere lanciati ad essere tutti i contrari”, il linguaggio viene recuperato come realtà totale, possibilità di ricongiunzione dei contrari. Per cui non esiste forma di scrittura che possa dirsi al sicuro degli accadimenti che accompagnano la storia e la vita di ogni nominazione: neppure la scrittura che si sofferma a riflettere lo è, se è vero che ogni parola sa delle intenzioni dalle quali, in una certa circostanza, in un determinato momento, è vissuta (Paz, 2005, p. 81).

In tal senso non si ha ancora, in *Autopsicografia*, un *comunicato*, un segnale che avverta chiarendo che *qualcosa* è accaduto tra *chi legge* e *chi scrive*, tale che un po' dell'uno viva nell'altro. Tutto il trasformato dal discorso petroso sembra essersi svolto nei territori solipsistici della ragione dell'uno e della ragione dell'altro, come se fossero tenuti nella poesia in due stanze lontane, risuonanti un'eco che non giunge alla grafia dell'altro. Si è seguito la voce narrare di un poetare sdoppiato, nella sopravvivenza di sé come fingitore, donatosi dislocando masse in-formi del reale abietto al discorso poetico, *inventando da capo a fondo il tempo*, come direbbe Ungaretti, fino alla terra promessa dell'estraneo *tu*. L'erranza ha incontrato un lettore, «l'istituzione dell'altro in Pessoa è operazione assolutamente sincera e veritiera» (Petrelli, 2005, p. 58), che, non solo benevolo ma audace, nello scorrere delle parole ne ha sentito lo strascico solcare la carne. Qualcosa nasce nella sua anima, evocando forse desideri di conoscere l'altrove del fingimento, come avviene nel *Il Marinaio*.

Ma a questo punto del cammino ognuno rimane nel confine tra due mondi, un *Io* e un *Tu* distanti sulle soglie delle due quartine, oscure sagome affacciate sulla possibile dimenticanza. Parafrasando il Freud del lutto, l'ombra dell'uno sembra cadere sull'altro: sia dopo la prima quartina sia dopo la seconda, il dire sembra interrotto in un silenzio tombale. Si potrebbe chiedere con la Prima Vegliatrice:

Non parliamo di niente, di niente [...]. Fa più freddo. Ma perché fa più freddo? Non c'è ragione che faccia più freddo [...]. Ma non è veramente freddo [...]. Perché dovremmo parlare? È meglio cantare, non so perché [...]. Il canto – quando di notte si sente cantare – è una persona allegra e spavalda che entra improvvisamente nella stanza [...] (Pessoa, 1998, p. 19).

Il poeta sembra aver detto *chi è*, il lettore adesso quello che *non ha*. In questa lontananza, lenta l'inquietudine di Soares sembra scendere, come la neve di Joyce, su tutti i vivi e tutti morti (Antonioni, 1995). Ma l'inquietudine in Portogallo ha una sua particolare connotazione, atmosfera, sentimento, si fonde con le struggenti note del Fado nella saudade lisbonese. Qui si tratta del *desassossego*, ossia quel sentimento di perdita, privazione, mancanza di *sossego*, cioè di tranquillità e di quiete. Questo complesso sentire dalla

connotazione vagamente decadente di certi testi in cui il *desassossego* appare associato al tedio, viene articolato nell'opera pessoana fino allo snervamento, alla pena, al turbamento, e all'«incompetenza verso la vita» (Pessoa, 1998, p. 8). Interessante notare che la *saudade* comporta non solo un sentimento di perdita, nostalgia per un passato lontano, ma anche la speranza per l'avvento di un bene futuro, quel conforto, sollievo, nel rivedere i marinai rientrare al porto. È in questo senso che nell'ultima quartina epifanica la voce di *Auto-psicografia* si rianima. Scomodando Esenin, l'immagine scatta alla lingua, il cielo ha figliato e lecca il suo rosso vitello: «sui binari in tondo / Gira, illudendo la ragione / Questo trenino a molla / Che si chiama cuore». Nell'atmosfera del *desassossego*, questo senso inesorabile di perdita senza perdita, la forza dei movimenti interni alle quartine ne ha costellato le polarità. In questa tensione, nel dissidio tra lo svuotamento della finzione del sé del poeta e il riempimento del lettore svuotato di sé, la funzione trascendente (Jung, 1957-58; Aite, 1993, p. 49) opera sino alla comparsa di una primigenia immagine metaforica, esponendo l'esito di un processo di trasformazione della situazione precedente⁴. Poeta e lettore sono scomparsi in questa tenue aurora di senso, assorbiti da un linguaggio non più intransitivo, ma aperto alla condivisione di un divenire più lucente e leggero. *L'E così gira* introduce una categoria diversa, distinta, *il treno del cuore sognante dell'infanzia*⁵. Non ci si trova più nell'astrazione rarefatta dell'assertività iniziale, ma attraverso l'essere-in-transizione del dire, siamo ora nell'incantamento dello stupore. Non si tratta più di un'assenza (seconda quartina); non è più di necessità dolente sino alla finzione di sé nel doppio inquietante del sé (prima quartina), in un tendersi estremo e lacerante, sino al rischio della perdita di sé nell'inesauribile eteronomia. Ci si scopre nel sentimento nascente che un'immaginale metafora contiene «*illudendo la ragione*», sospesa tra il *me* e l'*altro* (Schwartz-Salant N., 1998; Marozza, 2012). Qui *immaginale* rinvia a quella terra di mezzo, spazio virtuale intermedio, «non del tutto riducibile né all'inconscio né allo stimolo fisico, dove le immagini si accampano e trovano la loro sede di diritto» (Barone, 2004, p. 46).

Dal linguaggio astratto, metonimico, mortificante della prima quartina, il *corpo tattile* delle parole giunge, dopo l'incontro con il lettore, nell'ultima a presentarsi come luogo caldo e metaforicamente vivo. Un movimento

4. «Il contrasto delle posizioni comporta una tensione carica di energia che produce qualcosa di vivo, un terzo elemento che non è affatto, secondo l'assioma *tertium non datur*, un aborto logico, ma è invece una progressione che nasce dalla sospensione dell'antitesi, una nascita viva che introduce un nuovo grado dell'essere, una nuova situazione» (Jung, 1957-58, p. 105).

5. Si fa riferimento al discorso di Barone in merito al processo di differenziazione degli opposti psichici, nel quale «le mentalità primitiva e infantile non sono solo semplici fasi, ma categorie permanenti» (2004, p. 92).

immaginabile non ancora assunto allo statuto di simbolo ma evocante il sapore del gioco e della scoperta. In questo senso non siamo più sicuri che il poeta della finzione sia solo un *fingitor*, piuttosto, come ci racconta Hawking che rimaneva per ore davanti al suo trenino a molla (Hawking, 2013, p. 11), sembra un sognatore di universi in grado di trascinare in galassie lontane, capace di renderci consapevoli delle nostre creative mancanze.

L'immagine metaforica pessoana, come segnala Petrelli, non sembra muovere semplicemente da un desiderio di identità che aspira ad eliminare le distanze perché sorga una realtà unica e univoca. Ma opera in un «processo dialettico nel quale pietre e piume scompaiono a favore di una terza realtà, che non è più pietre né piume ma altra cosa [...]. Né io, né altro rappresentano dunque l'area d'azione della metafora ma qualcosa di diverso che, nello spazio uguale e compreso tra questo e quello, in un certo momento sta accadendo» (Paz, 2005, p. 103). Questa sembra essere la ritmica dall'interno della totalità-scrittura di Fernando Pessoa, capace di palesare in controluce le *Figure* che la abitano.

A conclusione di questo cammino, un pensiero va alla stanza di analisi, in particolare a come tale ritmica si svolga anche nel processo analitico. Tema importante ma i limiti di questo scritto ne impongono solo un accenno. Si tratta di quell'effettivo disporsi clinico, nel movimento di avvicinamento presso la possibilità di cogliere, nel campo analitico, l'esito dell'incontro delle varie componenti delle soggettività del paziente e dell'analista come *presente simbolico*⁶. *Autopsicografia* interroga la possibilità di accogliere minime ma essenziali attività immaginative, esito del riattivarsi della funzione trascendente, quel «piccolo grano che mi aiutò a sognare», come recita la citazione in esergo di Celan. Sono palpitazioni tenui che possono manifestarsi nella stanza di analisi nel «regno del corpo sottile esistente tra gli individui». Si tratta di «fare l'esperienza di uno spazio animato, brulicante di significato, contenente il suo proprio processo» (Schwartz-Salant, 1998, p. 112), in evoluzione sul registro simbolico ma non ancora tale.

Bibliografia

- Aite P. (1993). *Metafora e campo analitico. Contributo ad un dibattito. Rivista di Psicologia Analitica*, 48/93: 33-50.
- Antonioni M., Wenders W. (1995). *Al di là delle nuvole*, film Italia.

6. «Ciò significa che il Sé non è, come pareva precedentemente, la semplice tappa finale di un processo lineare, ma una presenza costitutiva e diffusa con cui si è sempre, contraddittoriamente, in rapporto. Se allora il movimento psichico “procede”, è in virtù delle molteplici e impercettibili incursioni del Sé, a furia di impossibili sortite in illocalizzabili stati di arresto, a colpi di “terzi irrazionali”, che non sono dati, che non fanno testo né storia» (Barone, 2004, p. 165).

- Bachelard G. (1960). *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF (trad. it. *La poetica della rêverie*. Bari: Dedalo, 2008).
- Barone P. (2004). *Lo junghismo. Sfiguramenti e resti della vita psichica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Borutti S., (2016) *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*. Milano: Raffaello Cortina.
- Caretti V. (1996). Il simbolo nella formazione e nella clinica junghiana. In: Aversa L., a cura di, *Psicologia analitica e teoria della clinica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ceccucci P., a cura di, (2009). *Fernando Pessoa. Il mondo che non vedo. Poesie ortonime*, Milano: BUR.
- Celan P. (1996). *Un granello di sabbia*. In: *Di soglia in soglia*. Torino: Einaudi.
- Civitaresse G. (2011). *La violenza delle emozioni. Bion e la psicoanalisi postbioniana*. Milano: Raffaello Cortina.
- Civitaresse G. (2012). *Perdere la testa. Abiezione, conflitto estetico e critica psicoanalitica*. Firenze: Clinamen.
- Collo P., a cura di, (2009). *Fernando Pessoa. Finzioni d'amore. Lettere con Ofélia Queiroz*, Firenze: Passigli.
- Deleuze G. (2004). *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris : Le Seuil (trad. it. *Francis Bacon. Logica della sensazione*. Macerata: Quodlibet, 2008).
- Freud S. (1919). Das Unheimliche (trad. it. Il perturbante. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Boringhieri, 1977).
- Gonçalves A. (2010). *Ambiguità e ossimoro: simboli dell'universo e del mistero in Fernando Pessoa*, In: de Cusatis B., a cura di, *Studi su Fernando Pessoa*. Perugia: Ed. dell'Urogallo.
- Hawking S. (2013). *My brief history*. New York: Bantam Books (trad. it. *Breve storia della mia vita (per immagini)*. Milano: Mondadori, 2013).
- Heidegger M. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neske Pfullingen (trad. it. *In cammino verso il linguaggio*. Milano: Mursia, 1973).
- Jung C.G. (1957-58). Die transzendente Funktion (trad. it. La funzione trascendente. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- La Porta F. (2013). *Poesia come esperienza*. Roma: Fazi.
- Lourenço E. (1997). *Fernando re della nostra Baviera. Dieci saggi su Fernando Pessoa*. Roma: Empiria.
- Marozza M.I. (2012). *Jung dopo Jung. Saggi critici*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Miłosz C. (2013). *Świadectwo poezji* (trad. it. *La Testimonianza della poesia*. Milano: Adelphi.
- Ogden H.T. (2001). *Conversations at the frontier of dreaming*. Northvale: Jason Aronson Inc. (trad. it. *Conversazione al confine del sogno*. Roma: Astrolabio, 2003).
- Ogden B.H., Ogden, H.T. (2013) *The Analyst's Ear and the Critic's Eye. Rethinking psychoanalysis and literature*. Hove: Routledge (trad. it. *L'orecchio dell'analista e l'occhio del critico. Ripensare psicoanalisi e letteratura* Milano: CIS, 2013).
- Paz O. (2005). *L'arco e la lira*. In: Petrelli M., a cura di, *Disconoscimenti. Poetica e invenzione di Fernando Pessoa*. Pisa: Pacini.
- Pessoa F. (1914). *Pioggia Obliqua*. In: Tabucchi A., a cura di, *Una sola moltitudine, vol. 1*. Milano: Adelphi, 1984.
- Pessoa F. (1931). *Autopsicografia*. In: Tabucchi A., a cura di, *Una sola moltitudine, vol. 1*. Milano: Adelphi, 1984.
- Pessoa F. (1915). *O Marinheiro. Drama estático em um quadro*. Luogo: editore (trad. it. *Il marinaio: dramma statico in un quadro*. Torino: Einaudi, 1988).
- Pessoa F. (1982). *Livro do desassossego por Bernardo Soares*. Lisbona: Àtica (trad. it. *Il libro dell'inquietudine*. Milano: Feltrinelli, 1998).

- Pessoa F. (2009). Via Crucis. In: Ceccucci P., a cura di, *Fernando Pessoa. Il mondo che non vedo. Poesie ortonime*. Milano: BUR.
- Petrelli M. (2005). *Disconoscimenti. Poetica e invenzione di Fernando Pessoa*. Pisa: Pacini.
- Pieri P.F. (2009). Narrazione e psicoanalisi. Quale modello di narrazione? *Aisthesis, rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica*, anno II, 2: 41-50.
- Schwartz-Salant N. (1998) *The Mystery of human Relationship: Alchemy and the Transformation of the Self*. London: Routledge (trad. it. *La relazione. Psicologia, teoria e tecnica dei campi interattivi*. Milano: Vivarium, 2002).
- Stegagno Picchio L. (2004). *Nel segno di Orfeo. Fernando Pessoa e l'Avanguardia portoghese*. Milano: Il melangolo.
- Tabucchi A., a cura di, (1984). *Una sola moltitudine. vol. 1*. Milano: Adelphi.
- Trevi M. (1987). *Per uno junghismo critico*. Milano: Bompiani.
- Vecchioni R. (1995). Le lettere d'amore (Chevalier de Pas). In: *Il cielo capovolto*. Milano: EMI.

FrancoAngeli/Riviste

tutte le modalità
per sceglierci in digitale



Più di 80 riviste consultabili
in formato digitale su **pc** e **tablet**:

1. in *abbonamento annuale* (come ebook)
2. come *fascicolo singolo*
3. come singoli *articoli* (acquistando un *download credit*)

Più tempestività, più comodità.

Per saperne di più: www.francoangeli.it

Copyright © FrancoAngeli

This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial -
No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>

Esperienze e ricerche

A cura di Massimiliano Scarpelli

In questo numero la rubrica “Esperienze e Ricerche” ospita una riflessione del collega Ferdinando Testa analista didatta CIPA/IAAP che da anni lavora con pazienti particolarmente sofferenti.

L’ambito della cura delle psicosi lo ha visto particolarmente dedito a un lavoro di ricerca che ha evidenziato l’attualità e la fecondità euristica del modello junghiano in questo delicato settore.

Nello scritto che segue Testa pone l’accento su alcuni importanti punti che riguardano la relazione con il paziente grave; innanzitutto la reazione dell’operatore che si espone a un transfert violento che può pietrificare la sua capacità immaginativa.

L’attenzione e la sintonia con il proprio vissuto sembra ovvia prassi per gli junghiani ma in realtà appare di ardua attuazione quando si ha a che fare con l’abisso misterioso della psicosi. Testa indica, con la centrata citazione di Calvino, la necessità di un atteggiamento “mercuriale” che scongiuri lo sguardo nullificante di Medusa.

E tale inclinazione però non può rimanere opera del singolo ma deve avere eco in un gruppo istituzionale che possa funzionare come un circuito in cui si alimenta il contenimento reciproco e la relazione significativa tra gli operatori.

Il punto dell’*Ombra* delle istituzioni dedite alla cura appare altra dimensione importante sottolineata in questo scritto. La ricerca nell’ambito delle psicosi, può condursi solo se il contenitore istituzionale non si comporti in maniera isomorfa alla dimensione pietrificante della sofferenza.

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

Quando Perseo incontra Medusa: psicosi e relazione **Ferdinando Testa***

Ricevuto e accolto il 16 maggio 2020

Riassunto

L'autore evidenzia il rapporto tra il modello analitico junghiano e la cura delle psicosi, utilizzando la dimensione del mito e dell'inconscio collettivo. Lo scritto parte dall'esperienza effettuata all'interno di un contesto istituzionale, una struttura residenziale intermedia per la cura dei pazienti psichiatrici con gravi patologie, in cui il lavoro analitico si è confrontato sia con la dinamica relazionale paziente-terapeuta, ma anche con il sistema gruppo-istituzione. Il lavoro analitico, in tal senso, si è avvalso del patrimonio mitologico per acquisire immagini, simboli ed emozioni che hanno permesso una migliore comprensione del vissuto e del linguaggio della dimensione psicotica.

Parole chiave: *mito, immagine, Medusa, deliri*

Abstract. *When Perseus Meets with Medusa: Psychosis and Relationship*

The author highlights the relationship between the Jungian analytical model and the treatment of psychosis, using the dimension of the myth and the collective unconscious. The article starts from the experience carried out within an institutional context, an intermediate residential structure for the treatment of psychiatric patients with severe pathologies, where analytical work confronted both with the patient-therapist relational dynamics and with the group-institution system. The analytical work, in that sense, made use of the mythological heritage to acquire images, symbols and emotions that allowed a better understanding of the experience and language of the psychotic dimension.

Key words: *Myth, Image, Medusa, Delirium*

* Psicologo analista, didatta, CIPA, Catania, E-mail: testaferdinando@libero.it

Vorrei parlare di ciò che non si vede, di ciò che abitualmente nascondiamo ai nostri occhi e che in modo silenzioso e inconsapevole tocca la nostra quotidianità. Lavorando come operatori della psiche in ambito istituzionale, ogni volta in cui ci separiamo da un paziente psicotico e torniamo a casa, portiamo con noi, nella nostra mente molte cose: quelle che si vedono e quelle che rimangono nell'oscurità, che toccano la nostra intimità, le ferite e le fantasie di cui si nutre ogni relazione: portiamo a casa il mondo dell'indicibile e del mistero.

In effetti si tratta proprio di questo: delle luci e delle ombre che accompagnano ogni relazione umana. Stare in contatto, avere una relazione vuol dire anche essere nella relazione seppur "attrezzandosi", poiché si corre il rischio di rimanere pietrificati di fronte allo sguardo della psicosi, come nel mito di *Medusa*:

Il medico sa, almeno dovrebbe sapere, che egli non ha abbracciato questa professione per caso, e in particolare lo psicoterapeuta deve avere ben chiaro che le infezioni psichiche, anche se gli sembrano non necessarie, sono in fondo dei fenomeni concomitanti la cui presenza è addirittura fatale nel suo lavoro, e che rispondono quindi alla disposizione istintiva della sua vita. Capire questo significa al tempo stesso assumere il giusto atteggiamento di fronte al paziente. In tal caso la sorte del paziente lo riguarderà un poco anche personalmente, il che costituisce la premessa più favorevole alla cura (Jung, 1946, pp. 28-29).

Nel mondo delle relazioni con lo psicotico, la pietrificazione è un rischio che gli operatori della psiche sfiorano continuamente. La psicosi porta a essere freddi, insensibili, duri come le pietre, pesanti, legati unicamente alla dimensione della concretezza, utilizzando le relazioni come una pietra, un macigno, un peso da portare come *Sisifo* sulle spalle, con la colpa di non essere dei bravi operatori e di sentirsi inadeguati rispetto al compito prefissato:

Per altri pazienti, tanti, la parola è ostica, affondata nella carne, e allora fa male, tanto più in quanto in questa incanala passione, è temuta e ipervalutata. L'analisi, la terapia della parola, deve curare la parola stessa, come liberarla e riaffidarla all'aereo, all'area cui appartiene, sottrarla allo stomaco e alle visioni nelle quali spinosamente si è introdotta. Altre volte è una spina nel piede, un chiodo che trapano e impedisce l'ambulazione (Gay, 1998, p. 97).

Quante volte l'operatore psichiatrico rimane incapsulato nella dimensione proposta dal paziente psicotico, scambiando il metaforico per reale, confrontandosi con incontri che già di per sé hanno una loro specifica pesantezza? Quante volte, di fronte a un'incomprensione della realtà psicotica – sia essa un delirio, un'allucinazione o un *acting out* – l'operatore si irrigidi-

sce, si chiude a guscio nei propri pregiudizi e preconcetti, seguendo unicamente le immagini del proprio schema mentale allontanandosi dall'ascolto empatico di ciò che sta avvenendo nell'altro?

La concretezza e le sue metafore sono un argomento di estrema importanza nella relazione col paziente psicotico proprio perché la psicosi lo ha condotto verso una dimensione pre-verbale, inconscia e pre-logica. In questa fase le parole sono come le pietre, hanno un peso, un significato, «la pietra invece indica una cristallizzazione, perfino una pietrificazione, della soggettività; tutto ciò che passa per il cuore e per la mente condensato in “cosità”. La psiche non fluida, non nebulosa, non alata, ma dura, reale e muta come ogni pietra» (Hillman, 2001, p. 140).

Non comprendere tutto ciò significa non sintonizzarsi sulla stessa lunghezza d'onda del paziente. Nella dimensione psicotica grave le parole hanno spesso il carattere della concretezza, esprimono la materialità di ciò che esiste; è come se con tale linguaggio il paziente potesse veramente sentire, avere nelle proprie mani o vedere materializzarsi la presenza di quello che sta provando o pensando: «Trasformare il mondo della natura, non avere bisogno di adattarsi al quotidiano, trasformare il quotidiano in accordo ai propri principi di realtà, questo è uno dei fondamenti grammaticali delle regole del linguaggio psicotico» (Resnik, 1989, p. 141).

L'operatore psichiatrico nella Struttura Intermedia Residenziale e i linguaggi della psicosi

Forse il racconto di un sogno di una paziente affetta da psicosi può aiutarmi esprimere, con maggiore chiarezza, il concetto che sto delineando:

Stavo col mio ex ragazzo, con cui facevo l'amore e ci rotolavamo sull'erba e vedevo il mio cervello che era uscito fuori dalla mia testa.

Commentando e amplificando il sogno, in merito alla fuoriuscita del cervello raccontò: «Il cervello era adagiato vicino a me. Come se io in quel momento non ragionassi, come se il mio cervello fosse fuori completamente. Forse avevo perso la ragione, perciò il cervello era appoggiato sopra l'erba; perché uno quando fa l'amore non capisce niente più, non ragiona. È senza cervello».

Nella fantasia della paziente lo stare “fuori con la testa”, il “perdere la ragione” erano metafore che diventano reali e concrete, che avevano bisogno della visibilità e della presenza dell'oggetto – il cervello – per poter spiegare e far comprendere all'altro quello che stava realmente provando. L'operatore il quale prendesse alla lettera il linguaggio della dimensione psicotica mostrerebbe di non comprendere il ruolo e l'importanza delle metafore, e rimarrebbe intrappolato come il paziente in una connotazione linguistica avulsa

dalla concettualizzazione e dell'astrazione, non cogliendo la dimensione simbolica della comunicazione:

Certamente lo psicotico, col suo dire ci comunica la sua situazione, certamente anche per lui il linguaggio è la dimora dell'essere (Heidegger), ma non più domanda e risposta, non è dialogo, non è "colloquio", ma monologo. In un tale tipo difettivo di co-presenza manca l'apertura al mondo umano comune e l'incontro sembra divenire qui praticamente irrealizzabile o, comunque, destinato allo scacco, all'aborto (Callieri, 1996, p. 69).

La capacità dell'operatore psichiatrico di attrezzarsi, attraverso la dimensione simbolica e immaginale, di fronte agli eventi che caratterizzano la relazione col paziente psicotico può risultare uno strumento utile per avvicinarsi dialogicamente e dialetticamente al paziente medesimo, senza esserne completamente affascinati e talvolta, in situazioni estreme, inflazionati:

L'unico eroe capace di tagliare la testa della Medusa è Perseo che vola con i sandali alati, Perseo che non rivolge il suo sguardo sul volto della Gorgone ma solo sulla sua immagine riflessa nello scudo di bronzo. Per tagliare la testa di Medusa, Perseo si sostiene su ciò che vi è di più leggero, i venti e le nuvole; e spinge il suo sguardo su ciò che può rivelarglisi solo in una visione indiretta, in un'immagine catturata dallo specchio [...]. Dal sangue della Medusa nasce un cavallo alato, Pegaso; la pesantezza della pietra può essere rovesciata nel suo contrario (Calvino, 1990, pp. 6-7).

Secondo il mito, nel viaggio che intraprende per incontrare Medusa Perseo viene equipaggiato e protetto da due elementi fondamentali: i calzari alati di Mercurio e lo scudo/specchio di Atena. Quale attinenza può avere tutto ciò con la relazione paziente-operatore?

Sempre pronto materialmente all'incontro, egli non aveva mai nulla da dire, da rispondere, da sentire; guardava con occhi spenti l'interlocutore, e sembrava uscire dal suo stato catatonico e apatico solo a tratti, per rigirarsi gridando su se stesso, come se qualcosa di inumano lo ferisse fisicamente. E non sapeva spiegare la sua stereotipia, perché "l'Essenza negativa" che improvvisamente lo assaliva esisteva per lui solo nell'eco dei suoi pensieri e delle sue parole; come se queste si trasformassero al di fuori della sua bocca o anche giù nella sua testa in qualche cosa di odioso, mediante cui egli era obbligato a negare continuamente l'esistenza sua e degli altri (Benedetti, 1991, p. 169).

Come Perseo, occorre quindi munirsi delle armi del simbolo: l'intuizione mercuriale, ovvero la consapevolezza che la comunicazione è un paradosso – Mercurio – e la riflessione rispecchiante del pensiero – Atena –. Invero, un'esperienza come quella col paziente psicotico non può essere affrontata

unicamente con le motivazioni di base che caratterizzano le professioni d'aiuto: benché siano indispensabili per svolgere adeguatamente il lavoro, esse non risultano sufficienti.

Alcuni operatori tendono a concentrarsi sulle immagini simboliche, quali espressioni essenziali della dinamica psicologica e del luogo in cui l'azione si sta realmente svolgendo, ed è a questo livello che essi si sentono a loro agio. Questi membri dello staff possono mostrare una certa difficoltà quando diventa necessario cogliere le emozioni che entrano in gioco: d'altra parte si deve tener presente che essi possono vedere le immagini simboliche come espressioni metaforiche del significato di un'emozione. Quindi il simbolo offre comunque una possibilità di entrare in contatto con l'emozione. Altri membri dello staff hanno un atteggiamento del tutto opposto. Essi si trovano letteralmente in alto mare di fronte al gioco di metafore, immagini e simboli, e invece sentono che sta veramente accadendo qualcosa quando sono coinvolti in un flusso di emozioni intense e vivaci, che rendono dinamico il rapporto interpersonale. Per una maggiore efficacia dello staff è necessaria la presenza di entrambi i tipi di persone, che possono così scambiarsi le rispettive percezioni degli eventi significativi nel processo di crescita dei clienti. Il fatto che siano rappresentati i due tipi di atteggiamento non significa solo avere uno staff equilibrato, ma anche permettere a ciascun gruppo di apprendere qualcosa dall'altro, con il risultato che tutti hanno l'opportunità di vivere una compensazione all'interno di se stessi (Perry, 1976, pp. 18-19).

Analogamente, non è possibile sostenere che in *Strutture residenziali* per pazienti psichiatrici, laddove più persone convergono al fine di realizzare un progetto comune, si possa intervenire solo privilegiando la relazione duale; al contrario, il gruppo deve diventare terreno della riabilitazione.

Tutti noi abbiamo potuto sperimentare come, in una *Struttura* residenziale, il gruppo di operatori si sia spesso trovato a fare i conti con la rivalità interna al gruppo stesso, con le lotte di potere, con la pretesa del primato del proprio ruolo su quello degli altri. Tali fattori hanno un riflesso negativo sulla comunicazione e sulla motivazione dei singoli operatori, con conseguenti ripercussioni negative anche sull'ambiente relazionale e sull'interazione paziente-operatore: «Mentre il paziente si affaccia spontaneamente col suo mondo, il terapeuta esibisce la propria appartenenza al gruppo degli operatori. Il gruppo degli operatori, assunto come fondante l'identità dell'essere terapeuta del terapeuta, si apre davanti al paziente come metafora dell'infinito relazioni e degli infiniti spazi possibili» (Marzi, 1993, p. 137).

Riflettere sul legame tra relazione e cura nella dimensione psicotica è operazione che richiede una certa dose di abilità psichica da parte del terapeuta e dell'operatore psichiatrico, i quali devono saper individuare correttamente gli aspetti specifici intrinseci in un rapporto:

La relazione non dovrebbe essere erroneamente concepita come un atteggiamento clinico impersonale e distaccato nei confronti della persona che si ha in cura: è piuttosto una questione di dosaggio della quantità di affettività che entra in gioco e di mantenimento di una certa distanza psichica; ma soprattutto è un problema di tempo: la relazione è circoscritta a ciascun incontro e la sua continuità deriva da un incremento cumulativo di tali incontri nel tempo; invece il rapporto, almeno a mio modo di vedere, ha inizio immediatamente e non si può prevedere in anticipo, per quanto si sia vigili e attenti, in che modo si trasformerà in reciprocità (Khan, 1983, pp. 131-132).

La connessione tra comunicazione e relazione è estremamente significativo nell'ambito della cura delle psicosi; un'adeguata comunicazione da parte dell'operatore psichiatrico consente, infatti, di purificare l'aspetto relazionale dalle sfumature dell'archetipo dell'Ombra, risultando quest'ultima particolarmente inflazionante e massiva:

Piuttosto dovevo prestare attenzione a quali fantasie venivano proiettate. Quando si svolge una funzione come la mia, lo sa solo il diavolo di che caspita di proiezioni si può diventare oggetto. Si diventa il Redentore e non so che altro. Alla fine non ce la fai più. Se non si mantiene costantemente la consapevolezza di questi meccanismi, le conseguenze possono essere devastanti! (Jung, 1957-59, p. 40).

L'immagine di *Medusa* e della pietrificazione possono forse essere paragonate anche all'assenza di entusiasmo, alla necessità di vivere alcune situazioni come fossero di pietra, pesanti, prive della vivacità e della mobilità del pensiero e dell'intelligenza. La metafora della pesantezza, del compiere sempre le stesse azioni, dell'essere elementi pesanti in un ingranaggio ancora più pesante – l'istituzione e l'Ombra del collettivo – che ingabbia la creatività della persona e dell'altro, porta indubbiamente a fare i conti con *Medusa*, con il suo sguardo duro che immobilizza e non trasforma, anzi uccide:

Tra i simboli dell'abisso divorante vi sono il grembo nel suo aspetto terrificante, la testa numinosa della Gorgone e della Medusa [...]. Il grembo aperto è il simbolo divorante della madre uroborica, specialmente se compare assieme al simbolismo fallico. La bocca masticante della Medusa con zanne di cinghiale presenta questi tratti nel modo più evidente. La lingua che fuoriesce dalla bocca tradisce la connessione del femminile col fallico. Il grembo che morde e stratta, cioè castrante, si presenta come fauci infernali, e i serpenti che avvolgono il capo della Medusa non sono elementi personalistici (peli puberali) bensì degli elementi fallici di questo seno materno uroborico, pericolosi, angosianti e castranti (Neumann, 1949, p. 93).

La pesantezza di *Medusa* ci riporta alla miriade di stati d'animo, spesso terrificanti e non umani, che affiorano nel lavoro con le psicosi; si pensi alla

noia presente negli incontri in cui ci si confronta col vuoto/pieno di deliri e allucinazioni: «Nel delirio abbiamo a che fare con una modalità assolutamente manchevole di trascendenza e quindi di esperienza, caratterizzata in prima istanza dal fatto che le immaginazioni sono impoverite, cioè meccanizzate, al punto tale che alla loro variabilità e movimentazione si è sostituito uno schema bloccato» (Binswanger, 1991, p. 62).

Bibliografia

- Benedetti G. (1991). *Paziente e terapeuta nell'esperienza psicotica*. Torino: Boringhieri.
- Binswanger L. (1965). Wahn, Neske, Pfullingen. In: Rossi Monti R., a cura di, *Delirio tra scoperta e rivelazione. Atque, Conoscenza e delirio*. Bergamo: Moretti e Vitali, 3/91.
- Callieri B. (1996). Inquadramento antropologico dell'esperienza dell'incontro con lo psicotico. *Atque, Ancora la psicopatologia?* Bergamo: Moretti e Vitali, 13/96.
- Calvino I. (1990). *Lezioni americane*. Milano: Garzanti.
- Gay M. (1998). Parola amata, parola perduta. In: Baratta S., Valerio G., a cura di, *Clinica Junghiana*. Bergamo: Moretti e Vitali.
- Hillman J. (2001). Sulla pietra. *Anima. Per sentieri nascosti*, Bergamo: Moretti & Vitali.
- Jung C.G. (1946). Die psychologie der Ubertragung. Zürich: Rascher (trad. it. Considerazioni introduttive al problema del transfert. In: *La psicologia del transfert*. Milano: Il Saggiatore, 1961).
- Jung C.G. (1957-1959). *Über Gefühle und den Schatten*. Dusseldorf: Patmos Verlag (trad. it. *Sui sentimenti e sull'ombra*, Roma: Magi, 1990).
- Khan M.M.R. (1983). *Hidden Selves*. London: Hogarth Press (trad. It. *I Sé nascosti*. Torino: Boringhieri, 1990).
- Marzi V. (1993). Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale. *Atque. I modi della cura*. Bergamo: Moretti e Vitali, 8/93.
- Neumann E. (1949). *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich: Rascher Verlag (trad. it. *Storia delle origini della coscienza*. Roma: Astrolabio, 1978).
- Perry W. (1976). *Roots of renewal in myth and madness*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers (trad. it. *Le radici del rinnovamento*. Napoli: Liguori, 1986).
- Resnik S. (1989). *Dialoghi sulla psicosi*. Torino: Boringhieri.

A proposito di setting...

A cura di Marina Gallozzi

Questa rubrica, inaugurata nel precedente numero, si occupa di raccogliere l'esperienza di colleghi in relazione al setting e alle sue articolazioni offrendone uno sguardo rivolto, di volta in volta, a una diversa declinazione.

In questo numero proporremo un primo approfondimento riguardante l'uso "analitico" degli strumenti digitali di comunicazione considerati oggi una risorsa, impensabile in passato, e che apre a molte riflessioni sull'influenza che hanno in termini di potenzialità e limitazioni sulla relazione analitica.

La scelta di tale tematica nasce, all'interno della redazione, molto prima di questo periodo di emergenza collegato al virus; si pensava all'uso, condiviso con molti colleghi, di questi dispositivi (tipo Skype, WhatsApp) e alla possibilità di una riflessione libera, laica e profonda, su complessità e risorse di questi strumenti; fino a qualche mese fa la scelta di effettuare una analisi anche a distanza nasceva da esigenze contingenti: spesso si trattava di pazienti che, provvisoriamente, per motivi di lavoro, di studio o di salute si trovavano impossibilitati ad essere presenti in seduta, di solito per un periodo circoscritto. La questione dell'analisi "on-line" è stata a lungo una questione controversa, come vedremo anche nell'articolo di Caterina Tabasso proposto più avanti. Molte perplessità, molte resistenze, molta difficoltà a parlarne e condividere uno spazio di confronto, molte riflessioni ancora aperte, molte le questioni da affrontare; qualcuno sollevava dubbi sull'eventualità che si potesse parlare di una "vera analisi" se effettuata attraverso "un setting on-line", altri ne vedevano solo una soluzione pragmatica ad un'esigenza di continuità del lavoro analitico.

Quelli che ci interessa iniziare a guardare insieme sono i limiti e le potenzialità relative a questa esperienza; ad esempio: quali modificazioni relazionali comporta questo cambiamento di setting: cosa succede quando non c'è la fisi-

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

cità della presenza corporea dell'altro, della condivisione dello sguardo, dello spazio materiale vissuto insieme, dei tempi dell'accoglienza e della separazione, dell'ingresso e dell'uscita, così come i possibili problemi tecnici legati proprio alla ricezione: il video che si blocca, la parola saltata, l'audio a singhiozzo, l'immagine spezzettata. Ma anche quali risorse? Potremmo osservare inattesi movimenti interni, incursioni in terreni inesplorati, confronti con aspetti relativi all'imprevisto, contatti con nuove profondità.

Con l'emergenza Covid la situazione è cambiata rispetto a questo argomento; quello che prima rappresentava un'eccezione ora sembra l'unica possibilità per rimanere in contatto con i pazienti e offrire aiuto. L'uso dei mezzi a distanza in ambito terapeutico si è diffuso in modo quasi automatico, obbligato, tant'è che l'ordine degli psicologi ha pubblicato, durante tutto il periodo di quarantena, vari documenti al riguardo e, probabilmente, ancora non possiamo valutarne le ricadute che ci saranno nel tempo. Ma come psicologi analisti siamo chiamati a ricercarne il senso, esplorarne i contorni, aprirci a nuove riflessioni.

L'articolo di Caterina Tabasso che proponiamo in questa rubrica, vuole offrire un primo sguardo sull'argomento attraverso una ricostruzione del dibattito italiano degli ultimi anni sulla psicoterapia via internet, le caratteristiche del setting online e sui possibili sviluppi della psicoterapia a distanza.

La connessione analitica: riflessioni sul setting online
Caterina Tabasso*

Ricevuto e accolto il 13 maggio 2020

Riassunto

Il lavoro cerca di offrire alcune riflessioni, da una prospettiva del tutto personale e basata sull'esperienza, sulla prassi della psicoterapia online. In apertura viene proposto un breve riassunto del dibattito italiano degli ultimi 17 anni sulla psicoterapia via internet. Due fattori vengono quindi enfatizzati quali binari di sviluppo della terapia online: l'impatto e l'influenza crescenti di internet nella vita di tutti, e l'importanza dell'alleanza e relazione terapeutiche rispetto ad altri fattori in psicoterapia. Infine, vengono descritte alcune indicazioni sulla cura del setting online, sia rispetto allo spazio analitico che alla dinamica della seduta. Tra queste, si trovano sia raccomandazioni di ordine pratico che inerenti alla tecnica. Viene in chiusura suggerita l'inclusione del tema della terapia a distanza nei programmi di training analitico.

Parole chiave: *setting online, psicoterapia a distanza, spazio analitico*

Abstract. *The analytical connection: Reflections over the Online Setting*

The piece offers some reflections about online psychotherapy, all from a personal and experience-based perspective. A brief summary of the Italian debate of the last 17 years about psychotherapy via internet is proposed. Two factors are then enhanced as the trails for the development of online psychotherapy: the growing impact and influence the internet has in everybody's life, and the importance of the therapeutic alliance

* Psicoterapeuta, psicologa analista. Master of Arts in Jungian and Post-Jungian Studies, Essex University. Membro ordinario dell'Associazione Italiana Psicologia Analitica e della International Association for Analytical Psychology, socia fondatrice del Laboratorio Italiano Psicoanalisi Multifamiliare. Lavora a Monza. E-mail: cate.tabasso@gmail.com

and relationship over other factors in psychotherapy. Some recommendations about how to take care of the online analytical setting are then described, both about the analytical space and the dynamic of the session. These are practical as well as technical recommendations. The inclusion of the topic of online psychotherapy in analytical trainings is eventually suggested.

Key words: *Online Setting, Distance Psychotherapy, Analytical Space*

“Uh, scusi tanto... Mia! Mia, vieni qui, oh, eccola, scusi dottoressa, lei è Mia”. Con un gesto rapido Nadia prende in braccio il gatto lucido, interrompendo la passeggiata del felino sulla tastiera del computer, e me lo presenta attraverso la webcam, a metà della nostra seduta del venerdì.

Parlare di setting online in questo periodo così specifico della storia del mondo costituisce da una parte un'occasione per riflettere su una delle risorse che abbiamo a disposizione nel fronteggiare le difficoltà attuali, e dall'altra ci permette di pensare, da un vertice certamente ristretto, sullo stato dell'arte delle terapie psicologiche online. In apertura di questa riflessione, penso sia utile offrire una sintesi di ciò che è avvenuto negli ultimi diciassette anni rispetto all'emergenza e regolamentazione delle terapie via internet, per poi mettere a fuoco il ruolo del momento attuale rispetto all'online e, ad oggi, che cosa è conveniente considerare nella relazione analitica mediata dalla rete. Le riflessioni che propongo in merito a quest'ultimo tema sono di natura strettamente personale e dettate dall'esperienza, e non intendono in nessun modo essere esaustive di un discorso di teoria della tecnica che è tutt'oggi molto vivace e ampio.

Dal 2003 in poi, quando con la disponibilità dei collegamenti a banda larga iniziarono a diffondersi piattaforme di telecomunicazione via internet di facile utilizzo, prese vita il dibattito sull'opportunità, la validità, e l'efficacia dello sfruttamento di questo tipo di collegamenti per svolgere la psicoterapia.

Le reazioni furono molto diverse, in alcuni casi nel tempo persino contraddittorie. Tra i primi anni 2000 e il 2012 alcuni ordini degli psicologi regionali pubblicarono linee guida e interventi che prima scoraggiavano e in seguito vietavano il ricorso a questo tipo di metodologia (Autori Vari, 2004; Diaco e Morozzo della Rocca, 2004; Carta, 2009), mentre raccomandazioni meno formali ma nella sostanza dello stesso tipo venivano diffuse da molte associazioni di psicoterapia. Il counseling psicologico restava fuori da molti di questi provvedimenti, creando di fatto proprio quelle parentesi normative che furono da molti interpretate come parziali lasciapassare.

I dubbi legati a questo tipo di attività riguardavano in grande parte aspetti

deontologici e del setting che rischiavano gravi forme di violazione, quali le scarse garanzie sia di riservatezza che di certificazione del professionista. Da più parti però venivano espressi anche dubbi più sostanziali rispetto alla efficacia di un incontro che non avveniva di persona, e che dunque non era certo potesse assumere le funzioni definibili come terapeutiche che caratterizzano il nostro lavoro.

Il fatto stesso, però, che la rete stesse via via sviluppando potenzialità estremamente accattivanti per la collettività, soprattutto attraverso i neonati social networks, rendeva la fruizione crescente di internet un fatto del tutto naturale per molti utenti, al punto che nel 2013 il Consiglio Nazionale Ordini Psicologi, nel comunicare i risultati di una ricerca promossa dallo stesso Consiglio, che confermava la rapida diffusione della consulenza e degli interventi psicologici online, emanò una serie di raccomandazioni perché anche nel setting via internet si applicassero tutti i criteri previsti dal codice deontologico degli Psicologi, di fatto riconoscendo e regolamentando il contatto terapeutico via internet. Queste ultime linee guida furono poi superate da quelle emanate dallo stesso organismo a marzo del 2017 (Bozzaotra *et al.*), attraverso uno scritto molto dettagliato prodotto dalla Commissione Atti Tipici del CNOP, che tiene conto effettivo della numerosità e complessità crescenti dei mezzi di comunicazione via internet (terapie e consulenze online, videochat col terapeuta, uso di piattaforme eccetera).

Di fatto, nell'arco degli anni che stiamo considerando la riflessione sul setting online si è espansa e approfondita rapidamente: già nel 2011 il convegno in occasione del cinquantesimo anniversario della morte di Carl Gustav Jung comprese una sessione parallela dedicata a internet e le terapie via Skype, durante la quale si affrontarono temi tutt'oggi inerenti al discorso contemporaneo sulla dimensione online: come condizione paradossale di assenza e vicinanza, come possibilità di raggiungimento di coloro che chiedono terapia in condizioni altrimenti non praticabili, e come setting con regole da definire urgentemente (Iapoce *et al.*, 2014).

In sintesi si può dire che si creavano interessanti contraddizioni che rendevano la pratica psicoterapeutica online qualcosa di ampiamente studiato nel discorso teorico che andava maturando, ma ammissibile solo nella stretta cerchia di colleghi fidati. Nelle stanze degli analisti, come altrove e come sempre, però, il mondo che cambiava entrava potentemente, soprattutto nel caso di pazienti giovani che sempre più vedevano e vedono i loro percorsi formativi e lavorativi comprendere spostamenti di breve o lunga durata, anche all'estero.

Succedeva spesso che fosse lo stesso paziente, alla vigilia di tali spostamenti, a proporre la possibilità di sfruttare la rete per restare collegato, come con familiari e amici, con la stanza d'analisi. Il dibattito sull'opportunità di

lavorare online ha visto lo scenario che abbiamo esplorato fin qui ribaltarsi col recente scatenarsi della pandemia da Covid 19, e il conseguente *lock-down*: la distanza non è più il paradosso ma la condizione per l'incontro.

Il Consiglio degli Ordini Psicologi Nazionale e gli Ordini degli psicologi regionali raccomandano il ricorso al mezzo telematico per la prosecuzione in sicurezza delle terapie, e pubblicano sui loro albi le liste dei professionisti che si dichiarano disponibili al mezzo telematico, mentre la maggior parte delle associazioni di psicoterapia ha messo a disposizione spazi consultoriali gratuiti online per l'occasione (nel caso della nostra Associazione, questo si è tradotto in spazi multipli di ascolto, sia offerti quotidianamente a tutti, gestiti da ciascuna sezione dell'AIPA, sia specificamente riservati ai sanitari coinvolti nell'emergenza, iniziativa quest'ultima frutto del coordinamento tra AIPA e IAAP).

La costrizione indotta dalla pandemia costituisce però, più che la causa di questo cambiamento di prospettiva, un fattore di accelerazione di altri elementi che già andavano influenzando questo campo. Il setting online, rendendo possibile il contatto a distanza, può essere ora investito di un valore nuovo, meno ambiguo. Tra gli elementi maturativi di questa evoluzione, due paiono particolarmente cruciali nell'ambito di questo ragionamento.

A. Il fatto che la dimensione online stia entrando sempre più nella quotidianità delle persone regolandone ritmi, risorse e possibilità rispetto a molti ambiti, dalle frequentazioni sociali alle carriere lavorative. Questo comporta nella percezione delle persone un progressivo sfumare della differenza fino a pochi anni fa molto netta tra esperienza definita "virtuale", ed esperienza dal vivo, in termini di rilevanza di uno scambio, un incontro, un dato avvenimento. Si profila insomma una possibilità crescente per le persone di percepire ciò che avviene online come accostabile, sommabile, e non alternativo all'esperienza in presenza.

B. La sempre maggiore attenzione in campo psicoterapeutico alla relazione e all'alleanza terapeutiche, e dunque anche al setting interno del terapeuta, che diventano sempre più contenitori catalizzanti il processo terapeutico al pari e forse persino più di altri aspetti più formali del setting. A sostegno di questa attenzione crescente, c'è il dato confermato da diverse meta analisi che più del modello applicato dal terapeuta, per una riuscita soddisfacente del percorso conti la qualità della alleanza terapeutica (la letteratura in tema è ampia ma, a parte il celebre lavoro del 1993 di Horvath e Luborsky, un riferimento valido può essere trovato anche in Ardito e Rabellino, 2011).

È importante porre in evidenza i due elementi citati sopra quali direttrici di sviluppo di una esperienza, quella della terapia online che, se separata dalla considerazione da una parte di quale sia il tempo in cui siamo immersi, e dall'altra di quali siano i meccanismi terapeutici più autenticamente

ritenuti tali, rischia di venire spogliata del suo valore intrinseco e del suo senso, e di tornare a essere vista con sospetto e scetticismo.

La pratica parallela dei due tipi di setting in questi anni mi ha consentito di delineare una sorta di piccola e certamente inesauriva grammatica dello incontro analitico via internet che, lungi dal sostituire quella classica, si somma a questa, ampliandola nelle parti in cui elementi di novità si impongono all'esperienza. Di seguito considero gli aspetti a mio parere più salienti.

L'abitudine all'uso delle tecnologie a distanza per l'analista

Mi riferisco qui all'equivalente telematico della concreta preparazione della stanza d'analisi. Durante il training, spesso ci è stato raccomandato di frequentare la nostra stanza d'analisi anche in assenza di pazienti da accogliere. Prima che cominciassimo la pratica, ci è stato consigliato di immaginare l'incontro e, non meno importante, di organizzare la stanza in modo da starci comodi noi per primi, non solo perché è il luogo dove tipicamente si trascorre molto tempo, ma anche per poter essere autenticamente accoglienti verso chi arriva.

Le stesse cose valgono nel caso in cui l'uso delle tecnologie a distanza non sia abituale da parte dell'analista. Un certo grado di allenamento all'uso delle tecnologie apposite prima di cominciare i collegamenti per le sedute è raccomandabile, così come il dotarsi di una connessione più stabile possibile (le cadute della connessione sono un elemento di concreto disturbo e disagio). Se nell'incontro in studio l'analista è per certi versi il padrone di casa, o comunque il custode di uno spazio, anche nella situazione online ci conviene essere nella condizione concreta ottimale per l'accoglienza, una condizione di rilassato controllo... di ciò che possiamo controllare.

Immagine del terapeuta e fiducia

Se già l'affidarsi a un terapeuta è un atto di fiducia, farlo senza l'immediatezza dell'incontro di persona, attraverso il collegamento online, lo è ulteriormente. Questo è un tema certamente più accentuato nel caso di terapie cominciate sin dal primo incontro a distanza, senza un pregresso incontro di persona (non a caso nel novero delle tipologie di terapia a distanza autorizzate per ultime, nel 2017).

Le disposizioni del Consiglio Nazionale degli Ordini Psicologi contengono una serie di indicazioni che riguardano le garanzie che il terapeuta deve fornire per certificarsi anche attraverso il mezzo telematico. Certamente più

garanzie si forniscono al paziente rispetto alla nostra identità professionale meglio è, per ovvie ragioni. Un altro aspetto che va considerato però, è il fatto che la prima cosa che in tanti facciamo quando vogliamo capire chi sia qualcuno, è cercarne il nome su un motore di ricerca. È raccomandabile avere un controllo sufficiente sulla propria immagine anche online (ad esempio, se si hanno account su social networks che vengono utilizzati ricreativamente, fuori dalla professione, adottare le misure che li rendano non rintracciabili o visitabili da estranei, ecc.), per evitare *disclosures* non desiderate, o inneschi di giochi proiettivi troppo densi e che potrebbero impedire al paziente “troppo informato” sulla vita dell’analista di mettersi pienamente al centro dell’incontro terapeutico, di prendere completamente per sé lo spazio.

Spazio analitico, spazio online, spazio domestico

Soprattutto nel caso del ricorso alla videochiamata, lo sguardo non viaggia più solo nella stanza dell’analista, ma anche in quella scelta dal paziente. L’accoglienza diventa reciproca anche nello spazio visivo, e questo non è un elemento neutro, se consideriamo i fantasmi di intrusione che potrebbe evocare. Alcuni pazienti colgono questa come occasione per mostrare la propria casa, altri scelgono di collegarsi usando sfondi il più possibile neutri. Queste sono scelte del tutto personali che possono essere considerate alla stregua di quelle caratteristiche che disegnano la Persona di ciascuno e che, come ogni aspetto inerente alle difese, non necessitano di interpretazione o commento.

Piuttosto, va valorizzata la disponibilità all’incontro da parte del paziente: soprattutto nel caso attuale del lockdown da Covid-19, l’evenienza molto frequente dell’abitare in spazi ridotti e/o a stretto contatto con familiari e coinquilini ha impedito a molti di ricorrere alla soluzione a distanza per mancanza totale di privacy nelle loro abitazioni. In altri casi stiamo assistendo al ricorso da parte dei nostri pazienti a soluzioni a dir poco creative: collegamenti da un balcone, dalla macchina parcheggiata sotto casa e così via. Se l’eccezionalità della situazione ci permette di derogare ad aspetti che altrimenti non trascureremmo, non dimentichiamoci che alcuni tra i pazienti che desiderano lavorare con noi stanno compiendo azioni concrete e attive più del solito per ricavare lo spazio per farlo, e questo non può rimanere fuori dalla nostra considerazione e riflessione con loro. Naturalmente lo stesso discorso si applica a pazienti che, fuori dall’emergenza collettiva, si trovano comunque in situazioni non favorevoli e trovano comunque modi per non interrompere il filo di collegamento con la riflessione analitica che condividono con noi.

Spazio e processo analitici

Sappiamo che la seduta analitica classica, in presenza, si colloca nella mente delle persone come uno spazio preceduto e seguito da abitudini e piccoli rituali, alcuni che preparano all'ingresso e altri che consentono l'uscita.

Mi sto riferendo a quella serie di dettagli apparentemente prosaici che *en passant* i nostri pazienti spesso ci riferiscono: “di solito mentre vengo qui rimetto le idee in ordine e decido da dove cominciare”, “mentre salivo le scale mi sono ricordata un sogno...”, “quando esco mi fermo sempre al bar qui sotto per un caffè”. Sappiamo che questi sono i modi che ciascuno elegge più o meno consapevolmente per organizzare l'ingresso e l'uscita dal *temenos* e che hanno una grande utilità nel disporre alla riflessione e poi nel riassumerla, per ricontattare la dimensione del “fuori dalla stanza”.

Nel caso delle sedute telefoniche o delle videochiamate, le persone non hanno occasione di costruire tali spazi, e questo è particolarmente vero per coloro che, abituati al setting in presenza, a un certo punto passano al setting online e perdono quindi quei passaggi solitari di introduzione e conclusione ai quali erano abituati. Alcune persone si accorgono di questa perdita dichiarando apertamente la loro nostalgia per, ad esempio, la passeggiata per rientrare al lavoro dopo la seduta. Altre comunicano questo “buco nel rituale” in modi diversi, ad esempio raccontandoci che la discussione accesa col partner di qualche giorno prima è avvenuta proprio immediatamente dopo la chiusura della seduta, o situazioni simili. La celebre citazione di Freud “chi tace con le labbra chiacchiera con la punta delle dita e si tradisce attraverso tutti i pori” (1901), vale ancora di più nella condizione dell'immediato post-seduta, quando siamo ancora con lo sguardo rivolto molto all'interno e, se non in piena elaborazione, certamente ancora acchiappati dalle nostre immagini profonde.

L'esperienza mi sta sempre più portando a suggerire ai pazienti che incontro online una espansione della regola del non portare fuori i contenuti della seduta, regola che diamo normalmente nell'inaugurare il percorso con un nuovo paziente. Perché il *vas* analitico resti in sostanza sufficientemente *conclusum*, propongo a chi si collega online e vive in compagnia di altre persone, di restare a seduta finita un po' “in propria compagnia”, non necessariamente riflettendo intenzionalmente sulla seduta, anche spostandosi su altro, ma concedendosi comunque un tempo perché il pulviscolo lasciato dall'esplorazione analitica possa gradualmente posarsi, mentre la fermentazione lenta e profonda, ricostituito il sigillo, possa continuare indisturbata.

Un altro aspetto da considerare in tempi di forzato *lockdown*, ma non solo, è che attualmente molte persone svolgono tutto o parte del loro lavoro e alcuni aspetti della loro vita sociale attraverso *conference-calls*, *videopar-*

ties, e altro genere di videochiamate con più partecipanti. Questo fenomeno espone a una forma di logoramento e di stress che alcuni hanno definito *Zoom hangover*, o *Zoom fatigue* (che potremmo tradurre come “sbornia da Zoom” o “affaticamento da Zoom”, dal nome di una delle piattaforme più utilizzate per le videochiamate multiple, Jiang, 2020). Questo tipo di stress è legato in modo abbastanza specifico alla caratteristica multipla delle videochiamate, e al fatto in particolare di essere “tutti sotto l’occhio di tutti” con una inquadratura così stretta che l’incontro in presenza di solito non consente.

Intervistato da BBC online (2020), Gianpietro Petriglieri, professore associato in comportamento organizzativo all’Istituto INSEAD, per spiegare l’effetto affaticante dello stare spesso video connessi, per ragioni diverse, nell’arco della stessa giornata (evenienza comune in tempi di pandemia da Covid19 ma anche in tempi ordinari, per alcuni), dice: «Immaginiamo di andare in un bar, e nello stesso bar ci troviamo a parlare con i nostri professori, a incontrare i nostri parenti e darci un appuntamento romantico con qualcuno, non è strano?».

Nel caso di pazienti che debbano ricorrere a questi mezzi frequentemente, un buon espediente per non “contagiare” anche lo spazio analitico online con tale stress è pensare il momento della seduta come precedente o comunque sufficientemente distanziato nel tempo dal momento della videoconferenza o, ancora, se il paziente dovesse preferirlo e l’analista non ha nulla in contrario, svolgere la seduta senza video, col solo audio.

Disposizione, informazione e formazione dell’analista

Sopra ho già fatto cenno alla crucialità della qualità della relazione e dell’alleanza terapeutiche per il buon esito della terapia. Naturalmente questo come sappiamo ha molto a che fare con un buon allenamento dell’analista all’incontro e all’ascolto.

Se consideriamo il caso della seduta online, possiamo stare certi che questi elementi siano quasi un cardine unico dello scambio, che nei suoi aspetti pratici assume proporzioni diverse da quelle previste nel setting di persona. Nel vivo dello scambio online, infatti, alcuni aspetti dinamici ricalcano esattamente il dettaglio estremo al quale l’inquadratura del mezzo telematico costringe entrambi i partner della conversazione. È necessario essere consapevoli che ad esempio movimenti del tutto abituali nel setting dal vivo, in particolare nel setting vis à vis, come distogliere lo sguardo dal paziente in un breve istante di riflessione per poi tornare a cercare il contatto oculare, nel setting video online possono essere interpretati dal paziente come distrazione o noia. Questo perché il setting col video, se da una parte conserva

l'aspetto della comunicazione non verbale, dall'altra, inquadrando il solo viso dell'analista, e a volte con alcuni effetti di rallentamento dell'immagine e/o dell'audio, può esporre il paziente a quelle che potremmo definire delle micro frustrazioni da apparente interruzione del processo di scambio.

A questo proposito, uno studio tedesco (Schoenberg *et al.*, 2014) ha indagato come nei contatti via internet i ritardi nella connessione e nella trasmissione della voce si trasformino facilmente in una percezione da parte dell'interlocutore della persona con cui si è in conversazione come poco concentrata o poco amichevole.

Nel setting di persona, classico, accogliamo il paziente in uno spazio specifico, presenziando all'incontro: questo comporta che i confini tra la persona dell'analista, lo spazio dove si riceve e l'atmosfera che tipicamente si instaura in quell'incontro siano elementi che sfumano facilmente gli uni negli altri, e questo a tutto vantaggio della possibilità per il paziente di interiorizzare una funzione analitica che sia progressivamente sganciata dalla presenza dell'analista e sia piuttosto sempre più associata a ciò che accade *tra* i componenti della coppia analitica, compresenti e parimenti responsabili dell'incontro e dei suoi effetti.

Il setting della seduta in videochiamata non può contare su questi aspetti di specificità ma, avendo una struttura altra, deve poggiarsi su una prassi comunicativa che tenga conto proprio di tale struttura.

Le raccomandazioni pratiche sono ovvie ma essenziali per la realizzazione dello scambio: è necessario essere inquadrati bene dalla videocamera, con una buona illuminazione, e con l'apparecchio che ci riprende posato su un piano stabile; parlare chiaramente, con un tono sufficientemente alto, e certamente il rispetto dei turni di conversazione, al di là del costituire una banale questione di buona educazione, diviene una delle chiavi per il funzionamento stesso della conversazione. Un ritardo nello scambio, dovuto alla necessità di maggiore tempo per i partner per decodificare mimica facciale e toni di voce, è pure da includere nel "kit d'ascolto" della seduta online di cui l'analista può disporre. Questi elementi possono apparire frutto del semplice buon senso, ma essendo direttamente connessi alla possibilità che nello scambio il paziente si senta visto, accolto e ascoltato e l'analista sia certo di poter accogliere con lo sguardo e, nel suo intervenire, di essere chiaramente sentito, fondano il presupposto per una seduta che vada oltre la dimensione superficiale o formale della chiacchierata, che quando questi aspetti non sono curati è purtroppo facile che lo scambio mantenga.

Alla luce anche dei recenti fatti che tanto a lungo ci hanno costretto fuori dai nostri studi, credo si possa pensare di includere nel novero dei temi da approfondire nei programmi di allenamento professionale alla psicoterapia anche quelli connessi alla teoria della tecnica della seduta online. Gli elementi

che infatti influenzano questo specifico tipo di setting sono molti, e la sfida per mantenere la qualità realmente analitica dell'incontro a distanza non è trascurabile. D'altra parte, il fenomeno pandemico ci sta necessariamente conducendo a considerare che evenienze di questo tipo possano fare parte della nostra esperienza e, come analisti nel mondo, siamo chiamati a non spegnere i fuochi dei nostri laboratori, ma anzi a tenere accesa e disponibile ogni fiamma di riflessione, soprattutto in un tempo in cui immaginare è difficile, e le immagini interiori assumono un valore ulteriormente autenticamente terapeutico.

Bibliografia

- Ardito R.B., Rabellino D. (2011). Therapeutic alliance and outcome of psychotherapy: historical excursus, measurements, and prospects for research. *Frontiers in psychology*, 2, 270. DOI: 10.3389/fpsyg.2011.00270.
- AA.VV. (2004). Linee guida per le prestazioni psicologiche a distanza, Delibera del 13/2/2004. *Gli Psicologi del Friuli Venezia Giulia, giornale dell'Ordine degli Psicologi del Friuli Venezia Giulia*, n.1: 6-7.
- AA.VV. (2004). Codice di condotta online. *Notiziario Ordine degli Psicologi del Lazio*, 3-4.
- Bozzaotra A., Cicconi U., Di Giuseppe L., Di Iullo T., Manzo S., Pierucci L. (2017). Commissione Atti Tipici, Osservatorio e Tutela della Professione: Digitalizzazione della professione e dell'intervento psicologico mediato dal web. https://www.psy.it/wp-content/uploads/2015/04/Atti-Tipici_DEF_interno-LR.pdf.
- Carta S. (2009). La relazione online non ha i requisiti per essere terapia. *Notiziario dell'Ordine degli Psicologi del Lazio*, 5, 1: 52-69.
- Consiglio Nazionale Ordine Psicologi (2013). Raccomandazioni del CNOP sulle prestazioni psicologiche attraverso tecnologie di comunicazione a distanza. https://www.psy.it/allegati/documenti_utili?Raccomandazioni_CNOP_prestazioni_on_line.pdf.
- Diacò P.L., Morozzo della Rocca E. (2004). Grande interesse per il nostro codice di condotta online. Pier Luigi Diacò intervista Emanuele Morozzo della Rocca a "3131". *Notiziario dell'Ordine degli Psicologi del Lazio*, 5/6, 2004.
- Freud S. (1901). Bruchstück einer Hysterie-Analyse (trad. it. Frammenti di un'analisi di isteria (caso di Dora). In: *Opere*, vol. 4. Torino: Bollati Boringhieri, 1977).
- Horvath A.O., Luborsky L. (1993). The role of the therapeutic alliance in psychotherapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 61: 561-573. DOI: 10.1037/0022-006X.61.4.561
- Iapoce A., Magagnini L., Vadalà G., Zoppi L. (2014). *Carl Gustav Jung 50 anni dopo. Confronto tra la Psicologia Analitica ed il mondo contemporaneo. Atti dei lavori delle sezioni parallele*. Milano: Franco Angeli.
- Jiang M. (2020). The reason Zoom calls drain your energy. Testo disponibile al sito: <https://www.bbc.com/worklife/article/20200421-why-zoom-video-chats-are-so-exhausting>.
- Schoenberg K., Raake A., Koeppel J. (2014). Why are you so slow? Misattribution of transmission delay to attributes of the conversation partner at far-end. *International Journal of Human-Computer Studies*, 72, 5: 477-487. DOI: 10.1016/j.ijhcs.2014.02.004.

In ricordo di...

Ricevuto e accolto il 16 maggio 2020

Riassunto

Commemorando la scomparsa della collega Domenica Ciofani (1950-2018) e di Angela Connolly (CIPA, 1947-2020), sono presentati ricordi personali e i contributi alla diffusione del pensiero e della prassi junghiana.

Parole chiave: *In memoria, Domenica Ciofani, Angela Connolly*

Abstract. *In memory of*

Commemorating the death of the colleagues Domenica Ciofani (1950-2018) and Angela Connolly (CIPA: 1947-2020), personal memories are reported, as well as their contributions to the diffusion of Jungian thought and practice.

Key words: *Obituary, Domenica Ciofani, Angela Connolly*

Domenica Ciofani. Un ricordo, di Alessandra De Coro

Ciao Mimma, sono passati due anni dalla tua improvvisa e imprevedibile scomparsa, l'11 aprile del 2018 a Zurigo, e ancora mi sembra impossibile...

Ti ho conosciuto nell'AIPA negli anni '90, quando tu eri negli ultimi anni del tuo training ed io ero diventata da poco analista: per alcuni anni, abbiamo lavorato insieme nel gruppo clinico coordinato da Michele Pignatelli, un

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020

gruppo misto di ordinari e allievi candidati, che si riuniva tutti i mercoledì per discutere casi clinici. Anche nei limiti di un setting di discussione professionale, parlare insieme del nostro lavoro con l'anima e il corpo ci fa sentire molto più vicini, e molto più rapidamente, rispetto ad altre forme di conoscenza sociale. L'intimità che si crea nella coppia analitica permea facilmente anche il gruppo di analisti che si scambia narrazioni sulle vicende delle diverse relazioni con i pazienti. Apprezzai subito la tua sensibilità clinica fuori dal comune, la profondità e la delicatezza con cui raccontavi le sofferenze e le risorse dei tuoi analizzandi, nonché le tue competenze teoriche, che esprimevi con timidezza e con il paziente esercizio del dubbio.

E così ti ho sentita subito vicina per il tuo modo franco e insieme riservato di esporti nei tuoi resoconti clinici; e credo che questa vicinanza sia stata reciproca fin d'allora, perché quando una volta, dopo qualche tempo dalla mia uscita dal gruppo, ci incontrammo a sorpresa in una situazione del tutto diversa, fu davvero come ritrovare un'antica e salda amicizia! Incontrandoti a casa di mia cugina Silvia, scoprii che tu e il tuo compagno Massimo Bozzo eravate molto amici di Silvia e del suo compagno d'allora, giornalista anche egli, e così con gioia intrecciammo un altro legame, fuori dalla nostra Associazione analitica.

Nel frattempo completavi il tuo percorso di training (intenso e lungo come quello di molti di noi): dopo il seminario clinico "Il caso di Firuzeh" presentato nel 1999, con la discussione di un seminario teorico dal titolo "Riflessioni sul setting" nel maggio 2001 sei diventata analista dell'AIPA. Pochi mesi dopo ci lasciava il nostro comune analista e maestro, ormai amico, Michele. E solo dopo molti anni, in una conversazione privata con te, ho appreso con quanta dedizione tu gli sia stata vicina e l'abbia aiutato nella sofferenza degli ultimi mesi, accrescendo la mia stima per te.

Un'altra confidenza che mi è rimasta nel cuore l'ho ricevuta da te nel novembre 2017, a cena insieme per il compleanno di mia cugina: avevi un grande desiderio di andare a visitare la casa di Jung sul lago di Zurigo, stavi progettando questo viaggio insieme alla decisione di accompagnare Massimo nel pensionamento, per godervi insieme più lunghe e rilassanti gite in barca. I tuoi occhi azzurri, calmi e profondi, vibravano di gioia e vitalità all'idea di trascorrere più tempo con il tuo compagno sul mare. La vita sa essere davvero crudele, a volte, e ti ha strappato a noi tutti proprio a Zurigo, dopo la tua visita a Küsnacht, a soli 68 anni: e, quasi per paradosso, o per sincronicità, il 17 aprile di quell'anno la casa di Küsnacht, che Jung progettò e fece costruire per dare spazio alla sua introversione creativa vicino all'acqua del lago, diventò ufficialmente museo aperto ai visitatori.

Dopo la tua scomparsa, ho parlato con molte persone dell'AIPA scoprendo quanto tu, che apparivi chiusa e riservata, abbia seminato a piene ma-

ni affetto e condivisione con tanti. E tutte, colleghe ed amiche, hanno testimoniato quanto il tuo rifuggire da situazioni che potessero “esporti” al pubblico, avrebbe assolutamente sconsigliato una pubblica commemorazione nella nostra Associazione.

Lo sguardo caldo e affettuoso con cui, nell’assemblea del febbraio 2018, mi facesti gli auguri per il mio nuovo ruolo di presidente, mi ha accompagnato in questi due anni e per questo, oltre che per tutto quanto ho scritto prima, non potevo esimermi dal mettere per iscritto la mia personale commemorazione della tua fine improvvisa e lontana, che non ci ha permesso neanche di accompagnarti per l’ultimo saluto.

Confido tuttavia nel fatto che, attraverso i ricordi di noi tutti che ti abbiamo ascoltata e riconosciuta nella tua dedizione al lavoro analitico, la tua eredità vitale e il tuo impegno etico siano ancora trasmessi – attraverso l’eco della tua voce musicale – nella vita futura della nostra Associazione.

In memoria di Angela Mary Connolly in Dragosei, di Alessandra De Coro

Il giorno 8 aprile scorso ci ha lasciato, dopo poco più di un anno dalla diagnosi di una grave leucemia mieloide, la collega e amica Angela Connolly, analista didatta del CIPA, conosciuta da molti di noi per i suoi studi e per aver svolto funzioni rilevanti nell’amministrazione della IAAP.

Nata a Glasgow nel 1947, si era laureata in medicina e specializzata in psichiatria a Londra, dove aveva conosciuto il marito, giornalista italiano, che seguì trasferendosi prima a Roma e poi, per alcuni anni, anche a Mosca. La sua formazione analitica era avvenuta in Italia, presso il Centro Italiano di Psicologia Analitica, dove era diventata didatta dopo molti anni di lavoro come analista, anche per merito della sua instancabile attività come autrice di saggi sulla teoria e sulla pratica dell’analisi junghiana. Su questa rivista (2015, n. 42), Angela pubblicò un interessante articolo dal titolo “Tra riduttivo e sintetico. Alcune riflessioni sulle implicazioni cliniche della sincronicità”.

Come analista italiana, grazie alla madrelingua inglese (di cui non aveva mai perduto un notevole e simpaticissimo accento nel suo uso raffinato della lingua italiana) ha collaborato per molti anni alla redazione del *Journal of Analytical Psychology*, dove ha pubblicato diversi articoli: sul trauma intergenerazionale (2011), sulle immagini alchemiche (2013), sull’evoluzione della tecnica analitica dagli anni ’60 ad oggi (2014, 2015) i più significativi e recenti. L’ultimo, del 2018, è uno studio originale sul film *Rosemary’s Baby*, pubblicato sull’*International Journal of Jungian Studies*.

Dal 2004 al 2010 Angela è stata rappresentante del CIPA nell’*Executive Committee* della IAAP e ha iniziato a mettere al servizio della comunità

junghiana internazionale le sue straordinarie capacità organizzative, collaborando attivamente al progetto, avviato da Hester Solomon nel triennio 2007-2010 e proseguito dai successori, di diffondere la conoscenza e la pratica della Psicologia Analitica nei Paesi dove ancora non esistevano Società affiliate alla IAAP. Angela ha insegnato per molti anni nei *Developing Groups*, in Russia e poi in Cina, proseguendo con entusiasmo e rigore le attività di organizzatrice, di analista didatta e di esaminatrice in diversi gruppi, nell'ambito dei ruoli significativi da lei ricoperti come "Officer" nella IAAP: dal 2010 al 2013 come Segretario Onorario del presidente Joe Cambray, e dal 2013 al 2016 come Vice-Presidente, durante la presidenza di Tom Kelly.

Nel suo lavoro per la IAAP, Angela ha sempre mantenuto un atteggiamento aperto e inclusivo verso le altre Società italiane, soprattutto nei confronti dell'AIPA. Quando il CIPA uscì dall'EC, infatti, fu grazie alla sua "campagna elettorale" che l'Assemblea dei delegati elesse l'AIPA nell'Esecutivo formatosi nel 2010 a Montréal, e da lì cominciò la nostra amicizia, favorita dalla precedente reciproca stima. Nei sei anni della mia rappresentanza presso l'EC, ho condiviso con Angela viaggi, preparazioni di congressi, discussioni teoriche e organizzative nelle annuali riunioni dell'Esecutivo a Zurigo, e fra noi si era consolidato un legame che ci portò insieme anche in Kazakistan, dove lei aveva alcune allieve e dove facemmo insieme lezioni ed esami. In seguito, fu ancora lei che mi propose come *liaison person* per il gruppo di Almaty.

Angela era una persona estremamente riservata e introspettiva, a volte severamente critica di quanto non condivideva, ma sapeva anche essere affettuosa e comunicativa in talune circostanze. Con la sua dipartita, ho perso un'amica leale e una persona che mi ha incoraggiato e sostenuto nell'avventura affascinante che è stata per me la collaborazione con la IAAP. Il mio ultimo ricordo è una telefonata augurale di inizio anno: Angela era ricoverata a Bolzano, in una struttura di cui si fidava, e mi aveva contagiato il suo ottimismo per il successo delle cure cui era sottoposta. La notizia della sua fine, comunicatami dal figlio Patrick proprio quando stavo pensando di richiamarla, mi è giunta come un fulmine a ciel sereno.

Recensioni

A cura di Giuseppe Pizzolante*

Zanda G. (2018). *Luci e ombre. Protagonisti (noti e meno noti) della storia della psicoanalisi*. Pisa: Edizioni ETS. Pagine 357, € 30,00

Molto è stato scritto sulla storia della psicoanalisi, della sua nascita e del suo sviluppo durante i primi decenni del secolo scorso. Le storie raccontate in *Luci e Ombre* di Giuseppe Zanda sono otto saggi biografici dedicati a personaggi meno noti della storia della psicoanalisi, ma le cui vite si sono intrecciate con quelle dei capiscuola (Freud, Jung, Ferenczi ecc.) contribuendo, da queste posizioni più in ombra, allo sviluppo di un pensiero e di una disciplina che hanno profondamente modificato il modo in cui l'essere umano guarda se stesso e il mondo. Le biografie, appassionatamente raccolte e raccontate da Zanda, ci aiutano ad avere una idea di quel clima, quell'atmosfera che percorreva l'ambiente culturale europeo nel quale andava radicandosi la neonata psicoanalisi. Un ambiente popolato di personaggi spesso geniali, anticonformisti, che talvolta hanno vissuto il proprio disagio esistenziale "senza rete". Rischiando, e rischiando grosso!

Come dice Massimo Cuzzolaro nell'introduzione «Nelle storie raccontate in questo libro, pur così diverse, corre un *fil rouge*: il desiderio appassionato di afferrare qualcosa dell'essere umano e dei suoi tormenti, in genere a partire dai propri» (p. 12).

Anime e vite tormentate, come quella di Otto Gross, psichiatra, tossicodipendente, sostenitore della poligamia che, durante uno dei suoi ricoveri al Burghölzli praticati nell'illusoria speranza che potesse liberarsi della dipendenza dalla morfina, suscitò il profondo interesse di Jung per le sue teorie.

* Psicologo analista, membro ordinario AIPA. Email: giuseppepizzolante@tiscali.it

In effetti la sessualità è uno degli aspetti più significativi delle storie raccontate in questo libro. Non una sessualità studiata o raccontata, ma una sessualità vissuta tra mille contraddizioni e conflitti, nei quali la gran parte (ma non tutti) i personaggi del libro si sono trovati a vivere. Si pensi a John Layard, antropologo, che nel 1915 trascorse circa un anno nell'isola di Malekula, nella Melanesia, dove fu pioniere di quel metodo di studio antropologico che prese il nome di "osservazione partecipante", in quegli anni praticata anche da Bronislaw Malinowski nelle isole Trobriand. Al rientro in Inghilterra Layard visse un periodo di grande sofferenza psicologica, in parte provocata dalle delusioni affettive sperimentate nei rapporti omosessuali che visse in quegli anni, fino a tentare il suicidio con un colpo di pistola in testa, che miracolosamente non provocò lesioni cerebrali. Un personaggio profondamente instabile psicologicamente ma geniale, ai cui studi antropologici sul matrimonio incrociato tra cugini (*cross-cousin marriage*) Jung fece riferimento nel suo saggio del 1946 *Psicologia del Transfert*. Entrato in contatto con l'ambiente della psicologia analitica junghiana Layard fu un personaggio ammirato e scomodo al tempo stesso. Basti pensare che, nonostante le sue stravaganze, il primo numero del *Journal of Analytical Psychology*, fondato nel 1955 da Michael Fordham, riportava come primo articolo un suo lavoro, *Boar Sacrifice* (Il sacrificio del cinghiale), a testimonianza della stima che Fordham e il gruppo di analisti junghiani inglesi nutriva nei suoi confronti e nella sua straordinaria capacità e competenza nel "far parlare" i simboli.

Oppure ancora Elisabeth Severn, nata negli Stati Uniti all'epoca della grande epopea del West, quando i coloni combattevano i pellerossa e avvenivano le gesta, poi divenute leggendarie, di personaggi quali Billy the Kid e Buffalo Bill. In quel mondo intriso di energie primitive e di violenza la Severn, probabilmente esposta ad esperienze particolarmente traumatiche durante l'infanzia, soffrì fin da piccola di gravi disturbi psichici e da giovane tentò di curarsi rivolgendosi a forme di terapia psicologica impregnate di teosofia e ispirazioni metafisiche. Divenuta anch'essa "guaritrice metafisica", Severn si trasferì in Europa per essere curata da Sandor Ferenczi, a causa dei gravi disturbi psichici di cui continuava a soffrire. Elisabeth Severn è la paziente R.N. (dalle ultime lettere del suo cognome) di cui Ferenczi parla diffusamente nel suo *Diario Clinico*. Ferenczi era rimasto profondamente impressionato dalla Severn fin dal primo incontro, e con lei, dopo diversi anni di analisi condotta anche in modi inusuali, sperimentò, un anno prima di morire, l'analisi reciproca, e cioè rendersi disponibile ad essere analizzato dalla sua paziente al fine di provare ad affrontare quei conflitti psichici che impedivano a Ferenczi di aiutare analiticamente la Severn. Un tentativo pionieristico che fu interrotto dopo solo due mesi per il peggioramento sia della Severn che della loro relazione, ma che per certi aspetti sembra anticipare

riflessioni successive, come quelle che Searles propose nel suo famoso articolo del 1975 “Il paziente come psicoterapeuta del suo analista”.

L’inquietudine di vivere che caratterizza le storie di vita raccontate da Zanda non riguarda solo i protagonisti delle otto biografie, ma anche la folla di personaggi di cui si avverte la presenza, che per vari motivi incrociano le loro strade con quelle dei protagonisti degli otto capitoli. Le biografie di questi comprimari non sono approfondite da Zanda, ma esse vengono comunque brevemente accennate e contribuiscono a creare, nella mente del lettore, la immagine di una moltitudine di personaggi, una moltitudine variegata, vitale, mossa da una creativa inquietudine, costantemente alla ricerca di nuove forme di relazioni tra le persone, tra i sessi e tra le classi sociali.

Questa attenzione di Zanda per le biografie stimola nel lettore anche una diversa riflessione, suscitata dal confronto tra la storia ufficiale della psicoanalisi e le biografie dei protagonisti noti e meno noti. I singoli personaggi che a vario titolo entrarono in contatto con il movimento psicoanalitico, apportandovi il proprio specifico contributo, lo hanno fatto testimoniando anche, se non soprattutto, le proprie inquietudini e i propri tormenti. Il loro contributo alla costruzione del movimento psicoanalitico è fatto più di crepe e di fratture che non di superfici ben levigate, ma sono proprio quelle crepe e quelle fratture che offrono la possibilità di accogliere i semi da cui possa nascere qualcosa di nuovo. Se si paragonano quegli anni eroici e pionieristici con il nostro tempo contemporaneo, una differenza salta subito agli occhi: allora si cercava di seguire il filo vago e ambiguo del manifestarsi dell’inconscio nella vita propria e altrui, nonostante il fatto che il sentiero seguito potesse apparire inquietante e deviante; oggi il nostro lavoro sembra essere invece prevalentemente ispirato dalla necessità di apparire affidabile, efficace e verificabile. A quel tempo la psicoanalisi aveva in sé un qualcosa di eversivo, necessario per confrontarsi con gli aspetti meno “civili”, meno normali e prevedibili della psiche umana. Oggi sembra essere prevalentemente ispirata dalla necessità di curare e rassicurare. Ma questa esigenza di sicurezza, di affidabilità e di riconoscimento, peraltro ovviamente comprensibile e ampiamente motivata, in quale misura soffoca e reprime la tensione eversiva che il discorso dell’inconscio è in grado di esprimere, e che rappresenta forse il contributo più importante della psicoanalisi alla riflessione dell’essere umano su se stesso?

La lettura del libro di Zanda, dunque, non ci offre solo la possibilità di gettare uno sguardo su vicende personali singolari e affascinanti, ma ci offre anche lo spunto per interrogarci su quale possa essere l’eredità e il futuro della psicoanalisi in questo ventunesimo secolo. Se esso debba essere quello di una progressiva medicalizzazione e integrazione con la biologia (*A new intellectual framework*, per utilizzare il titolo di un famoso articolo di Eric

Kandel) oppure se non sia soprattutto quello di mantenere viva la consapevolezza del valore etico dell'alterità dell'inconscio rispetto alle categorie della coscienza. Cioè la consapevolezza che la nostra psiche, sia individuale che collettiva, si fonda su una componente inconscia in continua tensione con la coscienza, e il tentativo di attenuare questa tensione, omologando il discorso dell'inconscio a quello della coscienza, può avere nefaste conseguenze, soprattutto sul piano etico, nella vita degli esseri umani.

Fabrizio Alfani

Vianello M. (2018): *Da Costantino a Stalin. Il "Complesso del Potere Assoluto" in Europa. Catanzaro: Rubbettino Editore. Pagine 138. € 12,00*

Mino Vianello è stato professore di Sociologia economica alla "Sapienza" (ora a riposo) e ha ottenuto importanti riconoscimenti per le sue ricerche e pubblicazioni, in particolare nell'area dei rapporti fra élites e genere. Questo breve ma densissimo saggio, tuttavia, merita attenzione da parte degli analisti junghiani come interessante esempio di una ricerca storica – sia pur condensata – sulle origini di un complesso culturale che, a partire dal IV secolo, appare costituire ancora oggi potenziali radici per un "eterno ritorno" delle tentazioni dittatoriali negli stati europei e asiatici immersi in una cultura che ha travisato il cristianesimo delle origini attraverso le sue versioni cattolica e ortodossa.

Com'è ormai noto, fra gli sviluppi più moderni della Psicologia Analitica, un contributo rilevante è stato dato da Thomas Singer e Samuel Kimbles con la teoria dei "complessi culturali": tale concetto coniuga in modo nuovo la teoria dei complessi, fondamento irrinunciabile di una lettura junghiana del funzionamento psichico, con il concetto, altrettanto classico, di inconscio collettivo, nella sua versione aggiornata da Joseph Henderson (1990) con l'ipotesi di un "inconscio culturale" che medierebbe le comunicazioni fra l'inconscio collettivo (fondato sulle radici biologiche della vita psichica, e dunque universale) e l'inconscio personale (costituito dalle vicende individuali dello sviluppo psichico a partire dalla matrice relazionale della triade genitori-bambino). Le proiezioni che i genitori affidano ai loro figli fin dal tempo del desiderio di genitorialità e della gravidanza avrebbero cioè, a loro volta, una matrice peculiare che risale anche al di là delle loro storie familiari e che affonda le sue radici nella cultura collettiva dei bisogni, delle credenze, delle difese e della struttura politica della società cui appartengono. E, in seguito, per tutto l'arco di vita, la cultura del gruppo di appartenenza costituirebbe dunque una trama in cui si organizzano bisogni e difese archetipiche.

Scrivono gli autori: «Un “complesso culturale” è un modo per descrivere quanto convinzioni ed emozioni profonde operino nella vita di gruppo e nella psiche individuale mediando un rapporto individuale con un gruppo specifico, nazione o cultura» (Singer, Kimbles, 2004, p.199). E, nello stesso articolo, gli autori citano un saggio storico di James Carroll sull'antisemitismo nella Chiesa cattolica, considerando appunto questo un esempio di come i complessi culturali nascano sulla base di un pattern che rappresenta le «difese archetipiche dello spirito di gruppo» (ivi, p. 201).

Il libro di Mino Vianello, scritto con garbo e passione, propone di considerare come l'unione fra Stato e Chiesa, operata per la prima volta da Costantino nel IV secolo, avesse l'obiettivo di «fornire un nuovo cemento psicologico all'Impero» e garantirne l'unità a difesa delle molteplici linee di frattura operanti già dal secolo precedente: il trapasso da un impero romano fondato sul diritto al despotismo dei diversi imperatori che si succedono con l'appoggio di truppe straniere e mercenarie, l'incalzare delle invasioni barbariche, il pullulare di credenze religiose contrapposte (accanto al messaggio cristiano delle origini sopravvivono nell'impero diversi culti orientali e versioni alternative del cristianesimo come arianesimo e manicheismo) costituiscono altrettanti fattori di frammentazione dell'identità dello Stato imperiale, che creano angoscia in una popolazione eterogenea e già vessata da una crisi economica, civile e morale di grandi dimensioni.

L'operazione politica di Costantino, che con il concilio di Nicea si pone al di sopra dei vescovi della Chiesa cristiana, apre la via alla proclamazione del dogma trinitario da parte del suo successore Teodosio nel 381 (eliminando le diverse interpretazioni dei primi padri della chiesa) e instaura quella concezione dello Stato-Chiesa che con alterne vicissitudini caratterizzerà le sorti del Sacro Romano Impero fino a fine ottocento. Ricostituisce così una concezione unitaria dell'impero che si assume un potere totalitario sui sudditi, potere reso “sacro” da una religione “universale”. Scrive l'Autore: «L'*Editto di Milano* [...] dovette apparire a Costantino [...] un modo per vincolare a sé una potente organizzazione, rendendola funzionale ai propri interessi tramite una serie di concessioni, senza rendersi conto che alla lunga quella sarebbe sopravvissuta fondendosi con l'idea di organizzazione politica temporale e tendendo a trasformarsi in Religione di Stato [...], dando così vita al Complesso del Potere Assoluto che per secoli permeerà l'inconscio collettivo dell'Europa nell'area cattolica e ortodossa» (p. 45).

Con una convincente anche se veloce disamina dei testi relativi ai primi secoli del cristianesimo, Vianello mostra chiaramente come il messaggio evangelico originario sia stato, da un certo punto in poi, completamente travisato, sostituendo alla libertà individuale di aderire ai valori trascendenti della

fedele e dell'amore il criterio dell'appartenenza come "obbedienza alle gerarchie": «Il passo che porterà a considerare la Chiesa stessa come il veicolo della salvezza è breve. A differenza degli altri culti, tutta la vita dei fedeli finisce per appartenere alla Chiesa [...]. Dal V secolo il Papa – in quanto vescovo di Roma, città cui i cristiani sia latini sia greci guardavano con assoluto rispetto come depositaria delle ossa di Pietro e Paolo – affermerà la propria supremazia e il potere diverrà l'elemento del contendere fra Stato e Chiesa» (p. 68). Già Gregorio VII nel 1075, attribuendo al proprio ruolo «la facoltà di non poter errare», in quanto direttamente ispirato da Dio, proclamerà i «poteri illimitati» del Papa su Chiesa e Stato, avocando a sé – com'è noto – anche «il diritto di deporre Imperatori e Re e di dispensare i loro sudditi dal giuramento di fedeltà» (p. 90). Il complesso culturale del Potere Assoluto può essere considerato la causa principale di "mostri" generati nella Chiesa cattolica, quali le Crociate, l'Inquisizione e le conversioni forzate delle popolazioni del Nuovo Continente.

La tesi dell'Autore trova un'applicazione sorprendente – almeno per le mie limitate conoscenze in materia – nella lettura alquanto innovativa del fenomeno che caratterizza il secolo scorso: il sorgere di partiti ispirati a una visione totalitaria in diversi paesi europei. L'affermarsi di partiti fascisti in Italia, Spagna e Portogallo, del partito Nazista in Germania e del PCUS nella Russia post-rivoluzionaria appare – alla luce dell'analisi sul Complesso del Potere Assoluto – come l'epifenomeno di una corrente culturale e politica sotterranea (l'Ombra dell'inconscio culturale europeo?), tessuta dalle attitudini e tradizioni implicite nell'eredità dell'Impero Romano Bizantino dal IV all'VIII secolo e poi del Sacro Romano Impero (IX-XIX secolo). In particolare, a proposito del Partito Comunista sovietico di Stalin, Vianello scrive: «Dal XVIII Congresso (1939) in poi i quadri del partito furono nominati dall'alto, non più eletti. Quello che restava di democratico del tempo di Lenin, in cui il dibattito entro certi limiti esisteva e la leadership era collettiva se non altro in termini di consultazioni, fu spazzato via, il Comitato Centrale diventò un concistoro prono al volere del Pontefice e l'apparato del partito il braccio di Stalin» (p. 123). Come accadde con il cristianesimo delle origini, anche in questo caso il messaggio marxiano originario fu completamente travisato: «Il Centralismo Democratico veniva così trasformato dalla primitiva concezione di Lenin in strumento di manipolazione degli iscritti. Risultato fu che l'ideale del comunista veniva a coincidere con quello del prete, il primo si identificava con il Partito, il secondo con la Chiesa, ambedue convinti di essere al servizio della Verità con la V maiuscola» (p. 126).

In occasione del recente anniversario della liberazione dal Fascismo in Italia, mi è capitato di leggere un aneddoto della vita di Mussolini, tratto dalle

memorie di Margherita Sarfatti, una intelligente donna ebrea che fu sua consigliera ed amante per diversi anni prima di fuggire in Sudamerica. Il duce le confidò un giorno che da giovane aveva avuto una visione, in cui un uomo tutto vestito di nero gli avrebbe detto: “Tu avrai un grande destino! Io sono il diavolo e voglio aiutarti: cosa desideri? La ricchezza? Le donne?”. Mussolini avrebbe declinato entrambe le offerte chiedendo: “Io voglio il potere!” e il diavolo rispose: “Lo avrai!”. Al di là delle radici personali di simili fantasie giovanili, mi sembra molto opportuno interrogarci, come analisti, sulla influenza che i complessi culturali, particolarmente in certe epoche di insoddisfazione e di crisi economica e sociale, possano avere nel nutrire ambizioni, desideri e impulsi delle persone e delle comunità sociali.

Nell’ambito della vita psichica individuale, che è al centro dell’attenzione nella pratica clinica degli analisti, il complesso del “Potere Assoluto”, come è stato definito da Vianello, può avere diverse implicazioni di carattere etico e conflittuale: dalle tematiche narcisistiche a quelle religiose, dalle rivendicazioni antisociali ai sensi di colpa delle personalità ossessive, il riferimento alla matrice culturale, sociale ed eventualmente familiare in cui si sviluppa il rapporto dell’individuo con la collettività e con l’esercizio del potere può offrire un’amplificazione utile alla comprensione clinica e alla elaborazione degli affetti nella relazione analitica.

Riferimenti bibliografici

- Carroll J. (2001). *Constantine Sword. The church and the Jews: A History*. Boston, New York: Houghton Mifflin.
- Henderson J. (1990). *The cultural unconscious. Shadow and Self*. Wilmette, IL: Chiron Publications.
- Singer T., Kimbles S.L. (2004). The emergent theory of cultural complexes. In: Cambray J., Carter L., eds., *Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Analysis*. New York: Brunner-Routledge (trad. it. La teoria emergente dei complessi culturali. In: *Psicologia analitica. Prospettive contemporanee di analisi junghiana*. Roma: Fioriti, 2010).



Copyright © FrancoAngeli

This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial –
No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

€ 7,00 Edizione non commerciale
(R10045.2020.51)

ISSN 1828-5147

ISSNe 1971-8411

FrancoAngeli srl, V.le Monza 106 - 20127 Milano
I semestre 2020