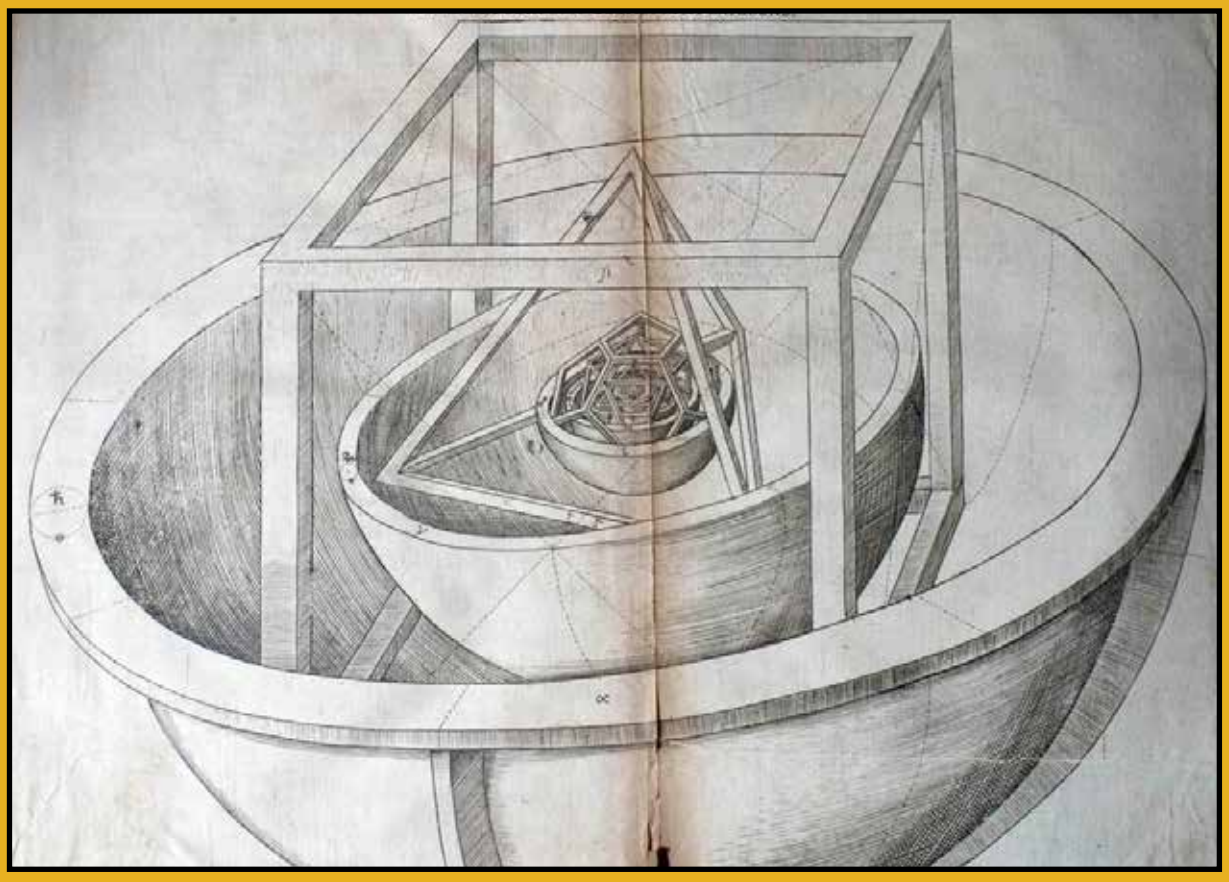
QUADERNI DI CULTURA JUNGHIANA

Rivista annuale a cura del Centro Italiano di Psicologia Analitica
Istituto di Roma e dell'Italia centrale

IMMANENZA / TRASCENDENZA
TRASCENDENZA / IMMANENZA



Anno 4, numero 4 - 2015

QUADERNI DI CULTURA JUNGHIANA

Rivista annuale a cura del Centro Italiano di Psicologia Analitica
Istituto di Roma e dell'Italia centrale

IMMANENZA / TRASCENDENZA
TRASCENDENZA / IMMANENZA

Anno 4, numero 4 - 2015

Anno 4, numero 4 – novembre 2015

Direttore Responsabile
Angiola Iapoce

Comitato di redazione
Michele Accettella, Antonella Adorisio, Gerardo Botta, Eleonora Caponi, Alessandra Corridore, Gianfranco D'Ingegno, Anna Moncelli, Caterina Romagnoli, Massimo Russo

Consulente redazionale
Eleonora Caponi

Comitato scientifico
Antonella Adorisio, Michele Accettella, Gerardo Botta, Eleonora Caponi, Gianfranco D'Ingegno, Anna Moncelli

QUADERNI DI CULTURA JUNGHIANA
a cura del Centro Italiano di Psicologia Analitica – Istituto di Roma e dell'Italia Centrale

Rivista annuale on line
http://roma.cipajung.it

© CIPA – Istituto di Roma e dell'Italia centrale

Sede: Centro Italiano di Psicologia Analitica – CIPA
Via Flaminia, 388
00196 Roma
tel. 063231662
cipa@mclink.it

Impaginazione digitale
Daniele Massimi

Registrazione Tribunale di Roma n° 12 del 13/02/2014
ISSN 2284-4724
Periodicità annuale

Disclaimer

Senza il permesso della redazione e/o degli Autori degli articoli, le pagine di questa rivista non possono essere riprodotte. E' fatto divieto pubblicare i testi - o parti di essi - in foma elettronica in siti web o supporti infomatici.

Tutte le immagini (che sono di facile reperibilità su internet) sono proprietà dei rispettivi autori che ne detengono i diritti; qualora gli aventi diritto si ritenessero danneggiati dall' inserimento in questa rivista delle predette immagini o fossero state inavvertitamente inserite immagini, informazioni, testi, od altro materiale coperto da copyright, queste saranno immediatamente rimossi e/o ne saranno citate le fonti su semplice segnalazione a questo indirizzo e-mail: cipa@mclink.it

INDICE

L'Editoriale..... p. 7

Archetipi in divenire: miti solari femminili e psicologia del profondo
di Antonella Adorisio..... p. 9

Aspetti del femminile nella psiche attuale della donna
di Francesca Picone..... p. 19

Gandhi e Jung, Libro Rosso e Nonviolenza: alcune considerazioni per l'oggi
di Fabrizio Petri..... p. 27

Filosofia e psicoanalisi: Jung legge Nietzsche
di Marcella D'Abbiero..... p. 35

Jung in-contra Nietzsche
di Massimo Russo..... p. 39

La disforia di genere nell'età evolutiva e il suo impatto psicosociale
di Anna Moncelli..... p. 47

Tipologia psicologica e Modelli Diagnostici Dimensionali dei disturbi di personalità
di Stefano Fissi..... p. 53

Autenticità in analisi: cifre di aspetti extra transferali e controtransferali
di Gerardo Botta..... p. 61

Il contatto come evento pre-categoriale
di Vincenzo Pinna..... p. 67

Genitori e figli adottivi: ri-nascere nella complessità
di Patrizia Conti e Paola Terrile..... p. 75

RICERCHE p. 81

Jung e l'animazione estetica dell'oggetto
a cura del gruppo di ricerca «Il ruolo dell'estetica nella prassi clinica»..... p. 83

INVITO ALLA LETTURA p. 89

"Fare anima" del Mondo*. Commento a R. Mondo, *Nei luoghi del fare anima. Dimensione immaginale del processo terapeutico
di Franco Livorsi..... p. 91

Quali linguaggi per la psiche?* Recensione a: Hillman J., Shamdasani S. (2014), *Il Lamento dei morti. La psicologia dopo il* Libro rosso *di Jung
di Anna Moncelli..... p. 95

Jung al cinema. Recensione al film *Inside Out*, di Pete Docter, 2015
di Eleonora Caponi..... p. 97

SEGNALAZIONI p. 99
a cura della Redazione..... p. 101

NORME EDITORIALI p. 102

L'Editoriale

Possiamo dire che esistono due Jung? Che Jung presenta il volto delle contrade archetipiche, della leggerezza e della metafisicità della psiche oppure il radicamento della psiche nella terra, l'empiria?

Sempre considerati come due aspetti della psiche stessa, Jung mette maggiormente in evidenza l'uno o l'altro a seconda del contesto e a seconda del momento della sua vita. Questi due percorsi della psiche, nelle opere più teoretiche, sono tenuti insieme, per tentare di coniugare due metodologie storicamente escludentesi e far prevalere l'*et-et* sull'*aut-aut,* con uno sforzo concettuale che ha caratteristiche di eccezionalità.

Che ci sia riuscito è ancora materia di dibattito tra gli junghiani.

Trascendenza/Immanenza Immanenza/Trascendenza, che è il titolo di questo numero, vuole sottolineare questo doppio percorso che in Jung è sempre co-presente.

I lettori potranno valutare loro stessi che, anche con percorsi divergenti e con articoli che possono sembrare difformi gli uni dagli altri, e al di là delle inclinazioni personali di ogni singolo autore, esiste un retroterra comune junghiano, che lo stesso pensiero di Jung autorizza: non si dà funzione trascendente se non si concretizza contemporaneamente la materialità della psiche, così come non vi è alcuna materialità fenomenica che non sia contemporaneamente abitata dalla trascendenza. Certamente i due mondi oggi non sono più così distanti come poteva essere decenni fa, quando si rendeva necessario agli epigoni di Jung rappresentarne il suo vero pensiero. Oggi i molteplici punti di vista sono considerati una ricchezza, se posti in dialogo tra loro. Di questo dialogo è testimonianza questo numero così come tutta l'attività dell'Istituto del CIPA che questo dialogo ha sempre sostenuto e incoraggiato. Nella consapevolezza che, non tanto le certezze occorre cercare, quanto coltivare i dubbi e con questi aprirsi all'avventura della psicoterapia.

Questo numero presenta una novità sotto il nome RICERCHE, l'inizio di una nuova sezione. Molti sono i gruppi di ricerca attivi nell'Istituto e la Redazione ha caldeggiato l'opportunità che alcune linee di ricerca e alcuni risultati possano trovare un proprio posto nella rivista e aprirsi così a un pubblico più vasto che, se interessato, può anche contribuire alla ricerca stessa, sia inviando propri lavori, sia con la propria personale partecipazione agli incontri. Inaugura questa sezione il gruppo di ricerca *Il ruolo dell'estetica nella prassi clinica*, un gruppo che vede tra i suoi partecipanti alcuni membri della Redazione. Si è voluto con questo aprire una strada che ci auguriamo sarà seguita dai colleghi nei prossimi numeri.

Ma vi è anche un'altra novità: questo è l'ultimo numero in cui ricoprirò la carica di Direttore Responsabile, che è terminata con la fine del mio mandato di Segretaria Scientifica dell'Istituto di Roma e dell'Italia Centrale. Il posto, dal prossimo numero, sarà ricoperto dalla collega Antonella Adorisio, attuale Segretaria Scientifica e alla quale vanno i miei più calorosi auguri.

Non posso però concludere questo editoriale senza i ringraziamenti per questa avventura durata quattro anni.

Il mio ringraziamento va innanzitutto a tutti gli autori che, nel corso di questi anni, hanno compreso il valore culturale ed affettivo della nascita di questa rivista e si sono generosamente proposti per la sua realizzazione.

Ringrazio poi particolarmente tutti i membri della Redazione che si sono avvicendati in questi anni, Michele Accettella, Antonella Adorisio, Irene Agnello, Gerardo Botta, Eleonora Caponi, Alessandra Corridore, Gianfranco D'Ingegno, Rosamaria Dragone, Daniela Fois, Roberto Manciocchi, Anna Moncelli, Caterina Romagnoli, Massimo Russo. Senza di loro *Quaderni di Cultura Junghiana* non sarebbe potuto nascere.

Un mio personale ringraziamento va anche a Daniele Massimi, il nostro *Web Designer*, che, con passione e competenza, ha sempre offerto una collaborazione 'creativa' nella proposta di quelle immagini che fanno parte integrante di questa rivista.

Un ultimo ringraziamento va, infine, ai lettori che, sia che lo abbiano comunicato sia che lo abbiano solo pensato e commentato in solitudine, hanno comunque messo in movimento 'qualcosa' che certamente non andrà perduto.

Nell'accomiatarmi auguro a tutti Buona lettura!

Il Direttore Responsabile

Angiola Iapoce

Archetipi in divenire: miti solari femminili e psicologia del profondo

di Antonella Adorisio

Alla Dea del Sole di Arinna, mia Maestra, la Maestra dell'impero Hittita, Regina dei cieli e della terra. Dea del Sole di Arinna, tu sei la Regina di tutti paesi. Dea del Sole di Arinna, mia Maestra, sii compiacente verso di me, ascoltami.
Preghiera della Regina Puduhepa alla Dea del Sole di Arinna, Arinniti – II millennio a.C.

Perché nella cultura mediterranea occidentale per tanti secoli il sole è stato ritenuto maschile e la luna femminile? Cosa ha significato questo per la psicologia analitica? È sempre stato così?[1] Proviamo ad uscire da schemi mentali precostituiti, interroghiamoci su ciò che diamo per scontato per aprire nuovi orizzonti psichici. Se riflettiamo su quanto ancora poco conosciamo la psiche, il corpo, l'universo, il microcosmo, su quanto poco sappiamo sulle origini della storia umana, ci rendiamo conto che il passato può essere continuamente rivisitato e può diventare una radice per nuove prospettive future. Se pensiamo che ciò che è stato dissotterrato dagli scavi archeologici corrisponde soltanto ad una piccolissima percentuale rispetto a quanto non è ancora stato scavato, non possiamo che sentirci immensamente piccoli al cospetto di tutto ciò che ancora non conosciamo. Lo stesso dicasi per il rapporto con il nostro inconscio personale e collettivo, così inesauribile, così imprevedibile. Come abbiamo potuto dare valore di fissità ad alcune strutture psichiche quando tutto in natura è soggetto a mutamento? Se tutto si trasforma anche la nostra coscienza delle realtà archetipiche si trasforma e non può avere valore assoluto. Gli archetipi si manifestano in modo diverso nel corso della storia ed evolvono man mano che la psiche evolve. Jung stesso ne era più che consapevole (Jung C.G. 1913/30; Adorisio A. 2013, 2014a, 2014b, 2015a, 2015b, 2015c). Pur essendo strutture innate della psiche, gli archetipi cambiano forma nel corso del tempo e vanno considerati nella loro elasticità, trasformabilità e fluidità. Virginia Beane Rutter e Tom Singer introducendo l'idea originale di plasticità archetipica, scrivono che la relazione tra la Grecia antica e la psiche moderna è un archetipo in se stesso che continua a cambiare forma lungo il tempo (Beane Rutter V. & Singer T. 2011). Tenere a mente il condizionamento storico delle forme archetipiche ci aiuta ad ampliare la nostra visione e ci apre alla possibilità di dissotterrare preziose testimonianze sepolte dalle narrazioni storiche dei contesti patriarcali. Testimonianze che rivelano l'esistenza di civiltà evolute, prevalentemente pacifiche, laddove si credeva fossero esistite soltanto società primitive, tribali e selvagge (Renfrew C.1992, 2011, 2012). Oggi la coscienza collettiva occidentale si sta accorgendo che la storia non ha avuto un percorso lineare e che il concetto del progresso illimitato è stato un mito degli ultimi due secoli. Fermo restando che non sappiamo quel che vedremo tra cento anni, nel momento attuale è importante che la psicologia del profondo tenga conto delle più recenti scoperte archeologiche, scientifiche, economiche e così via, allo scopo di interrogarsi sulle proprie teorie.

Al fine di comprendere meglio le dinamiche della psiche, la psicologia del profondo si è rivolta alla fiorente cultura della Grecia classica, considerata origine e culla della nostra civiltà occidentale. Attraverso lo studio dei testi classici, molte figure mitologiche sono state elevate al rango di strutture archetipiche innate ed eterne. Così facendo abbiamo messo in secondo piano il contesto storico in cui quei miti si sono formati e divulgati. Quel che noi diamo per scontato sulle divinità Olimpiche e preolimpiche ci è giunto prima attraverso Esiodo, Omero, Platone, poi attraverso gli storici dei

[1] Questo articolo è una sintesi della relazione *Il femminile nella storia e nella psiche attuale*, presentata insieme a Francesca Picone, al CIPA –Istituto di Roma nel novembre 2014. Parte di queste considerazioni sono già state presentate in altre conferenze e pubblicate negli articoli in bibliografia.

secoli successivi. Tutti gli autori classici in sintonia con l'atmosfera mentale del loro tempo, ci hanno tramandato una visione parziale della storia. Una visione patriarcale che ponendo un Dio a capo degli Dei, ha occultato l'antico potere generativo e creatore del femminile che si esprimeva nelle immagini delle Dee. Jules Cashford e Ann Baring nel loro immenso e splendido libro, *The Myth of the Goddess*, ci narrano nei dettagli come nel corso dei millenni, l'antico mito della Dea, una e molteplice, andò depotenziandosi: l'immagine del divino perse gradualmente il suo lato femminile (Cashford J.&Baring A. 1991). La sacralità della procreazione del corpo femminile venne sostituita dall'unico principio generatore del Dio padre; nel mito di creazione di Adamo ed Eva la partecipazione di una Dea Madre generatrice non è più contemplata. Gli effetti dei condizionamenti storico-culturali della religione giudaico-cristiana sui conflitti psichici sono stati ampiamente studiati. Tuttavia è ancora poco diffusa la consapevolezza che non solo il monoteismo Cristiano, ma anche il *Pantheon Olimpico*, nonostante attribuisse l'origine della creazione alla magica partenogenesi di Gea, si fosse fondato sull'immagine di un Dio dominante, nato all'interno di un assetto patriarcale che si andava affermando in quegli anni. Gli Dei dell'Olimpo sono una manifestazione archetipica di immagini e comportamenti nati in seno alla Grecia classica e rimasti attuali per più di due millenni poiché i semi della cultura patriarcale gettati da Urano furono raccolti e rinvigoriti da Crono, da Zeus e da tutte le divinità successive. Nell'area mediterranea, lo stabilirsi del patriarcato in termini sociali e politici fu accompagnato dalla nascita e dalla diffusione della mitologia olimpica: la mascolinità fu associata alla guerra, al predominio e alla conquista mentre il femminile venne associato da un lato alla sottomissione, inferiorità, remissività, dall'altro alla minacciosa presenza di un aspetto terrifico e divorante. Sia il femminile che il maschile subirono pesanti trasformazioni rispetto alla precedente impronta delle loro forme archetipiche ed entrambi vennero privati della semplice possibilità di essere. Prima ancora che l'avvento del Cristianesimo conferisse il potere di creazione all'unico Dio che creava non più attraverso il corpo ma attraverso il Verbo, nella cultura greca il diritto di generare/creare venne tolto alla donna/madre e venne riconosciuto solo all'uomo/padre come testimoniato nell'Orestea di Eschilo, dove il matricidio venne assolto e fu stabilito che solo i padri sono i genitori dei propri figli (Eschilo 1995). Ciò rese lecito quel che i guerrieri già facevano da tempo: i vincitori si impadronivano delle fanciulle dei popoli sconfitti rendendole schiave o mogli forzate. Parallelamente al mito dei Centauri, nacquero i racconti degli stupri degli Dei, Zeus in testa. La prevaricazione di una forza istintuale, ancora alla base degli odierni stupri di guerra, si fece sempre più avanti (Zoja L. 2010). Si affermò il potere del guerriero sul corpo femminile. Quel corpo femminile che dal paleolitico all'età del bronzo era stato rappresentato attraverso migliaia di vasi e statuette ed era stato da tutti onorato e rispettato in quanto origine del mistero della nascita/morte/rinascita, della generazione/fertilità/creatività (Ligabue G. 2006). Attraverso il parto di Atena e Dioniso, il corpo maschile di Zeus, il Re degli Dei, divenne un corpo che dà la vita. Il femminile da vaso/contenitore fu trasformato nel contenuto come è ancora evidente oggi in molte lingue, tra cui l'italiano. Nella mitologia olimpica è lo stesso Ade che con il suo rapimento sancisce il diritto di proprietà su quella divinità femminile che, come vedremo, in epoca pre-ellenica andava e veniva tra il mondo infero e quello terreno in piena autonomia. Nel mito, nella storia e in parte della psicologia archetipica lo stupro del femminile è giustificato. Secondo queste prospettive, se il femminile si lascia rapire dall'Ombra maschile minacciosa, attraversando e superando un oscuro confronto con ciò che la possiede, potrà percorrere il cammino verso la differenziazione dalla madre ed evolvere. Prima però dovrà soccombere come la *Kore* o come le ninfe inseguite da Pan. Il maschile invece deve diventare un eroe guerriero attraverso l'uccisione dell'Ombra femminile minacciosa, come Perseo con Medusa. In antichi rituali di passaggio dell'epoca classica, mentre il fanciullo viene incitato alla violenza, ad uccidere la minaccia femminile per diventare adulto, la fanciulla viene invitata a prepararsi per subire un matrimonio forzato se non addirittura il ratto e lo stupro da parte del Dio, sempre al fine di diventare adulta (Eisler R. 2012; Gentili B.& Perusino F. 2002; Giuman M. 1999; Lincoln B. 1983; Keuls E. 1985). Entrambi sono vittime di una sotterranea ed umana volontà di dominio che ha preso specifiche forme. All'interno di questo modello, anche alcune dee diventano feroci guerriere come le Amazzoni o come Atena e Artemide che presiedono alcuni riti di iniziazione. Secondo le più recenti ipotesi dell'archeologa Nanno Marinatos, la *Potnia Theron* o Signora degli Animali e della Vegetazione, nel periodo Egeo Minoico era una Signora/Amica degli animali, mentre nel periodo Greco classico

diventa la Signora dominatrice degli Animali (Marinatos N. 2000). Sia a Creta che nell'isola di *Thera* (l'attuale Santorini), la *Potnia Theron* è una protettrice della natura senza alcuna traccia di dominio. La Dea è spesso raffigurata con animali al suo fianco che sono i suoi custodi o guardiani e si nota una grande armonia tra loro. Le Dee sono amorevoli e nutrienti, sono parte della natura sulla quale hanno il controllo. Le Dee possono anche cavalcare animali o essere trasportate da questi su dei carri, ma non vi poggiano mai sopra i piedi in segno di dominio come nelle immagini successive o in quelle contemporanee Sumere e Babilonesi. Al contrario, nelle immagini della Grecia classica, così come in quelle Sumere e Babilonesi, la Signora degli animali li prende per il collo o li sottomette, stando in piedi sopra di loro. La signora degli animali che domina gli animali è la patrona dei guerrieri ed è storicamente connessa all'istituzione aristocratica del guerriero.

Concordo con Luigi Zoja quando nel suo bellissimo libro, *Il gesto di Ettore*, ritiene storico/culturale l'associazione dell'aggressività al maschile e sostiene che il patriarcato venne ad opprimere non solo le madri ma anche i padri (Zoja L. 2003). A ciò affianco l'ipotesi, basata sulle più recenti scoperte archeologiche, che la madre simbiotica e divorante sia anch'essa un'operazione storico/culturale, figlia del patriarcato e non del matriarcato. Questo tipo di madre non esiste in natura e non esisteva quando governavano le donne. Forse la necessità della madre mediterranea di mantenere la simbiosi oltre tempo è nata per esprimere un potere all'interno del nucleo familiare, essendo divenuto impossibile esprimere l'antico potere a livello sociale. Le nuove ipotesi archeologiche confermano la predominanza di antichissime società matricentriche e matrilineari, spesso associate al culto di divinità femminili. Tuttavia il matriarcato come forma di dominio non è mai esistito, è stata una proiezione della mentalità dualistico/lineare sul passato. A differenza delle società patriarcali, le società matricentriche del Neolitico e dell'età del bronzo non erano fondate sul dominio e sulla guerra (Adorisio A. 2014a, 2014b; Eisler R. 2012; Percovich L. 2007). Anche oggi nelle società gestite dalle donne predominano i valori materni, della cura, del nutrimento, dell'accudimento e dell'attenzione ai bisogni. Le donne gestiscono le attività economico/sociali senza dominare, avvalendosi della collaborazione degli uomini, spesso nell'ambito di economie fondate sul dono e non sul mercato. Basterebbe leggere le preziose testimonianze contenute nel libro di Francesca Rosati Freeman per mettere in discussione molte delle teorie psicoanalitiche (Rosati-Freeman F. 2013; Colombini F.& Di Bernardo M. 2013). Nella società matrilineare dei Moso il matrimonio non esiste, la gelosia viene derisa, i figli appartengono alla comunità, la funzione paterna è esercitata dallo zio materno mentre il padre naturale è libero di vedere i propri figli quando vuole. Le nuove conoscenze antropologiche ed archeologiche dovrebbero portarci a riconsiderare le teorie della psicologia del profondo. Il paleolitico, il neolitico, l'età del bronzo, l'epoca Minoica, sono anche strati profondi dell'inconscio collettivo. Secondo la mito-archeologa Marija Gimbutas, il cui lavoro è stato sempre confermato e avvalorato anche da Joseph Campbell, le antiche Dee non erano connesse solo alla maternità e alla fertilità, erano molto di più (Gimbutas M. 2005, 2008, 2012; Campbell J. 1992, 2012). Il potere di dare la nascita era connesso alla morte e alla rinascita. Le innumerevoli statuette trovate nelle tombe testimoniano la potente espressione spirituale degli esseri umani connessa al bisogno di affermare la vita sulla morte attraverso rituali e miti che dessero valore alla rigenerazione. I morti venivano seppelliti nella terra o nelle caverne spesso in posizione fetale, pronti per la rinascita. La tomba era anche il ventre: l'individuo che moriva ritornava nel grembo della Dea/Natura per rinascere. La Dea-Reggitrice di morte era sempre connessa al potere di rigenerazione. La Gimbutas sottolinea come la Grande Dea nei suoi aspetti terrifici e di morte non sia altro che il destino che governa la vita e promuove la rinascita, totalmente al di fuori di ogni prospettiva punitiva. L'entrata nella tomba/utero non significava la fine, come inteso da Neumann (Neumann E. 1975, 1978), bensì un nuovo misterioso inizio in un rapporto di continuità tra conosciuto e non conosciuto.

Veniamo dunque alle testimonianze relative ai miti solari femminili. Jung ci dice che l'idea delle divinità solari è già un atto di conoscenza che si manifesta sotto forma di visioni, rivelazioni o illuminazioni. Ne deriva che il sole è un simbolo della coscienza e dunque l'esistenza di una divinità solare esprime la presenza di un pensiero culturale (Jung C.G. 1943). Sempre secondo Jung i miti di creazione del Sole sono legati al processo di formazione della coscienza. Teoria sviluppata da Neumann in modo radicale secondo una prospettiva maschile e unilaterale (Adorisio A. 2014b).

Peccato che all'epoca in cui Jung e Neumann scrivevano, le scoperte archeologiche non fossero ancora giunte a svelare l'esistenza di divinità solari femminili correlate ad una forma di coscienza primigenia femminile creatrice, luminosa, immanente e libera da legami. L'archeologa Nanno Marinatos, studiando in modo nuovo e approfondito le espressioni artistiche dell'epoca Minoica, ci conduce in un mondo completamente diverso da quello della Grecia classica (Marinatos M. 2010). Un mondo che apre prospettive prima inimmaginabili e rigogliose possibilità di trasformazione per la psiche attuale; infatti, riconnettersi ad alcuni valori di un passato dimenticato può rafforzare le nostre spinte evolutive verso nuovi paradigmi culturali centrati sulla solidarietà e condivisione. Sebbene gli storici abbiano sempre documentato, per la Creta Minoica, una considerevole posizione sociale della donna che sembrava condividere un ruolo paritario con l'uomo, pochi hanno sottolineato la differenza con le condizioni di inferiorità in cui si trovarono le donne nell'epoca classica. Inoltre ben pochi hanno notato la differenza tra le Dee preolimpiche e quelle successive, sempre definite in relazione a qualche Dio. Quella Minoica fu l'ultima società in cui prevalse una cultura estremamente raffinata ed evoluta del tutto estranea ai sacrifici umani che le furono attribuiti dai primi storici ateniesi. Le Regine, in qualità di sacerdotesse delle Dee, svolgevano attività profetiche e divinatorie attraverso il loro corpo in movimento, mediante una forma di conoscenza sensoriale. Secondo la Marinatos, il simbolo della doppia ascia, sempre associato a figure regali per lo più femminili, rappresenterebbe il sole che sorge e la divinità principale del *Pantheon* Minoico sarebbe una Dea del Sole, nel momento in cui si affaccia all'orizzonte. Molti templi erano eretti verso est in modo da poter ricevere i primi raggi di sole e molti cerimoniali iniziavano proprio alle prime luci dell'alba. I templi minoici erano le case degli Dei; i santuari erano spesso all'aria aperta e al loro interno vi erano un albero e/o una pietra concepiti come statue di culto, come luogo di residenza delle divinità. Gli alberi all'interno dei santuari erano i luoghi delle epifanie divine. I re e le regine erano gli unici ad avere un confronto con gli Dei faccia a faccia. Alcune immagini in miniatura, incise sui sigilli e sugli anelli, mostrano danze estatiche cui la Regina partecipa in qualità di Sacerdotessa della Dea. Altre immagini mostrano rituali di incubazione. In alcune immagini si vede al centro la regina che danza tra una donna chinata su

un masso ovale e una donna o un uomo che scuote un albero. Nelle immagini delle donne con la testa appoggiata sul masso si può cogliere uno stato di ascolto in attesa di un messaggio profetico: la pietra era il luogo dove la voce degli Dei poteva manifestarsi, un monumento di culto nel santuario all'aria aperta, dove un'epifania poteva essere esperita. Era un luogo di incubazione, analogamente ai successivi luoghi di culto di Asclepio; in quel punto, un messaggio divino poteva giungere attraverso un sogno o una visione. Secondo questa prospettiva, le figure adagiate su una pietra possono essere considerate una sorta di profeti in stato di incubazione. Similmente, il rituale minoico dello scuotimento dell'albero poteva essere legato alla necessità di ascoltare il suono delle foglie come messaggio divino e il contatto con l'emblema vivente della divinità poteva produrre estasi e stati di coscienza alterati. In molti testi antichi alberi e pietre sono connessi ai luoghi delle profezie; inoltre l'albero era in origine un'espressione della Dea primordiale.

In quest'ottica la Dea Minoica acquista una valenza estremamente significativa: poiché rappresenta il sole nel momento in cui emerge dal profondo del mare, porta nuova vita. Il sole dell'alba è un potenziale non ancora realizzato ed esprime quindi un aspetto dinamico della psiche. Nel momento in cui sorge contiene immensi potenziali di rigenerazione. Questa scoperta induce un ribaltamento di prospettive e ci distoglie da associazioni date per scontate e da artificiose separazioni quali: luce = coscienza = maschile = spirito= bene; buio = inconscio = femminile = istinto/materia=male. Elemento di ulteriore interesse è la qualità di intermediazione appartenente alla Dea Minoica, in accordo ad altre antiche divinità solari dall'Anatolia all'Egitto. La Dea solare preolimpica connetteva il mondo del cielo con quello sottomarino che, tra l'altro, si riteneva fosse la sede del paradisiaco mondo dell'al di là. La Dea aveva un ruolo triplice, celeste terreno e sotterraneo. Guidava carrozze alate, navigava sotto e sul mare conducendo barche con l'altare. Era la Signora del Paradiso, della Terra e del Mondo Infero, era uno psicopompo ed era connessa alla rinascita. La Dea solare Minoica, a volte rappresentata in forma duplice o triplice, viaggiava tra due mondi di sua volontà, in piena libertà, conservando la sua regalità. In un anello Minoico possiamo osservare la divinità femminile nella sua triplice forma, celeste, terrena e acquatica (Voskaki A. 2004). La Dea rema in piedi e naviga sul mare, inutile sottolineare le profonde implicazioni simboliche di queste immagini.

Negli splendidi affreschi dissepolti dalle ceneri di *Akrotiri* nell'isola di *Thera* possiamo ammirare l'armoniosa relazione di una Dea dello zafferano con una scimmia blu antropomorfa che le offre gli stimmi dei fiori mentre un magico grifone dalle grandi ali bianche è al suo fianco e assiste la sua opera. Ad *Akrotiri* la Dea dello zafferano ha lunghi capelli e può presiedere i rituali con il seno scoperto. Appare libera, serena, in contatto con la sua sovranità, disinvolta con la sua sessualità femminile mentre esercita il suo potere spirituale. Il vestito è imbastito con fiori di croco che sono anche dipinti sul suo volto. La Dea dello zafferano è dunque una *Potnia Theron*, una Signora della natura dotata di un potere sugli animali che sono suoi compagni e non suoi schiavi. È anche una Dea della fertilità e soprattutto una Dea della guarigione che in quanto Patrona delle donne sovraintende alle attività di cura e di trasformazione. Quale Dea della guarigione, ella benedice gli stimmi (come avviene in alcuni rituali religiosi anche oggi) e li potenzia con le sue energie divine, in modo che lo zafferano attivi le sue proprietà curative. Si tratta di un rituale femminile legato alla raccolta, all'offerta e alla benedizione della pianta di zafferano. In un dipinto una delle fanciulle, perfettamente in grado di auto contenersi, ha il piede ferito e accanto al piede si nota un fiore di croco. La ferita è un varco, un'apertura verso lo sconosciuto, verso sentieri non tracciati. Il processo di individuazione avviene spesso attraverso una serie continua di morti e rinascite che richiedono di attraversare la ferita, il tormento e la sofferenza.

Le antiche iniziazioni implicavano l'attraversamento di una soglia e l'assunzione di un nuovo ruolo. Per questo la morte e la rinascita della natura venivano rievocate. L'entrata in una nuova fase della vita doveva coincidere con il risveglio della natura ed implicava l'attraversamento di esperienze terrifiche ed estatiche per acquisire capacità di autocontrollo sulle proprie paure. Si attraversava una soglia per modificare la propria condizione psichica nel contenimento di un rapporto personale e di gruppo con la divinità. Sia Marinatos che Beane Rutter hanno riconosciuto in questi straordinari affreschi la rappresentazione dettagliata di antichi riti di iniziazione, ricchi di implicazioni per la psiche attuale. Bean Rutter ha esplorato le profonde analogie tra questi antichi rituali di iniziazione e il lavoro analitico (Beane Rutter V. 2007, 2011). Nella mia pratica analitica con le donne del Mediterraneo ho

potuto constatare quanto la possibilità di sentirsi contenute e riconosciute dallo sguardo femminile prima ancora dello sguardo maschile abbia potuto restituire la fiducia e la sensazione di sicurezza nell'essere donna, con profondi risvolti psicosomatici e interconnessioni tra menopausa, adolescenza e maternità. In modo specifico, l'utilizzo dell'immaginazione attiva attraverso il movimento è stato foriero di piccoli miracoli e di episodi sincronistici tra le immagini emerse dall'inconscio e i rituali di *Akrotiri* connessi ai misteri del sangue.

È probabile che i rituali dello zafferano raffigurati ad *Akrotiri* rappresentino una forma originaria del mito di Demetra/Persefone nella cultura pre-Ellenica in un periodo in cui le donne vivevano di luce propria, godendo di tutti i diritti e della loro indipendenza. Beane Rutter ha notato come le fanciulle vergini potessero raccogliere i fiori di croco nel campo fiorito senza sentirsi minacciate dal rapimento di un Dio e ha osservato come questi affreschi rappresentino un modello archetipico di integrità femminile, fondamentale per la psiche odierna. All'interno di un'atmosfera di grande solidarietà femminile, le ragazze indossano abiti variegati e portano acconciature diverse a seconda dell'età. Le fanciulle sono belle, innocenti, vergini e in contatto con il potere di attrazione sessuale senza alcun senso di pericolo. Con il seno scoperto, si trovano in uno stato di fiducia, protezione ed auto contenimento. Questo auto contenimento contrasta esplicitamente con la mitologia della cultura della Grecia classica, dove la raccolta dei fiori da parte delle ragazze vergini di solito preannuncia un atto di seduzione o di rapimento, da parte di un Dio, spesso seguito dallo stupro. Lo stupro della *Kore* nasce in un preciso contesto storico e va a sostituire la sovranità femminile del cielo e della terra. Sovranità che è testimoniata da molte recenti scoperte archeologiche. Ad esempio in Anatolia le più antiche tradizioni testimoniano di una dea del sole con un duplice aspetto: dea del sole nei cieli e dea del sole nella terra e nel mondo infero. In seguito alle invasioni delle tribù indoeuropee, la Dea del sole nei cieli viene sostituita da un dio del sole, mentre al femminile resta ancora la sovranità del sole infero (Lebrun R. 1997). Le antiche divinità femminili non erano soltanto Dee della luna e questo fenomeno non è limitato alla cultura Minoica. In molti paesi, in origine, le divinità solari erano femminili e le divinità lunari erano maschili. Secondo le ipotesi di Lucy Goodison, nella prima età del Bronzo il sole era spesso associato a divinità femminili e alla rinascita (Goodison L. 2004; McCrickard J. 1990). Vi sono poi testimonianze di divinità solari femminili in molte culture antichissime dal Nord Europa al Giappone. Molte Dee Egizie e del Vicino Oriente, da *Sekmeth* alla Dea della città di *Arinna*, da *Hathor* a *Hannahanna* erano divinità solari. La stessa Iside era in origine una Dea del sole, successivamente trasformata in Dea lunare. È possibile che la splendente Dea dello zafferano di *Akrotiri*, affiancata da un fantastico grifone, fosse una manifestazione della Dea del Sole? Credo proprio di sì. Eos, la Dea dell'Alba dell'epoca classica, potrebbe essere la sua erede, tanto più che guida nel cielo la sua carrozza trainata da cavalli alati e indossa un vestito color zafferano a richiamare i colori del sole. Ecate, la triplice Dea degli Inferi e dei crocicchi, più tardi associata alle streghe, sembrerebbe originare da *Hekat*, Dea dalla testa di rana connessa alla rinascita e al sorgere del sole. E guarda caso anche Ecate indossa un mantello color zafferano.

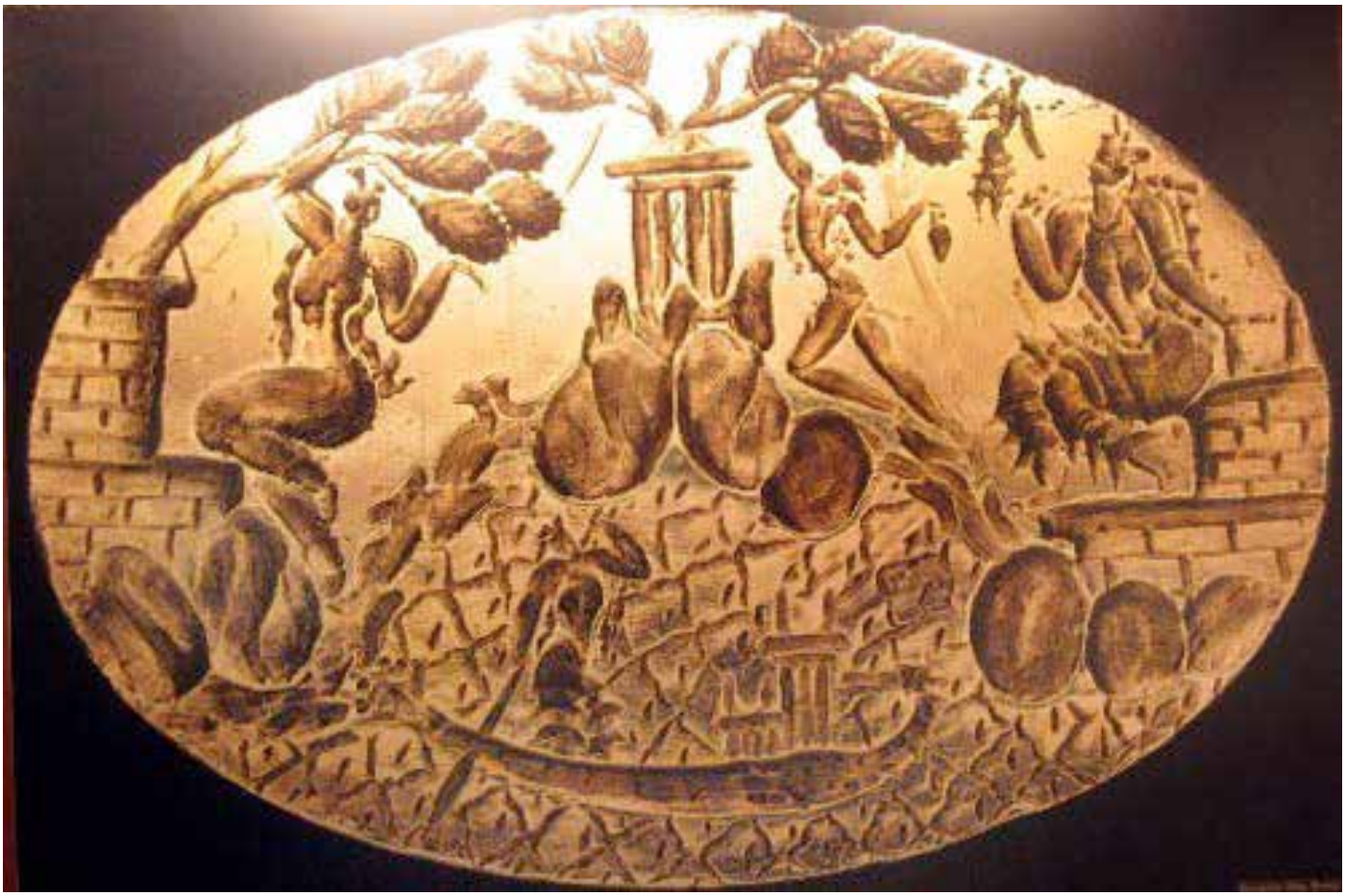
Dunque esistono dei modelli antichi evoluti in cui lo sviluppo del femminile poteva avvenire non a causa di una possessione archetipica, ma all'interno di una solidarietà di genere in cui, attraverso specifici rituali, era possibile consolidare la propria identità al cospetto di un modello di sovranità femminile. La cultura psicanalitica ha incoraggiato la visione secondo la quale l'uomo per separarsi dalla madre deve entrare nella pancia del drago ed uccidere la madre minacciosa, mostro divorante, mentre la donna per separarsi dalla madre deve attraversare l'esperienza dell'essere trascinata via da una forza numinosa maschile minacciosa. Al maschile il compito dell'azione e del combattimento, al femminile il compito dell'adeguamento e della passività. Questi i cardini della cultura patriarcale e della mitologia Olimpica che oggi, per reazione, evocano spesso il bisogno di identificazione con un modello di Animus combattivo nelle donne e l'angoscia di identificazione con un modello maschile di guerriero assassino negli uomini. Purtroppo sul piano collettivo, i valori legati alla competizione e alla guerra sono ancora quelli che esercitano la maggiore fascinazione. In questo contesto l'inferiorità del femminile è ancora presente non solo nella coscienza collettiva ma anche nell'inconscio collettivo e nelle donne si manifesta come continua difficoltà ad accedere al proprio potere di essere, di curare, di creare e di procreare. L'esperienza clinica mi ha portato a considerare quanto nelle profondità

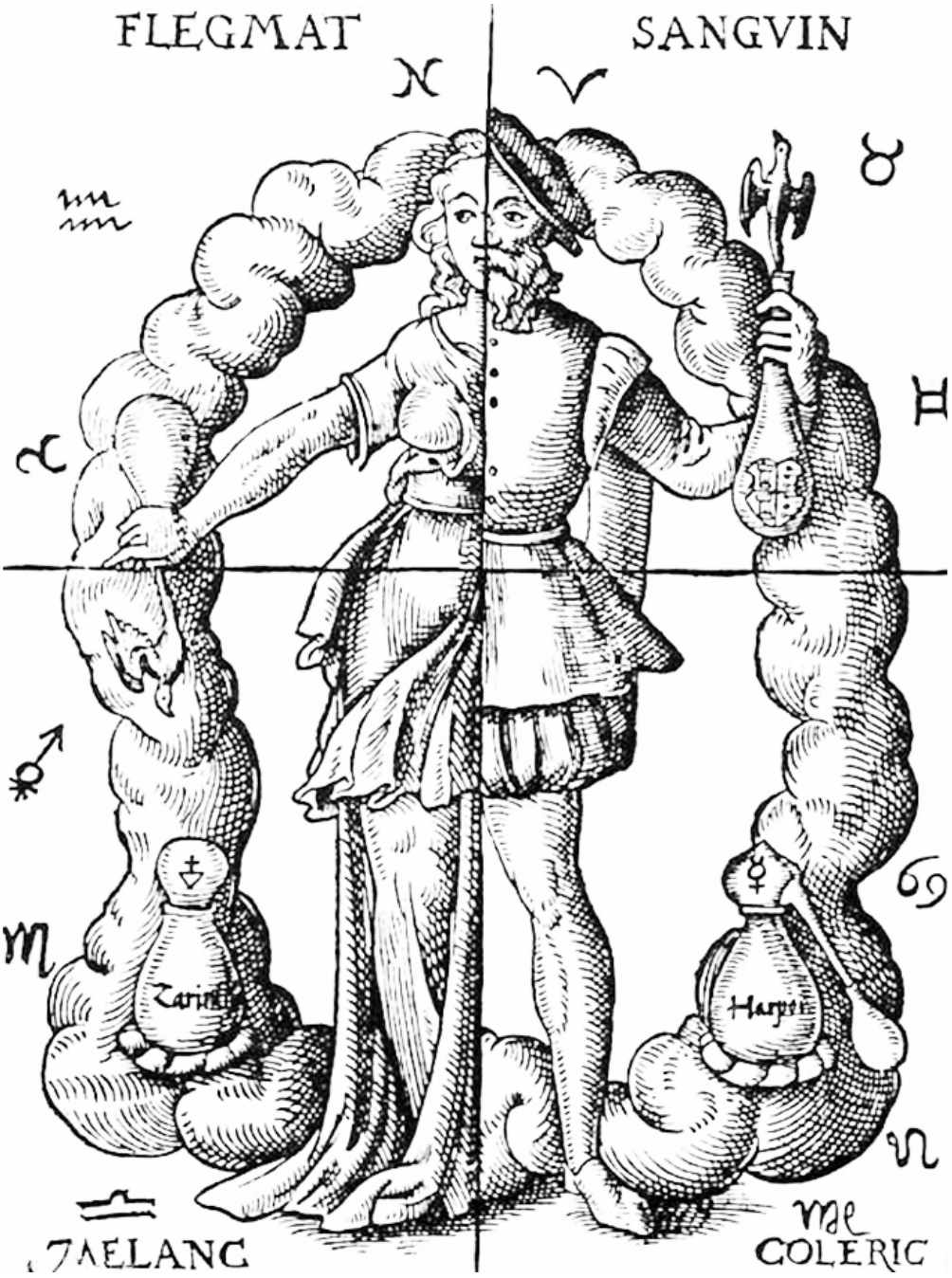
dell'inconscio della psiche femminile attuale, risvegliare la capacità di essere attive, di curarsi e di curare e persino di creare, generi la paura di essere associate al male, di essere punite e bruciate sul rogo. Per questo è così importante poter attingere a quegli strati profondi dell'inconscio collettivo dove sono depositate le immagini dell'autonomia femminile, del nutrimento, della solidarietà, del procedere con disinvoltura tra il regno del noto e quello dell'ignoto. In accordo con Esther Harding (Harding E. 1973), che sosteneva l'importanza per la donna di dare valore al femminile dentro se stessa, di riconnettersi con l'Anima perduta prima ancora di integrare l'Animus, è ora possibile andare oltre attingendo alle immagini delle Dee solari nel loro movimento tra il cielo e il mare. Vi sono antiche raffigurazioni in cui il sole è disegnato in fondo al mare. Layne Redmond ci ricorda che il fuoco creativo al centro della terra è un'immagine divina molto antica; prima di trasformarsi nell'inferno dei Cristiani era il fuoco spirituale della Dea (Redmond L. 1997). Oggi sappiamo che al centro della terra c'è un nucleo caldo come il sole. Ritrovare il Sole nel mondo infero ci aiuta a coltivare la luce interiore nascosta nel buio più oscuro. Jung afferma che l'immagine del Sole nasce dalle profondità della psiche. Sul piano collettivo, l'immagine femminile del sole che sorge ci riconduce alla possibilità di viaggiare liberamente tra due mondi per ritrovare l'antica fiducia nell'autonomia dei valori femminili, soprattutto l'aspetto creatore/creativo/spirituale/sessuale del femminile primordiale che per tanti secoli è stato sepolto dalla storia. Nella cultura odierna in cui è diventato così difficile distinguere cosa è femminile da cosa è maschile, si richiede una riconsiderazione delle impronte archetipiche originarie e un adattamento a nuove spinte evolutive. È sempre Jung che ci ricorda che nell'alchimia non è il Sole ad avere il posto principale, bensì la *coniunctio* di Sol e Luna (Jung C.G. 1943). Il ritorno alla luce di antichi miti solari femminili non può che portarci a riconsiderare le nostre posizioni e ad aprirci a nuove visioni del femminile e del maschile basate sulla intercambiabilità di luce e ombra nel reciproco rispetto.

Bibliografia

Adorisio A. (2013), *L'immaginazione attiva. Origini ed evoluzione*, in «Quaderni di Cultura Junghiana», vol.III, pp. 60-72.
Adorisio, A. (2014a), *Sacrifice and Fertility: the Archetype of the Feminine Healer in the Mediterranean Area* in Copenhagen 2013 - 100 Years On: Origins, Innovations and Controversies. Proceedings of the 19th Congress of the International Association for Analytical Psychology, Edited by Emilija Kiehl, Publisher: Daimon Verlag, AG Einsiedeln, Switzerland, pp. 592-600.
Adorisio A. (2014b), *La Dea dei primordi. Un archetipo tra storia, corpo e psiche* in «Rivista di psicologia del profondo», Aracne Editrice, anno III, n.4, pp. 85-106.
Adorisio A. (2015a), *Immagini dell'Anima Mundi nel Mediterraneo pre-Olimpico. Quali prospettive per la psiche attuale?*, in Anima Mundi. I modi della cura oggi. Atti del XVI Congresso Nazionale CIPA, a cura del CIPA –Istituto Meridionale, Ed. La biblioteca di Vivarium, pp. 57-77.
Adorisio A. (2015b), *Dee del sole: immagini della spiritualità femminile nel Mediterraneo pre-Ellenico in Marija Gimbutas, venti anni di studi sulla dea*, in Atti del convegno, Percovich L. e Perini S. (a cura di), ed. Laima associazione culturale, Torino, aprile 2015, pp. 234-244.
Adorisio A. (2015c), *Materia oscura e Sol femminile: alchimie archetipiche per una nuova coscienza*, in «Enkelado», anno II n. 2, Nuova Ipsa ed. 2015 Palermo, pp. 35-45.
Beane Rutter V., Kirsch T., Singer T. (2007), *Initiation. The Living Reality of an archetype*, Routledge, London and New York.
Beane Rutter V. (2011), *Saffron Offering and Blood Sacrifice: Transformation Mysteries in Jungian Analysis*, in Beane Rutter V., Singer, T., *Ancient Greece, Modern Psyche Archetypes in the making*, Spring Journal, New Orleans, Lousiana,.
Beane Rutter V. – Singer T. (2011), *Ancient Greece, Modern Psyche Archetypes in the making*. Spring Journal, New Orleans, Lousiana.
Campbell J. (1988), *Il potere del mito*, Ed. Neri Pozza, Vicenza (2012).
Campbell J., Eisler R., Gimbutas M., Muses C. (1992), *I nomi della Dea – Il femminile nella divinità*,

Astrolabio Ubaldini, Roma 1991.
Cashford J., Baring A. (1991), *The Myth of the Goddess*, Penguin, London.
Colombini F., Di Bernardo M., a cura di (2013), *Matriarchè. Il principio materno per una società egualitaria e solidale*, ed. Exorma, Roma.
Eisler R. (1988), *Il calice e la spada, La civiltà della Grande Dea dal Neolitico ad oggi*, ed.Forum, Udine 2012.
Eschilo (1995), *Orestea*, Bur, Milano.
Gentili B., Perusino F., a cura di (2002), *Le orse di Brauron*, ed. ETS, Firenze.
Gimbutas M. (1989), *Il linguaggio della Dea*, ed. Venexia. Roma, 2008.
Gimbutas M. (1991), *La civiltà della Dea. Il mondo dell'antica Europa*. Vol.1 Nuovi Equilibri, Roma, 2012.
Gimbutas M. (2001), *Le Dee viventi*, Medusa, Milano, 2005.
Giuman M. (1999), *La Dea, La Vergine, Il Sangue. Archeologia di un culto femminile*, Longanesi&C., Milano.
Goodison L. (2004), *From Tholos Tomb to Throne Room: Perceptions of the Sun in Minoan Ritual*, British School at Athens Studies.
Jung C.G. (1913/30), *Il libro Rosso - Liber Novus*, S. Shamdasani, (a cura di). Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
Jung C.G.(1943), *I miti solari e Opicino de Canistris*, Appunti del Seminario tenuto a Eranos nel 1943, ed. Moretti e Vitali, Milano, 2014.
Harding M.E. (1971), *I Misteri della donna*, Astrolabio, Roma, 1973.
Keuls E. (1985), Il regno della fallocrazia Il Saggiatore, Milano.
Lebrun R. (1997), *Divinità solari dell'Anatolia nel secondo millennio a.C.*, in Ries J. & Ternes C.M. (a cura di) «Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni», Jaca Book, Milano.
Ligabue G. (2006), *Dea Madre*, Mondadori Electa, Milano.
Lincoln B. (1983), *Diventare Dea. I riti di iniziazione femminile*, ed. di Comunità, Milano.
Marinatos N. (2000), *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion*, Routledge, London/New York.
Marinatos N. (2010), *Minoan Kingship and the Solar Goddess*, University of Illinois, U.S.A.
McCrickard J. (1990), *Eclipse of the sun – An investigation into Sun and Moon myths*, Gothic Image Publications, London.
Neumann E. (1953), *La Psicologia del femminile*, Astrolabio, Roma, 1975.
Neumann E. (1949), *Storia delle origini della coscienza*. Astrolabio, Roma, 1978.
Percovich L. (2007), *Oscure Madri Splendenti. Le radici del sacro e delle religioni*, Venexia, Roma.
Redmond L. (1997), *When the drummers were women. A spiritual history of rhythm*, Three Rivers Press, New York.
Renfrew C. (2007), *Preistoria. L'alba della mente umana*, Einaudi,Torino, 2011.
Renfrew C. (1992), *The Cycladic Spirit*, Harry N. Abrams.Inc., New York.
Renfrew C. (2012), *Cognitive archeology from theory to practice. The early Cycladic sanctuary at Keros*, Leo S. Olschki, Firenze.
Rosati Freeman F. (2013), *Benvenuti nel paese delle donne*, XL Edizioni, Roma.
Voskaki A. (2004), *The Ring of Minos and Gold Minoan Rings*, Ministry of Culture Archaeological Receipts Fund, Athens.
Zoja L. (2003), *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino.
Zoja L. (2010), *Centauri. Mito e violenza maschile,* Ed. Laterza, Bari.




FLEGMAT
SANGVIN
COLERIC

Aspetti del femminile nella psiche attuale della donna

di Francesca Picone

Non tutto ciò che scrivo quindi viene dal cervello, qualcosa viene anche dal cuore; il lettore benevolo non lo dimentichi, se nel seguire il filo intellettuale troverà qua e là qualche frattura a volte non perfettamente rimediata. Le descrizioni armoniose e fluenti si possono avere soltanto quando si scrive di cose che già si conoscono. Ma quando, spinti dalla necessità di aiutare e guarire, si cerca la strada, si è costretti a parlare anche di cose che propriamente non si conoscono ancora.
Jung C.G.1917/43, p. 119

Questo pensiero di Jung sembra esprimere massimamente l'intento di questo scritto che nasce dalle riflessioni di una donna analista impegnata nel suo lavoro quotidiano con pazienti donne, che incarnano la complessità del femminile del tempo in cui esse stesse vivono. Sono ri-flessioni, che si 'piegano' (da flettere, come dice L. Aversa) sull'oggetto (le donne-pazienti), ma si 'ri-piegano' anche sul soggetto (l'analista, le analiste), che quindi riguarda entrambe, pazienti e analiste, nel tentativo di dare ascolto a quel percorso che porta alla costruzione dell'identità femminile oggi, e che lo rappresenta in termini individuativi.

La prima ri-flessione con cui intendo avviare questo scritto parte dall'etimologia di femminile, da fe-mina, che fa riferimento alla radice sanscrita *Dha*, in greco *Tha*, in latino *Fa*, e che significa allattare: femminile, pertanto, è chi allatta, nutre, partorisce, genera.

Femminile non è sovrapponibile al mondo concreto della psiche della donna, secondo B. Gallerano che riporta Winnicott, femminile è ciò che supporta l'essere il mondo e, in riferimento alla psicologia della donna, allude alla sua specifica modalità di essere il mondo e di appartenere al genere femminile.

Femminile è ciò che abita nell'area della continuità del rapporto con il materno, è ciò che diventa una caratteristica del 'semplicemente essere personale', ciò che appartiene a chi fonda la sua vita sociale sull'essere, è ciò che pertiene a chi entra empaticamente in rapporto con l'altro, che nutre, che allatta, per vivere un'esperienza di partecipazione intensa. Nel registro del femminile, quindi, l'altro, pur se riconosciuto nella sua consistenza reale e apprezzato per il suo valore singolare, è considerato come una parte di sé, perché generato, partorito.

Scrive Jung (1925), in *Il matrimonio come relazione psicologica*, che nell'uomo esiste «da tempo immemorabile l'immagine della donna, non l'immagine di questa determinata donna, ma di una determinata donna […] Anche se le donne non esistessero, sulla base di queste immagini, sarebbe sempre possibile indicare come dovrebbe essere la natura psichica della donna» (Jung C.G. 1925, pp. 190-191).

L'incarnarsi del femminile nella psiche della donna si declina, quindi, sia sulla scorta dell'archetipo femminile, delle sue manifestazioni nella storia, come i contributi di A. Adorisio (2014) mostrano, sia sotto l'influenza dei valori collettivi e degli aspetti sociali e culturali del presente, con tutti i processi simbolici che se ne possono attivare.

Oggi la psiche della donna sembra dibattersi tra due opposti psichici: da una parte, il radicamento in immagini e valori eterni, dall'altro, la forte disposizione al mutamento (Faye Pye 1972, p. 190). La rapidità di progresso degli ultimi decenni, la globalizzazione, la comparsa delle tecnologie avanzate sembrano costituire una particolare circostanza culturale, all'interno della quale, la donna è stimolata da un'intima energia a trovare un'integrazione e un adattamento, e in cui i poli di questi

due opposti tendono ad una realizzazione non soltanto a livello psichico, ma anche nella vita. Se da una parte, infatti, l'Io, guidato dall'Animus, tende verso un adattamento al progresso culturale, e in alcune circostanze, fors'anche, ad esaltarne le caratteristiche, dall'altra, questo stesso Io, polarizzato dall'archetipo femminile nel suo aspetto di Madre, è orientato verso l'immutabile, e sembra opporsi ad una possibile trasformazione.

Nella psiche della donna, questa forte tensione sembra aver raggiunto oggi un suo massimo dramma, per così dire, in un tempo in cui i valori specifici dell'essere donna, espressi nel tradizionale modello di vita femminile, sono già da molto in crisi.

Tutto ciò offre la più larga opportunità, come scriveva in maniera quasi premonitrice nel 1956 Toni Wolff in "Strutture della psiche femminile", alla struttura dell'Amazzone.

Se possiamo sostenere ciò facilmente, visto che l'essere dentro una società ipertecnologica, in cui il culto e i significati del mutamento sono considerati il più alto valore e la più alta conquista del genere umano, comporta prevalentemente un orientamento collettivo verso una struttura femminile relativamente autosufficiente e indipendente, come nelle immagini di Artemide, Pallade Atena, le Valchirie, ecc., e quindi dell'Amazzone, indubbiamente non possiamo sottovalutare il rischio insito in questo spostamento di energie psichiche in termini di unilateralità o comunque di inflazione sul piano psichico, tanto da diventare un'animosità gratuita o una mascolinità eccessiva.

Scriveva Erikson già nel1968, per quanto «non possono non essere donne, sono messe di fronte ad una tradizionale identità femminile che, da un lato, è enormemente considerata, e dall'altro, è progressivamente tagliata fuori» (Erikson E. 1968, p. 290).

Toni difficili e altamente conflittuali, dunque, nella dimensione del femminile, di cui parla magistralmente M. Valcarenghi (2003), quando descrive le caratteristiche del pensiero femminile, sostenendo che questo non parte dall'esame di un particolare, ma dalla contemplazione di un insieme, sempre intensivo e profondo e tendente ad assorbire l'oggetto della conoscenza; il pensiero femminile accoglie in sé, fa crescere e trasforma al buio, dentro, e poi emerge; è capace di intrecciare le relazioni per giungere ad una sintesi e ad elaborare una conoscenza simbolica e induttiva. Il pensiero non è intuizione, perché questa si genera come ipotesi improvvisa e autonoma su un oggetto, – in una sorta d'insight. Invece, quello che è proprio del pensiero femminile, è il suo essere analogico, il suo funzionare per associazioni, assonanze, collegamenti.

Il sentimento femminile, invece, continua la Valcarenghi (2003), accoglie l'emozione, rimane fermo, cristallizzato, centrato sulla percezione emotiva: la disposizione psichica è di tipo contemplativo e ha come obiettivo la testimonianza e la memoria di quello che si sente, la rivelazione del suo senso più profondo, secondo uno schema orientato più all'essere che al fare, volto a coinvolgere i rapporti fra cose e persone, più che l'attività di cose e persone.

Infine, è propria dell'istinto femminile la doppia dimensione del sessuale e del materno, fra loro strettamente interdipendenti, e tuttavia estremamente diversi, e trova la sua massima sintesi in quello che scrive Jung in *La donna in Europa*: «Una delle caratteristiche principali della donna è che essa è in grado di fare qualsiasi cosa per amore di un essere umano» (Jung C.G. 1927, p. 35).

Questo è l'elemento psichico costitutivo del femminile, basato sul principio dell'Eros, «il grande impulso che lega e libera», che la donna deve necessariamente sperimentare al di fuori della coscienza maschile-patriarcale, nel corso del processo d'individuazione, ed è questo l'elemento che nelle nostre pazienti si incarna come disagio o in veste di sintomi.

Infatti, proprio nell'incontro con le nostre pazienti noi analiste donne abbiamo oggi la più straordinaria occasione per sentire il palpitare della psiche femminile attuale, e l'importanza per loro della scoperta di queste parti di sé; attraverso i loro sintomi e le loro storie possiamo noi forse ri-flettere, come si diceva prima, per loro e per noi, sulla tensione tra l'immutabile antico eterno fatto da immagini, le più profonde e arcaiche e il nuovo che emerge e spinge al cambiamento, alla trasformazione.
Torna in mente E.M. Harding quando afferma: «Il legame che la donna ha con il proprio principio femminile è qualcosa che la controlla dal profondo della sua stessa natura, ma del quale spesso è del tutto inconsapevole. Mancandole una comprensione conscia di sé» (Harding E.M. 1973, p. 29).

Incontro per la prima volta L., giovane di 22 anni, di un paese delle coste della Sicilia: è bella, di una bellezza oserei dire, divina, regale, con gli occhi verdi, di un verde che richiama la profondità degli abissi del mare; i suoi occhi parlano della sua sofferenza, di una disperazione muta, cui lei si ribella con tutte le sue forze. Durante le sedute, parla poco o nient'affatto… Lunghi silenzi, interminabili… poi apprendo dei suoi tentativi di suicidio. Mi sento, dopo anni di esperienza professionale, improvvisamente scuotere dentro.

Da subito, il suo tormento interiore e la sua inquietudine mi fanno sorgere tante domande: "Com'è possibile che una ragazza così giovane e bella possa stare così tanto male? Come è possibile che sia stata più volte così pericolosamente in bilico tra la vita e la morte? A tante domande, ad ogni seduta, affiorano in me altrettante possibili risposte, tra teorie psicoanalitiche e aspetti della sua storia personale, che richiamano anche aspetti socio-culturali, del contesto nel quale è nata e vive….In questa mia ricerca, c'è qualcosa che sfugge, di inafferrabile, che appartiene ad un piano più profondo, archetipico, che è, quindi, anche mio…

Un giorno, per caso, fuori dalla porta, intravedo sua madre. E lì d'improvviso mi è tutto più chiaro: davanti a me, una donna di circa 50 anni, sfiorita, affaticata per il peso di chissà quali e quanti sacrifici, anche lei, molto bella, di una bellezza antica, di altri tempi, autentica, non appariscente, sobria, dallo sguardo profondissimo. In quell'incrocio di sguardi tra me e lei, senza alcuna parola, nel silenzio, sembrano passare messaggi, che narrano di storie personali e familiari, e che affondano radici in un livello collettivo. La storia della giovane L., di sua madre, delle donne della sua famiglia, è la storia di un femminile che rimanda ai tanti miti del *Mare Nostrum*, come lo chiamavano gli antichi romani, del Mar Mediterraneo, come mostrato da A. Adorisio.

Il mito delle origini del Mar Mediterraneo, infatti, narra dell'inondazione improvvisa e brutale delle acque dell'Atlantico, che scavalcarono l'attuale stretto di Gibilterra che era chiuso come una barriera, trasformando in mare il grande lago salato che per circa 300 mila anni, era rimasto a secco d'acqua, ma estremamente carico di quel sale che si era nel tempo depositato. Fu un evento geologico e climatico di dimensioni drammatiche, di brevissima durata: una gigantesca cascata di acqua, una sorta di tsunami, che inondò l'intero bacino mediterraneo, facendo nascere il Mare Nostrum.

Questa origine è una sorta di forza archetipica, che parafrasando Franco La Rosa (2011), è anche, e soprattutto, costellazione di luoghi di spirito, della mente, dell'anima, ove potersi generare con uno sforzo di integrazione il più vivido possibile, una condizione di *medianità* come punto possibile di congiungimento di molteplici diversità», di opposti che si congiungono, di acqua e terra insieme, di sogno e realtà, di mito e storia, bellezza, poesia, di femminile e maschile…

Allora è questo che sembra ancora incarnarsi nella psiche femminile attuale, come nella giovane paziente e in sua madre, come in Kore e Demetra, e in tutte le donne fortemente radicate alla terra e al mare, portatrici di una stessa cultura, che fanno, custodiscono, coltivano, promuovono la pace e la politica dei sentimenti, donne miti e forti nello stesso tempo, donne di silenzio, portatrici di segreti, ribelli e sottomesse, donne di forza e energia, di leggerezza e profondità, di dolore e sofferenza, e sempre, contro la violenza.

«Terra e donna s'intesero dalle origini per identità di natura e di funzioni, e Gaia si compiacque di sentire sopra di sè il ritmo degli agili passi e il tocco delle abili mani, avvezze a scernere le erbe buone per i pasti frugali ed i farmaci pieni di una divina magia» (Pestalozza U. 1954, p. 7).

In quest'accezione del femminile, è presente l'amore per una grande divinità eccelsa, madre degli uomini, signora dei cieli, Potnia dagli immensi poteri. È presente la potenza della Grande Madre, che bacia i campi per renderli fertili, ordina al cielo di cedere la pioggia e tocca col fulmine per recidere le esistenze. È presente la madre dolce e severa al contempo, che dona e prende a sè in un equilibrio cosmico necessario ed imparziale. Ancora oggi si ritrova una Dea totale, che regala la sapienza alle donne antiche, come alle nuove, maestre di medicina e agricoltura, affinché la tribù, allora, e oggi la società, ne traggano beneficio.

Insomma, il femminile nella psiche attuale, esprime ancora oggi la forza della divinità materna, come narrano molte di quelle madri portatrici di una cultura di cose semplici, ma pregna di significato e valore, madri schive, semplici, dolci, energiche, a volte fate, altre volte streghe, a volte dure, ma

sempre e in ogni caso, madri archetipiche che incarnano le polarità dell'archetipo, che spesso hanno dovuto lottare contro una realtà difficile dai contorni difficili e poco definiti, fiere di essere come sono.

E poi, c'è l'incontro con l'Ombra nella sua forma più arcaica, che come le Erinni, può scatenarsi in una furia infernale, strega, megera, capace di seminare il male tra gli uomini, da cui la persecuzione di migliaia di donne bruciate nei secoli accusate di essere streghe e di aver 'commerciato' con il diavolo, è la *Medium* di Toni Wolff (1956), che, nel suo aspetto peggiore, sotto influenze psichiche potenzialmente distruttive, diventa fonte di decadenza psicologica: la strega, la Norna e Ecate nei suoi aspetti più terrifici, insidiosi e spettrali.

Dietro la grande Ombra del femminile, come nel caso delle Erinni che si trasformano in Eumenidi, le benevole, c'è ancora una volta Eros, che affascina e corrompe, seduce e trasforma, desiderio di trasgressione e inquietudine che può afferrare e portare all'inferno, che può portare alla rovina, se si dà ascolto alla sola necessità interiore di provare ad uscire fuori dalla cultura patriarcale, oppure a quella magari di tentare di starci dentro in un modo altro, cercando di mettere insieme parti opposte, a volte così fortemente stridenti, antico e nuovo, tradizionale e moderno, nella dimensione creativa del simbolo e non in quella destruente del sintomo.

Può essere questo l'approdo di un percorso individuativo, perché è vero che sono rari i momenti in cui la donna facendo i conti con la propria Ombra, riesce a mettere in moto strategie coscienti e inconsce, per integrarla, e così alla fine riuscire ad esprimersi, districandosi in tutta la complessità di un femminile che si fa prendere dalle emozioni, dagli istinti, dalla gestualità, dalla fantasia, dai sentimenti, dagli affetti, dagli umori, dal caos, dalla comprensione delle cose, dal desiderio di pace e serenità, a volte in un silenzio, che sembra parlare, anzi – in alcuni casi, gridare, come ancora una volta la sofferenza di L., la giovane paziente del caso appena presentato, ma anche di sua madre, mostrano drammaticamente.

Come per la ninfa Eco, che parla nel vuoto, che dice il suo amore per l'uomo che contempla se stesso, la sua voce non si sente fuori, ma se ne coglie la presenza, l'eco, appunto, negli oggetti, nei comportamenti ritratti, nelle testimonianze maschili.

Il pensiero femminile, per quanto saggio, non trova espressione di genere, la donna è 'senza voce'. Tanto radicato è questo atteggiamento di proibizione da diventare autointerdizione, struttura psichica che si 'autovela'.

Per dare voce al silenzio femminile, si deve riprendere il mito di Filomela, la fanciulla cui viene tagliata la lingua. Ovidio, nelle sue *Metamorfosi*, narra il duello "intessuto" (parola appropriata visto che si trattava di tessere la tela più bella) fra la dea Athena e la mortale Aracne, sulla cui tela compare la storia di Filomela, traccia preziosissima per una riflessione psicologica sul femminile nel mondo greco e, per esteso, nel mondo mediterraneo fino ad oggi.

Il mito di Filomela racconta il silenzio delle donne, la violenza con cui questo silenzio è imposto dal codice patriarcale e le strategie femminili per esprimere il proprio pensiero.
Filomela, figlia del re di Atene Pandione, viene invitata dalla sorella Progne, sposa del trace Tereo, a farle visita. Il padre consegna la ragazza al genero raccomandandogli lealtà in nome della parentela e delle leggi divine. Tereo, invaghito della cognata, durante il viaggio la stupra e per impedirle di raccontare la violenza, le taglia la lingua e l'abbandona in un bosco. Filomela costruisce allora un rudimentale telaio e ricama lo stupro subito.

Il fare diventa dire, è la 'voce della spoletta', simbolo della strategia femminile dell'aggirare con espedienti vari il divieto. La mutilazione di Filomela, punita per aver 'urlato' e disvelato il sopruso subìto, in senso metaforico è la 'mutilazione culturale' del parlare femminile di fronte alla violenza dell'imposizione del codice maschile e patriarcale che non la rappresenta e non le lascia voce per dire. Dopo lo stupro, il mito narra dell'alleanza fra donne e del sovvertimento dell'ordine costituito. Tramite una serva, la fanciulla 'ammutolita' invia il messaggio alla sorella Progne, che capisce e corre a liberarla. Esse così 'tessono' insieme la vendetta contro Tereo, uccidendone il figlioletto Iti e imbandendone le carni.

Tutti i personaggi del mito vengono poi trasformati in uccelli: Tereo in upupa predatore, Progne in rondine che garrisce e Filomela in usignolo. La metamorfosi sembra perpetuare così l'aggressione. Tra la violenza di Tereo e la vendetta delle donne, c'è la resistenza del tessere, il gesto potente che si

oppone al silenzio. E lo stupro è qui anche l'impronta di quel 'ratto', atto simbolico che strappa la figlia alla casa d'origine e la trasporta ad altra destinazione. O la punisce, se renitente all'unione.

Il mito di Filomela narra di gesti, opere e segni che traducono il pensiero inespresso e inesprimibile delle donne e di un femminile che ha dovuto imparare attraverso i secoli a celarsi e a velarsi, per non essere ridotto ad un silenzio 'muto', trovando modi altri per esprimersi, per resistere e per esistere.

Violazione, violenza e condanna al silenzio sembrano così ammonire il femminile, come nel mito di Filomela, al rischio di non essere ancora protette dall'unico status riconosciuto di moglie, di figlia, di madre, di cittadina che vale. Un pensiero concreto, dissolto dal tempo, cui non si concede, come invece per quello maschile, alcuna eternità.

Come precisa A. Adorisio (2014), nella storia, «la sola idea che il femminile possa acquistare potere, sia potente, ha sempre fatto tremare […] non si può, non è permesso ad una donna essere potente e governare. L'educazione della bambina, dall'inizio del Medioevo fino all'età moderna, prevedeva comportamenti molto precisi, tra cui la modestia, l'ingenuità, la pudicizia, il silenzio, la cortesia, la sottomissione. Infatti, se una donna reagiva alla passività e alla remissività, le sue azioni erano al di fuori dei canoni di comportamento naturali, quindi immediatamente scatenava indifferenza e intolleranza».

Da un'altra prospettiva, viene anche da riflettere come nella vicenda di L., così come in quella di altre donne del nostro tempo, nella loro straordinaria bellezza, ci sia una sorta di 'atmosfera afroditica', che prende il sopravvento, come se potesse incarnarsi la dimensione oscura di Afrodite, l'Ombra di un femminile che non trova affatto o fa grande fatica a trovare un modo di uscire dal silenzio e che si esprime solo attraverso la dimensione del corpo. Vediamo, infatti, donne, alte o basse, magre o no, bionde, brune, o rosse che siano, che quando sono in pompa magna, sembrano portare una sorta di scintilla divina, regale. Le incontriamo per strada, al lavoro, nella vita ovunque… L'*entourag*e di chi sta attorno a loro, sa in qualche modo che sono loro le regine e che devono essere servite. Le altre donne possono essere 'solamente' belle e loro possono anche essere meno belle, ma comunque è chiaro che sono esse stesse la "Bellezza" con la B maiuscola. Incarnano Afrodite, la dea per eccellenza dell'amore e della bellezza.

I Greci credevano che Afrodite avesse una natura duale: come Afrodite di tutte le genti, patrona dell'amore fisico, e come Afrodite Urania (Afrodite del Cielo), ispiratrice dell'amore intellettuale e spirituale. Afrodite ha nell'Olimpo una storia tutta particolare, perchè è la dea più temuta, la cui potenza è più temuta. Leggendo Esiodo, ripreso da Kerènyi, sappiamo che Afrodite, nata dalla schiuma del mare (forse il *Mare Nostrum*), in cui è caduto il membro di Urano, reciso da Crono, viene subito accompagnata ad unirsi agli dei. «Ma –dice Kerènyi– Afrodite resta fuori dalla cerchia dell'Olimpo, anche dopo che vi è stata accolta, a causa della sua più ampia sfera di potenza (come Ecate alla quale è affine)». Afrodite costringe perfino Zeus a innamorarsi dei mortali. Lei sola rimane immune dal mescolarsi: perciò, viene punita da Zeus e costretta a scegliersi per compagno un mortale, Anchise, da cui avrà il figlio Enea, capostipite dei Latini.

Afrodite è talmente bella e potente che gli altri dei e Zeus fra loro, se ne sentono minacciati; è talmente potente, che deve essere depotenziata, attraverso l'unione con un mortale. Come afferma L. Ravasi Bellocchio (1997): «Lei non vuole mischiarsi, non vuole contaminare la sua divina bellezza: ha una sua resistenza intrinseca a trovare una sua forma nel mondo umano. La dimensione assoluta della bellezza sublime, della percezione sublime della bellezza, del desiderio, dell'Eros, non vuole aprirsi, schiudersi, mischiarsi, insomma contaminarsi; mette in atto forme di resistenza, prima tra tutte il narcisismo, come chiusura su di sé, autoriferimento, invece di apertura all'altro... Afrodite resiste all'umano. È costretta ad incarnarsi. Come se avvertisse in sé una minaccia. Perché? Forse perché costella tre nuclei patologici; è subordinata a incontri fatali: l'inflazione, la rapina, la violenza, come se toccasse un vertice di purezza che non tollera, una vertigine misteriosa, un nucleo archetipico che non si svela, un insondabile dentro ciascuno di noi» (Ravasi Bellocchio L. 1997, p. 110).

Le donne Afrodite spiccano sempre. Si può andare in un qualsiasi luogo pubblico e aspettare il momento del riconoscimento: loro sono lì – donne… dee. Non importa come si presentano: sia che si vestano come principesse o come prostitute, hanno la scintilla inconfondibile, che è rappresentata dal tocco di Afrodite.

Queste donne che incarnano (l'archetipo) Afrodite, sono esse stesse nella morsa della sua numinosità e del suo affascinante potere e hanno molta meno scelta nel modo in cui si comportano e reagiscono di quanto loro stesse, o altri, immaginino.

I miti raccontano che le qualità di Afrodite sono essenziali per la gioia di vita, ma il lato oscuro di Afrodite, la 'bellezza tragica', (Arlene Diane Landau 2011), si manifesta quando una donna è completamente identificata con i suoi poteri, quando altre qualità dell'archetipo del femminile sono meno importanti per lei. Le tragedie che ne vengono fuori sono oggetto di numerosi romanzi e film molto noti ed esemplificate nella vita di certe attrici e celebrità.

Il lato oscuro della ricerca della bellezza, inoltre, diventa particolarmente evidente con l'avanzare dell'età, quando la donna Afrodite deve diventare qualcos'altro che una fonte di bellezza e andare incontro ad un finale amaro e solitario. Coloro le cui vite sono state colpite dalla parte oscura di Afrodite, o quelle che non hanno goduto abbastanza la gioia di Afrodite nella loro strutturazione personale, possono trovare la comprensione e la rinascita attraverso la coscienza acquisita nell'esplorazione nella vita reale di un ideale che ha aumentato a dismisura la distorsione.

«L'archetipo di Afrodite è incontrollabile, insostenibile, perché legato alla potenza della natura e il potere invidia la potenza. Perciò Afrodite deve essere punita: la sua potenza attira l'invidia del potere. Come succede con l'innocenza, il desiderio, il sublime sono insopportabili» (*ibidem*).

In queste particolarissime accezioni, il silenzio, la bellezza tragica, insomma, tutte le parti d'Ombra della psiche femminile delle donne di oggi, diventano forse la più 'ribelle', difficile e sofferta espressione, come per la paziente e sua madre, per un sacrificio, che possa rendere sacro il sacrificarsi, in nome della famiglia, dei figli, di un uomo, o meglio ancora e più in generale, come ho cercato di dire finora, in nome dell'amore, di quell'Eros che diventi, per le donne una scelta consapevole, forse anche di «un'autocensura, la repressione di un istinto compiuta senza significativa opposizione, come se non ci fosse niente da fare di fronte ad una forza maggiore o a uno stato di necessità» (M. Valcarenghi 2003, p. 62).

L., nel corso del su percorso terapeutico, ha faticato tanto per diventare consapevole**,** per prendere coscienza di sé, del suo femminile e delle sue parti d'Ombra: l'esperienza in un Progetto di fotografia, intitolato: "Palermo: uno sguardo messo a fuoco", con tutte le suggestioni che in esso è possibile rintracciare alla luce di queste riflessioni, le ha permesso a poco a poco, di riconoscersi, di trovarsi, di svelarsi, prima di tutto a sé stessa, poi a sua madre, e agli altri intorno a lei.

Incarnare il femminile per le donne oggi significa aver fatto, fare e certamente continuare a fare sempre i conti con i miti comuni per riuscire ad attraversare la breccia della propria psiche, come le origini del "mare di mezzo", nato da una breccia della terra; ciò può significare per questo femminile iniziare a non volersi celare più e ad accettare le proprie parti d'Ombra, integrandole.

Non velarsi più, ma dis-velarsi, come possibilità autentica di avvio verso quel percorso di ricerca sul significato di essere al femminile, di quel processo individuativo, la cui chiave cruciale è la consapevolezza, il diventare consapevoli di dovere e saper reggere la tensione di quell'amore, che è Eros, come relazione tra opposti, femminile e maschile, dialettica dell'esistenza, tra bene e male, luce e ombra.

Il femminile è proprio «dentro quell'amore che afferma l'umanità contro la disumanizzazione, per salvarsi, e così facendo riconsegna anche l'altro alla sua umanità. Eros è – per la donna – sfida, forza, "femminile" nel senso di una tensione all'irriducibilità di essere donna, al vivere in modo diverso dalla logica maschile e dal ruolo femminile, un modo che ha senso in quanto parte dalla dolorosa e complessa consapevolezza dell'amore, dell'oscurità in cui il femminile è immerso» (Ravasi Bellocchio L. 1987, p. 120).

E in questo, sta certamente più di ogni altra cosa, tutta la straordinaria possibilità di mettere insieme simbolicamente il radicamento all'eterno e il nuovo che cambia per la psiche delle donne oggi.

Tutto questo spesso ancora rimanda alla dimensione del silenzio, come dimensione del mistero, la cui radice allude al chiudere gli occhi e la bocca, e quindi alla possibilità di chiudere i sensi della visione esteriore per aprirsi alle visioni inconsce insite in ognuno di noi, richiamando i misteri Eleusini

come modalità per 'aprirsi ad una femminilità psichica' (Di Stefano L. 2013, p. 70).

«Ma, come dice Martin Heidegger, noi non sappiamo mai un mistero svelandolo o analizzandolo, ma unicamente custodendolo come mistero».

E allora concludo con Jung, che in *Anima e Morte*, afferma: «L'essenza della psiche si estende in tenebre che sono molto al di là delle nostre categorie intellettuali. L'anima contiene non meno enigmi di quanto ne abbia l'universo con le sue galassie, di fronte al cui sublime aspetto soltanto uno spirito privo di fantasia può non riconoscere la propria insufficienza» (Jung C. G. 1934, p. 444). Il mistero e l'enigma sono essenza della psiche, e dell'universo tutto. A noi il gravoso, ma estremamente affascinante compito di farci carico del sublime dell'anima.

Bibliografia

Adorisio, A. (2014), *Sacrifice and Fertility: the Archetype of the Feminine Healer in the Mediterranean Area* in Copenhagen 2013 - 100 Years On: Origins, Innovations and Controversies. Proceedings of the 19th Congress of the International Association for Analytical Psychology, Edited by Emilija Kiehl, Publisher: Daimon Verlag, AG Einsiedeln, Switzerland.

Di Stefano L. (2013), *Alla ricerca dell'Anima. Rosa, tra Pentesilea e Afrodite*, in Ingrassia R.R. (a cura di), «Figlie del Mediterraneo. Destini femminili tra mito e realtà», Magi Editore, Roma, pp. 55-72.

Erikson E. (1968), *Identità: youth and crisis*, Faber, London.

Falcolini L. (1992), *Anima e Animus*, in Carotenuto A., (a cura di), «Trattato di Psicologia Analitica», Vol. II, UTET, Torino.

Gallerano B. (2013), *Figlie della mente del padre, figlie del corpo della madre. Percorsi e destini femminili*, in Ingrassia R.R., (a cura di), «Figlie del Mediterraneo. Destini femminili tra mito e realtà», Magi Editore, Roma, pp. 25-54.

Kerènyi K. (1962), *Gli dei ed eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita delle civiltà*, Il Saggiatore, Milano, 2009.

Heidegger M. (1996), *Arrivo a casa,* in Resta C., *Il luogo e le vie: geografie del pensiero di Martin Heidegger,* Franco Angeli, Milano.

Jung C.G. (1917/43), *Psicologia dell'inconscio*, in «Opere», vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

Jung C.G. (1925), *Il matrimonio come relazione psicologica*, in Opere, vol. XVII, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Jung C.G.(1927), *La donna in Europa*, in «Opere», vol. X. Bollati Boringhieri, Torino1985.

Jung C.G.(1934), *Anima e Morte*, in «Opere», vol. VIII, Bollati Boringhieri 1976.

Harding E. M. (1973), *I misteri della donna. Un'interpretazione psicologica del principio femminile com è raffigurato nel mito, nella storia e nei sogni*, Astrolabio, Roma.

Landau Arlene Diane (2011), *Tragic Beauty. The dark side of Venus Aphrodite and the loss and regeneration of soul*, Spring Journal Book, New Orleans.

La Rosa F. (2011), *Mediterraneità tra sogni, miti e rivelazioni*, relazione presentata al "Meeting internazionale. Miti del Mar Mediterraneo. La Psicologia Analitica si interroga sulle storie mitiche del Mediterraneo". Catania, 8-11 Giugno 2011.

Ovidio P.N. (8 d.C.), Metamorfosi, Einaudi, Torino 2005.

Pestalozza U. (1954), *Eterno Femmino Mediterraneo*, Neri Pozza Editore, Venezia.

Picone F. (2009), *Donne in analisi oggi: riflessioni sull'universo simbolico femminile attraverso l'esperienza di un'analista donna*, Atti del XIV Convegno Nazionale CIPA "Attualità e inattualità della cura psicoanalitica. Quale futuro per la psicologia del profondo?". Vivarium, Milano, pp. 345-364.

Picone F., Zaoner L. (2013), *Il silenzio nel femminile mediterraneo: tra mito e realtà*, in Ingrassia R.R. (a cura di), *Figlie del Mediterraneo. Destini femminili tra mito e realtà*, Magi Editore, Roma, pp. 73-92.

Picone F. (2013), *The Mediterranean Feminine and its Shadow: the clinical experience through the Myth*, in Atti del XIX IAAP Congress: 100 Years on: Origins, Innovations and Controversies, Copenhagen, Denmark, August 18-23.

Picone F. (2014), *Da Filomela alle donne di oggi. Tra mito e clinica*, in Schimmenti V., Craparo G. (a

cura di), *Violenza sulle donne. Aspetti psicologici, psicopatologici e sociali*, Franco Angeli, Milano, pp. 169-182.
Pye F. (1972), *Il successo terapeutico nell'analisi di giovani donne*, in «Rivista di Psicologia Analitica» Successo e fallimento nell'analisi, vol. III, n°1, pp. 185-194, Biblioteca Vivarium, Milano.
Ravasi Bellocchio L. (1987), *Di madre in figlia. Storia di un'analisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.
Ravasi Bellocchio L. (1997), *Quando Afrodite si incarna*, in «Rivista di Psicologia Analitica» Mitologie del post-moderno, vol. 4, n°56, Biblioteca Vivarium, Milano, pp. 109-113.
Valcarenghi M. (2003), *L'aggressività femminile*, Mondadori, Milano.
Winnicott D. (1971), *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma 1971, pp. 142-143.
Wolff T. (1956), *Structural forms of the feminine psyche*, Student Association, C.G. Jung Institute, Zurich 1985.

Figura 3

Da sinistra a destra

O LUNA VERGAN MIR DEIN GEMAHL ZU WERDEN
(O Luna concedimi di divenire tuo sposo)

SPIRITUS EST QUI VIVIFICAT
(È lo spirito che vivifica)

O SOL ICH SOL DIR BILLICH ZU GEHORSAM STAN
(O Sole è giusto che io ti sia obbediente)

Gandhi e Jung, *Libro Rosso* e non–violenza: alcune considerazioni per l'oggi

di Fabrizio Petri

Introduzione

Sebbene Jung abbia lavorato al *Libro Rosso* proprio negli anni in cui Gandhi – rientrato nel 1915 dal Sud Africa nel suo paese natale – portava la nonviolenza al cuore della lotta per l'indipendenza dell'India, non sembra possibile rinvenire alcun legame diretto, e tantomeno un'influenza reciproca, fra il lavoro dello psicologo svizzero e quello del Mahatma. Ma oggi, anche grazie alla pubblicazione del *Libro Rosso* (Jung C.G. 2009), è possibile avviare una più approfondita riflessione su possibili punti di contatto fra l'opera di Jung e l'azione politica di Gandhi. Punti di interesse per il mondo contemporaneo, soprattutto se calati, secondo una linea di pensiero che sto sviluppando da alcuni anni[1], nel contesto del dialogo interculturale fra Oriente ed Occidente, sempre più nevralgico nell'era della globalizzazione. Sono tutti punti che ruotano attorno al ruolo della sofferenza, centrale sia nella psicodinamica junghiana che nella nonviolenza gandhiana, e quanto mai importante per la comprensione delle odierne dinamiche socio-economiche globali. Essi parlano un linguaggio per certi versi comune, profondamente radicato nella dimensione immaginativa della psiche che, da un lato, si esprime nel valore mitopoietico che essa ha per Jung e, dall'altro, si incarna nel concretismo orientale particolarmente vivo in Gandhi.

Gli stessi Hillman e Shamdasani, nel loro libro *Il Lamento dei Morti* (Hillman J.-Shamdasani S. 2014), sottolineano come la sofferenza sia al cuore del pensiero di Jung nel *Libro Rosso*. Una sofferenza la cui chiave va rintracciata nella nozione di «perdita di significato» (ivi, p. 130), di perdita di orientamento dell'individuo moderno. Una nozione in cui, potremmo forse dire oggi, il processo di individuazione junghiano trova il suo più compiuto alveo culturale e storico, proprio in quanto la perdita di significato non è mai fenomeno esclusivamente personale, ma da analizzare sempre nel più ampio contesto archetipico e collettivo. E forse non per caso, comunque di fatto proprio specularmente alla riflessione sulla sofferenza di Jung, negli stessi anni in cui lo psicologo svizzero si cimentava in Svizzera con il *Libro Rosso*, in India Gandhi, nonostante l'iniziale scetticismo delle élites socio-politiche indiane, riusciva a trasformare la nonviolenza – mutuata, come vedremo, dall'antichissimo concetto di *Ahimsa* – nell'elemento vivificatore ed apportatore di senso per un intero paese in uno dei momenti più bui della sua storia. Un momento in cui la lotta per la libertà dal dominio straniero dell'India si univa all'altrettanto problematica ricerca di maturità collettiva come nazione, alle prese con la enorme complessità del retaggio storico di credi e culture.

La sofferenza nel Libro Rosso *e nella non-violenza.*

Muovendosi su questo sfondo, emerge chiaramente l'importanza del passaggio chiave che Jung dedica alla sofferenza nel *Libro Rosso*. Un passaggio che appare suscettibile di aprire un dialogo interdisciplinare ed interculturale fra psicologia del profondo e filosofia della nonviolenza. Il passaggio è al termine del *Libro Rosso*, nell'ultima frase, laddove si parla di «bellezza della sofferenza». Per l'esattezza è l'ombra che dice a Jung «Io ti porto la bellezza della sofferenza. È quello di cui ha bisogno chi ospita il verme» (ivi, p. 359). Sappiamo che Jung ha definitivamente smesso di lavorare al *Libro Rosso* nel 1930 – lo spiega lui stesso al termine del libro – a seguito dell'inizio dei suoi studi sull'alchimia. Come stiamo per vedere, la questione della datazione dell'espressone «bellezza della sofferenza» non è di secondaria importanza. Ma prima occorre ricordare un altro passaggio del *Libro*

[1] Si veda Petri F. (2014), *Gandhi, Jung and nonviolence today*, in India International Center Quarterly, August 2014.

Rosso dedicato alla sofferenza.

Mi riferisco alla seguente frase: «Vivere se stessi significa essere il proprio artefice. Non dire mai che é un piacere vivere se stessi. Non ci sarà gioia ma una lunga sofferenza, poiché devi diventare il tuo proprio creatore. Se vuoi creare te stesso, allora non cominci con il meglio ed il più elevato, ma con il peggio ed il più profondo. Di conseguenza di che sei riluttante a vivere te tesso. Il fluire assieme della corrente di vita non é gioia ma pena, poiché è potere contro potere, colpa, e distrugge il santificato» (ivi, p. 249). Da questa visone, indubbiamente venata di pessimismo, Jung arriva invece, nel seguito del libro e verosimilmente molti anni dopo, a sviluppare il concetto di «bellezza della sofferenza». Perché? Qual è il senso di questa evoluzione?

Premettendo che in una recente conversazione con lo stesso Shamdasani mi è stato confermato che Jung non ha lasciato indicazioni, neanche nel *Libro Nero*, su eventuali fonti di ispirazione del concetto di «bellezza della sofferenza», ritengo che un aiuto alla riflessione possa venire da un'altra opera di Jung, che è stata scritta – ed é qui che diventa rilevante la questione delle date – proprio a cavallo degli anni venti e trenta. Mi riferisco al *Seminario sull'Analisi dei Sogni* (Jung C.G. 2003), tenuto fra il 1928 ed il 1930. Qui troviamo il *Sogno 14*, che viene analizzato da Jung nella Conferenza del 29 maggio 1929 (ivi, p. 252). Il legame fra questo sogno ed il concetto di «bellezza della sofferenza» è dato dal simbolo del verme. Se nel *Libro Rosso* il verme appare più volte, nel *Seminario sull'Analisi dei sogni* esso appare solo nel *Sogno 14*. Ed una apparizione ad una prima analisi assai negativa, giacché danneggia gravemente un raccolto di cotone cui il sognatore tiene in modo particolare. Ma in realtà nel commento che Jung fa a questo sogno emerge pian piano una riflessione di tutt'altro segno. Il sogno è studiato in una data molto vicina alla conclusione del *Libro Rosso*, ed è dunque ancora più significativo analizzare il commento al simbolo del verme che fa Jung in quel Seminario. Sebbene non arrivi ad usare il concetto di bellezza, l'insieme del commento sembra portare proprio a tale conclusione. Ecco gli elementi che – in un notevole crescendo di intensità – Jung ci fornisce sul simbolismo del verme nella Conferenza del 29 maggio 1929:

«Nel simbolismo del Verme c'è in primo piano il fatto che ogni segmento del verme è un animale a sé […]. Vita a scomparti a segmenti» (ivi, p. 257); «Il pericolo è sempre quello di una disintegrazione e di una dissociazione della coscienza in scomparti» (ivi, p. 257); «..quando le persone entrano in contatto con l'inconscio collettivo. Hanno paura che un verme entri nel loro cervello» (ivi, p. 258); «Il verme comincia a vivere dentro la capsula [di cotone] e distrugge la condizione di innocenza. L'inizio della vita mentale, della vita psichica, è secondo il simbolo, l'inizio del male» (ivi, p. 259); «[Il Verme] è il primo inizio di dissociazione nel *continuum* perfetto della vita indifferenziata. È, apparentemente, la sorgente del male. […] È un simbolismo molto antico, è il problema dell'inizio del male o della sofferenza, in un certo qual modo il problema del'inizio della conoscenza. È come se un sogno del genere rispondesse all'eterna domanda dell'uomo: perché soffro, qual'é la causa della mia sofferenza?». (ivi, p. 260); «Il verme è davvero distruttivo? […] Questo inizio della sua vita psichica in tutta la sua distruttività, ha un certo scopo? Non si diventa consci se non si soffre!» (ivi, p. 260); «Se si considera la coscienza una grande conquista, il verme è importantissimo» (ivi, p. 261); «Non importa quanto distruttivo sembra il verme all'inizio, sarà il vostro maggior benefattore, perché vi arrecherà il germe della vita, la gnosi della vita» (ivi, p. 262).

Come dicevo, Jung non usa mai nelle pagine dedicate al commento del *Sogno 14* il concetto di «bellezza della Sofferenza», ma è indubbio che la sua analisi porta a questa conclusione logica. D'altra parte l'espressione «germe della vita» è qualcosa di molto forte, di estremamente positivo, ed in ultima analisi evoca, appunto, qualcosa di decisamente bello. Ma prima di continuare l'analisi del senso della sofferenza nel *Libro Rosso* per Jung è necessario fare una incursione sul versante indiano.

Ora, l'anno in cui Jung ha abbandonato il suo lavoro sul *Libro Rosso*, il 1930, è una data che per i cultori nella nonviolenza riveste una grande importanza. Fra il marzo e l'aprile del 1930 Gandhi compie infatti la famosa "Marcia del Sale", la seconda grandiosa manifestazione collettiva nonviolenta della sua azione politica trentennale per liberare l'India del giogo coloniale. Una manifestazione di massa che ebbe una risonanza mondiale, che vivificò l'intero movimento indiano per l'indipendenza come mai nulla prima, che fu contrastata con l'uso della forza – con numerosissimi feriti – ma senza dar luogo a nessuna reazione violenta, e che si concluse con l'arresto di Gandhi e di altri oltre 80.000

indiani. Sebbene gli inglesi non fecero alcuna concessione politica a seguito della "Marcia del Sale", nondimeno essa è ritenuta uno spartiacque nella storia dell'indipendenza dell'India giacché milioni e milioni di indiani che non avevano mai preso parte prima a tale lotta scesero definitivamente in campo accanto al Mahatma. Non solo, ma a differenza del precedente esperimento, la campagna nonviolenta del 1921-22 che dovette essere interrotta da Gandhi a seguito di esplosioni di violenza omicida da parte dei manifestanti, la "Marcia del Sale" riuscì a preservare il suo carattere nonviolento, testimoniando una crescita morale collettiva indubbia. Non è un caso se essa colpì l'immaginario collettivo globale al punto di diventare l'evento che influenzò più di ogni altro i grandi attivisti nonviolenti che anni dopo seguirono l'esempio di Gandhi, da Martin Luther King jr. a James Bevel a tanti altri attivisti nelle lotte per i diritti civili negli Stati Uniti degli anni '60, e sulla loro scia intere generazioni di leader politici nel mondo intero, da Mandela a Havel.

Nella nostra analisi due sono gli elementi di rilevo da prendere in considerazione nella nonviolenza come incarnata da Gandhi. Il primo è la dinamica interiorità-esteriorità. Gandhi trasformò un concetto vecchio di millenni, l'*Ahimsa*, presente in tutte e tre le più antiche religioni – induismo, buddismo e jainismo – emerse nel sub-continente indiano, da fattore soteriologico di salvazione individuale (non arrecare danno ad alcun essere vivente quale regola maestra nel percorso personale di liberazione), a strumento di lotta socio-politica. Soprattuto nel mio libro *Dharma Aperto* (Petri F. 2014) ho esaminato a fondo la metamorfosi, una vera e propria rivoluzione, operata da Gandhi sul concetto originario di *Ahimsa* e di conseguenza sul ruolo che la persona impegnata nell'azione nonviolenta, il *satyagrahi*, deve avere nel mondo (laddove, invece, il tradizionale ricercatore di libertà, *sannyasin*, si ritira dal mondo). Questo atteggiamento implica il valore dialogico della nonviolenza: soffrire senza restituire la violenza a chi l'ha perpetrata, mirando ad aprire un dialogo con il nemico nel cui animo si può aprire uno spazio di cambiamento grazie alla nobiltà dell'atteggiamento del *satyagrahi*. È ciò che pensatori come Panikkar hanno definito dialogo dialogante o apertura sistematica al dialogo (Panikkar R. 2002). Un'apertura che è, e non può che essere, totale, davvero dialogica, giacché, come ha sottolineato lo psicoanalista Erik Erikson nel suo bellissimo saggio *La Verità di Gandhi* (Erikson E. 2014), chi si incammina nel percorso nonviolento deve essere pronto non solo ad illuminare ma anche a farsi illuminare, non solo a convincere ma anche a farsi convincere.

Il secondo fattore di rilevo è di carattere epistemologico. Per Gandhi il credo nella nonviolenza trova il suo fondamento in una visione olistica. Come disse in un colloquio apparso poi sulla rivista *Harijan* il 24 dicembre 1938[2] ed incentrato su Hitler e Mussolini, «[…] la fede nella nonviolenza si basa sull'assunto che la natura umana nella sua essenza è una, e dunque necessariamente è sensibile all'azione dell'amore». Anche in questo Gandhi si ispira a tradizioni indiane. L'unità del genere umano è infatti una applicazione del principio non-duale della scuola indù del Vedanta, che postula l'identità fra l'anima individuale (atman) e anima universale (Brahaman). In questa visione olistica l'*Ahimsa* può dunque produrre effetti giacché ogni anima ha la potenzialità di esserne toccata, alberga la potenzialità di auto-redimersi. Ecco perché per Gandhi l'*Ahimsa* è suscettibile di produrre effetti sociali e può essere dunque utilizzata come fattore di trasformazione nell'arena socio-politica e, cosa meno risaputa, in quella economica. Ne discende che per Gandhi non è concepibile un impegno sociale e politico scevro da un percorso di rafforzamento interiore, quello che tradizionalmente è richiesto a chiunque pratichi l'*Ahimsa*, e ciò tanto sul piano individuale che collettivo. Per questo varò il famoso "programma costruttivo" per gli indiani, al fine di produrre cambiamenti in alcuni atteggiamenti del suo popolo che riteneva sbagliati, quali la discriminazione verso gli intoccabili.

Non sono pochi i punti di contatto del pensiero di Gandhi con gli elementi che abbiamo visto in nuce nel concetto di «bellezza della sofferenza» del *Libro Rosso* di Jung, i quali ci parlano di conoscenza attraverso l'apertura alla dimensione collettiva dell'inconscio. È ciò che in seguito Jung chiamerà archetipi, e che nel *Libro Rosso* trova una sua particolare espressione nel termine «Lamento dei Morti», come ci ricordano Hillman e Shamdasani, che non a caso hanno scelto questa espressione per dare il titolo al loro libro. Una sensibilità che, proprio come nella visione nonviolenta di Gandhi, mira ad accomunare l'umanità, a coglierla con uno sguardo interconnesso che si muove sempre tra

[2] In Gandhi M.K. (1973) *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, pp. 56-57.

passato, presente e futuro. Uno sguardo venato necessariamente di olismo. D'altra parte anche nelle sue opere finali Jung ha più volte sottolineato l'esigenza di riconoscere, e comprendere in tutte le sue implicazioni, l'unità del genere umano (Jung C.G. 1986). Ma è tutta la sua visione psicodinamica, come ben emerge anche nel *Libro Rosso*, che coniuga la sofferenza con la conoscenza, la presa di coscienza con il progresso, l'individuazione con l'integrazione. Vi è una ben nota tensione etica in Jung, che scaturisce dall'interazione fra dimensione soggettiva e collettiva, personale e archetipica, che appare notevolmente in linea con il sentire di Gandhi.

Come tutte le visioni etiche basate sull'apertura all'altro attraverso il lavoro su sé stessi, esse presuppongono e chiedono una relativizzazione, un'umiltà ed una disponibilità al dialogo che sono sempre necessariamente legate ad una costruzione di una interiorità il più possibile scevra da egoismi e giochi di potenza. Se guardata sotto il profilo squisitamente psicologico, una corretta comprensione delle dinamiche nonviolente coinvolge appieno la questione, eminentemente Junghiana, dell'integrazione dell'ombra e del ritiro delle proiezioni. Si tratta di punti che, sebbene non espressi in termini concettuali, sono al cuore del percorso di Jung nel *Libro Rosso*. D'altra parte sia la discesa in campo politica di Gandhi con la sua nuova incarnazione dell'idea di nonviolenza, sia l'avvio di un percorso nuovo da parte di Jung con il *Libro Rosso*, sono strettamente legati al clima particolarmente intriso di sofferenza di quel tempo – sia collettivo, la colonizzazione, la Prima Guerra Mondiale; sia individuale, la perdita di senso, il sentirsi incompresi – che domandava probabilmente proprio nuovi orizzonti di pensiero, sentimento e azione. Nuove forme di prese di coscienza.

La base mitopoietica della mente ed il ruolo di Shelley.

Sia il simbolismo del verme in Jung, con il suo paradigma di sofferenza come conoscenza, sia la prassi nonviolenta di Gandhi che ingloba la sofferenza in una visione olistica costruttiva, trovano un comune terreno nel valore delle dinamiche interiori e nel ruolo attribuito alla psiche. Sono molto appropriate le riflessioni che ne *Il Lamento dei Morti* Hillman ci offre sul tema della base mitopoietica della mente. Il ruolo degli archetipi è da lui riassunto usando i versi del poeta Auden, «Siamo tenuti in vita da poter che fingiamo di capire [...]» (ivi, p. 48). Anche qui forse non è un caso che Auden sia uno dei più importanti pacifisti del suo tempo, vicino a Hisherwood – altro pacifista poi convertitosi all'Induismo – ed a tutta una corrente di artisti, scrittori (in primis Aldous Huxley) e pensatori inglesi emigrati negli Stati Uniti, in particolare la California. Il loro pacifismo ed il loro credo nella forza dell'immaginazione ci riportano a Gandhi ed all'importanza che per lui, come per molti orientali ed in particole indiani, ha il cosiddetto concretismo della mente. I miti e le immagini delle tradizioni sono vissuti nella mente come forze reali. In questa maniera viene agevolato il rapporto con la realtà, di cui ne aiutano la comprensione, come osserva lo psicanalista indiano Sudhir Kakar (Kakar S. 2009). Questo legame fra concretismo, capacità mitopoietiche della mente e poesia è un elemento particolarmente rilevante per entrare nelle vene della nonviolenza di Gandhi.

Non è infatti molto noto, ma nel percorso personale che ha portato Gandhi ad abbracciare «come scelta e non per tradizione» (Gandhi M.K. 1927) la nonviolenza, un ruolo non secondario lo ha avuto anche la Poesia. In particolare su di lui ebbe notevole influenza il grande poeta Romantico Inglese Percy Bysshe Shelley. Gandhi da giovane avvocato a Londra venne a conoscenza del poema nonviolento di Shelley La Maschera dell'Anarchia e fu portato anche da questo fattore a riscoprire l'importanza delle sue tradizioni nonviolente. Se *La Maschera dell'Anarchia* è il primo poema nonviolento scritto in Occidente esso è anche un poema politico, che contiene un durissimo attacco al Governo ed alle istituzioni britanniche (venne scritto nel 1819 a Pisa all'indomani del massacro di sindacalisti avvenuto a Peterloo, vicino a Manchester), al punto che Mary Shelley dovette attendere lunghi anni – e Shelley era da tempo scomparso – per riuscire a pubblicarlo. Esso sarà usato spesso da Gandhi in India durante la lotta di liberazione contro i britannici. Cosa che per certi versi può apparire paradossale, ma non lo è in realtà più di tanto giacché Shelley ha rappresentato in *La Maschera dell'Anarchia* un conflitto – attuale anche ai tempi di Gandhi e, purtroppo, oggi forse ancora di più – fra oppressi e autorità, dove la protagonista, una ragazza di nome Hope che ha perso tutti i familiari di stenti, malattie e violenza,

invece di usare la violenza si ribella usando la nonviolenza e trasforma la battaglia disperata in una vittoria.

Questo poema ci porta al legame fra immaginazione e poesia da un lato, e sofferenza e nonviolenza, dall'altro. La capacità immaginativa e creativa di Shelley è notoriamente enorme. Eppure in *La Maschera dell'Anarchia* riesce ancora a sorprenderci perché immagina qualcosa di veramente inaudito, se solo pensiamo a quel momento storico: la reazione nonviolenta. Con ciò conferisce, per i suoi tempi, una forma nuova all'esperienza della sofferenza. La sua forza di immaginazione si unisce ad un intuito che coglieva i cambiamenti in atto. Basti pensare all'etica della compassione che proprio in quel periodo Schopenhauer stava cominciando ad elaborare. Lo spirito di Shelley dominava i circoli che a Londra Gandhi – in ragione del suo essere vegetariano – settanta anni dopo si trovò a frequentare. Sappiamo oggi che la presa di coscienza di Gandhi e la sua conseguente azione nonviolenta – dapprima in Sud Africa, e poi in India – fornirà a sua volta ispirazione al mondo intero. Un percorso di presa di coscienza strettamente legato all'immaginazione ed al rapporto con la propria interiorità che può aiutarci a sua volta nella riflessione su Jung e la sofferenza. Soprattutto riflettere sull'importanza del Verme, della presa di coscienza responsabilizzante legata all'interazione con le dinamiche collettive della psiche.

Qui appare essenziale il contributo che ne *Il Lamento dei Morti* Hillman ci da alla comprensione del *Libro Rosso*, e segnatamente alla comprensione del ruolo del fattore immaginale dell'individuazione. È un passaggio in cui il grande psicologo americano sottolinea come ci si debba spingere fino «[…] al punto da cominciare a immaginare se stesso come un elemento della storia. Il che è diverso dall'immaginare se stesso come colui che da fuori dice: "le racconto la mia storia". La sensazione di essere "tenuti in vita" da una storia è molto diversa» (ivi, pp. 87-88). È un passaggio chiave per l'intero *Il Lamento dei Morti* giacché è proprio sulla scia di queste riflessioni che Hillman e Shamdasani concordano nell'individuare nell'«aprirsi ai morti ed al personale profondo» la chiave di volta di una ricerca di senso per l'oggi. Una ricerca che deve partire anche dall'accettazione, per usare sempre le parole di Hillman nella stessa parte del libro, «… che nella mia interezza ci sia qualcosa di più che non solo me stesso. E quel qualcosa di più è il Sé» (*ibidem*).

Si tocca qui un aspetto cruciale che forse può aiutarci a comprendere al meglio il rapporto fra l'immaginazione come intesa da Jung ed Hillman e la nonviolenza come incarnata da Gandhi. Il punto è quello della prevalenza del valore esperienziale. Hillman si interroga infatti se la psicologia più che una pratica di comprensione non sia invece una "via", «una via per udire, una via per rispondere, una via per avvertire la presenza degli Dei nel mondo […] accettare il mondo anziché comprenderlo» (ivi, p. 172). È un punto che evoca il nocciolo dell'azione nonviolenta del Mahatma. Punto che emerge soprattutto grazie al lavoro di Erik Erikson. È lui che ha coniato il termine «verità nell'azione» nel suo citato saggio, per definire il senso della nonviolenza per Gandhi. È un significato esperienziale, che si può esprimere – e dargli vita – solo attraverso la sua pratica. Da qui, d'altra parte, il famoso motto, fin troppo banalizzato, di Gandhi «la mia vita è il mio messaggio». Un approccio che risuona del concretismo del suo pensiero. È una sua costante nei suoi scritti, lettere o dialoghi, considerare gli elementi immaginifici delle tradizioni indiane – Dei, personaggi mitologici ecc. – fattori psichici vivi. Essi sono un invito a sperimentare in se stessi quelle qualità. È noto che Gandhi leggeva in particolare due volte al giorno le quartine del poema filosofico *Baghavadgita* in cui il Dio *Krishna* insegna a dominare le pulsioni negative dell'animo. È in questo intrecciarsi di elementi vivi, esperienziali, che si può cogliere un ulteriore punto di contatto con Jung.

Proprio nella parte finale de *Il Lamento dei Morti*, viene posto l'accento sul tentativo che Jung fa con il *Libro Rosso* di recuperare l'autenticità dell'esperienza (ivi, p. 186). Nel suo caso, e per il suo tempo, ciò significava nelle nostre vite di occidentali, soprattutto nel senso di rapporto con la cristianità e con la necessità di rilanciarla. Ma a quasi un secolo di distanza, ciò che Jung ha messo a nudo della sua anima appare ancora più denso di significato oggi, nel nostro mondo globalizzato. E va sottolineato che oggi grazie alle nuove tecnologie il mondo si sta globalizzano in una maniera che non solo non era immaginabile un secolo fa, ma neanche quindici anni fa, giacché quella di Internet è davvero una rivoluzione incredibile, storica, che sta ridisegnando le mappe della cultura e dell'interagire umani.

È per tale ragione che ritengo che guardare ai punti di contatto fra il fattore esperienziale in Jung – la sofferenza come conoscenza nel simbolismo del verme – e la prassi etica di Gandhi – nonviolenza come verità nell'azione – sia di grande importanza per l'oggi. Essi ci parlano, come dicevo nell'introduzione, un linguaggio che tocca sensibilità universali. Sensibilità che presuppongono un legame indissolubile fra interiorità ed esteriorità. Una porosità che lungi dal voler essere una nuova forma di controllo delle coscienze, di prevalenza dell'irrazionalità sul percorso umano, vuole significare invece la necessità di coniugare il progresso anche con nuove forme di collegamento fra individui che parlino attraverso la via dell'intuizione, del sentimento, della compassione.

In fondo, se il processo di individuazione elaborato da Jung parla di una capacità di integrarsi nel sociale, e se la nonviolenza, grazie alla metamorfosi impressale da Gandhi, mira esattamente alla stessa cosa, entrambe sembrano disegnare un'idea di rapporto individuo-mondo non più limitata ad una specifica cultura o paese o collettività, ma piuttosto ad una capacità di aprirsi degli individui altrettanto globale della globalizzazione che le nuove tecnologie stanno imprimendo al nostro pianeta. Forse l'individuazione dovrebbe portare all'acquisizione di un atteggiamento che si potrebbe definire come una *predisposizione ad una apertura universale dell'anima* in linea con le esigenze di unitarietà del genere umano. Già nella conclusione del mio *Karma Aperto* (Petri F. 2012) avevo sottolineato come non a caso alcuni filosofi, quali l'iraniano Ramin Jahanbegloo, nell'esaminare le nuove sfide globali parlano, come nuove possibili incarnazioni contemporanee della nonviolenza, di abbattere "l'egoismo culturale".

Conclusioni

Vi è un fermento di idee che si sta sviluppando nel contesto del dialogo interculturale contemporaneo che guarda ai possibili punti di contatto fra il pensiero occidentale e quello orientale per affrontare la complessità crescente del nostro mondo. Da ultimo[3] il filoso italiano Sebastiano Maffettone ha avviato assieme a suoi colleghi indiani, una riflessione sui possibili forme di ibridazione fra la tradizione liberal-costituzionale occidentale e le tradizioni di pensiero orientali. Il campo maggior interesse, quello più fertile, sembra essere quello di mutuare proprio dall'esperienza di Gandhi una visione più ampia di democrazia, in cui si miri anche a rafforzare l'interiorità individuale. Sotto questo profilo la nonviolenza, nella sua espressione di apertura sistematica al dialogo ed in ultima analisi di massimo utilizzo della ragione umana, si presenta come uno strumento dalle notevoli potenzialità. Essa chiama in causa ciò che – come ricorda Maffettone – pensatori occidentali come Foucault chiamano «pratiche del sé».

Come ho già osservato, sia l'approccio alla nonviolenza di Gandhi, che la visione psicodinamica di Jung sono debitori di una stessa fonte di umiltà e relativizzazione. Se ciò è in linea con le tradizioni spirituali dell'oriente e dell'India in particolare, cui Gandhi in ultima analisi si ispira, ciò é anche uno dei punti di maggiore forza del pensiero junghiano. Come sottolinea Hillman nel *Lamento dei Morti* «L'affermazione della vita non avviene alla cieca, significa restringere il poco che si ha, gli errori inevitabili […] [esperienza] umiliante […] L'Io viene ridimensionato e Jung si rende conto dell'ampiezza della vita» (ivi, p. 176).

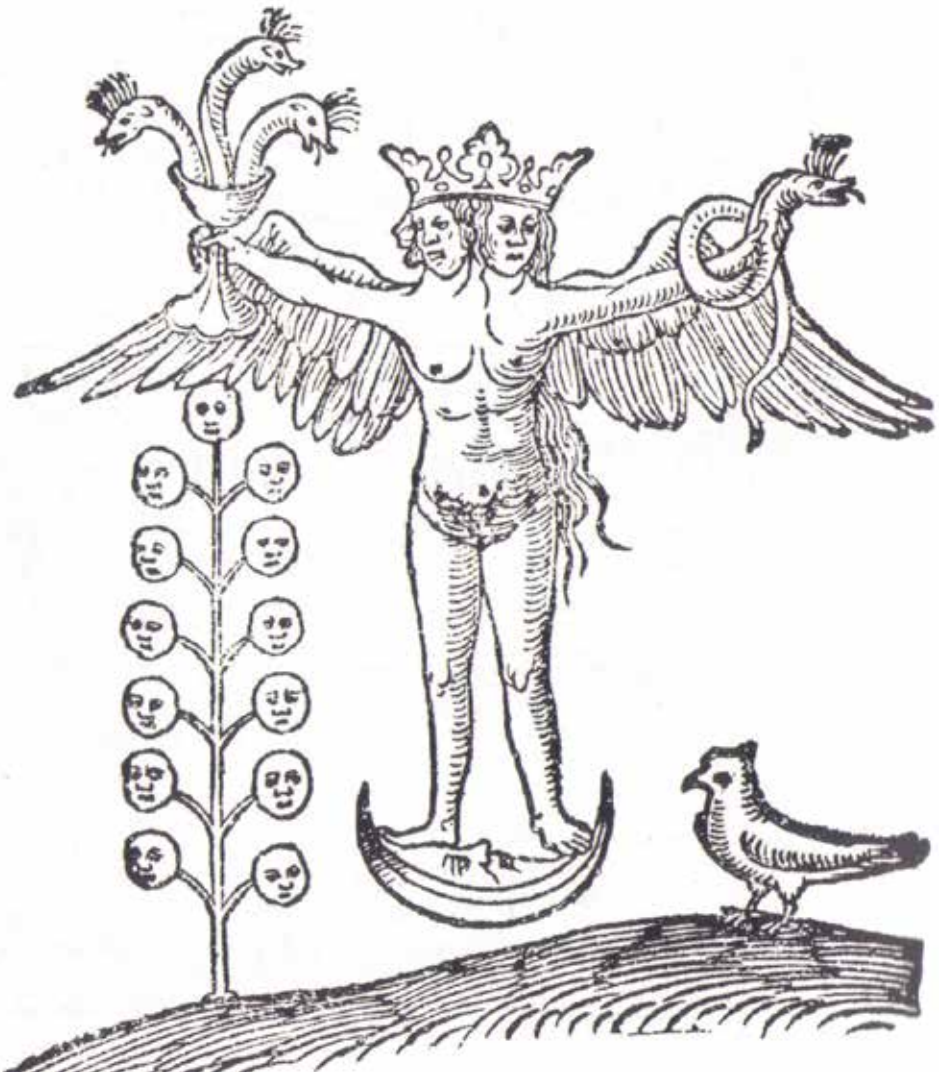
Sicuramente ciò non può avvenire senza sofferenza, senza un continuo lavoro su se stessi, senza una apertura al mondo che passi inevitabilmente per una apertura ed una accettazione dell'alterità interore. In fondo quando si dice che la psicologia junghiana ci parla di una forma di "democrazia interore" ciò coglie nel segno. Se è indubbiamente complesso valutare la portata in termini sociali del legame fra interiorità ed esteriorità, è una riflessione che oggi sembra ancor più necessaria che non ai tempi del Mahatma. Jung aveva abbozzato una simile riflessione nel suo Saggio per l'Unesco scritto nel 1948 – proprio l'anno dell'assassinio di Gandhi – *Tecniche di trasformazione dell'atteggiamento mentale in vista della pace nel mondo* (Jung C.G. 1948). Un mondo in cui sia Jung che il Mahatma

[3] Maffettone S., in Supplemento Domenicale de *Il Sole 24 Ore* del 18 gennaio 2015.

hanno portato un contributo di apertura e tolleranza che non potrebbe essere compreso appieno senza tenere in debito conto anche il considerevole approccio interculturale che ha contraddistinto il percorso di entrambi. Anche per questo ritengo che per elaborare risposte il più possibile condivise alle sfide della globalizzazione si debba comprendere quanto la strada della nonviolenza intrecci nella sua connotazione esperienziale la necessaria relativizzazione interiore con l'altrettanto necessaria relativizzazione esteriore.

Bibliografia

Erikson E. (2013), *La Verità di Gandhi*, Castelvecchi, Roma.
Gandhi M.K. (1927), *An Autobiography or The story of My Experiment with Truth*, *Navajivan Trust*, Ahmedabad.
Gandhi M.K. (1973), *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino.
Hillman J., Shamdasani S. (2014), Il Lamento dei Morti, Bollati Boringhieri, Torino.Jung C.G. (1945), *Dopo la catastrofe*, in "Opere" vol. 10**, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
Jung C.G. (1928-30), *Analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
Jung C.G. (1913-1930), *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
Panikkar R. (2009), *Pluralismo e Interculturalità*, Jaca Book, Milano.
Petri F. (2012), *Karma Aperto*, Moretti & Vitali, Bergamo.
Petri F. (2014), *Dharma Aperto*, Moretti & Vitali, Bergamo.



Filosofia e psicoanalisi: Jung legge Nietzsche

di Marcella D'Abbiero

È bello parlare in un contesto psicoanalitico del ruolo che la psiche ha per la filosofia; e di parlarne a partire da due pensatori, Nietzsche e Jung, i quali, da prospettive diverse, hanno pensato per tutta la vita ai tumulti dell'animo umano e al loro significato filosofico. Sono anni che mi interesso del rapporto tra la filosofia e la psicoanalisi, e quasi non vedo il bisogno di parlare di «rapporto»: per me la dinamica della psiche è una branca fondamentale della filosofia, forse la più importante.
Jung ha tenuto per cinque anni (dal 1934 al 1939), in inglese, al Club psicologico di Zurigo, un seminario su *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, ora tradotto in italiano[1]. Questa lettura ci offre un esempio straordinario di quello che significa valutare filosoficamente le emozioni: comprendere cioè che cosa esse importano per le nostre prospettive di vita, che cosa si può costruire su di esse da un punto di vista etico e politico (il nesso tra la psicoanalisi e la politica è un continente ancora tutto da scoprire). Se ho detto esempio straordinario è per alcune caratteristiche di questa lettura che mi piace mettere in rilievo.

Innanzi tutto Jung rifiuta decisamente la patografia (ci tiene a distinguersi da Moebius, [Jung 1917-43, trad.it., p. 46]) e qualunque metodo riduttivo che riporti problemi di ampio respiro, esistenziali o metafisici, a mere proiezioni di disturbi strettamente personali. Concordo con Jung che non è certamente questo il modo di unire la filosofia alla psicoanalisi. È vero piuttosto il contrario: i problemi personali hanno sempre una radice esistenziale. Per esempio: Nietzsche ha paura della vita e dell'amore? E chi non ce l'ha, data la condizione umana?

Quella che Jung compie è una lettura di Nietzsche che segue i suoi vissuti profondi, le aspettative legate ai suoi progetti, le emozioni legate alla teorizzazione della «morte di Dio». Ci dà una chiave di lettura magnifica per affrontare «l'universo Nietzsche», dato che la filosofia per Nietzsche è una confessione dei propri vissuti. Lou Salomè cita nella sua biografia del filosofo una sua lettera: «Mia cara Lou, il suo pensiero di una riduzione dei sistemi filosofici agli atti personali dei loro autori è veramente il pensiero di un'anima sorella» (Andreas Salomè 1894, trad.it., p. 37).

Ed è, quella di Jung, una lettura altamente filosofica anche per un altro motivo: non solo si riferisce a *Così parlò Zarathustra*, che è l'opera più costruttiva di Nietzsche, ma legge questa opera per intero, pagina dopo pagina (la lettura si interrompe verso la fine del terzo libro, per lo scoppio della guerra), cercando di comprenderne le sequenze, le connessioni, le immagini (nella caduta del funambolo, ad esempio, Nietzsche rivela, a parere di Jung, la sua paura sulla riuscita del progetto (cfr. la conferenza del 27 giugno 1934). Rispetto a letture che si limitano ad estrapolare singoli passi, Jung cerca di comprendere il progetto complessivo di questa opera, quale si snoda, a volte in modo criptico, nelle pagine del testo, e anche nelle sue 'fessure', che spesso rivelano, per chi le sa leggere, e lui è maestro in ciò, profondità e significati nascosti. Jung ad esempio ci mostra come certi temi che attizzano in Nietzsche rabbia e disprezzo, come il gregge, la massa, gli uomini 'piccoli', la compassione, sono per il filosofo problemi aperti e spine nel fianco (si veda ad esempio la conferenza del 4 maggio 1938).

Oltre tutto, c'è una profonda simpatia di Jung nei confronti di Nietzsche, che non gli impedisce per altro uno sguardo anche critico. Il problema che ha travagliato il filosofo è infatti lo stesso che travaglia Jung: come si può vivere in un mondo in cui Dio è morto, in cui le essenze eterne sono state

[1] C.G.Jung , *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939,* ed. by James L. Jarrett, London, Routledge, 1989, 2 voll. (trad.it., *Lo* Zarathustra *di Nietzsche*, traduzione e curatela di Alessandro Croce, 4 voll., Torino: Bollati Boringhieri, 2011-2013). La traduzione italiana (assai pregevole) è stata eseguita sul dattiloscritto poligrafato pubblicato a cura di Mary Foote a Zurigo tra il 1934 e il 1940, e sull'edizione americana pubblicata nel 1988 a cura di J.L. Jarrett, Princeton: Princeton University Press, ristampata nel 1989 da Routledge.

sgretolate, e nel quale protagonisti sono solo gli individui separati, per di più tutti uguali davanti alla legge?

Come possiamo trovare nuovamente dei valori ora che le dinamiche psichiche individuali hanno il sopravvento e non c'è bontà o generosità, come sempre nota Nietzsche, che non sia sporcata e resa ambigua dall'egoismo e dall'interesse? In breve, come si può trovare in questo scenario di precarietà e di tempo che passa, in questo scenario frammentato, di nuovo un senso per vivere?

Dalle pagine del seminario emergono tre prospettive: quella che Jung vede in Nietzsche, quella che vede in Freud, e, critica verso entrambe, quella elaborata da lui stesso. Tre prospettive che non hanno perso nulla della loro cogenza e attualità.

Nietzsche, dice Jung, ha avvertito giustamente la difficoltà di vivere in un mondo così precario, e ha cercato di uscirne. Come? Aspirando al Superuomo, cioè ad un essere capace di inventare altri valori. Ma il Superuomo, osserva Jung, se giustamente vuole inventare valori non più 'umani-troppo-umani', ma ruotanti in una dimensione indipendente dal tempo che passa e dalle differenze, si imbatte, a suo parere, in una grave fallacia: anziché vederli 'fuori di sé', 'impersonali', si identifica con essi, e subisce quindi un processo di 'inflazione' che lo porta al fallimento (cfr. la conferenza del 9 maggio 1934, ma questo è il *leit-motiv* di tutto il commento). Un fallimento che porta con sé distruttività verso il consorzio umano, e anche, aggiungerei, molta autodistruttività, sebbene Jung non si soffermi abbastanza su questo.

Jung in sostanza dice che se vogliamo riparlare di valori, e bisogna farlo, vanno cambiate le categorie. Occorre accettare che oltre sé esiste una realtà indipendente che va accolta. Nessun individuo può essere la sorgente di valori universali.

Jung accusa il Superuomo di essere in preda all'inflazione; lo accusa giustamente di essere centrato su se stesso e di non uscire dal suo egocentrismo. Ma che cosa significa per Jung rimanere chiuso in sé nella propria ebbrezza narcisistica, ed essere quindi incapace di creare valori?

Significa che un valore per essere universale deve essere legittimato dal consenso di tutti, tramite un accordo o un contratto, oppure che bisogna superare le categorie razionali che vedono gli individui separati, e essere capaci di far emergere un sentire cosmico e unitario? È un problema molto importante, su cui si gioca la divergenza con Freud.

Se leggiamo bene il commento di Jung vediamo che il narcisismo di Zarathustra non viene caratterizzato tanto dalla mancanza di rapporto interumano, quanto dalla incapacità di cogliere «l'impersonale'. E non è la stessa cosa. Una cosa è aprire il narcisismo cercando il confronto con gli altri, e costruire nel dialogo una validità uguale per tutti, altra cosa è accedere ad un sentire impersonale, che è già pronto all'interno di sé, se solo si riesce a raggiungerlo. Su questo punto Jung non offre la chiarezza che il problema meriterebbe.

Soffermiamoci sul tratto a mio parere più problematico: l'incapacità di Zarathustra di allacciare rapporti umani. Non abbiamo il commento al quarto libro (scritto nel 1884-1885) in cui Zarathustra, dopo aver espresso il suo desiderio di 'eterno' (cfr. l'ultima parte del terzo libro, in cui si ripete ritmicamente: '*Perché ti amo, Eternità!*'), ci mostra come sia fallace tentare di realizzare quel desiderio uscendo da sé e andando verso gli altri. Seguendo Jung si potrebbe dire che Zarathustra, in piena inflazione, è colmo di disprezzo, di rabbia, di nostalgia perché vede solo se stesso e può solo crogiolarsi nella sua ebbrezza narcisistica.

In questo caso la chiusura individuale è verso altri individui o verso l'impersonale? Jung non distingue abbastanza, secondo me. Forse perché egli riteneva che una volta superata la separazione razionalistica, l'unione di tutti sarebbe sbocciata come per incanto. È interessante notare che interpretazioni recenti, volte a sfatare la malefica identificazione del Superuomo con Hitler, – e che lo chiamano 'oltreuomo' per specificare che non è un individuo *super*, ma solo qualcuno che pensa in una dimensione che va al di là delle categorie razionalistiche e separanti – anch'esse, come Jung, sembrano pensare che una volta sanati i disastri della ragione, l'unione di tutti emerga senza intoppi (cfr., p.es., Vattimo 1974).

Jung in effetti sembra avere molta diffidenza verso l'individuo, e a maggior ragione verso gli individui messi insieme. I singoli non potrebbero inventare valori eterni, dice Jung. A nulla servirebbero accordi e contratti, perché se non c'è una istanza impersonale come si terrebbe a freno l'onnipotenza

legata all'io? Occorre quindi accettare l'impersonalità dei valori. Un problema questo di attualità estrema (pensiamo alle ultime riflessioni di Habermas), ma ben noto a chi conoscendo l'animo umano ha comunque cercato di costruire valori, per esempio Dostoevskij o Camus.

Ma come si può trovare nella vita umana una istanza impersonale (Dio) quando tutte le essenze metafisiche sono state dissolte? Come molti suoi predecessori – a partire da Rousseau e da Kant – Jung non pretende certamente di arrivarvi con le dimostrazioni. La strada che lui segue è quella dei sentimenti, la stessa che ha seguito Dostoevskij (e che seguirà Camus, anche se in modo maldestro, avendo questo autore una notevole difficoltà a maneggiare l'argomento).

Dostoevskij ha seguito la via dell'amore e dell'apertura agli altri. Solo così l'individuo può uscire dal suo misero isolamento, intrecciare legami e ivi trovare il senso della vita. Il romanziere è ben consapevole che questa prospettiva è sempre a rischio, e che forte è il desiderio di una istanza impersonale, anche a prezzo della libertà. Ci mostra però che la via dei rapporti umani è l'unica che allarga gli animi liberi e dà un senso alla vita … e tuttavia, con un po' di ambiguità, questa via la chiama anche Dio, sperando sempre che un Dio che nasce all'interno dell'animo non tolga la libertà.

Come si colloca Jung in questo scenario? Qui diventa importante il confronto con Freud. Jung è arrivato prima di Freud a scoprire l'importanza dei sentimenti, e tuttavia, forse esacerbando la polemica, ha ritenuto fallimentare una strada, come quella intrapresa da Freud, che poneva in primo piano lo scenario del razionalismo. Secondo Jung, Freud ha liberato sì i pazienti da patologie paralizzanti, ma li ha poi lasciati soli e senza una prospettiva (Jung 1930-1931). Non si può non notare a questo proposito che Freud, quando allarga la sessualità ad Eros – cfr. i grandi saggi degli anni '20, *Al di là del principio di piacere* e *Psicologia delle masse e analisi dell'io* – dà invero molto spazio ai sentimenti: ma siccome essi vivono nella precarietà e possono solo abbellirla, ma non toglierla, questo orizzonte non sembra a Jung appagante. La notazione di Jung è tuttavia assai profonda perché ci ricorda come la terapia psicoanalitica è inscindibile dalla capacità di affrontare problemi esistenziali.

E qui arriviamo veramente al punto focale: per Jung, seguendo la via emotiva, nelle laceranti frammentazioni appare l'unità cosmica, e finalmente la vita acquista un senso. Jung infatti critica il Superuomo *non* perché ha cercato l'eterno, ma perché lo ha cercato in uno scenario razionalista, uno scenario che separa e frammenta (cfr. la conferenza del 30 ottobre 1935).

La diffidenza verso i rapporti umani, soprattutto quelli orizzontali esistenti in uno stato di diritto, accomuna in effetti Jung e Nietzsche: i valori 'costruiti' appaiono ad entrambi circondati da un alone di scetticismo, perché il 'dare ragione' o l'argomentare sembrano essere per loro meri artifici razionalistici che non hanno risonanza emotiva. Un discredito che si è poi riversato sulla democrazia, da Heidegger definita 'una chiacchera', e da altri (tra questi Jung), valida solo se poggiante su una unità precedente.

Con questo modo di sentire, con questa diffidenza verso ciò che è 'umano-troppo umano', si dànno tutte le colpe al razionalismo. A me pare invece che il punto focale consista nel non avere 'fatto il lutto' rispetto all'eterno: con questa nostalgia nell'animo, non si rilevano le immense risorse che può avere l'emotività proprio di fronte alla durezza della realtà. Come se la metafora, l'amore e tutte le altre qualità emotivo-spirituali perdessero ogni valore se prodotte da individui singoli. Come se la connessione empatica non fosse *soltanto* un ponte gettato tra me e l'altro! Non si guardano e non si valorizzano i complessi intrecci emotivi che accompagnano un rapporto umano di scambio.

Non ci sarà in queste opzioni il desiderio di esorcizzare la finitezza dell'essere umano, e l'insensatezza della vita? Soprattutto, a me pare che emerga il desiderio di esorcizzare il dolore massimo degli esseri umani: quello derivato dalla perdita e dalla mancanza. Solo l'individuo 'sente' la mancanza, mentre nel 'tutto' il dolore perde molta della sua bruciante realtà. Su questo punto Nietzsche e Jung sono molto vicini, anche se Jung giustamente non vede mai il tutto come incarnato da un individuo: tuttavia per lui non è costruito da menti umane, perché allora sarebbe troppo debole. E qui secondo me ha perso l'occasione di provare a lanciare una prospettiva ricca, ma laica. E non è una opzione senza conseguenze. Se valori ragionevoli e plausibili, quali quelli della democrazia, dell'argomentare, del dare ragione e ascoltare sembrano essere troppo deboli per scaldare gli animi, non si sarà tentati di dare la preferenza ad esplosioni vitali che sembrano più autentiche anche se portano distruzione e morte? Nietzsche su questo punto è molto esplicito, Jung certamente assai meno, e tuttavia …

Come molti filosofi anche Jung sembra ritenere che la finitezza e la frammentazione degli esseri umani sia un modo 'razionalista-occidentale' di vedere la realtà, che si preclude ogni via verso l'assoluto, via aperta invece dalle emozioni. Spesso si confonde il razionalismo-scientismo, che rifiuta le emozioni, con la ragionevolezza, che ci prepara ad accogliere la realtà nella sua durezza, ma che lascia spazio alla vita emotiva.

E allora noterei qui, per concludere: è difficile scardinare il principio di realtà, quello che Sartre chiamava la 'necessità di fatto'. Si finisce per non poter argomentare, e questo è immediatamente sospetto. Ma una volta che abbiamo accettato il principio di realtà, non per questo le emozioni perdono valore: anzi! Non ci dischiudono l'eterno, è vero, ma ci aprono all'amore, alla considerazione di ciò che è fuori di noi, ci allargano l'animo, ci fanno scoprire gli altri e i valori della vita, la pace, l'amore, la creatività, l'ascolto, nonostante la perdita e la morte.

Cercare una copertura 'impersonale' per questi valori significa per me ucciderli, perché comporta screditare i 'frammenti' di cui è composta la nostra vita, e a cui le emozioni possono dare un senso ampio, ma sempre finito. Sta a noi saper costruire valori plausibili che siano anche attraenti! Ma questo si può fare solo se dentro di sé si è elaborato il lutto per la perdita dell'assoluto! Il Superuomo di Nietzsche, dice Freud, è all'inizio, nell'onnipotenza infantile, non alla fine (Freud 1921, trad.it., p. 311). La mente simbolica difficilmente potrebbe convivere con l'onnipotenza primitiva. È vero che Jung distingue sempre tra una onnipotenza 'rigida' ed una flessibile: ma il tratto principale dell'onnipotenza non è proprio la rigidezza e l'incapacità di mediarsi?

Certamente esistono, legati alla religione e non solo, momenti in cui si è a contatto col 'numinoso' e si sperimenta la pochezza dell'io. Momenti in cui si sente una profonda comunione di sé col tutto. Ma ciò non toglie che questi vissuti siano sentiti da un io, e debbano immettersi nel mondo degli altri Proviamo a innestare la finezza emozionale e la sensibilità di Jung nello scenario plausibile e realistico tracciato da Freud, e avremo adempiuto un compito importante per la pace e per la democrazia (e anche per la psicoanalisi).

Bibliografia

Andreas Salomè L. (1894), *Nietzsche in seinen Werken*, trad.it., *Nietzsche, una biografia intellettuale*, Savelli, Roma,1979.

Freud.S. (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, trad.it., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in «Opere», vol.9, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 261-330.

Jung C.G. (1930-1931), *Die Lebenswende*, trad.it., in «Opere», vol.8, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 417-432.

Jung C.G. (1917-1943), *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, trad it. in «Opere», vol.7, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 9-120.

Vattimo G. (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1990.

Jung in-contra Nietzsche

di Massimo Russo

Leggendo i *Seminari* di Jung sullo Zarathustra, tenuti dal 1934 al 1939 presso il Club psicologico di Zurigo, ci si imbatte continuamente con il problema della conciliazione degli opposti psichici.
Se volessimo rintracciarne l'origine culturale, attingendo direttamente alla fonte, non potremmo fare a meno di citare Jung quando dice di Schiller: «Egli fu il primo tedesco ad acquisire consapevolezza del problema degli opposti nella natura umana» (Jung C.G. 1934-1939, p. 126).

Tale riferimento che va oltre i filosofi greci rimanda storicamente alle *Lettere sull'educazione estetica* del 1795 all'epoca della Rivoluzione francese e alla nascita dell'uomo borghese, in qualità di cittadino, che per vivere nella società civile deve rinunciare alla sua libertà incondizionata contrattando e specializzandosi in un mestiere.

Tutto ciò preannuncerà l'ulteriore divisione del lavoro, dall'Ottocento in poi, e la conseguente frammentazione dell'uomo che, alienandosi, si identificherà inconsapevolmente col suo ruolo lavorativo. Scissione che anche Nietzsche denuncerà come perdita rispetto l'armonia tra la natura e la cultura vissuta nel mondo ellenico, sia che essa venga considerata vera o, come sostiene Jung, presunta che sia (Jung C.G. 1921, p. 95).

L'interessamento di Jung per la tematica schilleriana collocherebbe, così, la nascita del problema della conciliazione degli opposti psichici nell'ambito della filosofia.

In particolare, come scrive in proposito Lukács: «Quando Schiller accentua così nettamente la portata del principio estetico fino al punto di oltrepassare ampiamente il campo dell'estetica e cercando in esso la chiave per risolvere il problema del senso dell'esistenza sociale dell'uomo, viene allora chiaramente alla luce la questione fondamentale della filosofia classica tedesca» (Lukács G. 1967, p. 183).

Un contesto storico-culturale nel quale il tema della mediazione tra l'intelletto e la sensibilità risulta particolarmente sentito e pensato.

Il problema di Kant avrebbe detto Antimo Negri, già accademico e storico della filosofia (citato puntualmente, a piè di pagina, da Alessandro Croce traduttore dei Seminari di Jung su Nietzsche), al quale non sarebbe sfuggito che parlare dell'unità tra il sentire e il pensare avrebbe evocato*, in primis*, la *Critica del* Giudizio[1].

Saggio che si incentra sulla categoria del sublime, e quindi sul sentimento del tragico e del patetico, sottolineando come per Kant la dignità e non la bellezza, al contrario di Schiller, costituisca il *medium* della conciliazione la quale impone all'inclinazione degli istinti il dettato della morale[2].

Questo tema che in filosofia è sostanzialmente estetico-politico impegnò, dunque, filosofi (pensiamo anche ad Hegel) e poeti (primo tra tutti Hörderlin) che cercarono di evitare scissioni all'interno della coscienza al fine di non snaturare la totalità dell'essere umano che avrebbe rischiato, altrimenti, la barbarie: sia essa logico-razionalistica o, al contrario, istintivo-irrazionalistica.

In seguito il quesito trascinerà in ballo anche Nietzsche e, neanche un secolo dopo, sul versante

---

[1] Scrive Negri: «Storicamente, la posizione di Schiller di fronte al problema di Kant (che, poi, sarà, per ciò che leggiamo in Marcuse, il problema di Freud), è quella di chi vuole rivendicare i diritti della sensibilità usurpati dalla ragione: per Schiller, cioè, se in generale si tratta di conciliare le leggi della ragione con l'interesse dei sensi, in particolare bisogna limitare il dominio dell'impulso di forma» (Negri A. 1976, p. 63).

[2] Tuttavia, lo stesso Schiller evidenzierà come il dualismo kantiano della *Critica del Giudizio*, pur rappresentando una teoria soggettivistica-razionalistica del bello che deve essere superata dal concetto di bellezza come libertà nella sensibilità, già contenga una necessaria corrispondenza tra arte e natura. Lettura kantiana che, successivamente, Marcuse (1968) convertirà completamente a favore dell'importanza dell'immaginazione in qualità di *medium* tra intelletto e sensibilità.

psicoanalitico e con l'introduzione alle istanze inconsce, sia Freud che Jung: il primo impegnato ad affrontare «Il disagio della civiltà» e il secondo a cimentarsi con il «*Mysterium coniunctionis*» e con lo *hieròs gàmos* di antica memoria[3]. Che il tema della conciliazione degli opposti e quello dell'individuazione siano al centro dei seminari di Jung sullo Zarathustra lo attesta, innanzitutto, il fatto che Jung legga questo testo da psichiatra e non da filosofo, quale non è.

Ciò comporterà orientare la sua attenzione sull'analisi della personalità di Nietzsche leggendo la figura di Zarathustra come *alter ego* di quest'ultimo conseguenza della sua identificazione inconscia col Vecchio Saggio o, se preferiamo, dell'Io col Sé. In effetti, Jung cercherà di interpretare lo Zarathustra passo dopo passo, considerandolo un'esperienza psicologica dell'autore, analizzando le varie immagini del testo al pari dell'analisi di un sogno e facendosi personalmente carico delle amplificazioni. In tal senso, cercherà di rinvenire lo sviluppo di quella 'mancata individuazione' e di quella inflazione psichica che renderà Nietzsche passivo di un Io collettivo, in quanto archetipico, e che segnerà questo illustre destino verso la psicopatologia.

È chiaro che ritroveremo in questi seminari 'l'equazione personale' dello zurighese oltre che i temi centrali di tutta la sua opera.

Al contempo, basterà scorrere le pagine di tanti capitoli per accorgersi che temi cari alla letteratura junghiana, quali quello dell'Ombra, avevano già coinvolto per assonanza tematica nel 1895 lo Zarathustra – Nietzsche sul terreno filosofico della transvalutazione dei valori del bene e del male. Problema che nasce, secondo K. Löwith, con il tramonto della tradizione cristiano-borghese e all'epilogo dell'idealismo tedesco per approdare, infine, al nichilismo e al tentativo del suo superamento. Definizione che contraddistinguerà Nietzsche come colui che decretò la morte di dio e, con ciò, la morte dei valori universali e necessari, sia dal punto di vista morale che gnoseologico. Come è noto, Jung in gioventù lesse Nietzsche e oltre lo *Zarathustra* altri testi fondamentali quali: *Il Crepuscolo degli idoli*, *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*. Molto probabilmente tale esperienza potrebbe averlo reso consapevole della complessità del problema morale nell'ambito dell'individuazione.

Il problema della conciliazione degli opposti che Nietzsche affrontava dal punto di vista estetico in *La nascita della tragedia* nel confronto tra l'apollineo e il dionisiaco e che, nei *Frammenti postumi*(1884-1885), si confermerà come tensione tra i poli da cui nascerebbe l'oltreuomo. Problema, dunque, che Jung continuerà a condividere con il filosofo tedesco, a partire dalla riconoscenza culturale nei confronti di Eraclito.

Tuttavia, oggi, in ambito filosofico si legge Nietzsche anche come filosofo monista e del tutto a-dualistico[4]. Una concezione filosofica in base alla quale non rintracceremmo differenze ontologiche all'interno della coscienza ma, piuttosto, un *continuum* tra i vari stati fisici, fisiologici e psicologici.
Si evidenzierebbero fondamentalmente delle differenze e delle relazioni tra stati di coscienza concernenti le configurazioni di quest'ultima.

Agli stati di coscienza, inoltre, si accompagneranno le considerazioni sulla morale alle quali, secondo Jung, non verrà dato spazio al discernimento guidato dalla funzione sentimento poiché, nell'uomo Nietzsche, questo risulterebbe del tutto rimosso e confuso con la funzione sensazione. Sebbene Nietzsche, nel "Crepuscolo", continui ad interrogarsi sul perché la razionalità nei secoli abbia determinato un dualismo all'interno dell'essere umano a discapito della sensibilità invertendo, a suo dire, impropriamente, l'ordine delle priorità conoscitive. Nell'ambito della psicologia analitica nei *Typen*, Jung affronterà il problema della sintesi degli opposti avendo sempre a cuore l'autenticità della

[3] Il problema della conciliazione degli opposti contempla in Jung sia la ricerca estetica che quella morale. L'utilizzo di queste categorie proposte dallo stesso a livello terminologico, a volte, in modo intercambiabile riflette la stessa problematica che il nostro autore, tuttavia, subordinerà al tema della religiosità. Volendola, in questo modo, giustificare culturalmente, psicologicamente e storicamente. Come, ad esempio, egli stesso scrive: «[…] Ricordo ad esempio il caso di un nevrotico introverso, spiccatamente intellettuale, che passava alternativamente dalle alte sfere dell'idealismo trascendentale ai bordelli malfamati della periferia, senza che la sua coscienza giungesse ad ammettere l'esistenza di un conflitto morale o estetico» (Jung C.G. 1921, p. 304).

[4] Cfr. Lupo L. (2006), *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Edizioni ETS, Pisa.

ricerca individuativa. Considerandola, però, un tema religioso, o meglio, concernente la religiosità in quanto relativa al rapporto dell'Io col Sé. Cercando, al tempo stesso, di evitare il rischio di farne lettera morta o di ridurre il tutto ad omologazioni culturali e presunte universali come se parlare di etica significasse trovare, a priori, non solo consenso ma addirittura legittimazione. Legittimazione, se non divina comunque logica, dalla quale, eventualmente, far discendere *tout court* conferma alle proprie ipotesi cliniche.

In questi seminari rintracciamo, dunque, l'annoso interrogativo junghiano concernente l'integrazione dell'Ombra che trova, nei sermoni di Zarathustra in esame, terreno fertile per affrontare questo tema attraverso una lettura ermeneutica del testo. Conciliazione che, tuttavia, non si risolverà in un *aut-aut* ma in un 'umano, troppo umano', avrebbe detto Nietzsche, complesso problema di sintesi personale. La cui soluzione non risulterebbe prestabilita ma che spetterebbe, caso per caso, ad un sforzo conciliativo che contempli la tensione dinamica e la compresenza di entrambe le funzioni in attesa di un evento autonomo e, strano a dirsi, 'provvidenziale' dell'inconscio[5].

Da riconoscersi, altresì, come simbolico e trasformativo attraverso la coscienza; processo che faccia raggiungere, finalmente, l'equilibrio psichico in una temperatura intermedia. A patto, beninteso, che si integri l'Ombra.

Certo, perché Jung, già quando scrive in *Due testi di psicologia analitica* il capitolo su «L'altro punto di vista: la volontà di potenza», ha ben presente che l'uomo: «[…] vuole la donna e i figli, vuole farsi valere e distinguersi dal gregge, vuole conservare le sue innumerevoli abitudini, non escluso il filisteismo» (Jung C.G. 1917/1943, p. 32).

Parole che riecheggiano la filosofia di Nietzsche e che appassioneranno gli estimatori di *Tipi psicologici* ricordando loro le pagine più profonde e intellettualmente oneste che Jung dedica al tema. Di qui la disquisizione, se non idraulica comunque energetica, di quella accezione di libido già in contrapposizione alla libido delle topiche freudiane che va ben oltre il rimosso e la sublimazione per lasciare spazio al simbolico[6].

Scrive Jung: «Da tutto quanto siam venuti fin qui dicendo risulta a sufficienza che ogni tentativo volto a instaurare un equilibrio nell'essere umano dei nostri tempi, differenziato in modo unilaterale, dovrà tenere in serio conto le funzioni che sono inferiori perché non differenziate. Nessun tentativo di conciliazione avrà successo se non saprà liberare le energie delle funzioni inferiori al fine di portarle alla differenziazione. Questo processo può attuarsi solo in conformità alle leggi dell'energetica, si deve cioè creare un dislivello che offra alle energie latenti la possibilità di esplicare la loro azione. Non avrebbe nessuna possibilità di successo il tentativo, infinite volte intrapreso e infinite volte fallito, di trasformare direttamente una funzione inferiore in una superiore» (Jung C.G. 1921, pp. 95-96).

D'altra parte, l'integrazione dell'Ombra presuppone una mediazione tra opposti psichici che non si riduce alla sublimazione delle pulsioni, e, come è noto, la funzione trascendente di cui parla Jung non è un meccanismo di difesa e tantomeno è un dispositivo dell'Io. Al contrario, essa svolge la funzione di traghettare la natura umana verso la cultura attraverso l'esperienza psichica dell'attività del simbolo da non intendersi, tuttavia, come un definitivo e utopico passaggio catartico dal principio del male a quello del bene. L'Ombra secondo Jung, da un lato, in assenza di conflitto risulta passiva e se non è scissa dall'Io sembrerebbe refrattaria a qualsiasi tentativo morale particolarmente eroico, risultando piuttosto inefficiente e indicando, in questo caso, semplicemente la presenza del corpo. Dall'altro, tuttavia, se esclusa o sottovalutata, si autonomizzerebbe ed il pericolo per la coscienza consisterebbe nel fatto che veicolerebbe quella energia inconscia indomita che risulterebbe indispensabile al Sé soltanto una volta integrata. Non integrarla, infatti, significherebbe essere pericolosamente in balìa delle pulsioni e non individuarsi. L'accezione del Sé, inoltre, Jung per sua ammissione la mutua

[5] Scrive, in proposito, Aversa: «Non si evita la decadenza semiotica del simbolo se a 'decidere' è esclusivamente la coscienza, né ciò può essere compensato dall'inesauribilità dei significati, si tratterebbe pur sempre di un'infinita semiosi. Occorre non dimenticare la parte inconscia del simbolo junghiano, quella parte che non necessariamente deve essere interpretata in senso archetipico (come è stato fatto anche da parte dello stesso Jung) o in senso irrazionalistico, ma che può essere lasciata come apertura e basta» (Aversa L. 1991, p. 42).

[6] Cfr. Aurigemma L. (1989), *Il concetto di sublimazione da Freud a Jung*, in «Prospettive junghiane», Bollati Boringhieri, Torino.

inizialmente da Nietzsche, il quale, tuttavia, la rimanda al corpo facendone tutt'uno con l'anima e tradendo, in questo modo, secondo l'ottica junghiana, una derivazione di stampo materialistico che lo stesso filosofo, da parte sua, probabilmente avrebbe ripudiato. Il Sé assumerà, al contrario, per lo psichiatra, una valenza dichiaratamente simbolica.

Nietzsche, invece, quando parla del corpo ha in mente l'*es*, cioè quell'insieme di organi e funzioni fisiologiche che costituiscono un tutto con l'intelligenza, in particolare, con l'intelligenza dell'organismo da intendersi semplicemente come unità. In questo senso le pulsioni presenterebbero se non un'intelligenza razionale, tuttavia, una particolare e creativa modalità istintiva che impone una sua 'logica'.

Jung, dal canto suo, sia pur riconoscendo una primigenia dimensione indivisa tra psiche e soma (il processo psicoide)[7] si confronta con le antinomie che la nostra esperienza psichica ci pone dinanzi. L'Ombra in contrapposizione all'Io, ad esempio, è indispensabile, una volta mediati gli opposti, per la realizzazione della personalità dato che nessuno risulterebbe completo in assenza di qualità negative; sollevando, in questo modo, un problema spinoso quanto urgente nell'ambito della psicologia analitica. Nel caso di Nietzsche, secondo Jung, ciò significa dal punto di vista filosofico misurarsi con il problema etico-estetico dopo Schiller e Schopenhauer ma, umanamente e inconsciamente, identificarsi con Zarathustra, agognando, da un lato, il superuomo e, dall'altro, trascurare l'Anima che risulterebbe, in questo caso, la diretta responsabile della separazione degli opposti. Scollandosi, al contempo, secondo il nostro psicologo analista, dal sostrato ordinario dell'umano e dalla 'terra' e, in questo modo, mancare l'integrazione dell'Ombra razionalizzando, perdendosi nel mondo delle idee della propria *Weltanschauung*, sia pure nel geniale capovolgimento logico-razionale dei valori morali.

In questo modo Nietzsche-Zarathustra perderebbe la sua integrità psichica, anticipata puntualmente da quest'opera, evidenziando una dissociazione tra i molteplici complessi psichici e il complesso dell'Io.

Come scrive Jung nei seminari su Nietzsche: «La coscienza dell'Io è dunque il pastore di un gregge di unità psichiche, e se viene ucciso, il gregge si disperde. Si tratterebbe di una condizione schizofrenica. La scissione mentale è la separazione di queste unità, e da quel momento in avanti ogni unità si comporterà come se fosse una minuscola coscienza dell'Io, e se da qualche parte rimane ancora traccia del pastore, se ne rimangono almeno le orecchie, allora udrà delle voci. Le unità si comportano come dei piccoli Io, e parlano con intelligenza simile a quella di una pecora» (Jung C.G. 1934-1939, p. 388).

Una definizione di *dementia precox* che rimanda allo Jung degli studi psichiatrici dei primi del Novecento. Definizione che, tuttavia, assumerà prima in *Tipi psicologici* e poi nei *Seminari* sullo Zarathustra, un linguaggio ulteriore (nonostante le *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* siano anch'esse del 1934) che partendo dalla tradizione nosografica dell'epoca del primo Jung, la quale rimanda a Janet e Charcot, a Bleuler e Freud, approderà ad una disamina che verte principalmente sull'accezione di scissione. Quest'ultima, che rimanda, come abbiamo precedentemente sottolineato, alla filosofia classica tedesca, propone l'analisi di una separazione tra funzione superiore e funzione inferiore che deriverebbe, inizialmente, dall'avvento della civiltà (Jung C.G. 1921, p. 78) e che si confermerebbe sempre più nell'epoca moderna e contemporanea sradicando, progressivamente, l'uomo dalla sua origine naturale.

Il quale, al tempo stesso, accuserebbe uno iato problematico e inquietante tra spirito e corpo, tra ragione e sentimento, tra intelletto e sensibilità, tra natura e cultura. Scissioni che, al pari delle dissociazioni, sono per Jung, in assenza di relazione e interpretazione, sconnesse dall'Io e, generalmente, all'origine di ogni psicopatologia. Psicopatologia da intendersi come un unico disturbo,

[7] Come scrive La Forgia: «In breve, la parte psicoide (di una forma di vita) è, per Jung, l'insieme di quelle strutture e di quei processi sui quali possiamo inferire che operi in senso ordinativo e/o finalistico (e nei quali è in qualche modo impressa e/o dai quali scaturisce) un'intenzionalità non appartenente alla coscienza ordinaria; strutture e processi, va aggiunto immediatamente, che apparterranno di norma a una spettografia di modi di esistenza che può intendersi come estesa (sia filogenticamente, sia ontogeneticamente) dal livello biologico più elementare e indifferenziato al "mentale" più raffinato e consapevole, e nella quale spetterebbe ai processi strettamente psichici di occupare uno spazio limitato, presente peraltro solo in alcune, superiori, forme di vita…» (La Forgia M. 1991, p. 82).

quantitativamente variabile, di un processo psichico normale. D'altra parte, è lo stesso Nietzsche a scrivere per bocca di Zarathustra di rimanere fedeli alla terra e il superuomo rivendica il valore del corpo riconoscendolo e volendolo, facendo della necessità della vita un proprio atto di volontà e riscoprendo così il senso stesso dell'uomo. Ricordando Jung quando afferma: «Ecco perché, nello studio dei simboli, relativi all'individuazione, si finisce sempre per rilevare che l'individuazione non può avere luogo – simbolicamente, intendo – senza un ingresso dell'animale nelle regioni dello spirito: un animale oscuro, molto oscuro, emergente dalla melma primordiale; quel singolo puntino nero che è la terra è assolutamente indispensabile sullo scudo splendente della spiritualità» (Jung C.G. 1934-1939, p. 69).

Tutto ciò, comunque, secondo Jung sfugge a Nietzsche ma, certamente, non a livello filosofico (livello dal quale la psicologia analitica senz'altro trae ispirazione) piuttosto sul piano del suo vivere quotidiano: «Nietzsche visse al di là dell'istinto, nell'aria rarefatta dell'eroismo, a un'altezza che esigeva una dieta calcolatissima, un clima eccellente e molti sonniferi; finché la tensione non distrusse il cervello. Egli parlava di dire di Sì e visse una vita di No. Il suo ribrezzo per l'uomo, per l'animale umano appunto era troppo grande» (Jung C.G. 1917/1943, p. 31).

Si capisce che il caso di Nietzsche rappresenta colui che è «differenziato in modo unilaterale» (Jung C.G. 1921, p. 95) quindi passivo di un Io che non svolge la sua funzione, dove l'affetto che, secondo Jung, ne costituisce la base, non discrimina e non coagula, e tale scissione non provoca solo psicopatologia soggettiva ma, d'altra parte, anche politica. Ciò nella misura in cui la contesa tra intelletto e sensibilità riflette, in modo direttamente proporzionale, il conflitto tra individuo e società, con la conseguente repressione da parte della civiltà nei confronti della libertà; trascinando l'essere umano verso l'omologazione e verso l'individualismo o relegandolo, come unica alternativa possibile, al destino tragico dell'eroe negativo, descritto così bene da tanti personaggi passati e presenti della letteratura.

Potremmo capire, dunque, la nostalgia schilleriana (sia pure vagheggiata) per l'armonia etico-estetico-politica che contraddistingue il rapporto tra l'uomo greco e la *polis* ma che non riguarda ormai, da tempo, la coscienza dell'uomo moderno e contemporaneo che da questo punto di vista risulterebbe generalmente anestetizzato.

In proposito, potrebbe nascere spontanea quanto effimera la speranza salvifica che poggi sulla natura trasformativa del simbolo in Jung. Tuttavia fallace soltanto se intellettualizzata e intesa, al di là di ogni esperienza psichica, come esempio da emulare. L'invito che resta attuale è, al contrario, dal canto nostro, quello della autentica ricerca di sé nella facoltà di esercitare liberamente la totalità delle funzioni psichiche verso la costante e, a seconda delle fasi della vita, di volta in volta, rinnovata e variabile conciliazione degli opposti psichici che, in ultima analisi, rifiuti di riconoscersi in modo unilaterale aborrendo l'utilizzo esclusivo di una sola funzione psichica, sia essa superiore o inferiore.

Ne consegue che il tentativo di mediazione presuppone la coesistenza di due poli, uno dei quali alternativo alla ragione. In proposito, ricordiamo Nietzsche quando dice: «La falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso; è qui che il nostro linguaggio ha forse un suono quanto mai inusitato. La questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fondamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici a priori) sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale a se stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò indubbiamente significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male» (Nietzsche F. 1975, p. 12).

Cambiando prospettiva, come non ricordare la posizione di Hillman che vuole il linguaggio psicologico intriso di mitologia, o meglio, rivelativo del mito nelle nostre acquisizioni empiriche o cliniche. Posizione che sembrerebbe confermare quella di Wittgenstein quando descrive la psicoanalisi

come una forma di mitologia (Wittgenstein L. 1921-1949, p. 138).[8] Volendo, tuttavia, porre l'accento sull'aspetto fondante del mito, parlare in questo modo significherebbe comunque, come sottolinea Hillman, parlare di «verità finzionale» (Hillman J.1975, pp. 260-261) ma, al tempo stesso, in quanto espressione mitica, sottolinearne l'importanza teorico-clinica, sebbene, non in qualità di spiegazione ma, segnatamente, come attribuzione di senso.

Questo da una prospettiva filosofica ci ricorda Nietzsche quando evidenzia l'importanza della funzione dell'errore come necessaria alla conoscenza e alla nostra vita. Aggiungeremmo dal nostro punto di vista: quale intrinseca alla psiche.

Riflessioni inconsuete e inattuali che spesso non trovano consenso collettivo, che potrebbero pericolosamente destabilizzare l'Io ma che Hillman non ha esitato a proporre anche nell'ambito della psicopatologia trascurando, forse, che accettare tale relativizzazione avrebbe presupposto, paradossalmente (in riferimento alla sua posizione), avere già consolidato l'Io e possedere un Io forte. Dalla posizione di un Io, potremmo dire, che accetta la relativizzazione ma non l'estinzione, ci chiederemmo, meno pericolosamente, insieme a Nietzsche riguardo gli aspetti costitutivi della coscienza: «[…] Creda pure fin che vuole il volgo, che conoscere sia un conoscere esaustivo; il filosofo deve dirsi: se scompongo il processo che si esprime nella proposizione 'io penso', ho una serie di asserzioni temerarie, la giustificazione delle quali mi è difficile, forse impossibile, – come per esempio che sia io a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un 'io', infine, che sia già assodato che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, – che io sappia che cos'è pensare. Se io, infatti, non mi fossi già ben deciso al riguardo, su quale base potrei giudicare che quanto appunto mi sta accadendo non sia forse un 'volere' o un 'sentire'»? (ivi, p. 21).

Riflessioni importanti per una psicologia analitica che non voglia trascurare le sue molteplici origini filosofiche come appartenenti al proprio bagaglio culturale.

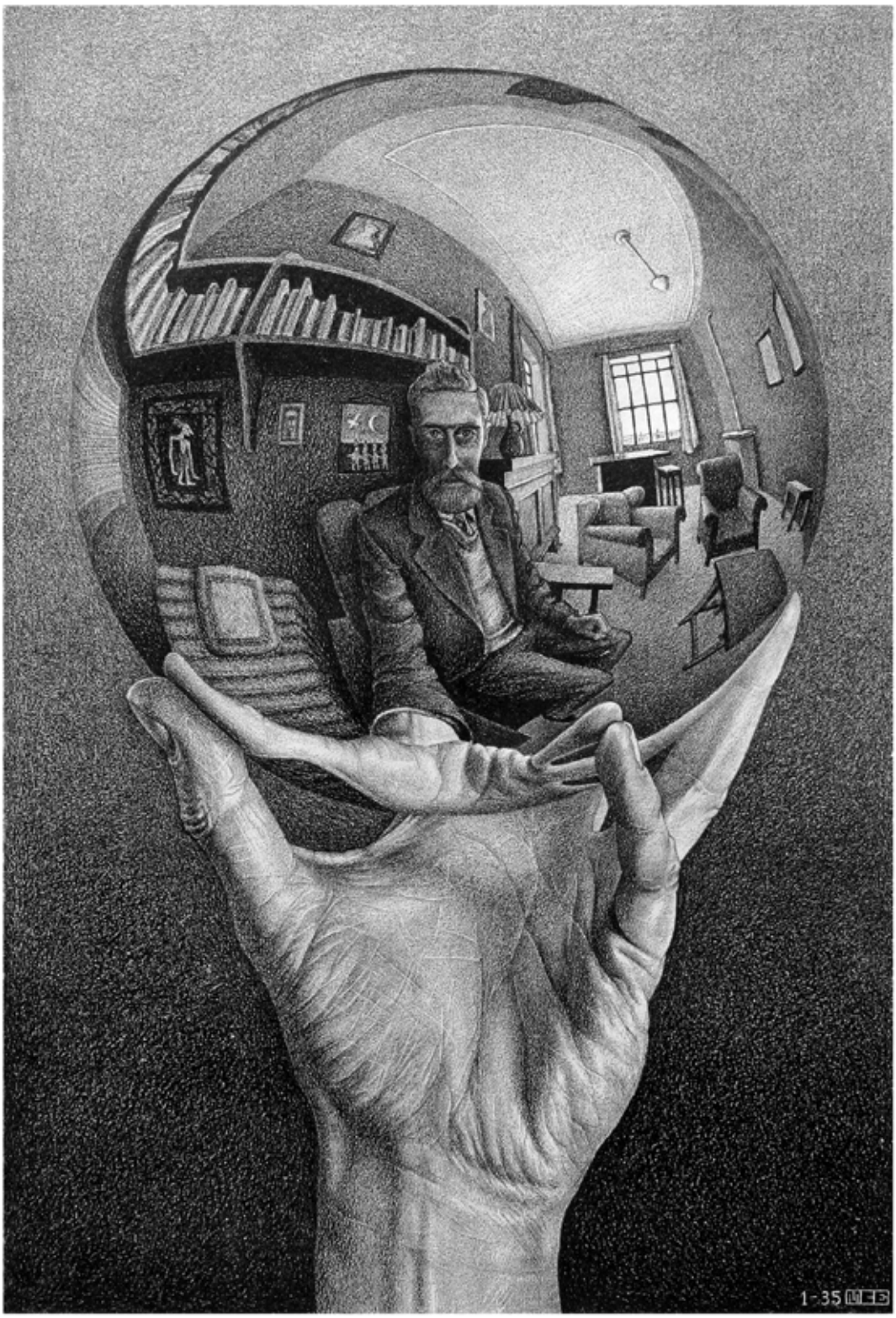
Identità storico-filosofica che, a nostro avviso, ci appartiene.

Da non demonizzare né ipostatizzare ma che ci permetterebbe, successivamente, di aprirci costruttivamente, nella diversità, ad ogni forma di dialogo.

[8] Cfr. Russo M. (2009), *Un dialogo immaginario sul metodo analitico: L. Wittgenstein e J. Hillman tra sapere scientifico e mitologia*, in «Psichiatria e Psicoterapia», I-N.2, Art. 05, giugno 2009.

Bibliografia

Aurigemma L. (1989), *Il concetto di sublimazione da Freud a Jung*, in «Prospettive junghiane», Bollati Boringhieri, Torino.
Aversa L. (1991), *La definizione del simbolo nei Tipi psicologici: alcune riflessioni*, in «Metaxù», vol. XII, fasc. 2.
Hillman J.(1975), *Re-Visioning Psychology*, trad.it. *Re-Visione della Psicologia*, Adelphi, Milano 1983.
La Forgia M. (1991), *Lo psicoide come dimensione produttiva del simbolo*, in «Metaxù», vol. XII, fasc. 2.
Löwith K. (1941), *Von Hegel zu Nietzsche*, trad.it. *Da Hegel a Nietzsche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1982.
Lukács G. (1923), *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano1967.
Lupo L. (2006), *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Edizioni ETS, Pisa 2006.
Negri A. (1976), «Introduzione» a Schiller F., *Educazione estetica*, Armando Armando, Roma 1976.
Nietzsche F. (1876), *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano,1977.
Nietzsche F. (1885-1886), *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1975.
Jung C.G. (1917-1943), *Due testi di psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
Jung C.G. (1921), *Psychologische Typen*, trad.it. *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
Jung C.G. (1934-1939), *Nietzsche's «Zarathustra». Notes of the Seminar. Given in 1934-1939 by C.G., Jung*, trad.it. *Lo* Zarathustra *di Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
Kant E.(1790), *Kritik der Urtheilskraft*, trad.it. *Critica del Giudizio*, Editori Laterza, Bari 1960.
Russo M. (2009), *Un dialogo immaginario sul metodo analitico: L.Wittgenstein e J.Hillman tra sapere scientifico e mitologia*, in «Psichiatria e Psicoterapia», I-N.2, Art.05, giugno 2009.
Schiller F. (1795), *Educazione estetica*, introduzione di A. Negri (a cura di), Armando Armando, Roma 1976.
Wittgenstein L. (1921-1949), *Lezioni e Conversazioni*, Adelphi, Milano 1977.


1-35 M.C.E.

La disforia di genere nell'età evolutiva e il suo impatto psicosociale[1]

di Anna Moncelli

La multiforme realtà delle differenze sessuali

Prima di addentrarci nella riflessione sullo sviluppo atipico dell'identità in età evolutiva, oggetto della conferenza, si rende necessario soffermarsi su una breve premessa che accenni all'ampiezza e alla complessità del contesto in cui si inscrive nell'attualità questo tema. Alcune di queste considerazioni pur non riferendosi testualmente all'intervento del professor Di Ceglie, ci sono sembrate utili sia a definire una terminologia che per la varietà di approcci a cui può attingere merita di essere specificata, sia a dare spazio alle diverse stimolazioni e possibilità di lettura che questo argomento si presta a sollecitare. La modernizzazione della nostra società ha prodotto una progressiva trasformazione dei ruoli sessuali che ha innescato un processo di mutamento del rapporto fra assegnazione sessuale e percezione di sé tuttora aperto e irrisolto, sia come processo sociale e collettivo, sia inerente la definizione dell'identità maschile e femminile. L'affermarsi nell'organizzazione della società del principio di uguaglianza dei diritti personali contro l'assolutezza dei principi gerarchici, ha colpito al cuore la base stessa della differenziazione fra i sessi come storicamente concepita. Mentre la contemporaneità si costruisce attraverso percorsi di elaborazione più soggettivi, essere maschio o femmina oggi è qualcosa di molto meno stabilito socialmente di quanto avvenisse in passato, così come per quello che riguarda gli altri ruoli, sia sociali, sia affettivi. La riflessione emersa in questi ultimi anni si è concentrata sul problema di come coniugare uguaglianza e differenza, cercando di valorizzare la differenza come un elemento di arricchimento e non come causa di svantaggio. È da questo *humus* culturale che sembra avere tratto ispirazione il più recente concetto di identità sessuale che nell'ambito della ricerca psicologica, sottolinea in modo sempre più chiaro il grado di influenza e interrelazione reciproca tra strutturazione e sviluppo della personalità umana e contesto storico culturale dato. Nell'affrontare questo tema si rende necessario operare innanzitutto una distinzione terminologica che ne definisca le tre principali componenti: l'identità di genere, l'identità di ruolo e l'orientamento sessuale. La prima rimanda alla consapevolezza interiore, intima, che ogni persona ha del proprio genere sessuale. È il senso soggettivo, la persistenza della propria individualità maschile e femminile intesa come esperienza di percezione sessuata di se stessi e del proprio comportamento. Il concetto di ruolo di genere fa riferimento ai comportamenti attribuiti da una società agli appartenenti ad uno o all'altro sesso biologico, e quindi alle aspettative rivolte agli appartenenti all'una o all'altra categoria. J. Money ha esemplificato il rapporto tra questi due concetti definendo l'identità di genere come l'esperienza privata del ruolo di genere ed il ruolo di genere come la manifestazione pubblica dell'identità di genere. Infine, l'orientamento sessuale riguarda l'attrazione sessuale a cui risponde il soggetto,in particolare il sesso del partner. Dagli anni '50 in poi, grazie ai lavori sulla sessualità umana di A. Kinsey, l'orientamento sessuale non viene considerato come dicotomico ma lungo un *continuum*, all'interno del quale si collocano le definizioni "omosessuale", "bisessuale", eterosessuale". Il rapporto e l'interrelazione tra queste componenti costituisce un elemento basilare nel dibattito sull'inserimento della disforia di genere nella classificazione diagnostica attuale. In un individuo adulto l'identità di genere,è il risultato di una serie di fattori biologici, psicologici, culturali ed ambientali che insieme confermano l'iniziale determinazione cromosomica del sesso. Se questi fattori non si succedono armonicamente, consolidando la sensazione di una definita

[1] L'articolo prende spunto dalla conferenza *La disforia di genere nell'età evolutiva e il suo impatto psicosociale*, svolta al CIPA –Istituto di Roma e dell'Italia centrale il 14 marzo 2014, dal prof. Domenico Di Ceglie su invito del dott. Massimo Giannoni che ha moderato l'incontro.

identità di genere, possono crearsi delle situazioni conflittuali, ambigue o contraddittorie che sono conseguenza della difficoltà ad accettare il ruolo di genere assegnato.

L'identità di genere: sviluppi tipici e atipici

Sono in linea con quanto appena premesso, l'approccio e le chiavi di lettura fornite nell'ambito della conferenza «La disforia di genere nell'età evolutiva e il suo impatto psicosociale» dal prof. Domenico Di Ceglie.[2] Il particolare merito del professore è quello di occuparsi della realtà delle differenze sessuali non solo nella multiformità di temi che la caratterizzano, ma sviluppando in questo ambito interessanti ricerche che hanno contribuito ad ampliarne la conoscenza. Il tema dello sviluppo dell'identità di genere, più spesso oggetto di narrazioni letterarie e mediatiche, appartiene ad un territorio clinico e scientifico in buona parte ancora inesplorato. Per molto tempo infatti, si è ritenuto che il sesso inevitabilmente coincidesse con il genere e lo determinasse. Un individuo nasce femmina o maschio, ma la sua identità e la sua espressione di genere, relativa alle aspettative di ruolo socio-culturali di mascolinità e femminilità, come già accennato, non sempre coincidono con il suo sesso biologico. La assimilazione e la sovrapposizione tra sesso, identità di genere, ruolo di genere e talvolta anche di orientamento sessuale ha generato confusione ed errori clinici e scientifici. Già Freud aveva sottolineato come 'maschile' e 'femminile' non rinviavano semplicemente allo sviluppo sessuale del bambino e della bambina, ma si riferivano piuttosto alla modalità psicologica con la quale ogni individuo affronta con le fantasie questo riconoscimento. La concettualizzazione di Jung di 'Animus' ed 'Anima' come caratteristiche controsessuali di ciascun individuo, rendeva ancor più esplicito il principio di complementarietà dinamica attraverso il quale si muove la psiche individuale inconscia. Tuttavia per giungere al termine ed alla definizione attuale di identità di genere, si deve risalire ad un periodo storico relativamente recente. È stato lo psicoanalista americano R. Stoller, che negli anni sessanta ha iniziato a studiare bambini transessuali e adolescenti con errata attribuzione di genere alla nascita e a definire l'identità di genere,come l'acquisizione conscia e inconscia di appartenere al proprio sesso e non all'altro. Il termine identità di genere andava a distinguere l'anatomia dei genitali, dal complesso sistema di credenze che accompagnano l'identità e il ruolo in cui soggettivamente e psicologicamente l'individuo si riconosce. Nella formazione dell'identità di genere come abbiamo già sottolineato, sono coinvolti vari fattori genetici e ambientali, intrapsichici e relazionali: le disposizioni innate a livello cromosomico ed endocrinologico, le influenze ambientali sul comportamento,l'assegnazione del sesso alla nascita in base all'aspetto dei genitali esterni, le differenze comportamentali innate legate al sesso, le sensazioni corporee del bambino, soprattutto a livello delle zone genitali. Come sottolineano alcune teorie psicoanalitiche, non si può non menzionare l'importanza dell'atteggiamento dei genitori nella prima assegnazione dell'identità sessuale del bambino non solo al momento della nascita ma anche come preconcezione nella loro mente,dipendente dalla loro personalità, dalla loro relazione, dalla composizione della famiglia, dalle loro aspettative, che influenzano l'atteggiamento nei confronti del nascituro ed il ruolo che assegneranno al suo corpo e al suo genere. Lo psicoanalista francese André Green (1983) ipotizza l'attribuzione inconscia di un sesso al bambino da parte dei genitori, come il primo tra gli organizzatori dell'identità sessuale. Dopo la nascita sono di primaria importanza gli atteggiamenti e investimenti, soprattutto materni, nei confronti del sesso del neonato. Secondo la moderna *Infant Research* esistono etichette inconsce (*unconscious labels*) che trasmettono, in modo molto sottile, in ogni interazione, il vissuto del padre e della madre riguardo alla femminilità o alla mascolinità (il modo di maneggiare - *handling* - il bambino, il tono della voce, il ritmo ecc). I lavori ormai classici di M. Mahler e coll. (1975) sulle modalità con cui attraverso il contatto fisico con

[2] Riconosciuto come una delle massime autorità sull'argomento, è stato primario di Psichiatria dell'Infanzia e dell'Adolescenza nel Dipartimento Adolescenti della *Tavistock Clinic* e direttore del *Gender Identity Development Service* presso la *Tavistock Clinic*. Nel 1989 ha fondato la *Gender Identity Development Clinic* presso il *St George's Hospital* di Londra, trasferito nel 1996 alla *Tavistock and Portman NHS Foundation Trust*. Questo è l'unico servizio esistente nel Regno Unito per bambini e adolescenti con problemi di identità di genere, recentemente designato e finanziato come servizio nazionale. È anche autore di numerose pubblicazioni.

la madre, il bambino e la bambina pervengono ad una percezione di sé come essere dotato di un corpo sessuato, hanno evidenziato l'importanza che la percezione del proprio Sé corporeo assume nell'acquisizione del sentimento di identità. Essa sembrerebbe attivata dal contatto fisico, tattile con la madre, e tutto lo sviluppo del bambino procederebbe attraverso la separazione/individuazione dalla madre stessa. Con la formulazione dei concetti di identità di genere e ruolo è stato possibile dare senso a tutte quelle esperienze precedentemente poco riconosciute o trattate solo psichiatricamente e di introdurre una nuova categoria concettuale, la disforia di genere che vuole sottolineare il vissuto di incongruità tra il sesso di nascita e le manifestazioni psicologiche e comportamentali dell'identità di genere. Negli anni 80 la categoria dei disturbi dell'identità di genere dell'infanzia e di transessualismo (per adolescenti ed adulti) è stata inserita nel DSM III (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Nella versione successiva DSM IV(1994) le due categorie sono state accorpate in un'unica diagnosi di disordini dell'identità di genere con criteri distinti per bambini, adolescenti e adulti. La più recente edizione del DSM V(2013) reintroducendo le due categorie di disforia di genere nei bambini e disforia di genere in adolescenti ed adulti, tende a sottolineare la sofferenza soggettiva di una condizione somatopsichica e psicosociale dissonante. Il riconoscimento e la classificazione delle problematiche di identità ha avuto un impatto sociale di rilievo, dando luogo alla definizione di una legislazione inerente alle nuove identità e alla possibilità di cambiare il certificato di nascita in accordo con il sesso in cui l'individuo si riconosce. L'esperienza clinica ci ricorda che le categorie binarie di genere possono offrire alla coscienza una soluzione difensiva, per tutelare il senso di coesione della nostra identità e fare ordine nella molteplicità di fantasie e rappresentazioni che accompagnano i vissuti della relazione mente-corpo. Molti pazienti afferma il prof. Di Ceglie, chiedono più o meno esplicitamente di superare le costrizioni degli stereotipi di genere,e di aiutarli a trovare posizioni e combinazioni nuove. Altri chiedono delle vere e proprie certezze, con ancoraggi letterali e spesso interventi risolutivi sul corpo. Si rende dunque necessario affrontare questa tematica nella complessità di tutte le dimensioni ad essa correlate: di tipo genetico e biologico, psicologico, familiare e ambientale, sociale e culturale. Èinoltre fondamentale per gli esperti del settore, riferirsi alla pluralità delle posizioni evolutive piuttosto che a una unilinearità dello sviluppo, di assimilare la differenza senza ripudiare la somiglianza, creare uno spazio tra gli opposti, capace di concettualizzare una tensione e non un'opposizione tra maschile e femminile,che valuta un polo svalutando l'altro. Esplicitando il concetto con una felice metafora letteraria, il professor Di Ceglie cita il viaggio di Ulisse nel passaggio tra Scilla e Cariddi. La tentazione di cadere in una lettura solo biologica ed intervenire sul corpo o solo psicologica sottovalutando il disagio di un corpo che l'individuo non sente appartenergli, va affrontata con costante cautela, consapevoli di uno spazio di manovra che è sempre molto limitato.

La disforia di genere in età evolutiva

La disforia di genere in bambini e adolescenti costituisce una condizione ancora più complessa, poiché si associa spesso a difficoltà a livello emotivo e comportamentale ed è causa di una enorme sofferenza particolarmente in adolescenza. I disordini dell'identità di genere possono essere visti come stati nei quali i giovani, nel corso dello sviluppo psicosessuale, sperimentano il loro sesso fenotipico come incongruo rispetto al proprio senso di identità di genere. Un dato interessante sottolineato dal professore, è che mentre un tempo si manifestava più spesso fra i ragazzi che non fra le ragazze, attualmente la casistica risulta equivalente tra i due sessi. Il disagio si traduce in desiderio di appartenere all'altro sesso, in abitudine a indossarne i vestiti, nella preferenza per giochi o amici del sesso con il quale il bambino e la bambina si identificano, nell'avversione per le caratteristiche e le funzioni sessuali del corpo. Secondo una visione psicodinamica, il processo di costruzione dell'identità sembra avvenire attraverso due principali tappe: la prima si basa sull'identificazione con l'altro, la seconda, in modo particolare durante la prima adolescenza, sulla differenziazione dall'altro. Queste considerazione mettono in rilievo la contraddizione intrinseca al termine "identità" che da un lato esprime il concetto di uguaglianza, dall'altro richiama quello di diversità. In questo complesso percorso di crescita, le difficoltà possono essere notevoli: l'adolescente si trova a superare il riassestamento

dell'immagine di sé sia dal punto di vista intrapsichico che sociale, e al contempo deve separarsi dalle figure genitoriali che fino ad allora hanno rappresentato per lui sostegno e presenza. Generalmente, nell'infanzia, la disforia di genere emerge tra il secondo ed il terzo anno di vita, una fase in cui si impone un notevole impulso verso lo sviluppo di un senso di sé autonomo e separato dalla madre, tuttavia prima dello stabilirsi di un senso relativamente stabile del genere, che normalmente sembra svilupparsi tra i quattro e i sette anni. È importante sottolineare che avere fantasie e comportamenti legati al sesso opposto è un fenomeno alquanto comune per i bambini piccoli. La differenza sostanziale è nel grado in cui si manifestano questo comportamenti e nel ruolo che essi hanno nel funzionamento adattivo del bambino. È necessario non confondere comportamenti varianti e non conformi alle aspettative socioculturali con la presenza di una disforia di genere. Il professor Di Ceglie introduce il termine di organizzazione tipica o atipica dell'identità di genere A.G.I.O. (*Atypical Gender Identity Organization*) come una configurazione interna sottostante alla manifestazione della disforia di genere e più adatto quindi, a comprendere l'identità di genere nei minori,come il risultato di una costruzione multifattoriale e interattiva ancora in movimento ed evoluzione. Diversamente da quanto si osserva negli adulti, il processo di sviluppo in atto fisico, psicologico e sessuale, determina una maggiore fluidità e variabilità negli esiti finali. Come dimostrano alcune ricerche longitudinali, solo una piccola proporzione di questi bambini, diventano transessuali o travestiti, la maggior parte di loro evolvono verso un orientamento omosessuale e altri verso un orientamento eterosessuale senza travestitismo o transessualismo. Occorre anche differenziare il gruppo dei pre-puberi da quello dei post-puberi. Nel primo vi è una maggiore duttilità e probabilità di cambiamento.

I professionisti che si occupano di età evolutiva (da un punto di vista medico e psicologico) devono saper 'leggere' la complessità dei comportamenti legati al genere dei bambini e degli adolescenti non sottovalutarli, e neppure etichettarli troppo precocemente, affrontandoli con la consapevolezza sempre più confermata dalla osservazione clinica strutturata, che l'inizio delle problematiche di identità di genere si intreccia con difficoltà relazionali, emotive e comportamentali di più vasta portata. Ad esempio si è riscontrato che nella casistica analizzata un'alta percentuale (30-40%) di ragazzi presentano difficoltà sociali e psicologiche, che potrebbero rappresentare eventi traumatici per il bambino e successivamente per gli adolescenti. Va anche ricordata l'importanza evidenziata da più recenti ricerche di una correlazione significativa tra disforia di genere e condizioni dello spettro autistico riferiti in particolare allo stile di pensiero e all'empatia, soprattutto nelle forme di transessualismo donna-uomo.

A proposito delle ipotesi eziologiche riscontrate nell'osservazione clinica di soggetti in età evolutiva Di Ceglie sottolinea l'importanza dell'interazione tra fattori interni ed esterni nel determinare lo sviluppo delle disforie di genere. Dal punto di vista psicodinamico le ipotesi di comprensione si potrebbero riassumere in tre principali letture spesso correlate. Una prima ipotesi di comprensione riguarda il possibile ruolo del trauma. È stato osservato e descritto come l'inizio della disforia di genere era spesso precipitato da qualche evento traumatico(di separazione, sovrastimolazione sessuale, o una psicosi della madre) occorso generalmente nei primi tre anni di vita del bambino. La frequente presenza di segni clinici quali disturbi di ansia e depressione, sembrerebbe indicare che i ragazzi con AGIO percepiscano la separazione come una catastrofe psicologica che può condurre alla disintegrazione psichica e al caos. Sembrerebbe correlata a questa dinamica una predisposizione temperamentale come l'incapacità di tollerare la frustrazione, l'estrema sensibilità e fragilità nelle relazioni, la timidezza osservata da alcuni ricercatori (Coates *et al*. 1990). In una situazione dove dei tratti del temperamento predispongono ad alcuni stili di risposta, se il bambino viene esposto ad esperienze traumatiche ripetute potrebbe fare fronte alla paura della catastrofe identificandosi con la figura di accudimento da cui si sente abbandonato. La terza ipotesi, che comprende le precedenti riguarda il ruolo della relazione. Nelle ricerche sistematiche condotte, la disforia di genere si realizzerebbe nel contesto più ampio dell'esperienza relazionale del bambino e della sua esperienza del Sé. Nelle situazioni precedentemente descritte si potrebbe costituire all'interno di uno stato dissociativo, un nuovo concetto di Sé "io sono la mamma" o in altri casi "io sono papà" e per estensione quindi "io sono una donna" "io sono un uomo". Questa rappresentazione di sé potrebbe rispondere alla minaccia interna di catastrofe derivata da una esperienza di attaccamento insicuro, proteggendo l'integrità del bambino senza intaccare gli

altri componenti di sviluppo psicologico e mentale (Coates e Person 1985; Lowry e Zucker 1990). Come evidenzia Di Ceglie, non è chiaro perché il bambino trovi questa soluzione particolare alle sue paure di disintegrazione. Potrebbe essere un fenomeno casuale in un background predisponente.

Il lavoro terapeutico

Considerando che la formazione dell'organizzazione atipica è complessa, probabilmente multifattoriale, e in alcuni casi non passibile di evoluzione, dal punto di vista terapeutico sottolinea Di Ceglie, modificare l'identità di genere non è l'obiettivo. È infatti possibile che l'intervento su fattori che probabilmente sono alla base della disforia di genere possa condurre secondariamente a dei miglioramenti e prevenire lo stabilizzarsi della condizione in fase adulta. Il gruppo terapeutico formato da psicologi clinici, neuropsichiatri infantili, pediatri endocrinologi, assistente sociale, non cerca di affrontare direttamente la variazione dell'identità piuttosto cerca di avere una posizione neutrale rispetto ad esso. Lavora sia con la famiglia che con il contesto sociale come la scuola. Il primo passo è l'accoglienza della famiglia e la comprensione della storia familiare: in queste famiglie sono molto comuni problemi emozionali e comportamentali legati a questioni non risolte. La presa in carico mira ad assistere lo sviluppo, esplorando le caratteristiche e la natura dell'organizzazione atipica dell'identità di genere. L'intervento si focalizza sul miglioramento dei problemi della vita del bambino e della sua famiglia e sulla riduzione della sofferenza sperimentata da entrambi. Già il riconoscimento e l'accettazione del problema e l'eliminazione della segretezza possono recare un notevole sollievo favorendo il riconoscimento di una sofferenza in un'ottica di accettazione e non di giudizio. Le decisioni riguardo alla misura con cui permettere al bambino di assumere un ruolo di genere congruente al suo senso di identità sono difficili e il bambino e la famiglia hanno bisogno di sostegno per tollerare l'incertezza e l'ansia riguardo allo sviluppo dell'identità. Ci sono preoccupazioni anche sull'opportunità o meno di informare le persone dell'ambiente di appartenenza e soprattutto delle loro reazioni. La terapia dovrebbe mirare a sollecitare la curiosità ed ad incoraggiare l'esplorazione mente corpo con la stretta collaborazione di specialisti diversi, allo scopo di rendere possibile la formazione dei simboli e elaborare i processi di lutto. In adolescenza compito della terapia e/o della diagnosi è valutare la persistenza dell'identità di genere atipica, cioè è importante valutare con l'adolescente se le convinzioni su se stesso sono stabili ed è improbabile che cambino o se le percezioni sono più fluide e variabili e in grado di cambiare. In questa fase della vita il disturbo è doloroso e insopportabile, il senso di disperazione porta a richieste di soluzioni immediate, mediante interventi fisici, che non sono ancora clinicamente opportuni. Una discussione dettagliata della gradualità del processo terapeutico può lasciare uno spazio per riflettere ed esplorare i temi specifici di ogni livello, riducendo la pressione e permettendo così una riflessione sufficiente. In senso lato gli interventi fisici rientrano in tre gruppi che possono essere visti come stadi. Al primo stadio appartengono interventi del tutto reversibili che includono bloccanti ipotalamici e hanno come conseguenza la soppressione della produzione di estrogeni o testosterone e su alcuni aspetti delle caratteristiche sessuali secondarie. Al secondo stadio appartengono interventi parzialmente reversibili che includono interventi ormonali che mascolinizzano o femminilizzano il corpo. Al terzo stadio appartengono gli interventi irreversibili che prevedono procedure chirurgiche. La decisione di procedere a interventi fisici dovrebbe essere presa, laddove possibile, nel contesto di un servizio specialistico multidisciplinare che includa un servizio psichiatrico per bambini e adolescenti, un endocrinologo pediatrico ed altri professionisti della salute mentale di bambini e adolescenti. Il processo per stadi è da considerarsi sicuro in quanto mantiene aperte le opzioni nel corso dei primi due stadi. Una piccola minoranza di adolescenti si pentono poi della riassegnazione sessuale chirurgica. Lo spostamento da uno stadio all'altro non dovrebbe avvenire prima che il giovane abbia avuto il tempo di assimilare completamente gli effetti dell'intervento appartenente allo stadio precedente.

Il messaggio che in conclusione il professor Di Ceglie vuole evidenziare è che un approccio scientifico alla realtà dei disturbi dell'identità di genere, rende necessaria sia per la diagnosi che per

la terapia,una visione e una azione multidisciplinare e integrata in un progetto, che sembra restituire dignità e speranza ad una condizione esistenziale così complessa.

Bibliografia

American Psychiatric Association (1980), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 3rd edition (DSM-III)*,Washington, DC: APA.
American Psychiatric Association (1994), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 4th edition (DSM- IV),* Washington, DC: APA.
American Psychiatric Association (2013), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th edition (DSM-V)*, Washington, DC: APA.
Coates S., & Cook C. (2001), *Disturbi dell'identità di genere*, in Ammaniti M., «Manuale di Psicopatologia dell'Infanzia», Raffaello Cortina Editore, Milano.
Coates S., Friedman R.C., Wolfe S. (1990) *L'eziologia del disturbo di genere nel bambino:un modello per integrare il temperamento, lo sviluppo, e la psicodinamica*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», vol. IV, 1995.
Coates S., Friedman R., Wolfe S. (1991), *The aetiology of boyhood gender identity disorder: a model for integrating temperament, development and psychodynamics*, in «Psychoanalytic Dialogues», vol. 1.
De Vries ALC, Noens ILJ, Cohen-Kettenis PT, *et al* (2010), *Autism spectrum disorders in gender dysphoric children and adolescents*, in «Journal of Autism and Developmental Disorders», vol. 40.
Dresher J. (1996), *Atteggiamenti psicoanalitici verso l'omosessualità*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», vol. 30 (1996).
Di Ceglie D. (1995), *Disordini d'identità di genere in bambini e adolescenti*, in «British Journal of Hospital Medicine», vol. 53, n°6.
Di Ceglie D. (a cura di) (1998), *Straniero nel mio corpo. Sviluppo atipico nell'identità di genere e salute*, Franco Angeli, Roma, 2003.
Di Ceglie D. (2001), *Strutture e funzioni del corpo nella formazione del simbolo*, in «Rivista della Associazione Italiana di Psicoanalisi», Vol. 5, No. 1.
Di Ceglie D, Freedman D, McPherson S. *et al* (2002), *Children and adolescents referred to a specialist gender identity development service: clinical features and demographic characteristics*, in «International Journal of Transgenderism», vol. 6 (2002).
Di Ceglie D. (2009), *Engaging young people with atypical gender identity development in therapeutic work: a developmental approach in "Journal of Child Psycoterapy"*, Vol. 35, (2009)
Di Ceglie D. (2009), *Between Scylla and Charybdis: exploring atypical gender identity development in children and adolescents*, in G. Ambrosio (ed) «Transvestism, Transsexulaism in the Psychoanalytic Dimension», Karnac Books, London.
Di Ceglie D. et al. (2014), *Empathising and Systemising in Adolescents with Gender Dysphoria*. Opticon 1826(16): 6 pp. 1-8, DOI:http://dx.doi.org/1053334/opt.bo.
Freud S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*,in «Opere» vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1983.
Green A. (1983), *Narcisismo di vita. Narcisismo di morte*, Borla, Roma, 1985.
Green R., Roberts C.W., Williams K., et al. (1987) *Specific cross-gender behaviour in boyhood and later homosexual orientation* in «British Journal of Psychiatry», 151.
Jung C.G. (1928), *Anima e Animus*, in «Opere» vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1983.
Mahler M.S, Pine F., Bergamn A. (1975), *Psicologia del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
Money J e Ehrardt A. (1955), *Uomo donna, Ragazzo ragazza*, Feltrinelli, Milano, 1976.
Stoller R.J. (1968), *Sex and Gender*, New York: Aronson.
Winnicott D.W. (1968), *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1983.
Zucker K.J., Bradley S.J. (1995), *Gender Identity Disorder and Psychosexual Problems in Children and Adolescente*, Plenum Press.

Tipologia psicologica e Modelli Diagnostici Dimensionali dei disturbi di personalità

di Stefano Fissi

1.Tipi psicologici

Tipi psicologici (1921) è una chiave di volta del pensiero junghiano. In questo testo Jung riprende il principio della relatività di ogni concezione strutturale della psiche. Posto di fronte al dilemma se la sua teoria o piuttosto quella di Freud o quella di Adler sia la descrizione più veridica della psiche, egli risponde che tutte e tre le descrizioni sono valide, in quanto sono concettualizzazioni della psiche espresse a partire dal punto di vista prospettico dell'osservatore in questione. A sua volta la descrizione ovvero il modello della psiche è determinato dalla modalità di osservazione dell'autore stesso, la quale è espressione del *typus psychologicus* che egli rappresenta. Quindi anche la tipologia della psiche che Jung propone a fondamento del suo discorso sulla psiche è relativa, in un *recursus ad infinitum*, perché è anch'essa un discorso della psiche, fatto dalla peculiare prospettiva psicologica del soggetto, come ha detto esaustivamente Trevi (1987). Oltre a questo programma fondativo del relativismo prospettico, Jung elabora in Tipi psicologici una descrizione del funzionamento psichico che oggi diremmo basata su un modello dimensionale, costituito dalle funzioni e dagli atteggiamenti. Una funzione psicologica, come Jung enuncia nel Dizionario posto in appendice ai *Tipi*, è «una certa forma di attività psichica che in circostanze diverse rimane fondamentalmente uguale a se stessa» (p. 445), mentre un atteggiamento è «una disposizione della psiche ad agire o a reagire in una determinata direzione» (p. 426). Dal diverso assortimento delle funzioni e degli atteggiamenti, dal predominio relativo dell'uno o dell'altro e dalle conseguenti modalità compensative e adattatorie deriva l'assetto di personalità dell'individuo.

Stante questo retroterra culturale, gli psicoanalisti junghiani dovrebbero essere particolarmente sensibili alla controversia tra modelli categoriali e modelli dimensionali sorta recentemente in seno alla psichiatria, e che è un po' la cartina al tornasole della crisi della psichiatria descrittivo-nosografica che fa riferimento ai DSM e che nei modelli dimensionali ripropone sotto altra forma l'impostazione adottata da Jung nei *Typi psychologici*.

2. Trionfo e caduta dei DSM dell'*American Psychiatric Association*

Nelle intenzioni della *task force* presieduta da Spitzer della terza edizione del DSM (*Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders*) del 1980, il DSM-III appunto, esso è un sistema di classificazione che serve a definire le caratteristiche di una malattia mentale, distinguendola da altre simili, in modo da poter indirizzare il clinico e il ricercatore verso il trattamento più efficace e essere in grado di fornirgli un linguaggio comune agli altri professionisti sanitari, attraverso il quale possa comunicare con loro e possa valutare in modo oggettivo (e quindi valido a fini di ricerca, nonché legali e assicurativi) i suoi pazienti. Il DSM individua i criteri diagnostici operativi che definiscono ciascuna sindrome clinica e disturbo di personalità e li conferma mediante *field trials* (ricerche sul campo), miranti a massimizzare l'affidabilità (*reliability*) della diagnosi stessa, che è data dalla concordanza nel giudizio diagnostico tra più operatori indipendenti. I criteri diagnostici operativi sono sia di inclusione che di esclusione, il più possibile oggettivabili e verificabili nonché vicini al senso comune, per rendere più facile la comunicazione tra gli operatori (e così si è perso la raffinatezza e la precisione fenomenica della psicopatologia tradizionale). Essi vogliono dare una descrizione chiara di una serie di sintomi necessari per fare diagnosi, senza entrare nello spinoso problema dell'eziopatogenesi. Infatti il DSM si proclama *descrittivo* e *ateoretico*: onde rendersi accettabile a professionisti di formazione differente, non si pronuncia su quest'ultima, per evitare di fare una scelta di campo tra scuole e teorie concorrenti.

In realtà sotto la dichiarazione di ateoreticità si cela un assunto teorico neokraepeliniano, che i disturbi mentali siano enti di natura individuabili in base al quadro clinico e al decorso-prognosi, di cui si confida di trovare la causa e una specifica terapia. Purtroppo Spitzer e collaboratori si sono dimenticati lo scacco della psichiatria positivista ottocentesca, che nel tentativo di equiparare la malattia mentale a una malattia organica ne ha rimandato all'infinito la dimostrazione di una *noxa* patogena che poi non è stata mai trovata (con l'unica eccezione della paralisi cerebrale).

Il sistema è politetico, tale cioè che per fare diagnosi basta che il soggetto manifesti un sottogruppo di criteri tratto da un elenco, senza che tutti i diversi punti siano presenti, introducendo un principio di pariteticità tra i diversi criteri, che alla lunga determina una eterogeneità dei quadri clinici. Per esempio nel DSM-III la diagnosi di Disturbo di Personalità Schizotipico era affidata a quattro criteri diagnostici su otto, col risultato che due pazienti potevano essere diagnosticati come schizotipici senza avere nessun criterio diagnostico in comune! Nelle versioni successive si ovviò alla incongruità portando i criteri a nove e richiedendone almeno cinque per la diagnosi, quindi alzando la soglia della diagnosi. I sistemi monotetici prevedono che uno o più criteri debbano essere obbligatoriamente presenti per fare diagnosi – ad esempio, la polmonite tubercolare richiede per essere diagnosticata la presenza del bacillo di Koch nell'espettorato – e implicano che le categorie diagnostiche siano patognomoniche, ma le rendono meno attendibili perché l'affidabilità dell'intera diagnosi viene a dipendere da quella del punto meno attendibile. Altra criticità è quella dei casi di comorbidità (un paziente soddisfa i criteri di più diagnosi), che inficia la rappresentatività dell'intero sistema: se un paziente 'appartiene' a ben due entità diagnostiche, o è particolarmente sfortunato, o c'è un vizio di partenza nella formulazione della diagnosi (ad esempio, la distinzione speciosa tra disturbi d'ansia e disturbi dell'umore).

2.1 *La rivoluzione mancata del DSM-5*

Per metafora, è come se la malattia mentale costituisse una superficie, che le classificazioni categoriali vogliono coprire utilizzando dei cerchi, le diagnosi categoriali. Per quanto sforzo facciano i clinici, ci saranno sempre tra i cerchi degli spazi non riempiti (i disturbi NAS, Non Altrimenti Specificati, categoria dei residui delle altre categorie) e delle sovrapposizioni (le comorbidità). Il terzo punto che evidenzia la fallacia del DSM come sistema diagnostico categoriale è la scarsa affidabilità delle diagnosi dei disturbi in Asse II.

Aragona (2013, 2014) paragona i DSM a un *paradigma* kuhniano, nel senso che vogliono far nascere un nuovo sistema scientifico, seppur nell'ambito ristretto della nosografia psichiatrica, e interpreta il proliferare dei disturbi NAS e della comorbidità come *anomalie* che rappresentano sul piano empirico una ricaduta dei problemi fondamentali che stanno a monte, nel modo in cui è impostato il paradigma. In questo senso l'ultimo DSM, il DSM-5, vorrebbe essere una rivoluzione scientifica, poiché nel tentativo di sanare le problematiche suscitate dalle precedenti edizioni introduce delle novità tali da configurare un cambiamento di paradigma. In primo luogo *l'adozione di un approccio dimensionale per i disturbi di personalità*, e poi scelte metodologiche più generali, quali la soppressione dei cinque assi e la collocazione delle sindromi cliniche e dei disturbi di personalità in un *continuum*. La diagnosi dimensionale risolve il problema della comorbidità, ma l'eterogeneità della diagnosi si sposta alla dimensione. Nel DSM-5 viene inoltre proposto il concetto di spettro, che accorpa diversi disturbi in categorie più ampie in base a somiglianze fenomeniche e a una supposta comune radice eziopatogenetica (lo spettro autistico, lo spettro schizofrenico). Esso riduce la comorbidità ma aumenta il livello di eterogeneità della diagnosi.

In questi drastici cambiamenti la *task force* del DSM-5 ha dovuto ripristinare il vecchio sistema categoriale di classificazione dei disturbi di personalità, relegando il modello dimensionale in una sezione separata. Il DSM-5 mantiene il nucleo dei criteri diagnostici operativi e la definizione delle categorie, ma apre al modello della diagnosi basata sulle disfunzioni cognitive di base, secondo la prospettiva dei *Research Domain Criteria* (RDoC) lanciata negli Stati Uniti da Insel *et al*. (2010) del *National Institute of Mental Health*. Essa considera cinque domini cognitivi di base (sistemi a valenza positiva, negativa, cognitivi, per i processi sociali, di attivazione/regolazione), da studiare a vari livelli e in modo trans-nosografico, fino ad arrivare alla sindrome clinica che determinano. La prospettiva dei RDoC è opposta a quella dei DSM, poiché questi ultimi si basano sulla nosografia descrittiva per risalire all'eziopatogenesi, mentre i RDoC partono dalle disfunzioni cognitive di base e quindi

dall'alterazione dei circuiti dei neurotrasmettori per giungere alla diagnosi fenomenica. Comunque il DSM-5 segna la fine della dittatura del DSM, le cui prime avvisaglie si colgono dal fatto che già ora gli *editor* delle riviste e i ricercatori si sentono più liberi di impostare la diagnosi in modo rispondente alle proprie esigenze e alle proposte di alternative di classificazione.

3. Modelli dimensionali della diagnosi

Nella diatriba categorie/dimensioni, si è introdotto a un certo punto un nuovo elemento, il prototipo, con la diagnosi prototipica dei disturbi di personalità di Westen et al. (2012), e la creazione della *Shedler-Westen Assessment Procedure* (SWAP), uno strumento di indagine della personalità costruito da Shedler e Westen, successivamente aggiornato come SWAP-200 (vi è la traduzione italiana, Westen, Shedler e Lingiardi, 2003). Con questo strumento diagnostico si tratta di comparare i casi in esame con dei prototipi (*prototype matching*) ricavati dalla ricerca clinica su dei modelli sindromici a struttura dimensionale, basati sull'espressione numerica di costrutti psicologici che invece secondo i DSM non sono misurabili in maniera affidabile (ad esempio i meccanismi di difesa). L'approccio di questi autori propone una filosofia alternativa a quella dei DSM in quanto si basa non sul sistema politetetico, ma sull'idea che i disturbi di personalità siano delle configurazioni globali, delle gestalt che non sono scomponibili aggiungendo o togliendo uno o più criteri diagnostici (Migone, 2013). La strategia dello smontaggio (*dismantling strategy*) viene criticata in quanto espressione della diagnosi categoriale basata sui criteri politetici, che produce eterogeneità diagnostica, perdita dei casi sottosoglia, comorbidità e la non-categoria dei disturbi non inquadrabili nelle altre categorie, i NAS.

3.1 *La valutazione della personalità secondo il metodo di Kernberg*

Kernberg ha costruito la sua teoria integrando il modello strutturale delle pulsioni con la teoria delle relazioni oggettuale. In essa, i blocchi da costruzione dello psichismo sono le 'unità di relazioni oggettuali interiorizzate', costituite dalla rappresentazione del Sé, dalla rappresentazione dell'oggetto e dall'affetto che le lega. Le unità di rappresentazione accomunate da uno stesso affetto si uniscono a formare dei sistemi motivazionali complessi di cui i fondamentali sono la libido e l'aggressività (1976). Per i disturbi di personalità Kernberg ha ideato un metodo terapeutico che è una modifica della psicoanalisi classica, prevedendo due modalità diverse a seconda del funzionamento mentale del paziente e della possibilità di sviluppare un transfert psicotico (psicoterapia espressiva e supportiva). La valutazione della personalità del paziente viene condotta tramite l'intervista strutturale, in cui si abbina l'esame del comportamento osservabile del paziente con l'esperienza soggettiva del paziente stesso e dello psicoterapeuta – per via della risonanza che questi evoca in lui, il controtransfert – in riferimento alle sottostanti strutture psicologiche. Kernberg (1984) ha elaborato un modello nosologico psicoanalitico che integra costrutti categoriali (i disturbi del DSM) e costrutti dimensionali (il grado in cui la vita mentale è pervasa di aggressività e il continuum introversione-estroversione). A livello del comportamento osservabile, la patologia di personalità si può manifestare o attraverso un'inibizione di comportamenti normali o come un'esagerazione di comportamenti incongrui o attraverso l'oscillazione tra comportamenti contraddittori. A livello strutturale, la personalità può essere valutata secondo sette costrutti:

- identità (senso di sé e degli altri coerente e integrato)
- meccanismi di difesa
- esame di realtà
- relazioni oggettuali
- aggressività
- valori morali (grado di integrazione dell'Ideale dell'Io e del Super-Io)
- coping/rigidità

Attraverso tali costrutti è possibile concettualizzare livelli o gradazioni nell'organizzazione della personalità, su uno spettro di gravità crescente dalla normale, alla nevrotica alla borderline. Il modello quindi parte da una descrizione della personalità normale. Rispetto ad essa, la personalità nevrotica presenta un maggior grado di rigidità e uno minore di adattabilità e di coesione. La personalità borderline

non indica per Kernberg uno specifico disturbo, ma un più generale assetto della personalità, meno coerente e integrato e più rigido e disfunzionale rispetto al nevrotico. L'approccio alla valutazione della personalità avviene attraverso l'intervista o colloquio diagnostico strutturale, che focalizza l'attenzione sulla sintomatologia presente e passata, sull'organizzazione di personalità, sulla storia personale e familiare e sulla qualità dell'interazione con il terapeuta *nell'hic et nunc* della seduta. Essa richiede un elevato grado di inferenza per passare dalle informazioni raccolte, e dalle domande da porre, alla conclusione clinica e agli elementi della struttura della personalità; il che significa un buon grado di addestramento dell'osservatore e un buon intuito clinico. Per ovviare a questo, e garantire un maggior grado di affidabilità, è stata sviluppata la *Structured Interview of Personality Organization* (STIPO, Preti et al., 2012), un'intervista semistrutturata ideata sul modello del colloquio diagnostico strutturale di Kernberg, in cui vengono operazionalizzate le dimensioni utili a indagare il livello di organizzazione della personalità dell'individuo. Essa quindi fornisce informazioni sia a livello categoriale che a livello dimensionale e valuta aspetti relativi alla predisposizione alla psicosi. Parte dall'assunto che lo stesso comportamento può assumere diversi significati in diversi pazienti, e pertanto la sola osservazione fenomenologica è insufficiente per la diagnosi, e deve essere accompagnata da informazioni sulla esperienza interiore del paziente.

4. La reazione ai DSM: il PDM (Psychodynamic Diagnostic Manual) delle associazioni psicoanalitiche americane

L'espressione più sistematica della diagnosi dimensionale è il PDM, il manuale diagnostico psicodinamico frutto della collaborazione di diversi psicoterapeuti appartenenti alle più importanti associazioni psicoanalitiche americane. Esso nasce come reazione ai DSM, che secondo gli autori si sono rivelati uno strumento utile per la ricerca empirica, per gli studi epidemiologici e farmacologici, nonché per la creazione di un linguaggio comune tra clinici e ricercatori, ma hanno mostrato le loro carenze nel campo della clinica, laddove si tratta di comprendere la soggettività del paziente, la sua psicopatologia, ma anche le sue risorse, onde fornire aiuto al professionista nella formulazione del caso e nella scelta del trattamento e fare previsioni sull'*outcome* del trattamento. Gli estensori del PDM adottano esplicitamente un approccio psicoanalitico, ma si sono basati anche sulle neuroscienze contemporanee, sulle ricerche sull'esito del trattamento e la valutazione della sua efficacia e su altre indagini di carattere empirico, come la SWAP-200, la STIPO e la scala di Blatt (2004). Quest'ultima è una valutazione della depressione secondo le due dimensioni psicopatologiche fondamentali dell'essere umano, la 'relazionalità' (*relatedness*) e la 'definizione di sé' (*self-definition*), rispettivamente corrispondenti alla personalità 'anaclitica' e 'introiettiva'; esse sono le due principali linee di sviluppo della personalità, che interagirebbero in modo dialettico, cioè influenzandosi reciprocamente.

Il PDM opera una valutazione della personalità globale del paziente secondo un modello dimensionale, attraverso una diagnosi multidimensionale e prototipica anziché categoriale e politetica. Essa si articola su tre assi, ciascuno dei quali indicano una prospettiva osservativa della realtà del paziente, che va integrata con le altre dimensioni per la formulazione della diagnosi.

4.1 *L'Asse P: Pattern e disturbi di personalità*

Per fare una diagnosi prototipica si individuano dei prototipi, per la precisione quindici, che sono dei veri e propri 'tipi psicologici', ciascuno dei quali esemplifica una certa organizzazione di personalità. Ogni prototipo si colloca lungo un *continuum* che va dalla normalità alla nevrosi al borderline alla psicosi. Le categorie descritte vanno intese come sorte di prototipi utili per rappresentare non solo il funzionamento della personalità disturbata, ma anche quello di una personalità sana. Infatti una descrizione clinica enfatizza nella configurazione di personalità di un individuo dei tratti psicopatologici che però possono rappresentare, se compensati, anche le sue specifiche risorse caratteriali, relazionali, adattative, funzionali al suo benessere.

La personalità va valutata secondo due prospettive: l'organizzazione di personalità e il tipo di configurazione, sana o disturbata. La prima, seguendo il modello di Kernberg (1984), è indirizzata a

individuare tre livelli di organizzazione che, invitando a mettere a fuoco lo sviluppo e l'articolazione delle sue caratteristiche, permettono di comprendere la gravità dei disturbi:
personalità sana, indicante l'assenza di disturbo;
disturbi di personalità di livello nevrotico, caratterizzati da una certa rigidità, per esempio nell'uso ristretto di una particolare gamma di meccanismi di difesa, o da funzionamenti disturbati solo in alcune specifiche aree di funzionamento (sessualità, autonomia, rabbia ecc.);
disturbi di personalità di livello borderline caratterizzati di difficoltà relazionali ricorrenti, incapacità di provare un'intimità profonda e autentica nelle relazioni, sensazioni intense di angoscia e grave depressione, alta vulnerabilità alle dipendenze di vario tipo.

Viene omesso il livello psicotico di organizzazione di personalità. I tre livelli di gravità di funzionamento della persona sono considerati come trasversali a tutti i quindici disturbi di personalità proposti dal manuale. Per collocare un paziente su uno di questi livelli di gravità gli autori propongono la valutazione delle seguenti capacità:
vedere se stessi e gli altri in modi articolati, stabili e precisi (identità);
mantenere relazioni intime, stabili e soddisfacenti (relazioni oggettuali);
fare esperienza dentro di sé, e percepire negli altri, l'intera gamma degli affetti appropriati a una certa età (tolleranza degli affetti);
regolare impulsi e affetti in modi che favoriscono l'adattamento e la soddisfazione, con un ricorso flessibile a difese o strategie di coping (regolazione degli affetti);
funzionare secondo una sensibilità morale coerente e matura (integrazione del Super-io, dell'Io ideale e dell'ideale dell'io);
comprendere, anche se non necessariamente conformarsi a, le nozioni convenzionali di ciò che è realistico (esame di realtà);
rispondere in modo positivo agli stress e riprendersi da eventi dolorosi senza difficoltà eccessive (forza dell'Io e resilienza).

Per alcuni disturbi valgono anche altre dimensioni, come quella anaclitico-introiettiva di Blatt. Per ciascun disturbo di personalità proposto, il PDM offre una descrizione riassuntiva e schematica delle principali caratteristiche, che sono sintetizzate attraverso i sei seguenti aspetti:
- Pattern costituzionali-maturativi;
- Tensione/preoccupazione principale;
- Affetti principali;
- Credenza patogena caratteristica relativa a se stessi;
- Credenza patogena caratteristica relativa alle altre persone;
- Modi principali di difendersi.

Ciascun livello di gravità induce corrispondenti sentimenti controtransferali nel terapeuta, e richiede un determinato tipo di trattamento, che va dalla psicoanalisi tradizionale per il paziente con personalità nevrotica, alla psicoterapia espressiva o supportiva a seconda della gravità per quella borderline.

4.2 *L'Asse M e l'Asse S*

L'Asse M del PDM (*profilo del funzionamento mentale*) cerca di stabilire il funzionamento mentale attuale del paziente, collocandolo in una scala di otto livelli di gravità, a seconda di come si ritiene che siano le sue capacità mentali, da ottimali e appropriate alla fase a gravemente lacunose. La valutazione, dimensionale, avviene sulla base di nove funzioni psichiche, che sono il frutto dell'elaborazione di concetti psicoanalitici ripresi dalla psicoanalisi classica e dal modello strutturale delle pulsioni, dalla teoria delle relazioni oggettuali, dalla psicologia dell'Io di Hartmann, dall'*infant observation* e dallo studio della regolazione diadica interattiva madre-bambino.

Con l'Asse S (*pattern sintomatici: l'esperienza soggettiva*) il PDM incorpora le sindromi cliniche in Asse I dei DSM antecedenti al quinto, sottolineando che esse non sono meramente categorie descrittive, bensì ipotesi per guidare l'indagine sull'esperienza soggettiva che il p. ha del sintomo, sempre considerata come unica e peculiare, all'interno della sua storia individuale e irripetibile. E infatti il PDM evita l'uso delle iniziali maiuscole e degli acronimi per non ricadere nella reificazione

della malattia mentale. Ma vi è anche un altro messaggio: la malattia mentale come sindrome clinica definita (descritta in Asse I del DSM o come pattern sintomatico nel PDM) non è un ente di natura, ma un epifenomeno, un evento critico risolvibile e transeunte (sincronico) che si sovrappone all'aspetto stabile di personalità che descrive in modo diacronico l'individuo.

5. L'intuizione e il ruolo inconscio del typus nell'approccio al paziente

Il PDM, di cui si attende la seconda edizione ha voluto rappresentare una rottura dell'egemonia del DSM e un ripensamento su alcune sue posizioni, soprattutto sui 'sacrifici' concettuali cui esso aveva costretto, in nome della sacralità dei principi dell'attendibilità e dell'ateoreticità, che poggia in realtà sul presupposto della malattia mentale come ente naturale individuale. Visto l'esito insoddisfacente di questa operazione culturale, nei lavori sistematici sorti come reazione al DSM sono stati riesumati, seppur con altra accezione, dei concetti psicoanalitici che la psichiatria descrittivo-nosografica aveva disinvoltamente accantonato. La categoria di nevrosi era stata eliminata dal DSM-III poiché fa riferimento come causa determinante del sintomo ad una precisa ipotesi eziopatogenetica, la teoria psicoanalitica del conflitto intrapsichico tra pulsioni e difesa, e quindi contraddice al principio di ateoreticità. Il concetto è stato reintrodotto però non più con un significato categoriale – la diagnosi di nevrosi – ma come una struttura o organizzazione di personalità che rappresenta un livello di gravità intermedio tra il normale e il borderline nel *continuum* di un prototipo dimensionale. Altro punto critico assunto nel PDM è il termine borderline, inteso non più come specifico disturbo, ma come struttura di personalità seriamente disorganizzata e quindi preso, come il concetto di nevrosi, a designare un livello di gravità del disturbo di personalità stesso.

Normalità, nevrosi e borderline descrivono tre livelli di gravità di un disturbo. Quindi si viene a perdere il confine divisorio tra normalità, patologia lieve e patologia grave. Non vi è più una netta linea spartitoria tra normalità e malattia mentale, e i disturbi psichici del PDM non sono entità di natura nettamente individualizzabili. Piuttosto essi sono dei *typi psichologici*, delle modalità relazionali, esperienziali e comportamentali, delle prospettive sul mondo e su se stessi: per ognuno si definisce una struttura, una configurazione, una gestalt, che attraversa i tre livelli di gravità. E quindi sono anche modalità dell'essere – dell'essere-nel-mondo? – presenti ugualmente nella salute e nella malattia. Anche un individuo normale appartiene a un *typus*, ed è una operazione riduzionista degli psicopatologi dover ricorrere per identificarlo alla caratterizzazione data da un disturbo di personalità. Forse questo è un male necessario, perché ormai siamo così abituati al linguaggio della psicopatologia da non poterne più fare a meno. Senza dimenticare però che una organizzazione di personalità può manifestarsi anche come condizione di normalità o di assenza di malattia! I *typi* sono allora delle forme generali di strutturazione delle esperienze e di implementazione del comportamento, di organizzazione degli affetti, degli impulsi, dei meccanismi di difesa, dei valori morali, degli stili di coping e dei pattern relazionali, che si stendono trasversalmente tra normalità e patologia lieve e grave.

Fare una diagnosi dell'assetto di personalità è un atto intuitivo che ciascun clinico svolge nell'incontro col paziente. La diagnosi gli fornisce una bussola nel corso del trattamento, orientandolo all'inizio sul metodo da adottare, e dandogli successivamente delle informazioni su come il trattamento stesso procede, e dunque se la personalità, per quanto impercettibilmente, si modifica. Dopo la dialettica coscienza/inconscio, pensiero logico-verbale/pensiero immaginale, cervello destro/cervello sinistro, memoria dichiarativa/memoria procedurale, Kahnemann, psicologo israeliano premio Nobel per l'economia, introduce nel processo decisionale la distinzione tra sistema di pensiero veloce e sistema di pensiero lento. Il sistema di pensiero veloce (sistema 1) opera in fretta e automaticamente, con poco o nessuno sforzo e nessun senso di controllo volontario. Il sistema di pensiero lento (sistema 2) indirizza l'attenzione verso attività mentali impegnative che richiedono focalizzazione, come i calcoli complessi; le sue operazioni sono spesso associate all'esperienza soggettiva dell'azione, della scelta e della concentrazione. Il sistema 1 funziona in maniera rapida e automatica, mentre il sistema 2 è di norma in una comoda e 'pigra' modalità basale di minimo sforzo in cui solo una piccola percentuale della sua capacità viene utilizzata, ma può venire mobilitato dagli spunti che il sistema 1 produce per

lui (impressioni, sensazioni, intenzioni, intuizioni), e che in seguito alla collaborazione dei due sistemi diventano credenze, atteggiamenti, motivazioni. Il sistema 1 è programmato dal sistema 2 a mobilitare l'attenzione quando viene individuato un particolare schema (ricerca), in tal caso crea un modello coerente di idee attivato nella memoria associativa. Il sistema 1 rappresenta le categorie come norme ed esemplari prototipici, e, se sono sociali, come stereotipi.

Quando ci avviciniamo a un problema, il sistema 1 entra in funzione per primo. Esso lavora per gestalt o per prototipi che rappresentano un primo approccio al problema, mobilitando successivamente il lento e pigro sistema 2. L'intuizione consiste nel fatto che una situazione reale fornisce un input, questo mobilita un pool di informazioni immagazzinate nella memoria e la congerie di informazioni fornisce la risposta, attraverso un processo di sintesi che avviene al di sotto della soglia della coscienza. Poi il sistema 2 corrobora questa prima gestalt richiamando alla coscienza i dati conoscitivi attinenti in suo possesso. Quando ci approcciamo a un paziente, il suo comportamento e il resoconto della sua esperienza mobilitano in noi una gestalt di informazioni che ce lo fanno inquadrare come un *typus*, che può essere validato o meno nel confronto con i modelli interpretativi del nostro bagaglio culturale. Che ne siamo consapevoli o meno, tutti svolgiamo queste operazioni mentali nell'incontro col paziente. Tanto vale, quindi, esserne consapevoli e dirigerle con un appropriato strumentario diagnostico.

Appendice

Tavola delle corrispondenze tra DSM (disturbi di personalità in Asse II), SWAP-200 e PDM (Asse P):

DSM	SWAP-II	PDM
DP Schizoide DP Schizotipico	DP schizoide-schizotipico	DP schizoide
DP Paranoide	DP paranoide	DP paranoide
DP Antisociale	DP antisociale-psicopatico	DP antisociale (psicopatico) aggressivo DP antisociale (p.) passivo- parassitario
DP Borderline	DP borderline-disregolato	
DP Istrionico	DP isterico-istrionico	DP isterico (istrionico) inibito DP isterico (i.) espansivo-esuberante
DP Narcisistico	DP narcisistico	DP narcisistico arrogante-pretenzioso DP narcisistico depresso-svuotato
		DP sadico DP sado-masochista
		DP masochista (autofrustrante) morale DP masochista (a.f.) relazionale
	DP depressivo	DP depressivo introiettivo DP depressivo anaclitico
		DP ipertimico-ipomaniacale
DP Dipendente	DP dipendente-vittimizzato	DP dipendente diretto DP passivo-aggressivo DP dipendente controdipendente
DP Evitante	DP ansioso-evitante	DP fobico-evitante DP fobico-evitante controfobico
		DP ansioso
		DP somatizzante
DP Ossessivo-compulsivo	DP ossessivo	DP ossessivo DP compulsivo
		DP dissociativo dell'identità DP dissociativo di personalità multipla

Bibliografia

American Psychiatric Association (a cura di) (2013), *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders*, Fifth Edition, DSM-V. Trad. It. Biondi M. (a cura di), Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali, quinta edizione, DSM-V. Milano: Raffaello Cortina, 2014.

Aragona M. (2013), *Il DSM-5: un 'ponte' che reggerà? Psychomedia Telematic Review*, Edizione su Internet: www.psychomedia.it/pm/modpsy/psydiag/aragona.htm.

Aragona M. (2014), *Oltre l'attuale crisi della nosografia psichiatrica: uno sguardo al futuro*, Atque, Nuova serie, 15, 35-54.

Baldassarri S., Pacciardi B. e Mauri M. (2008), *La valutazione del disturbo di personalità*. POL.IT, Psychiatry on line Italia. Edizione su Internet: http://www.psychiatryonline.it/node/3688.

Blatt S. J. (2004), *Experiences of Depression: Theoretical, Clinical and Research Perspectives*, Washington D.C.: American Psychological Association.

Jung C. G. (1921), *Psychologiste Typen*, Trad. it. *Tipi psicologici*, in «Opere», vol. 6., Boringhieri, Torino 1969.

Kahnemann D. (2011), *Thinking fast and slow*, Trad. it. *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano 2012.

Kernberg O. (1976), *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, Trad. it. *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Boringhieri, Torino 1980.

Kernberg O. (1984), *Severe Personality Disorders*, Trad. it. *Disturbi gravi della personalità*, Boringhieri, Torino 1987.

Insel T., Cuthbert B., Garvey M., Heinssen R., Pine D.S., Quinn K., Sanislow C. e Wang P. (2010), *Research Domain Criteria (RDoC): toward a new classification framework for research on mental disorders*, «American Journal of Psychiatry», 167, 748-751.

Migone P. (2009), *Un panorama sui principali modelli dimensionali della personalità*, «Il Ruolo terapeutico», 111, 43-59. Edizione su Internet:http://www.psychomedia.it/pm/modther/probpsiter/ruoloter/rt111-09.htm

Migone P. (2013), *Riflessioni sul DSM-5*, Edizione su Internet: www.osservatoriopsicologia.com/riflessioni-sul-dsm-5-paolo-migone/

PDM Task Force (2006), *Psychodynamic Diagnostic Manual (PDM)*, Silver Spring, MD: Alliance of Psychoanalytic Organizations, Trad. it. Lingiardi V., Del Corno F. (a cura di) *PDM. Manuale Diagnostico Psicodinamico*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Preti E., Sarno I., Prunas A., Madeddu F. (2012), *La structured interview of personality organization (STIPO). La valutazione della personalità secondo il modello di Otto Kernberg*, in Rivista di «Psichiatria e Psicoterapia», 31, 3, 148-169. Edizione su Internet: http://www.fioriti.it/riviste/pdf/1/PP_Preti.pdf.

Trevi M. (1987), *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano.

Westen D., Shedler J., Lingiardi V. (2003), *La valutazione della personalità con la SWAP-200*, Con allegato CD-ROM, Raffaello Cortina, Milano.

Westen D., Shedler J., Bradley B., DeFife J. A. (2012), *Una tassonomia delle diagnosi di personalità derivata empiricamente: colmare il divario tra scienza e clinica nella concettualizzazione della personalità*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», XLVI, 2, 321-358. Edizione su Internet: http://www.jareddefife.com/Publications/Peer-review%20Journal/2012_PSU_ItalianReprint_Westen-DxSWAP_327-358.pdf.

Autenticità in analisi: aspetti extra transferali e controtransferali

di Gerardo Botta

La pratica analitica ruota su due mastodonti concettuali di gran densità, simulacri che meglio descrivono, anche nell'immaginario collettivo, quel mondo di esperienze che denominiamo con transfert e controtransfert.

Dopo strati geologici di autorevole letteratura sull'argomento, è sicuramente un atto di pura ignoranza avventurarsi in una riflessione a riguardo. A maggior ragione se l'unico contributo da offrire sono solo interrogativi, pur espressione di una traccia di esperienze cliniche che hanno lasciato dubbi e incertezze e su cui si è provato a ragionare una volta guadagnata una distanza temporale sufficiente. Nel rivendicare uno sforzo a-teorico proprio di un'intenzione più osservativa e impressionistica, si perdonerà tanto l'emozione quanto i limiti nella chiarezza di quanto proposto.

Si partirà da una constatazione: l'inadeguatezza (teorica e clinica) di fronte alla sofferenza altrui. Non è casuale nella pratica analitica il riferimento sempre più frequente all'improvvisazione, quale modalità considerata più adatta a mostrare rispetto per le aree buie, abissali e d'incomprensibilità che del paziente c'interrogano. Naturalmente quest'arte dell'improvvisare indicherebbe quel nascere di uno stile, di un modo, di un atteggiamento analitico del terapeuta che sospende tutto ciò che ha appreso in precedenza in termini di stili, modi e atteggiamenti formali e da manuale, per abbracciare il proprio sé analitico, in una libertà di manovra il più consapevole possibile, in ogni caso mai priva di tensione e responsabilità.

La dura realtà ci dice però che nella clinica del disagio mentale ci si muove spesso tentoni e proprio per questo il senso di responsabilità assume intensità a volte soverchianti.

Rispetto a questi momenti, sembrerebbe ineludibile, oltre a riconoscere e comprendere la grande utilità del proprio controtransfert al fine del trattamento, parlare di autenticità.

Ammesso che si arrivi ad una definizione condivisa e univoca di ciò che si può chiamare autentico, proviamo a precisare, affinché il termine non rimanga in balia solo del buon senso.

Possiamo chiederci se autenticità nella cornice analitica alluda alla condizione classica in cui il paziente aderisce fedelmente alla regola fondamentale di dire sempre tutto, senza nascondere nulla, offrendo sogni da analizzare. Per l'analista invece, nello svolgimento della sua funzione finzionale, autenticità consisterebbe nella ricerca continua di un assetto mentale tale da promuovere consapevolezza, volto al chiarimento e collegamento di temi rimasti in ombra nella vita del paziente. Sebbene quanto appena detto rimanga di imprescindibile importanza, l'impressione che sia insufficiente e che occorra un riferimento che si ponga anche al di fuori del contesto di cura quale tema extra-analitico è forte.

Il tema dell'autenticità in analisi presenta la sua problematicità e forse utilità in molti modi, e si accompagna spesso all'onestà del proprio atteggiamento verso una serie di esperienze di cui si proverà a dire.

Un piccolo richiamo alla storia della psicoanalisi ci aiuterà in questo scopo: C.G. Jung seppe comprendere meglio di altri e per primo, cogliendone tutta la sua irriducibilità, l'essenza dell'esperienza analitica quale «'procedimento dialettico', un dialogo, un confronto tra due persone» (Jung C.G., 1935, p. 7).

Colpisce nell'umiltà della sua posizione il rifiutare l'iper-strutturazione di tanta psicoanalisi della sua epoca e di quella che ne sarebbe seguita, sebbene egli non abbia sottovalutato la straordinaria complessità che un confronto fra due persone sempre implica.

Oggi quest'evidenza è teoricamente accettata anche dagli sviluppi più proficui della psicoanalisi quando considera il fenomeno di transfert un'espressione relazionale conseguenza di un rapporto interpersonale tra terapeuta e paziente e non solo o soprattutto, un rivivere nel presente esperienze passate.

Esso è un indicatore tanto del comportamento e della tecnica del terapeuta quanto del comportamento del paziente. È dunque un fenomeno vivo ben lungi da un semplice metodo e dal poter essere ridotto a qualcosa di facilmente conoscibile. Così come il controtransfert non viene più considerato la cenerentola dell'analisi.
In questa esperienza che l'analisi induce ci si confronta, infatti, con percezioni del paziente che riguardano aspetti reali del terapeuta, spesso non facilmente eliminabili o controllabili, pena un atteggiamento fobico verso i propri sentimenti e stati d'animo, con un inevitabile irrigidimento e distacco dal proprio operare.
Il paziente può cogliere l'umore e la disposizione d'animo del terapeuta, talvolta i pensieri del momento, alcuni gusti e preferenze, timori, l'attitudine o meno ad annuire in risposta ai diversi temi proposti, il suo disappunto sebbene dissimulato, la posturalità in genere, lo sguardo e la motilità degli occhi e altre idiosincrasie che contribuiscono a costituire il clima di ogni seduta. Di contro, ogni scostamento da questa grammatica verbale-posturale mediamente prevedibile dalle antenne del paziente, viene annotato e ha un suo peso specifico nel processo. Nel bene come nel male.
Le percezioni che riguardano tutti questi aspetti non possono essere ridotte a creazioni né tanto meno a proiezioni del paziente. Colgono in pieno alcuni aspetti della personalità del terapeuta e si fanno veicoli d'informazioni cosiddette private e per questa ragione si fa fatica a pensare la relazione analitica nei termini dei soli confini tracciati dal transfert-controtransfert. A meno che non si sia pronti ad ammettere che essi coinvolgono un processo che, una volta attivato, sfugge ai recinti convenzionali di tempo e spazio. Questo pone un problema extra-analitico che chiama in causa l'intera vita del terapeuta, anche in quanto uomo. Il problema dell'autenticità a questo punto, sembra pienamente coinvolto.
Non sarà certamente casuale rinvenire nel testo junghiano questa sensibilità vivissima per la contagiosità che il processo analitico comporta. Ne capiamo bene anche il perchè: l'esperienza analitica è un'interazione in cui, specie nelle situazioni estreme, si è così spesso toccati nelle proprie debolezze e paure che, nonostante le analisi personali, le supervisioni e lo studio delle teorie, non è mai possibile pienamente controllare né sconfiggere. Anche quando le si riconosce chiamandole per nome, in particolari circostanze analitiche, riemergono con tutta la loro forza, lasciandoci senza strumenti analitici.
Sono momenti di buio, dove si teme di non farcela nel compito, di non poter reggere oltre; a volte è il corpo del terapeuta con le sue reazioni fisiologiche a sopravanzare qualunque sforzo di ricondurre a significazioni il solo pensiero di quel paziente o durante una particolare seduta. Una volta salutato il paziente, dietro la porta che si chiude si apre una lunga digestione che pervade anche la vita dell'uomo oltre che del professionista.
Il rammarico di Freud provato per l'equazione personale dell'analista e l'auspicio dell'eliminazione del suo controtransfert non ci meraviglia neanche oggi che le acquisizioni teorico-cliniche hanno fatto impallidire l'idea del fondatore, ma rende ancora bene la misura della fragilità e pericolosità del nostro fare e dire, che volendo dialogare con l'inconscio al tempo stesso lo teme.
In queste occasioni si sente la necessità di un sostegno anche emotivo, che si corre il rischio di tacitare troppo facilmente ricorrendo ad un nuovo ragionare o a un surplus di teorie da assimilare, a qualche mancanza tecnico-teorica da colmare, risolta la quale permetterà finalmente l'applicazione di un metodo affidabile.
Di là dall'indubbia utilità nel disporre di un'ampia e flessibile scelta tecnico-concettuale, rimane un'illusione pensare che sotto la protezione dello *scientia est potentia,* si possa rasserenare il turbamento del contatto con il disagio profondo dell'alterità del paziente e dei suoi patimenti.
Si è esposti alla propria solitudine e al confronto con la paura del paziente che lentamente si sovrappone alle nostre e comincia un lento trascinamento là dove c'è meno luce.
Esistono, naturalmente, anche altre attitudini psicoterapeutiche, più inclini ad una manipolazione retorica del linguaggio utilizzato, attraverso un uso strategico di esso e dei suoi giochi, al fine di guidare, convincere, e in definitiva ricondurre il paziente a controllare quegli aspetti morbosi sfuggiti di mano, che si son automatizzati; oppure approcci in cui l'autorevolezza del curante esercita un forte potere suggestivo: in questi approcci il distacco da chirurgo (altra metafora usata da Freud stesso) può essere più facilmente realizzato. Così come la disparità di potere esercitata.

Anche in questo caso, sembrerebbe il senso d'inadeguatezza a spingere verso un'idea forte, più direttiva, di cosa dovrebbe succedere in terapia, sancendo inequivocabilmente il disequilibrio tra le due figure coinvolte; e in ultima analisi appare che le ragioni siano tutte da una parte, quella di chi cura, attraverso ciò che sembra una negazione del peso e della tristezza che questo lavoro comporta e dove il focus è centrato per lo più sul *come* del paziente, trascurando, quando parzialmente se non del tutto, il suo *perchè*.
Qui si pone una scelta personale che riguarda il percorrere o meno una via più schermata, più rischiosa, che può portare ad una non indolore ridiscussione della propria idea terapeutica in funzione della sofferenza altrui, oppure una, in parte, placida accettazione del modello medico.
D'altra parte, nella psicoterapia analitica non si può fingere, pur volendo, di ridurre l'analista a una mera funzione poiché sappiamo quanto la sua personalità sia tutta coinvolta nel processo, né che lo sbilanciamento di potere tra le due figure in gioco sia così ovvio come si vorrebbe credere.
Sarà certamente capitato di aver provato un senso di insofferenza di fronte alla necessità formale di disparità di status che la condizione analitica quasi prescrive come necessaria; se non altro per giustificare il compenso per il lavoro prestato che rinvia ad aspetti più pratici e quantificabili.
È una tensione questa che, a prima vista, non si avrebbe difficoltà a collocare nella sfera della moralità e forse lì confinarla. Ma poi sconfina continuamente nel lavoro analitico. *Ars totum requirit hominen;* sopratutto quando l'*opus* è arduo.
Autenticità è anche il domandarsi che tipo d'uso stiamo facendo del potere attribuitoci, senza che questo sia accettato come condizione scontata, impedendo che accechi la nostra sensibilità a riconoscere nel paziente, sebbene sofferente, più ragione di noi, o quando la sua intuizione si riveli più profonda della nostra, così come la sua sensibilità.
Occorrerebbe anche considerare sempre a quali radici culturali l'analista attinge nel confrontarsi con l'alterità spesso spiazzante dell'altro: una cultura urbana e metropolitana avrà difficoltà a comprendere una cultura contadina e viceversa, così come le differenze di ceto sociale. Queste premesse potrebbero tradursi in un dis-allineamento, in un ostacolo all'ascolto se non attentamente considerate, comprese e sentite.
In questi momenti occorre anche il coraggio di dismettere il proprio arrocco teorico, le proprie consuetudini affettive attribuite agli altri e direi anche le barriere linguistiche, per tornare al genuino dialogo tra due individui, ad imparare dal paziente, affinché quello che facciamo non si riduca ad una simulazione iper-realistica di un atteggiamento analitico.

Un altro momento che coinvolge il tema dell'autenticità, è l'esposizione di una storia clinica. Sappiamo quanto sia delicato e complicato riuscire a rendere in minima parte agli altri cosa davvero sia successo, ma sopratutto rendere conto, anche a se stessi, di come ci si sia ritrovati ad andare dove non si voleva, dei propri errori, degli intensi conflitti sperimentati, delle incertezze che il paziente ha sollecitato e di come i ferri del mestiere si siano rivelati puntualmente insufficienti. È indubbiamente anche una questione di pudore personale, per quanto ci si sforzi nel produrre una comunicazione scientifica, sapendo che in ogni caso ci si espone al giudizio, si spera genuinamente disinteressato, della propria comunità scientifica di riferimento. A tale proposito, non si può nascondere una punta d'incredulità rispetto a quanto si legge da autori di fama internazionale, i cui resoconti clinici talvolta trovano una difficile rispondenza nella pratica analitica. È come se si continuasse a dire quello che sappiamo fare e molto raramente quello che non sappiamo fare che invece rivestirebbe un'enorme importanza per il miglioramento del lavoro.

Così anche senza scomodare Freud e Jung, nel ritornare a ciò che non ha funzionato, che ci ha lasciato in dubbio e perplessi, si è tentati di aggiustare, migliorare quelle descrizioni che riguardano forse più il paziente, trascurando lo sguardo su se stessi, anche ricorrendo a qualche mirabile carpiato teorico per spiegare quello che non abbiamo capito né all'epoca né poi e che spesso rimane velato ma pur sempre ferita aperta.

Oppure siamo pronti a seppellire una situazione indigesta dietro qualche definizione, sperando di trovare nel linguaggio l'ancora di salvezza; frasi come 'il paziente non ha retto','non era pronto', hanno più che spesso una credibile fondatezza, ma va anche riconosciuta quanto faticosa sia la disponibilità ad esercitare il beneficio del dubbio sul proprio lavoro.

Ad un'attenta riflessione forse ciò che sembra più evidente è ancora una volta questa relazione fra potenza e impotenza, fra possibilità e limite, fra dicibile e indicibile, in uno sforzo continuo di semplificare per comunicare, per capire. La percezione della complessità del lavoro e il senso d'inadeguatezza che ne segue tuttavia rimangono sempre.

Torniamo di nuovo ad esempi più illustri: quante volte si elogia nella letteratura junghiana, lo Jung che incoraggia a non vergognarsi della ferita del medico, dei sentimenti provati, del medico colto in fallo dal paziente la cui onestà diviene strumento di cura dell'altro? Che fine fanno queste inconfessabili, coraggiose verità nelle esposizioni cliniche, dato che questa fragilità e inadeguatezza dell'analista puntualmente scompare dietro edifici teorici solidissimi e know-how di provata efficacia? L'analisi didattica, fortemente voluta da Jung, serviva certamente a superare i nuclei complessuali e conflittuali del futuro analista ma non aveva la funzione di normalizzarne e uniformarne l'atteggiamento, tanto meno spingerlo a temere fobicamente i propri sentimenti o reazioni.

Qualora s'inciampasse nell'esperienza di un transfert negativo, apparentemente giustificato dal non aver incarnato un ruolo atteso dal paziente, per un presunto abuso di autenticità personale sentita come imprescindibile modalità di lavoro, si sperimenterebbe anche il limite al trattamento allorché l'avvicinamento del terapeuta viene interpretato come una minaccia piuttosto che opportunità di cambiamento. Laddove invece, una maggiore prevedibilità dell'analista, consistente nell'incarnare la figura diffusa dalla vulgata psicoanalitica, spaventasse meno il paziente, ci si potrebbe interrogare sulla classica opacità del terapeuta, esemplarmente condensata dalla modalità del rispondere ad una domanda scomoda con un'altra domanda che pur tanto disappunto scatena, o nel procedere analizzando principalmente sogni, quale modalità preferibile per garantire il benessere di chi chiede aiuto.

In fondo bisogna porre una grande attenzione a quelli che sono i bisogni di chi soffre psichicamente, anche quando questi sono espressi nelle forme più difensive come fuoco di sbarramento per congelare o disinnescare il lavoro.

Forse, nei casi più gravi, è giusto mettere da parte profonde convinzioni personali per provare ad essere un semplice strumento in mano al paziente. Uno svuotamento personale per guardare fino in fondo dentro il disagio dell'altro. Un fare davvero spazio. Più facile a dirsi che a farsi, purtroppo.

Così l'ineliminabilità dell'equazione personale è davvero una risorsa problematica, specie quando il paziente è a conoscenza di quelle regole ritualizzate che trovano nel distacco affettivo, nell'analogia dello specchio, nella neutralità dell'analista, le sue figure più note.

Forse è opportuno chiedersi dove può essere cercata una cultura e poi una consuetudine di atteggiamento all'umiltà, alla prudenza, al rispetto per tutto ciò che non capiamo dell'altro e di noi. O risolviamo tutto questo sempre con la solita onnivora volontà di potenza dello spiegare più che comprendere? La nostra posizione di curanti contempla questa possibilità fino in fondo, nella cornice ambigua che va sotto il nome di professionalità?

Certamente non si può dubitare della necessaria finzionalità della funzione analitica, ma ci si può chiedere quale ne sia il limite. La neutralità del terapeuta allora è un mito che indica una prospettiva a cui aspirare o è un autoinganno analitico?

Probabilmente all'insuccesso terapeutico non si dedica abbastanza attenzione né comprensione. Si congeda l'insuccesso come frutto di una mancata adesione ai principi guida senza chiedersi criticamente se essi stessi siano il frutto di una serie di sconfitte terapeutiche, tuttavia occasionalmente raccontate, poco condivise e quindi mai meditate.

Eppure è nelle parole di Freud stesso che troviamo ammissioni essenziali, secondo cui la tecnica analitica «non può neppure apprendersi nei libri e certamente non la si può scoprire da sé senza molti sacrifici di tempo, sforzi e di insuccessi» (Freud S., 1910, p. 435). Jung è ancora più esplicito a riguardo: «Durante la mia pratica quasi trentennale di psicoterapeuta, ho totalizzato un numero considerevole di insuccessi, che mi hanno colpito più dei successi. Chiunque […] può riportare in psicoterapia successi, dai quali però apprende poco o niente perché servono principalmente a confermarlo nei suoi errori. Gli insuccessi invece sono esperienze estremamente preziose, in quanto non soltanto ci aprono la via verso una verità migliore, ma ci costringono altresì a mutare metodi e punti di vista» (Jung C.G. 1929, p. 47).

Forse, così come nella teologia esiste la branca negativa che procede nel demolire tutto ciò che Dio non è, facendo da contraltare alla sfrontatezza di un sapere che Lo definisce per affermazioni, occorrerebbe una teoria negativa della cura, che non è semplicemente l'inverso dell'altra.

Tuttavia, c'è del buono in questo scacco: la prometeica ambizione analitico-retorica getta la sua maschera e l'innocenza delle intenzioni viene sconfessata.

Perché l'esperienza analitica rimane luogo antinomico per eccellenza, dove le direzioni intenzionali non sono univoche e dove i partecipanti sono ad un tempo contemporaneamente soggetto e oggetto.

È un processo conoscitivo paradossale e se funziona, quando funziona, è perchè il suo valore giace sull'ardire di com-prendere la complessità incommensurabile della psiche umana e non semplicemente suoi aspetti parziali.

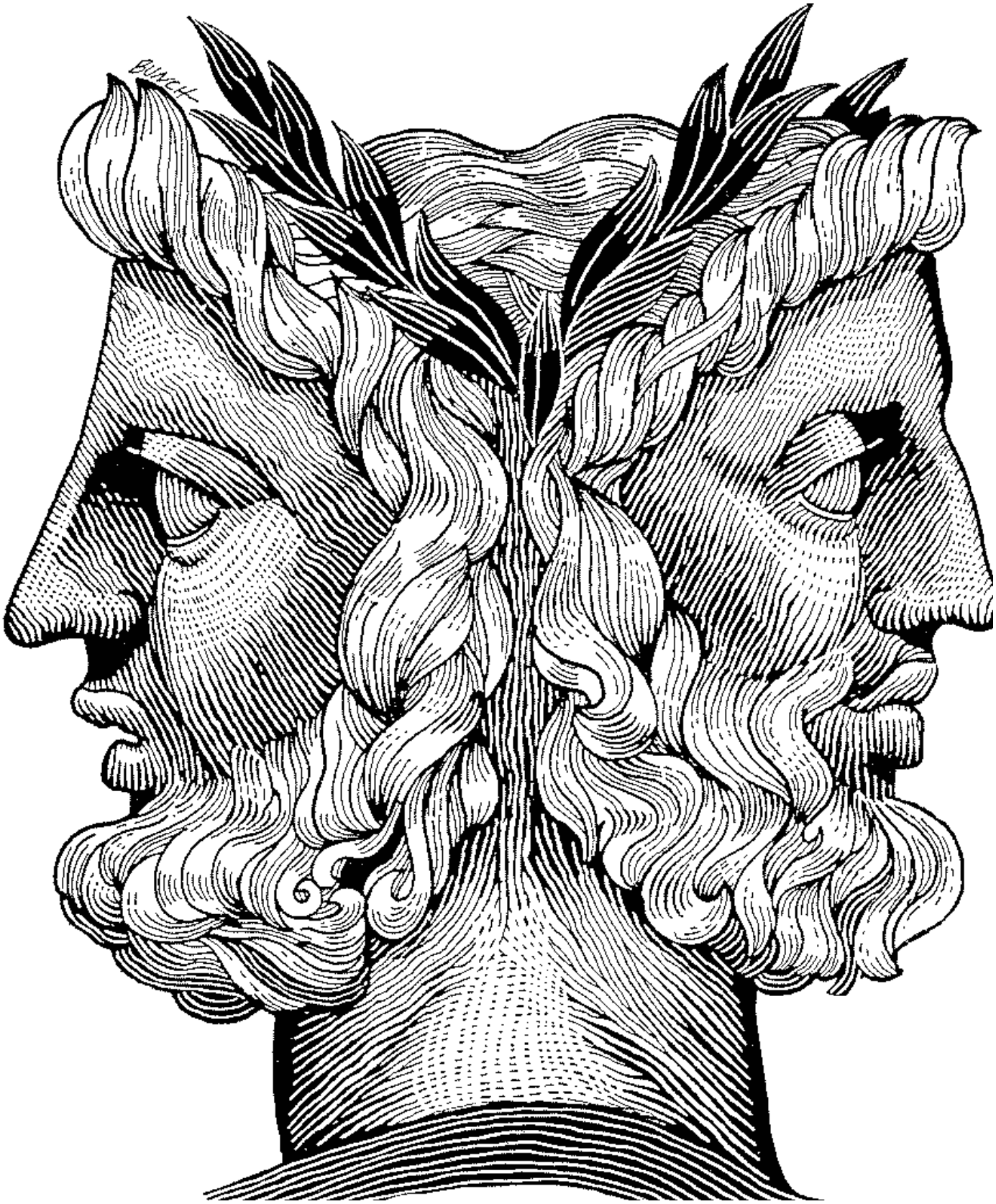
Bibliografia

Thomä H. e Kächele H. (1985), *Lehrbuch der psychoanalytischen terapie*, trad. *Trattato di terapia psicoanalitica,* Boringhieri, Torino 1996.

Jung C.G. (1958), *Praxis der Psychotherapie*, trad. *Pratica della psicoterapia,* Boringhieri, Torino 1993.

Freud S. (1910), *Zur 'wilde' Psychoanalyse*, trad. *La psicoanalisi selvaggia*, in *Opere 1905-1921*, Newton Compton, Roma 2004.

Baudrillard J. (1981), *Simulacres et Simulation,* trad. *Simulacra and simulation,* The University of Michigan Press 1994.


BUNCH

Il contatto come evento pre-categoriale

di Vincenzo Pinna

1. Introduzione.

Nella prefazione al numero di Atque *Pervasività del contatto*[1] Pieri individua una serie di coppie di elementi psichici; in ognuna di queste uno dei poli è poco frequentato e considerato nella letteratura specialistica contemporanea, al punto da condurre la sua esistenza nell'ombra. Nelle coppie elencate di seguito tale elemento "dimenticato" è il secondo: astratto-concreto, mediatezza-immediatezza, distanziazione-avvicinamento, individuale-collettivo, spiegazione-comprensione, differenziazione-integrazione, aut/aut-et/et, segno-simbolo, oggetto-evento, sapere-pensare, coscienza-inconscio, mente-corpo, confini-contatto. Infine, relazione-contatto, la coppia che ci interessa maggiormente in questa sede. In tale coppia, la relazione rappresenterebbe l'aspetto luminoso, astratto, elevato, metaforizzato dell'incontro, laddove il contatto alluderebbe al versante più opaco, corporeo, inferiore, concreto dello stesso. Poiché entrambi gli elementi di tali coppie sono essenziali per l'equilibrio psichico, sarebbe di vitale importanza, secondo Pieri, una continua e fluida oscillazione tra i poli. A partire dall'interesse, anche teorico, che meritano. Tale osservazione è da intendersi probabilmente sia come una speranza per lo sviluppo futuro degli studi sul campo, sia come vera dichiarazione di intenti del numero della rivista. Procedendo nella lettura degli articoli della rivista si osserva una certa attenzione di molti degli autori per il versante corporeo dei fenomeni psichici e dell'incontro con l'altro. Ci si imbatte in svariate espressioni in tema di contatto come immediatezza senso-percettiva del contatto, datità della percezione immediata del contatto, concretezza del fenomeno del contatto, secondarietà dell'interpretato rispetto al percepito, etc. Si incontrano articoli che trattano dell'esperienza animale, della teoria dei complessi, del contatto e del contagio, del pensiero primitivo, del rapporto tra mente e corpo, etc. Nel complesso, tutta una serie di osservazioni o tracce disseminate negli articoli della rivista sembra rimandare ad un'area dell'esperienza che può essere definita pre-razionale, o extra-cosciente, in cui è centrale la dimensione del corpo.

2. Definizioni: contatto e pervasività

A me è parso utile rivedere le definizioni dei termini utilizzati, in maniera da poter individuare un'area di riflessione. Etimologicamente, la parola contatto deriva dal latino *contactus* (da *cum* e da *tango*, -is, *tetigi*, *tactum*, *tangere*). Il termine intende, come prima cosa, lo stretto accostamento di due corpi, il loro toccarsi vicendevole, anche in senso sessuale. Due corpi che si toccano. Si dice entrare in contatto, essere a contatto, porre a contatto, restare a contatto, etc. Esistono anche malattie trasmissibili mediante contatto; a questo proposito è da ricordare che, in latino, il termine poteva significare anche contagio. Metaforicamente, con il termine si può intendere relazione, rapporto. Si dice, infatti, presa di contatto, mantenere i contatti con qualcuno, stare a contatto con il pubblico, etc. Più affine a questa seconda definizione di contatto anche il significato di collegamento (per es. stabilire un contatto radio, essere continuamente in contatto telefonico). Per quanto attiene al presente contributo, ho preferito concentrarmi sulla prima definizione di contatto, ossia quella più letterale, concreta, corporea che pare in linea, come si diceva, con uno dei temi portanti di *Pervasività del contatto*, quello dell'esperienza corporea. Corpi che si toccano, quindi.

La solidità materica dei corpi sembra però essere messa in questione dall'altro sostantivo del

[1] *Atque - Pervasività del contatto*, nuova serie – n° 11, 2012 Moretti&Vitali, Bergamo 2012.

titolo, pervasività. Con tale termine si intende, infatti, la capacità di diffondersi in un luogo o un ambiente in modo da riempire l'atmosfera. Permeare, impregnare. Si dice di liquidi ma soprattutto di sostanze aeriformi. Tali elementi, superando piuttosto agevolmente i limiti dei corpi, sfumano il concetto stesso di identità e rendono particolarmente complicata una separazione netta tra oggetti diversi e tra un interno ed un esterno. In senso figurato, si dice anche dei sentimenti, degli stati d'animo; essi possono penetrare nell'intimo, compenetrare, invadere.

Proprio tale connotazione rende necessario accostarsi allo studio del corpo a corpo senza l'ingenuità di un atteggiamento superficialmente naturalistico.

3. Il concetto di pre-categoriale

Con la cautela necessaria in questo tipo di operazioni di attraversamento di confini, ho trovato opportuno ricorrere al concetto filosofico di pre-categoriale come catalizzatore di alcune riflessioni psicologiche sul tema del contatto. Il pre-categoriale, che rappresenta uno dei temi centrali della riflessione di Husserl, costituisce un topos del pensiero fenomenologico. Benché un approfondimento del tema esuli dai propositi del presente contributo, si ricorda che con tale termine ci si riferisce a quell'ambito eminentemente corporeo dell'esperienza che precederebbe ogni classificazione, analisi o intervento di natura razionale e coscienziale; in ambito psicoanalitico, si potrebbe dire che il pre-categoriale precede e soggiace ad ogni pensiero logico-razionale, ogni interpretazione. Di questo mondo al di qua della ragione, situato prima di ogni coscienza noi possiamo avere esperienza solo attraverso il nostro corpo vissuto.

L'*epochè* fenomenologica, quella sospensione del giudizio che mette tra parentesi il mondo del già noto (la tesi naturale), consentirebbe secondo Husserl di ritornare in qualche modo ad una sorta di punto zero della coscienza. Attraverso la cosiddetta riduzione fenomenologico-trascendentale, con la sospensione dell'atteggiamento naturale, sarebbe pertanto possibile ritornare al fondamento sensibile e corporeo di ogni formazione predicativa e logico-razionale: «Poiché è l'intero mondo naturale che viene messo in parentesi, la riduzione si dirige anche su tutte le scienze che si riferiscono al mondo naturale» (Raggiunti R. 1998, p. 43). Va ricordato che «la riduzione non conduce al dubbio e tanto meno alla negazione della tesi. La tesi rimane intatta, e tuttavia essa subisce una modificazione: la sospendiamo, la neutralizziamo nel senso che, attualmente, né l'affermiamo né la neghiamo» (*ibidem*). Solo una volta sospesa ogni mediazione logica e linguistica sarebbe possibile un rapporto con quell'ambito dell'esperienza che precede ogni conoscenza data e che Husserl stesso chiamerà più tardi Mondo-della-Vita, in tedesco *Lebenswelt*.[2]

Con il concetto di *Lebenswelt*, Husserl intende per l'appunto riferirsi ad una dimensione pre-categoriale, ad un'esperienza del mondo vissuta senza alcun pre-giudizio, senza alcuna categoria preconcetta. Il Mondo-della-Vita sarebbe un regno di evidenze originarie, immediate e comuni a tutto il genere umano; costituirebbe la datità originaria, il presupposto non indagato del pensiero, una riserva di senso che rende possibile la costruzione di significati. Ma attenzione, solo se consideriamo l'epochè e la riduzione fenomenologica come una possibile modalità di confronto con l'oscurità ed il mistero delle origini del pensiero, possiamo comprendere il valore del procedimento husserliano. L'epochè infatti consente di tenere sempre nel dovuto conto la criticità, la relatività degli asserti sul mondo: «Sospendendo provvisoriamente il giudizio si rende problematica l'ovvietà. Si inibiscono simultaneamente tanto la prevaricazione soggettivistica […] quanto la tentazione oggettivistica. […] L'epochè consente di ascoltare nuovamente l'intreccio di voci che vengono dal polo della cosa e da quello del soggetto, di rinegoziare il senso al di fuori dell'obbligo dell'ovvietà» (Bodei R. 2015, p. 131). Neanche il Mondo-della-Vita

[2] Il concetto di Mondo-della-Vita, producendo una torsione importante alla teoria iniziale di Husserl, maggiormente idealistica, suscitò non poche critiche ma stimolò, al contempo, importanti approfondimenti: da quelli di Heidegger (che vedeva come primaria la condizione di *essere-gettati nel mondo* prima di potervisi orientare), a tutta l'ermeneutica post-heideggeriana, con Gadamer e Ricoeur (che riconoscerà come primaria l'esperienza di appartenere al mondo prima di poterlo intenzionare e significare).

può essere inteso come una verità assoluta, extra-cosciente, extra-culturale, sopra-storica, se non al prezzo di spingersi nelle sabbie mobili di un ingenuo quanto arbitrario riduzionismo materialistico/naturalistico. La visione husserliana, nel suo complesso, non rivela né ipostatizza; semmai avverte, relativizza, problematizza il rapporto con il mondo e con la conoscenza.[3]

Secondo Merleau-Ponty la scoperta di questa dimensione originaria rappresenterebbe addirittura l'eredità più importante della riflessione husserliana: «In fin dei conti, la fenomenologia non è né un materialismo, né una filosofia dello spirito. La sua peculiare operazione consiste nel rivelare lo strato pre-teoretico in cui le due idealizzazioni trovano il loro diritto relativo e vengono superate» (Merleau-Ponty M. 1960, p. 217). Da un interessante studio filosofico sull'argomento, proprio in riferimento alle considerazioni di Merleau-Ponty sul pre-categoriale husserliano, riportiamo la seguente osservazione: «Husserl ha risvegliato un mondo selvaggio, un mondo prima del mondo, in cui la corporeità delle cose emerge prepotentemente e rivendica la sua importanza nei confronti del puro spirito teoretico. Di questo mondo selvaggio, di cui a rigor di logica non è quasi possibile parlare, data la sua collocazione anteriore a ogni categoria, abbiamo testimonianza grazie al nostro corpo vissuto, corpo che noi non possediamo più di quanto non ne siamo posseduti. Si tratta ancora una volta di spostare la nostra attenzione sulla nostra inerenza al mondo, sul nostro essere continuamente parte di esso» (Seggiaro N. 2009, p. 55).

Obiettivo del presente contributo. Vorrei evidenziare l'ipotesi che il fenomeno del contatto, con la sua opacità e le sue implicazioni corporee, origini verosimilmente proprio nel buio o nella penombra di questo mondo prima del mondo: esso si costituirebbe pertanto come evento di prevalente natura pre-categoriale. Quanto appena proposto si considera valido per ogni genere di incontro e, forse a maggior ragione, per quelli all'interno della stanza d'analisi.

È noto infatti come, nelle dinamiche dell'incontro analitico, la dimensione opaca del corpo e quella luminosa della coscienza rappresentativa siano invariabilmente compresenti, in continua vibrazione ed intima risonanza, sia al livello intrapsichico del singolo che a quello relazionale, della coppia analitica. Si può addirittura arrivare a sostenere che uno degli obiettivi fondamentali della psicoanalisi sia sempre stato quello di costruire una teoria che tenesse insieme e mettesse in relazione questi due mondi. Le due dimensioni di cui parliamo, inconscio/coscienza, corpo/mente, pre-categoriale/categoriale, etc. non sono da intendere, lo si vuole sottolineare, in un rapporto di opposizione o di esclusione ma di presupposizione reciproca. Potremmo parlare di un rapporto di reversibilità o avvolgimento, seguendo Merleau-Ponty; oppure potremmo parlare di un rapporto antinomico, secondo Jung. L'affettività, come trattata negli sviluppi moderni della psicoanalisi, sembrerebbe poter rappresentare un punto di incontro tra i due mondi: «L'affetto […] in questo modello va collocato in un punto che costituisce per noi il cardine del sistema. È al posto di un incontro che deriva dagli effetti delle tensioni provenienti dall'oggetto e dall'evento. Non è soltanto il limite dei loro effetti ma contemporaneamente zona di interpenetrazione e punto di regresso. Qualunque cosa succeda, al livello di questi effetti, l'affetto è il momento della rivelazione che ne fa un riferimento centrale del campo psicoanalitico» (Green A. 1973, p. 243). L'affettività, insomma, sembrerebbe poter assolvere meglio di altri elementi alla funzione di punto di congiunzione, chiasma, ma anche di guida, simbolo tra le due dimensioni (Marozza M.I. 2005).

Riprendendo il filo della riflessione sul pre-categoriale, collocare il contatto in questa area originaria e germinale consentirebbe di dare ragione della sua estrema complessità e della sua natura misteriosa, imprevedibile, aperta, creativa ed in continua riconfigurazione.

Sull'articolo di Massimo Caci. Il lavoro di Massimo Caci*: Contatto vs perdita del contatto. Per un'antropologia dell'ambiente: da Eugène Minkowski a Gilles Deleuze*, contenuto nel presente numero di «Atque», offre a mio avviso una serie di spunti molto interessanti per la riflessione circa

[3] Tra le opere fondamentali di Husserl si ricordano i due volumi delle *Ricerche logiche* (1900-1901), le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), le celebri conferenze alla Sorbona che verranno pubblicate con il titolo di *Meditazioni cartesiane* (1929), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1935).

il tema del pre-categoriale. Propongo di immaginare gli autori citati da Caci come esploratori di un mondo selvaggio e sconosciuto: il pre-categoriale appunto, mondo della spontaneità originaria, cuore pulsante, radice e matrice biologica delle attività psichiche più evolute ed elevate. Di questi esploratori, proveremo a seguire le orme.

La figura a cui ci affidiamo per primo è Carl Gustav Jung. Nel testo della sua conferenza *L'uomo arcaico* (Jung C.G. 1931) egli ci conduce a diretto contatto con l'esistenza delle origini, con il mondo primitivo che precede la nascita del pensiero razionale. Sebbene anche il primitivo disponga di categorie generali per spiegare il mondo ed orientarsi in esso (représentation collectives, legge di raggruppamento in serie dei casi, arbitrio del caso), egli abita tuttavia una regione quanto meno confinante con quella pre-categoriale del Mondo-della-Vita, come intesa dalla fenomenologia husserliana. Jung, come sappiamo, affronta inizialmente questo mondo originario con gli strumenti messigli a disposizione dall'antropologia, in particolare quella di Levy-Bruhl (a cui si devono concetti come quelli di *état prélogique*, *participation mystique* e, appunto, *représentations collectives*).

Così come il pensiero logico-razionale è costruito interamente sul principio della causalità, che Jung non esita a considerare un vero e proprio dogma dei popoli civilizzati, il pensiero primitivo è pre-logico e fondato sulla credenza dell'arbitrio del caso. Casualità contro causalità, si potrebbe dire. Per il primitivo, infatti, «tutto origina da potenze arbitrarie invisibili, in altre parole, tutto è caso, solo che egli non lo chiama caso ma intenzione» (ivi, p. 170). Il pensiero primitivo, pur configurandosi come totalmente altro rispetto al pensiero moderno occidentale, non andrebbe però considerato, secondo Lévy-Bruhl, rudimentale, infantile o patologico bensì normale nelle condizioni specifiche in cui si esercita. Ed anche Jung ammonisce riguardo al rischio di considerare il pensiero pre-logico come inferiore: le spiegazioni primitive riguardo al mondo ci appaiono assurde ed illogiche solo perché noi partiamo da altre premesse (ivi, p. 167). *L'état prélogique* non contempla, per esempio, i principi della logica aristotelica che fondano il pensiero moderno e razionale (anche se la modernissima meccanica quantistica sembrerebbe paradossalmente rifarsi per certi aspetti ad una concezione differente, più 'primitiva' del mondo). La psicologia del primitivo è dominata da elementi irrazionali, nel senso di extra-razionali: con tale termine Jung intende tutto ciò che non può essere fondato sulla ragione (Jung C.G. 1921, pp. 507-508). Secondo Jung, le funzioni irrazionali di intuizione e sensazione, caratteristiche della psicologia infantile e primitiva, costituiscono la matrice da cui prendono le mosse le funzioni razionali, pensiero e sentimento (ivi, p. 506). Matrice pre-categoriale, appunto. Il primitivo vivrebbe in uno stato di costante e diretta partecipazione con il mondo in cui si trova immerso, la condizione di participation mystique teorizzata da Lévy-Bruhl. Jung riprenderà questo concetto e lo inserirà addirittura nelle sue definizioni nell'appendice ai *Tipi psicologici*; ne criticherà solo la connotazione di *mystique*, perché secondo lui per il primitivo non c'è niente di mistico, trattandosi di qualcosa di assolutamente naturale (Jung C.G. 1931, p. 178). Definirà la *participation mystique*, tra l'altro, come «essere una cosa sola in una comune inconsapevolezza» (Jung C.G. 1927/1931, p. 60). Il pensiero del primitivo è dominato da una modalità di essere in relazione in cui non è presente la distinzione tra il dentro ed il fuori, il soggetto e gli oggetti. Il primitivo abita un mondo in cui i confini tra la veglia ed il sonno, tra la natura e le forze soprannaturali, tra l'interno e l'esterno, tra se stesso e l'ambiente sono assenti o evanescenti e pertanto insignificanti. Egli sente ovunque nel mondo una energia numinosa e fluida, insieme fisica e psichica. La personalità, infatti, è concepita come energia, così come lo sono gli animali, le piante, le cose, i luoghi. Caci ricorda che questa energia che rende capace l'oggetto di esercitare un potere su ciò che lo circonda verrà chiamato da Jung mana. Poiché secondo la psicoanalisi tutto ciò che è inconscio viene proiettato all'esterno, possiamo dire che il primitivo vive in una condizione di proiezione costante e massiva: ne deriva che il soggetto non è mai distinto dall'oggetto, rendendo il contatto con l'altro e con il mondo qualcosa di molto fluido e caratterizzato da un'estrema permeabilità; il soggetto è anche l'oggetto, il naturale è anche soprannaturale. 'Pervasività del contatto', appunto. In questo mondo, come si accennava, non c'è spazio per la causalità, tutto è soggetto alla potenza arbitraria delle forze soprannaturali. L'identità personale coesiste con la pluralità: un uomo può essere anche un altro uomo, un animale o, addirittura, un oggetto. A questo proposito Jung affermerà piuttosto radicalmente che «il primitivo non ha psicologia: lo psichico è obiettivo e si produce all'esterno» (Jung C.G. 1931, p. 177).

Caci osserva infatti che la psiche dell'uomo primitivo, non essendo confinata nel soggetto, «si espande e dà vita al mondo che la circonda, dandogli un senso; la sua psiche è diffusa» (Caci M. 2012, p. 190). Anche l'ambiente dell'uomo arcaico può essere considerato come una rappresentazione della sua psiche. A voler essere precisi, anzi, secondo Jung l'ambiente del primitivo è la sua psiche: «il suo paesaggio non è né geografico né geologico né politico; contiene la sua mitologia e la sua religione e tutti i suoi pensieri e i suoi sentimenti, nella misura in cui sono inconsci» (Jung C.G. 1931, p. 177).

A questo punto le orme di Jung sembrano quasi confondersi con quelle di un altro esploratore. La visione del mondo primitivo come perdita dei limiti personali, come fusione e confusione con il mondo circostante si sovrappone infatti alle idee di Erwin Straus, neurologo e fenomenologo tedesco-americano. Nella sua descrizione del processo conoscitivo egli distingue due passaggi principali: prima la sensazione, il livello più corporeo, fisico, sensoriale appunto, che disorienta e muove alla ricerca di un significato riguardo l'evento; poi la percezione, che si ingrana con i processi psichici più evoluti e, attraverso il mezzo linguistico, contribuisce alla denominazione della cosa percepita.

Straus utilizza, nella descrizione dei due momenti, l'analogia sensazione/paesaggio e percezione/geografia. Il sentire secondo Straus è un evento primario, in cui non esistono determinazioni oggettive, temporali o spaziali. Il soggetto è perso, fuso e confuso con il mondo, non esiste più come essere storico, ovvero come essere esso stesso oggettivabile; non ha memoria del mondo e di se stesso nel mondo; sogna ad occhi aperti, è sottratto al mondo ed a se stesso. In realtà Straus descrive tale condizione in après coup, ossia descrive il perdersi nel paesaggio: il soggetto si perde, si fonde e confonde nel mondo; cessa di esistere come essere storico, etc.. Per questo il paesaggio è invisibile, secondo Straus: «perché più lo conquistiamo, più ci perdiamo in lui. Per arrivare al paesaggio, dobbiamo sacrificare quanto più possibile ogni determinazione temporale, spaziale, obiettiva: ma questo abbandono non colpisce solo l'obiettivo, ma nella stessa misura colpisce noi stessi» (Straus E. 1935 cit. da Caci M. 2012, p. 186).

Un'oggettivabilità del vissuto (la visibilità del paesaggio, secondo la metafora) diviene possibile grazie all'intervento della percezione che, secondo Straus, è correlata alla coscienza vigile ed orientata. Il percepire è un conoscere attraverso una determinazione rappresentativa dell'impressione sensoriale; sebbene tale rappresentazione cancelli l'impressione stessa (e quindi rappresenti anche una perdita di autenticità), essa consente l'oggettivazione, la riproducibilità, la comparazione e la comunicabilità.

Lo spazio della geografia, quello delle mappe, è uno spazio chiuso, visibile in ogni lato, ordinato da un sistema di coordinate fissate arbitrariamente: proprio per questo può essere utilizzato come un modello oggettivo, universale. Con la sua visione enciclopedica della realtà, la mappa consente un orientamento preciso ma non ci fa comprendere, per esempio, che cosa stia succedendo mentre ci spostiamo da un luogo ad un altro.

Lo spazio del paesaggio è invece caratterizzato dall'orizzonte. Essendo aperto, non è possibile averne una visione totale; è esplorabile e conoscibile solo con il movimento, per contiguità; è vero che si deve accettare di non sapere esattamente dove ci si trova, ma in compenso ci si può muovere anche al buio, nell'oscurità perché «la mia posizione attuale è sempre determinata da quella vicina» (Caci M. 2012, p. 185). Sembra questa la dimensione nella quale avviene il contatto.

Straus sottolinea la perdita di autenticità prodotta dal linguaggio ma anche la necessità della conoscenza rappresentativa perché l'uomo penetri compiutamente nel proprio mondo. Si tratterebbe, pertanto, di un sacrificio necessario: quello che si perde in termini di esperienza sensoriale, lo si guadagna in termini di rappresentazione generale del mondo, con lo stabilirsi di uno spazio e di un tempo oggettivi che consentono la comunicazione tra uomo ed uomo. Ciò che è davvero importante è che l'uomo non venga considerato tanto in relazione alla conoscenza raggiunta, bensì come soggetto conoscente, in un perenne divenire, in cui i momenti del sentire e del percepire si alternano.

Nello stesso contesto tematico si può inserire l'elaborazione, da parte di Eugène Minkowski, del concetto di ambiente. Per Minkowski l'ambiente non è solo quello esterno da cui il soggetto riceve delle influenze; egli si riferisce con tale termine a tutta la realtà del proprio vissuto, ossia il complesso delle esperienze interiori ed esteriori che costituiscono ed appartengono al proprio flusso di vita.

La coscienza sarebbe il luogo dove si intrecciano tali esperienze. Minkowski, come ci illustra Caci, definisce il concetto di ambiente proprio a partire da quello di contatto. «Il fatto è che nelle interazioni tra persona umana e ambiente la contrapposizione tra soggetto ed oggetto, tra stimolo ed effetto da esso prodotto sugli organi recettori non è più fondamentale, o, almeno non si presenta in maniera così netta [...]. La lingua tedesca usa il termine *Umwelt* […] che sembra adeguato perché si tratta effettivamente di un intero mondo, del mondo in cui noi viviamo. [...] L'ambiente avviluppa e penetra, tocca da vicino. L'oggettivo e il soggettivo non si separano più nettamente e neppure l'interno e l'esterno. Esso non comporta percezioni a distanza per il fatto stesso che tocca da vicino, come attesta anche il termine contatto. Ha a che fare con il vissuto e il dinamico; accoglie, ambienta, abbraccia e se occorre alberga o urta; non conosce quello che si situa davanti, dietro o accanto. L'individuo è immerso nell'ambiente e ne dipende anche in modo particolarmente intimo; lo sente più che conoscerlo. L'ambiente è affine al clima» (Minkowski E. 1966). Vengono in mente le atmosfere del pittore romantico inglese J.M.W. Turner.

Alla base della vita stessa, secondo Minkowski, la realtà umana primitiva garantisce, con la sua spinta propulsiva, il suo continuo rinnovamento e conferisce all'esperienza soggettiva il suo carattere dinamico, incessante, il suo tempo vissuto. La realtà umana primitiva è quel carattere primigenio della vita sempre uguale ovunque. Come fa ben osservare Caci, l'ambiente trova le sue radici e si costituisce proprio nella realtà umana primitiva. L'ambiente infatti non è uno spazio oggettivo, vuoto e silenzioso dove gli esseri umani vivono ma un prodotto dell'affettività e della pienezza della vita umana. E infatti, osserva ancora Caci, l'ambiente non interessa allo psicopatologo come elemento autonomo ma a partire dal momento in cui si instaura il contatto con la persona.

La proposta di Minkowski pertanto, distaccandosi dalla visione oggettivante (kraepeliniana) allora dominante la psichiatria, è quella di tenere conto delle strutture di fondo, della continuità del vissuto dei soggetti, al di là degli aspetti contingenti delle espressioni umane. La psicopatologia allora si caratterizzerà, come sintetizza Caci, per l'interruzione di continuità nella espressione del vissuto, per la rottura del dato antropologico nel soggetto, per l'allontanamento da ciò che lo rende solidale con il vissuto di altri soggetti, che conduce alla perdita del contatto vitale con la realtà. Lo psicopatologo avvertito dovrebbe ricercare allora il senso di questa frattura del soggetto con la comunità umana da cui ha origine ed a cui appartiene; solo con questo metodo si potrebbe costruire finalmente una 'psicologia del patologico' rinunciando così alla 'psicopatologia dello psicologico'.

Ancora in merito al contatto vitale con la realtà, Minkowski afferma che esso è correlato all'aspetto irrazionale della vita: «I concetti ordinari, elaborati dalla fisiologia e dalla psicologia, quali stimolo, sensazione, riflesso, atto motorio, ecc. le passano accanto senza nemmeno sfiorarla. [...] Il contatto vitale con la realtà riguarda molto di più il fondo stesso, l'essenza della personalità vivente nei suoi rapporti con l'ambiente. E questo ambiente, ancora una volta, non è né un insieme di stimoli esterni, né di atomi, né di forze o energie; è un'onda mobile che ci avvolge da ogni parte e che costituisce il mezzo senza il quale non potremmo vivere» (Minkowski E. 1927, p. 93).

Sempre alla ricerca del pre-categoriale come luogo situato prima di ogni teorizzazione si incontra il nostro ultimo esploratore, Gilles Deleuze, questa volta un filosofo puro.

Anche Deleuze situa la genesi di ogni pensiero in un elemento pre-filosofico, non indagabile per concetti: il 'piano di immanenza', ossia l'orizzonte che orienta il pensiero, l'apertura stessa del pensiero. Deleuze definirà tale elemento anche come immagine del pensiero. Si tratterebbe di una dimensione a cui il pensiero stesso non può avere accesso e che, però, lo determina dandogli direzioni, orientamenti. È importante ricordare che non si tratta di trascendenza: Deleuze riferendosi anche a Spinoza (*Deus sive Natura*) concepisce il piano come un'ulteriorità immanente, quindi dentro la natura, la vita.

Metaforicamente si potrebbe dire che il Piano di immanenza è il mare e i pensieri o concetti sono le onde. Neanche il Piano è un concetto ma piuttosto un'intuizione, una comprensione pre-concettuale.

Sembra utile distinguere ai fini pratici tra un piano puro di immanenza (immanenza assoluta, in sé; in mancanza di coscienza) ed un piano di immanenza che costituisce lo sfondo di uno specifico

contesto. Compreso, nel nostro caso, un incontro, un contatto.

Un accenno, infine, merita forse quello che Caci chiama lo 'junghismo' di Deleuze. Intanto, riprendendo la definizione di Bergson dell'inconscio come il virtuale, Deleuze prende posizione in favore di Jung e della sua visione dell'inconscio. L'inconscio freudiano, infatti, inteso come un deposito di rappresentazioni rimosse, non soddisfa Deleuze; egli crede di più ad un inconscio produttivo, in cui il passato memorizzato è un tutto in relazione con un presente vivente. L'aspetto centrale dello junghismo di Deleuze è quello che riguarda l'attività positiva e propositiva dell'inconscio. L'inconscio (affine al concetto di coscienza sonnambolica, concetto che Deleuze riprende da Fabre e da Cuvier) si manifesta anche sfruttando le lacune dell'intelligenza, attraverso la creatività dell'immaginazione. Poiché la coscienza logico-razionale non può sempre trovare le giuste soluzioni alle problematiche emergenti è necessario che qualcosa d'altro supplisca, intervenendo senza sostituirsi all'intelligenza nella produzione di strategie adattive (Caci M. 2012, p. 194). Questo qualcosa è l'istinto. L'uomo avrebbe coscienza di ciò che fa ma senza saperne il perché; l'istinto che lo guida sarebbe una forma di coscienza differente, fondata sull'esperienza vissuta dal di dentro, più che rappresentata, elemento che Deleuze riprende ancora da Bergson, come osserva Caci (ivi, p. 193). Quando in un animale in stato di necessità si attiva l'istinto, si attiva una sorta di storia interna della natura che gli consente di intuire quello che gli serve in quel momento. Per mantenere il filo della presente trattazione, si potrebbe dire che sia il contatto ad attivare in questo modo l'istinto. Bergson fa l'esempio della *Ammophila* che sarebbe in grado di conoscere l'anatomia di una sua vittima attraverso un processo di regressione dell'istinto a forme filogeneticamente precedenti e comuni alla vittima (Bergson H., 1907). Deleuze svilupperà l'intuizione di Bergson anche utilizzando la teoria junghiana delle immagini primordiali come autopercezioni dell'istinto.

Conclusione

Per rispettare l'apertura dell'esistenza e le possibilità simboliche liberate da un contatto sembrerebbe pertanto necessario mettere 'in parentesi', 'fuori azione' le categorie già acquisite, le pre-conoscenze, i pre-giudizi ed immergersi nell'esperienza presente, nella trama di rapporti sensoriali ed affettivi che ci lega al mondo; «lasciarsi impregnare dal mondo, sospendendo il giudizio, dando nuovamente voce all'oggetto» (Bodei R. 2015, p. 126). E poi, attendere. Attendere, fiduciosi, che accada qualcosa di nuovo, che si produca una sensazione, una percezione; magari un'immagine, oppure un pensiero mai pensato. Infatti, se è vero che la sospensione del giudizio può essere considerato un atto volontario, è solo una condizione di ricettività passiva, di impregnazione e di apertura che può renderci sensibili e pronti a cogliere il nuovo. Anche nella stanza d'analisi.[4]

Probabilmente Deleuze si riferiva a qualcosa di simile a questo quando parlava di diventare degni dell'evento, attendendolo senza schemi precostituiti (Deleuze - Guattari 1991). Dovremmo sforzarci di diventare degni del contatto, potremmo dire parafrasando Deleuze. In caso contrario tutto il suo potere creativo potrebbe andare perduto e l'incontro in questione diventare la copia sbiadita di una vita già vissuta.

Bibliografia

Bergson H. (1907), *L'evoluzione creatrice*, trad. it. Dall'Oglio, Milano 1991.

Bodei R. (2015), *La filosofia del novecento (e oltre)*, nuova edizione, Feltrinelli, Milano.

Caci M. (2012), *Contatto vs perdita del contatto. Per un'antropologia dell'ambiente: da Eugène Minkowski a Gilles Deleuze*, in Gianni A., Manciocchi R., Ruberto A. (a cura di) *Pervasività del contatto,*

[4] Non tocchiamo in questa sede, tenendola volutamente sullo sfondo, la spinosa questione epistemologica circa la realizzabilità di questo procedimento: sono note le teorizzazioni riguardanti l'impossibilità di stare fuori del linguaggio, per esempio quelle dell'ermeneutica, dello strutturalismo, etc.

«Atque» nuova serie – n°11, Moretti&Vitali, Bergamo 2012.

Deleuze G. – Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. it. *Che cosa è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

Gianni A., Manciocchi R., Ruberto A. (a cura di) (2012), *Pervasività del contatto*, «Atque» nuova serie – n°11, Moretti e Vitali, Bergamo.

Green A. (1973), *Le discours vivant, la conception psychanalytique de l'affect*, trad. it. *Il discorso vivente, la concezione psicoanalitica dell'affetto*, Astrolabio, Roma 1974.

Jung C.G. (1921), *Tipi psicologici*, in «Opere complete», Vol. VI; Boringhieri.

Jung C.G. (1927/1931), *Anima e terra*, in «Opere complete», Vol. X*; Boringhieri.

Jung C.G. (1931), *L'uomo arcaico*, in «Opere complete», Vol. X*; Boringhieri.

Marozza M.I. (2005), *Jung dopo Jung*, Moretti&Vitali, Bergamo.

Merleau-Ponty M. (1960), *Signes*, trad. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.

Minkowski E. (1927), *La schizofrenia*, trad. it. Einaudi, Torino 1998.

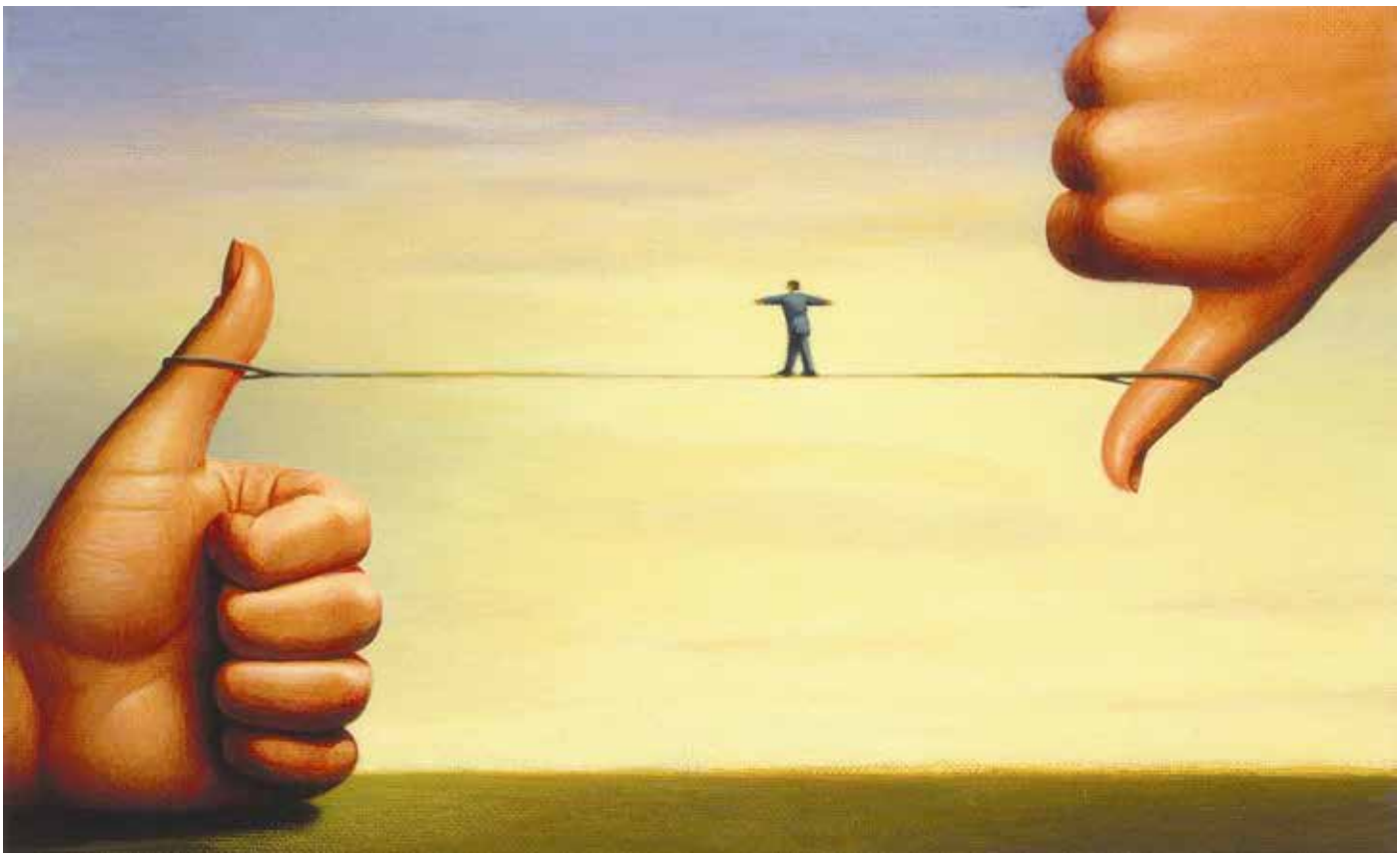
Minkowski E. (1966), *Trattato di psicopatologia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1973.

Pieri P.F. (2012), 'Prefazione' a *Pervasività del contatto, «Atque»* nuova serie – n°11, Moretti&Vitali, Bergamo 2012.

Raggiunti R. (1998), *Introduzione a Edmund Husserl*, nuova edizione, Laterza, Roma-Bari.

Seggiaro N. (2009), *La chair et le pli: Merlaeau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano.

Straus E. (1935), *De sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Million, Grenoble.



Genitori e figli adottivi: ri-nascere nella complessità

di Patrizia Conti e Paola Terrile

Nell'accostarsi ad una famiglia adottiva da poco formata, lo psicologo analista si trova di fronte un universo caratterizzato da un alto livello di complessità esperienziale e di densità emotiva, a un nucleo in cui ciascuno è immerso in un clima relazionale assai particolare. Potremmo definirlo un clima di movimento, di apertura all'altro e però anche di indefinitezza. Ciò favorisce e rende anzi necessario nei confronti del nucleo familiare adottivo un approccio ed uno sguardo che siano in certo modo sperimentali. Una metodologia psicologica che sia essa stessa "in movimento", in grado cioè di cogliere le forze psichiche in gioco e di mettere tra parentesi ogni tipo di pre-giudizio teorico ed ogni eccesso di tensione interpretativa, ci sembra quindi la più adatta ad accompagnare adulti e figli adottivi nel primo periodo del loro costituirsi in nucleo famigliare. Il percorso di postadozione che qui descriveremo nelle sue caratteristiche e nel suo dispiegarsi, così come il metodo su cui si fonda, si sviluppano appunto con l'intento di accompagnare genitori e figli adottivi nella costruzione della reciproca relazione, intercettando caratteristiche e risorse di ognuno, quali emergono spontaneamente già nel corso del primo incontro .

L'appagamento del desiderio di genitorialità dopo una lunga attesa, da parte degli adulti, e dei bisogni primari da parte dei bambini, che dal giorno del loro ingresso in famiglia sono sottoposti ad un "bombardamento" di stimoli di inedita intensità, danno origine all'impressione che la famiglia adottiva sia un organismo pulsante di vita, e altrettanto bisognoso di essere accompagnato. Un bisogno spesso espresso in maniera diretta dagli adulti, anche quando non ci sono problematiche in atto. Genitori e figli si desiderano e si sentono reciprocamente vicini, ma non si conoscono. Lo stato aurorale di reciproco innamoramento, o almeno di forte tensione alla vicinanza affettiva, convive con sguardi e domande che esprimono incertezza, espressione di bisogni adulti ed infantili non necessariamente coincidenti, soprattutto nella loro espressione temporale. Il cambiamento di vita cui ciascun membro della famiglia nei mesi iniziali è sottoposto è infatti talmente intenso che le emozioni e i pensieri non possono che essere contradditori. In questa fase si mettono le basi della relazione tra genitori e figli e del futuro assetto relazionale del nucleo.

Il clima è quello di un inizio: tanto i genitori quanto i bambini sono immersi, pochi mesi dopo l'ingresso del figlio in famiglia, in uno stato di grande apertura cognitiva e nel contempo di intenso sommovimento emotivo. È in questa fase di trasformazione "epocale" per ciascuno dei membri della famiglia che hanno inizio gli incontri di postadozione, configurati in sedute di un'ora e mezza/due alla presenza dell'intero nucleo. Il percorso di ogni famiglia comprende un numero di sedute variabile da quattro a sei, a seconda dell'età del bambino, le quali vengono cadenzate ogni due/tre mesi. L'età dei bambini varia da pochi mesi a dieci anni. Per rispondere al bisogno del nucleo famigliare di essere accompagnato, rispettando la necessità di ognuno di sviluppare un proprio stile relazionale, gli incontri di postadozione si svolgono in un setting in apparenza poco strutturato. Si configurano perciò come uno spazio di dialogo e di riflessioni "in movimento" tra lo psicologo analista e la famiglia al completo, in cui i genitori pongono domande a partire dalla quotidianità con il figlio, esprimono dubbi, osservano il loro figlio. Nello stesso tempo e spazio il bambino o i bambini giocano, disegnano, interagiscono liberamente con i genitori e col terapeuta, ascoltano le parole degli adulti. I piccoli vivono così una prima preziosa esperienza, quella del sentirsi visti, pensati ed ascoltati dai genitori. Possono inoltre prendere a loro volta la parola per lasciarsi vedere. Configurandosi come dialogo libero e come istantanea dinamica sulle emozioni di ciascuno, gli incontri lasciano spazio al germinare delle relazioni e all'espressione "dal vivo" di sentimenti, paure, pensieri anche conflittuali, permettendo ad ognuno di metterli in gioco nella relazione reciproca.

In questo clima e in questo setting non di rado accade che il registro comunicativo concreto si

apra improvvisamente al simbolico, che cioè emozioni profonde del genitore e del bambino trovino la strada per esprimersi.

Gli incontri così concepiti danno dunque vita ad uno spazio in cui gli adulti, rendendo consapevoli e stabilizzando le emozioni iniziali, dando parola a timori ed aspettative del quotidiano, attivano gradualmente la funzione genitoriale, la quale prende le mosse dalle proprie caratteristiche personali, per arrivare a radicarsi nella dimensione istintiva.

Nello stesso spazio i bambini imparano pian piano a sentirsi figli di quei genitori, soprattutto possono sentire che il loro smarrimento di piccole persone catapultate in una nuova famiglia da un altro mondo, è legittimo e viene adeguatamente accolto.

Nel corso degli incontri di postadozione, osservando l'interazione tra genitori e figli, abbiamo la possibilità di assistere in tempo reale a stralci di relazione tra genitori e figli, colta nella fase della sua nascita e del suo consolidarsi. I primi incontri testimoniano del terremoto emotivo vissuto dai piccoli così come dai grandi: nei dialoghi hanno ampio spazio paure e dubbi dei genitori, ma anche gli sguardi e i gesti dei bambini, capaci per quanto piccoli siano di dar voce ai timori, ma mostrando anche notevoli capacità di adattamento e una stupefacente energia reattiva. Assistiamo via via nei successivi incontri alle narrazioni sul trasformarsi del rapporto nella coppia e sul diventare fratelli, processi vissuti dagli adulti con molto coinvolgimento e, soprattutto il secondo, con maggiore preoccupazione rispetto al modo di viverlo dei piccoli. Nel corso dei mesi ascoltiamo le testimonianze sul progressivo radicamento del bambino in famiglia e nel mondo esterno; inoltre, vengono a prendere uno spazio man mano sempre più centrale gli interrogativi legati il tema delle origini, che resta comunque sempre vivo nella mente dei figli adottivi, così come quello del sentirsi, crescendo, uguale e diverso rispetto alle altre persone.

Diventa ben presto chiaro agli occhi dello psicologo (e anche agli occhi dei genitori) che tali e tanti aspetti compongono la relazione adottiva, e tanto intenso è il coinvolgimento anche cognitivo che richiede sia da parte degli adulti che dei bimbi, che essa prende la forma di un processo di reciproca adozione, il quale inizia da subito ed è destinato a durare nel tempo.

Poichè si tratta di una relazione con alcune caratteristiche specifiche, iniziare da subito a diventarne consapevoli può diventare per chi la vive un'importante risorsa. Fin dai primi giorni dopo il loro incontro, infatti, genitori e figli adottivi si sentono vicini ed estranei al tempo stesso, un paradosso destinato ad accompagnarli nel tempo. Se la vicinanza si radica nella dimensione affettiva, l'estraneità ha la sua origine nella storia del bambino, in quella ineludibile complessa dimensione di sconosciuto che ne accompagna le origini. Di fronte a questo aspetto i genitori adottivi, pur formati e preparati ad affrontarlo, sono comprensibilmente in difficoltà, soprattutto quando si trovano di fronte alle prime manifestazioni della personalità già formata del figlio, alle sue domande sul proprio passato, allo smarrimento e alle fatiche di fronte al mondo completamente estraneo in cui si sente catapultato. Questo è uno dei momenti ad alta densità emotiva del percorso di postadozione. Il bambino appena arrivato da un Paese di un altro Continente si sente a tratti realmente estraneo, tanto in famiglia che nel mondo esterno: per quanto piccolo sia, si trova ad essere curato da due adulti a lui sconosciuti, verso i quali alterna stati d'animo di slancio affettivo e vitale ad altri di diffidenza e di timore. Ha bisogno di tempo per creare un legame. Come porsi verso questa diffidenza che spesso, quando è molto evidente, genera specialmente nelle madri confusione e dolore?

Ancora, come affrontare i ricordi del bambino, le sue nostalgie verso le persone che se ne prendevano cura nel Paese di origine? Come atteggiarsi verso i legami affettivi precedenti?
Sono argomenti che diventano oggetto delle domande e delle riflessioni dei genitori nel corso degli incontri: domande alquanto pregnanti, che rendono necessario da parte dello psicologo analista un ascolto attento a cogliere ogni elemento in gioco, e al tempo stesso poco interpretante. Mentre i genitori raccontano il loro smarrimento o vero e proprio disagio rispetto ad un momento di distanza o di "chiusura" da parte del figlio, ad esempio, i bimbi continuano in apparenza ad essere concentrati nel gioco, ascoltando con molta attenzione ogni parola. Non di rado esprimono a fine incontro gesti e frasi di gioia, sollievo e gratitudine verso il genitore e anche verso lo psicologo: il sentirsi pensati, il percepire l'investimento dei genitori su di loro, li aiuta a lenire la diffidenza e il sentirsi estranei.

Così la partecipazione dell'intera famiglia agli incontri si traduce in un'opportunità per ciascuno

di percepire gli altri, i loro sentimenti, il crearsi della relazione affettiva e il suo divenire nel qui ed ora di ogni seduta.

Questo primo nodo della relazione familiare adottiva, che abbiamo riassunto nel termine vicino-estraneo, è destinato a modificarsi man mano che la conoscenza ed il vivere insieme danno vita ad una storia comune: il legame famigliare adottivo cresce e si consolida comunque su una parte di irriducibile alterità. Pensiamo ad un altro ossimoro esperienziale che ogni figlio adottivo ben conosce, quello di sentirsi eguale e diverso (rispetto ai famigliari, ma anche rispetto ai coetanei, così come nei confronti del mondo esterno). Nella famiglia adottiva i legami possono costruirsi e consolidarsi solo se si parte da questi dati esperienziali, che ne costituiscono l'ossatura, la specificità, ma anche l'aspetto misterioso ed affascinante. Se è su questi aspetti, che rimandano ad elementi psichici parzialmente sfuggenti ad una definizione, che si radica e prende forma l'identità della famiglia, ciò costituisce per ogni suo componente una sfida ed al contempo un elemento potenzialmente trasformativo.

Come si è visto, infatti, la spinta verso il legame affettivo deve convivere, nell'esperienza genitoriale adottiva, con una persistente ed articolata alterità (dalla differenza somatica all'appartenenza culturale, alla storia passata del bambino, molteplici e mutevoli sono gli aspetti che ne fanno parte). Tutto ciò si traduce concretamente in un processo in cui il genitore, mentre si confronta con le ferite del figlio, si accosta nel contempo anche alle risorse riparative, all'energia vitale e alla grande capacità di adattamento alla nuova situazione che i bambini gradualmente mostrano a chi si relaziona con loro. Imparando a conoscere il figlio, a trovare la propria via per essere genitore di quel bambino, il genitore adottivo incontra quindi l'opportunità di affrontare le proprie paure e di correggere molte idealizzazioni e pregiudizi, sia a proposito delle caratteristiche del bimbo che del ruolo genitoriale che si trova a vivere. La gioia, lo stupore e il graduale rinfrancarsi che aleggiano nelle ultime sedute di postadozione nascono a mio parere da qui: gli adulti scoprono che adottarsi è un processo reciproco, che per costruire un legame solido con il figlio da poco arrivato occorre lasciarsene trasformare. E che la ricerca continua della relazione ha l'effetto di calmare le ansie di inadeguatezza degli adulti nel gioco della relazione, dell'imparare a convivere con l'alterità del figlio. Un processo che inizia in seguito alle domande puntuali, difficili e profonde dei bambini e non di rado proprio da essi viene condotto. Tutto questo conferisce a nostro parere agli incontri di postadozione la forma di veri laboratori, utili a prevenire l'emergere di future conflittualità che siano legate ad approcci iniziali superficiali, oppure a sguardi parziali sulla realtà del figlio. Gli incontri in certo modo favoriscono un educarsi alla relazione nel suo aspetto più autentico. Infatti la complessità della sfida, unita alla spinta verso la relazione col figlio, spinge ciascuno dei protagonisti a dare il meglio di sé, e quindi a mettere in gioco una grande energia. Spesso nei genitori adottivi si manifesta una disposizione alla riflessione attiva, a confrontarsi con quel che si sta vivendo. Siamo testimoni dell'unione tra una forte tensione verso la genitorialità e un'altrettanto intensa sollecitazione mentale, originata come si è visto dalla precoce percezione della natura paradossale ed inconclusa della relazione adottiva. Proprio da questo connubio nasce la spinta a creare senso e a costruire valori nel quotidiano del vivere in famiglia. Si assiste quindi non di rado ad una forte spinta individuativa, che si manifesta anche nei genitori man mano che la relazione famigliare si consolida: questa spinta può essere vista come un modo per fare esperienza dei paradossi connaturati alla relazione senza subirli, ma anche come tensione verso il loro superamento**.**

Il pensiero del genitore sembra formulabile in questo modo: se tu figlio sei altro da me e non potrò mai sentirti completamente mio, come avviene nella fantasia di ogni neogenitore, allora devo costruire con ogni energia l'appartenenza tra noi. Per farlo non posso non tener conto di quel che tu sei, della tua identità e della tua storia, del mondo lontano da cui provieni, anche dei tuoi legami passati e delle nostalgie. Comprendo di non poter forzare i tuoi tempi, se provo a farlo provoco in te sofferenza ed è l'ultima cosa che desidero. Dobbiamo quindi costruire insieme, lentamente, un legame. Siamo diversi e spesso non comprendo le tue reazioni. Ma è mia intenzione venire incontro a te, conoscerti e riconoscerti come persona. Non ho ben chiaro in mente come fare: ma giorno dopo giorno ti osservo, sto con te, mi prendo cura e imparo a guidarti, e tutto questo ci aiuta a fare famiglia.

Il nucleo profondo del legame famigliare adottivo è tutto qui. Consiste in un avvicinamento tra identità differenti che, nel riconoscimento profondo dell'alterità, può dar luogo nel tempo ad una relazione di sorprendente appartenenza.

Il dispiegarsi dell'attaccamento reciproco tra bambini e genitori nel primo anno di adozione ci ha portato a pensare fosse necessario soffermarci su quei nuclei tematici che, pur affiorando nel corso dei primi tempi di progressiva costruzione della famiglia, punteggiano i successivi passaggi. Gli approfondimenti hanno lo scopo di accostarsi alla comprensione di temi che fin da subito sono una sfida per le famiglie adottive, affrontata con la consapevolezza sia della fatica dell'impegno sia di quelle possibilità evolutive e maturative che solo le sfide 'impossibili' possono costituire. Si tratta di tematiche assolutamente 'normali' per qualsiasi famiglia, ma per quella adottiva, proprio per la sua specifica originalità, assumono un valore di incomparabile pregnanza.

La prima tematica a presentarsi riguarda 'l'incontro'. Ci si incontra per la prima volta nello spazio *temenos* della prima seduta di post adozione ed è proprio lì che si racconta del primo incontro con *quel* bambino, quando si sono concretizzate le fantasie, le emozioni e i vissuti di tanti anni di attesa. In questo primo momento di post adozione prende risalto, del tutto spontaneamente, la dimensione del racconto, in duplice forma: l'incontro e la narrazione dell'incontro. Approfondire il tema della narrazione vuol dire cercare di cogliere il senso di un accompagnamento particolare alla crescita del bambino: la narrazione guida, infatti, l'evoluzione della personalità dalla nascita all'età adulta, contribuendo alla formazione dell'identità personale. L'individuo inizia a raccontare se stesso quando prende consapevolezza di come fino a quel momento sia stato narrato da altri, genitori e familiari.

La magia dell'incontro si rinnova costantemente nel momento in cui viene narrato più e più volte al bambino. In seguito, tale narrazione finirà per costituire nella relazione tra bambino e genitori un passaggio vitale, capace di cementare sempre di più la loro relazione e di fornire al bambino un importante consolidamento identitario. Se per qualsiasi bambino è importante potersi collocare all'interno di una narrazione e di una storia di famiglia, per quello adottivo tale aspetto ha potere fortemente riparativo: può recuperare e ritessere un filo interrotto o spezzato. Con i bambini adottivi si tocca con mano il 'simbolico'.

Il modello narrativo ritorna periodicamente nell'accompagnare l'evoluzione e la crescita di un rapporto di straordinaria valenza affettiva, e pertanto simbolica, avendo come nodo cruciale una sfida 'impossibile': integrare i termini opposti di appartenenza ed estraneità. Il bambino passa dalla 'diversità' dello stato di abbandono alla 'normalità' di un nucleo familiare, ma anche, al contrario, dalla 'normalità' dell'orfanotrofio alla 'diversità' della famiglia. Deve inoltre affrontare l'integrazione del sé relazionale e sociale formato nel paese di nascita con quello in formazione nella famiglia adottiva, nel faticoso processo di identificazione con la nuova cultura familiare e sociale.

Importante è non solo quanto viene narrato, ma chi narra. La dimensione genitoriale è al centro, essendo dimensione a elevata potenzialità simbolica, disposizione della psiche a contenere un altro essere pensandolo a 360°. La genitorialità si colloca infatti all'interno della relazionalità e della intersoggettività nella dimensione simbolica del 'terzo', l'Altro. La sua genesi si può rintracciare già a partire dalla costituzione della relazione di coppia. Tale relazione può costituire un luogo in cui due menti e due corpi possono creare un contenitore simbolico: qui si profila la pro-creatività come dimensione piena e feconda, ma anche 'fecondante'. Nella generatività, biologica o adottiva, torna indispensabile il compito di far affiorare le famiglie interne, superarne le culture ed elaborarne i miti. Affiora anche l'attenzione allo sviluppo e all'espressione di sé, il desiderio di un prolungamento di sé nel futuro, una spinta ad individuarsi. Si avvia dunque una ristrutturazione identitaria, oltre che relazionale. Sono possibili dinamismi riparatori volti a colmare carenze, a pacificarsi con aspetti mancanti dei propri genitori, compensandoli creativamente. Ciò può avvenire grazie anche al confronto con la personalità diversa del figlio, nell'ampliare il concetto di intimità e nell'accettare la sfida dell'oscillazione tra dipendenza e autonomia.

Riflettere sulla dimensione relazionale ci porta a pensare al sistema famiglia, ambito in cui ciascun individuo sperimenta una relazionalità ampia e complessa. Per ogni bambino l'importanza del contesto familiare è inequivocabile. Si pensi soprattutto alle figure dei nonni come trasmettitori del senso della storia della famiglia. La vita di una famiglia attraversa fasi e momenti ed è segnata da avvenimenti e cambiamenti nella composizione relazionale. La nascita di un nipote è uno degli accadimenti più importanti quanto a trasformazioni dei dinamismi relazionali, consci e preconsci, dei componenti della

famiglia. Essa può costituire una potente chance non solo perché i figli diventati genitori sperimentano una piena dimensione adulta, ma anche perché i nonni hanno una opportunità per compensare le mancanze del passato, colmare perdite subite, riparare ai danni della vita, avere una ulteriore prova di passaggio ad una nuova fase della maturità. La nascita di un nipote rappresenta sempre una doppia emozione: per il nuovo nato e per il proprio figlio. Ecco un importante elemento intergenerazionale: diventare nonni significa confrontarsi con il diventare genitori dei propri figli. Al pari della genitorialità l'arrivo di un nipote rende inevitabile l'assunzione di ruoli e funzioni diverse, accedendo ad una nuova rappresentazione di sé. Il nonno è libero dal pesante senso di responsabilità e dalla funzione di modello per una corretta educazione, ma anche dal timore di sbagliare le 'misure' dell'amore, elementi che creano nei genitori il pensare di dover essere un 'genitore perfetto'. Per il bambino si rappresenta una dimensione più piena e matura del suo essere individuo, nel diventare consapevole della catena di generazioni che si susseguono. Nel sentirsi accolto, accettato, riconosciuto, nel sentire di appartenere non solo e non tanto a qualcuno, ma a un gruppo: il rapporto con il nonno si colora di vera e propria magia! E a proposito di magia, si pensi anche qui all'importanza della narrazione, della storia, della favola per il bambino: essa si inserisce in un flusso relazionale all'interno del dialogo nel rapporto con un altro, creando una dimensione di senso condiviso. La narrazione diviene lo spazio transizionale, quel luogo e quel tempo emotivamente pregnanti, quel prezioso momento di crescita.

Nello specifico, per i bambini adottivi, per i quali la soggettività è fortemente esposta al processo di riconoscimento da parte di altri e soggetta ad un'attribuzione dall'esterno, la presenza del nonno diventa particolarmente importante. Per il nonno di un nipote adottivo la spinta a raccontare di sé, del suo passato e di quello della famiglia sembra trarre maggior forza dal sapere la provenienza lontana di quel nipote, ormai investito oggetto d'amore e fatto 'proprio' giorno per giorno, nel progressivo conoscerlo e farsi conoscere. Nella formazione dei rapporti tra grandi e piccoli è determinante la nascita psicologica, più di quella biologica. Man mano che la relazione si riempie di momenti partecipati e comuni, si disegna nella mente del nonno un ritratto sempre più pertinente di quella piccola persona inizialmente sconosciuta, dandogli la piacevole sensazione di contribuire a disegnarne parte delle fattezze. Figura di valenza simbolica per i significati connessi con l'archetipo del vecchio, del progenitore, del capostipite, egli può fungere da catalizzatore di valenze al contempo positive e negative, di genitore idealizzato e demonizzato. Il nonno esprime così la fisiologica ambivalenza di ogni intensa relazione affettiva, e può essere di utilissimo supporto alle figure dei genitori, che vengono grazie a lui alleggerite da valenze negative così distribuite e stemperate. La relazione si arricchisce del sentimento di trasmettere e ricevere una tradizione, una memoria, una storia proprio per chi ne ha patito l'interruzione brusca e drammatica, e si tratta di una spinta curativa e riparativa per entrambi i protagonisti. I nonni rappresentano per un nipote un tempo mitico, il mito delle origini che affascina sempre i bambini. I bambini adottivi, attraverso i nonni, possono accedere a vicende e accadimenti familiari, iniziando a sentirsene parte, e contemporaneamente sviluppare un sentimento di appartenenza che non cancelli la prima parte della vita e le origini. Prendersi cura delle generazioni è assumersi la responsabilità di proteggere ed educare i piccoli a diventare grandi, adulti capaci di confidare in se stessi e di nutrire fiducia negli altri e nel mondo, di investire le loro risorse e maturare progetti, di inseguire ideali e di realizzare sogni, di maturare un sentimento di sé in relazione agli altri … La storia si rappresenta nella Storia.

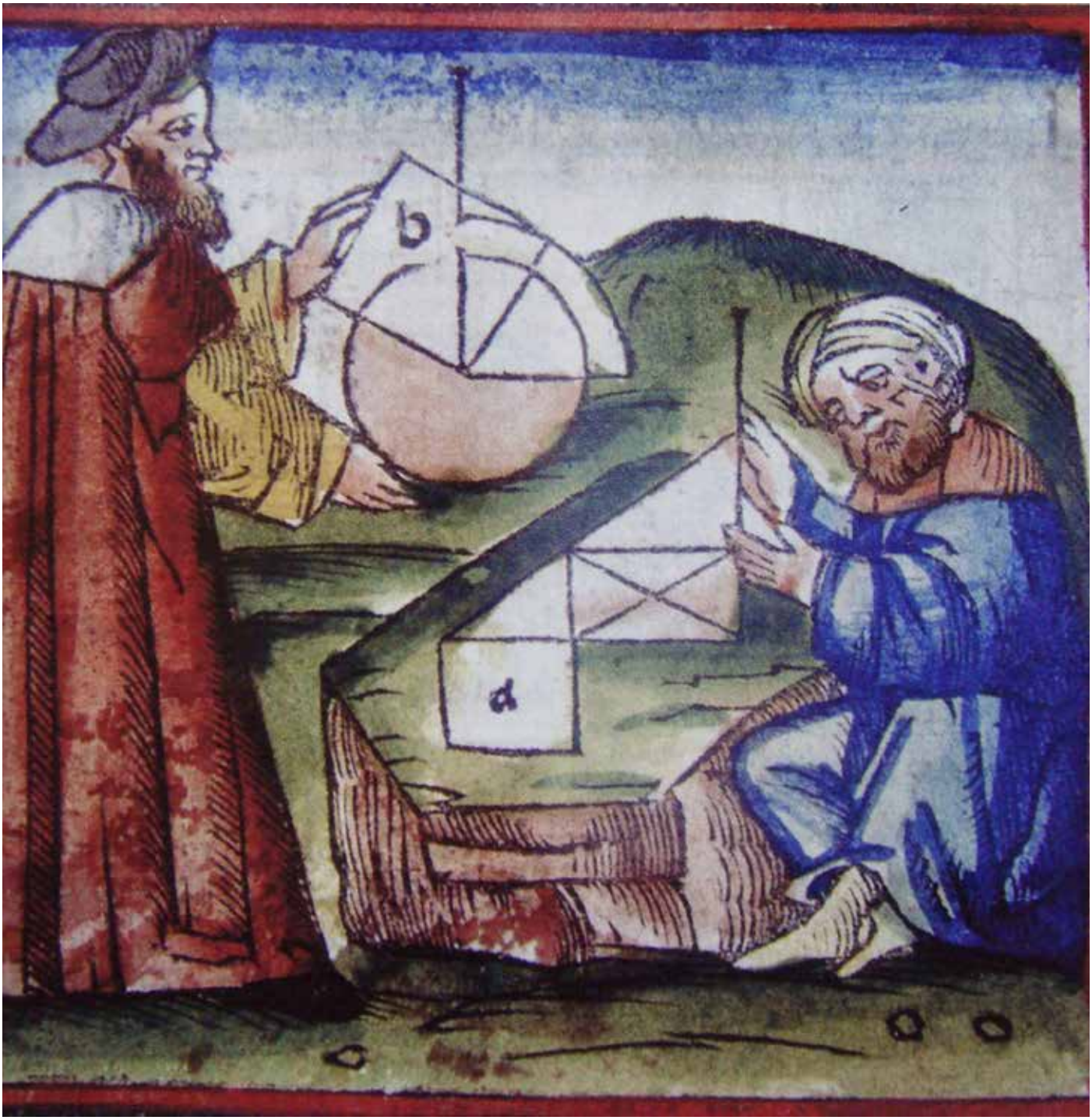
Da quel contesto collettivo rappresentato dalla famiglia allargata a quello sociale e collettivo, di cui la scuola fa parte, il passo è breve. L'ingresso a scuola è tappa fondamentale nella vita del bambino, rappresentando l'entrata ufficiale in società: passaggio di grande importanza nell'essere il primo contatto con un contesto istituzionale che per molti anni farà parte del quotidiano del bambino. Per il genitore si tratta di presentare il figlio alla comunità, affrontandone il giudizio sul proprio operato. Per il bambino è un importante passo nel cammino di autonomizzazione dai genitori e dal contesto familiare, separazione dalle figure di accudimento primario e confronto con figure educative diverse, primo banco di prova di competenze e abilità. Già a partire dalla materna, la scuola rappresenta un luogo di regole e norme proprie e peculiari, l'inserimento in una rete di relazioni complesse. È un momento di vera e propria ri-strutturazione del modo di vedere se stesso e il proprio mondo. Un luogo di formazione, ma anche di scoperta, di invenzione, di creazione, un laboratorio di relazioni

e di socialità, di formazione identitaria. Questo nuovo 'viaggio' diventa frequentemente una tappa immediatamente successiva al 'viaggio' concreto e metaforico dell'incontro e poi dell'ingresso nella nuova casa. L'inserimento in un contesto collettivo, per il bambino adottivo non può essere improvviso e non preparato, bensì sempre accompagnato da attenzione, flessibilità e cauta progressione. Si tratta, infatti, di individuare e sperimentare tempistica e articolazione di permanenza a scuola più adeguate per i suoi bisogni. Questo percorso, se ben accompagnato e seguito, si rivela un importante tassello del processo di formazione e consolidamento del sentimento di appartenenza avviatosi in famiglia: comprendendo la relazione con il più ampio contesto sociale, esso diventa stabile, ancor più gratificante e soddisfacente. La posizione iniziale comprende inevitabilmente uno svantaggio in relazione alle difficoltà legate ai traumi vissuti e alle mancate esperienze formative e didattiche, ma questo non è mai un fattore predittivo di natura sfavorevole, potendo al contrario trasformarsi in una risorsa di sorprendente portata. Il bambino mostra di aver una gran voglia di recuperare quanto gli è mancato e ha perduto, quanto a stimolazioni e supporto della sua curiosità e desiderio di apprendere, ampliando il proprio orizzonte esperienziale e accumulando conoscenze. Possono nondimeno presentarsi anche nei bambini adottivi problemi di concentrazione e di attenzione, ipereccitabilità, irrequietezza e difficoltà a rispettare le regole. Si tratta in questi casi di un percorso in salita, ma le risorse dei bambini, che già hanno rivelato un elevato grado di resilienza nel far fronte a situazioni altamente disorganizzanti, si rivelano spesso notevoli. Sono bambini con voglia di vivere, di ricreare una importante fiducia nel mondo e nelle persone, di realizzarsi ed esprimersi. Anche la scuola può avere un importante ruolo nel contribuire a questo recupero, offrendo esperienze correttive rispetto a rappresentazioni di sé e delle proprie competenze, donando la possibilità di maturare un sentimento di sé equilibrato, stabile e coerente. L'inserimento scolastico dei bambini adottivi rappresenta inoltre un elemento di grande importanza per la scuola italiana, caratterizzata negli ultimi anni, da trasformazioni sul piano culturale e sociale. La scuola si presenta sempre più contrassegnata da un elemento di multiculturalità e di plurilinguismo. La presenza di bambini adottivi costringe la scuola ad operare profonde e attente riflessioni su tematiche importanti quali i bisogni del bambino, i suoi ritmi e modi di apprendimento, le sue modalità di relazionarsi: riflessioni di rilievo per una conoscenza approfondita di tutti i bambini. Se l'adozione è una sfida per i genitori verso il sociale e la società, tale è anche per la scuola, che del sociale è parte e promotore. Prendere parte a questa sfida significa per chi nella scuola opera contribuire a processi educativi di confronto e di apertura, sia per i bambini che per gli adulti. Significa proporre un allargamento degli orizzonti e l'adozione di una mentalità aperta e flessibile, insegnando ai bambini, futuri adulti e cittadini, i basilari principi della convivenza civile. È compito della scuola far sì che la classe sia quel luogo dove tutti i bambini, e non solo quelli adottivi, possano piacevolmente stare insieme, senza paure, né disagi; dove possano imparare cose interessanti, condividere storie e contare su belle esperienze e nuove scoperte. La scuola, parte essenziale della società, ha il compito di educare alla tolleranza, alla considerazione delle valenze individuali, al rispetto delle differenze, alla curiosità, alla visione ampia, alla disponibilità al nuovo e al diverso, al dialogo. Si sta parlando di un sogno, di una speranza? La vita del bambino adottivo ha bisogno di recuperare il gusto del sogno, superando quello che è diventato temporaneamente un incubo. Perché rinunciare al sogno di una scuola capace di accogliere il bambino adottivo e fornirgli quelle esperienze collettive e comunitarie di cui ha bisogno? Genitori, famiglia, scuola possono collaborare nel fornire al piccolo nella sua crescita un accompagnamento attento e competente, come dev'essere esperta e competente la cura per le future generazioni.

Bibliografia

Paola Terrile, Patrizia Conti (2014), *Figli che trasformano. La nascita della relazione nella famiglia adottiva*, Franco Angeli, Milano.

RICERCHE


b
d

Jung e l'animazione estetica dell'oggetto

A cura del gruppo di ricerca *Il ruolo dell'estetica nella prassi clinica*. Testo fornito da Massimo Russo[1]

Affrontando il problema psicologico degli atteggiamenti tipici, in particolare dell'introversione e dell'estroversione, nell'ambito in cui la bellezza è sentita e pensata, Jung, dopo aver letto Schiller, inizia, com'è noto, in *Tipi psicologici*, a parlare di estetica in quanto, a suo dire, «psicologia applicata» (C.G. Jung 1921, p. 213). Lasciamo, momentaneamente, in sospeso la disamina di tale definizione, per cercare di rinvenirne un senso, innanzitutto, attraverso l'*iter* di ricerca di Jung. Sostanzialmente il nostro autore nell'affrontare il problema dell'estetica inizia citando Worringer (ivi, p. 292 sgg), che individua nell'immedesimazione e nell'astrazione i due opposti atteggiamenti psicologici con riferimento all'oggetto in esame. In proposito, se Jung parla di uno speciale processo di percezione, ne parla alla luce delle proiezioni.[2] Tale presupposto gli permette di leggere non solo Worringer, ma anche Lipps, per quanto riguarda l'immedesimazione nell'oggetto, come un processo inconscio «caratterizzato dal fatto che per via affettiva –scrive Jung– un contenuto psichico essenziale è trasferito nell'oggetto, sicché l'oggetto viene assimilato al soggetto e collegato ad esso in modo tale che il soggetto si sente per così dire nell'oggetto» (ivi, p. 314). Così ci si immedesima, attraverso la proiezione, nell'oggetto nel quale ci si specchia inconsciamente, fruendo del godimento estetico. Tuttavia, ciò che si proietta non è la nostra personale immagine, ma sono i nostri processi interiori, e questo fa sì che all'oggetto che ha subito l'immedesimazione venga conferita, in questo modo, un'animazione estetica. Da questo punto di vista l'estroverso, nell'obbiettivazione di se stesso, si affranca inconsciamente dalla sua soggettività, in particolare proietta nell'oggetto i suoi contenuti inconsci così da far apparire l'oggetto esterno attraente e avvicinabile. Come scrive Jung: «Tuttavia non è che il soggetto si senta come proiettato nell'oggetto; al contrario, è l'oggetto che ha subito l'immedesimazione ad apparirgli animato e di per sé parlante» (*ibidem*).

Questa proiezione presuppone che l'oggetto sia un ricettacolo vuoto che accolga l'investimento vitale per restituirlo al fruitore di bellezza come, in apparenza, appartenente all'oggetto stesso. Sono state sempre le proiezioni, a suo dire, ad orientare l'atteggiamento psicologico tipico dell'immedesimazione verso i canoni della bellezza dell'arte greco-romana e occidentale. Se è vero che, per quanto concerne l'immedesimazione «noi possiamo immedesimarci solo in forme organiche, aventi una realtà naturale e una volontà di vivere» (ivi, p. 315), dobbiamo dire, al tempo stesso, che è il soggetto, grazie al suo sentimento soggettivo, che infonde inconsciamente nell'oggetto per lui inanimato la propria vita. Tanto basta, secondo la teoria dei tipi psicologici ad identificare l'immedesimazione con l'estroversione, proprio in virtù dell'atteggiamento psicologico tipico nei confronti dell'oggetto. All'altra forma fondamentale dell'atteggiamento estetico descritta da Worringer, l'astrazione, Jung fa corrispondere, al contrario, l'introversione. L'astrazione presuppone l'oggetto vivente e agente, ed il soggetto in virtù di una sua proiezione «si ritrae diffidente dinanzi i demoni dell'oggetto e si costruisce con creazioni astratte un mondo opposto nel quale trovare protezione» (ivi, pp. 317-318). In altre parole, l'oggetto vivificato inconsciamente esercita un'influenza destabilizzante sul soggetto che si difende attraverso una formula, un' immagine generale che ordini logicamente le impressioni, al punto di convertirsi in essa, trovando soltanto in essa la bellezza autentica. Così facendo, il soggetto si identifica con la validità universale e necessaria di questa rappresentazione. Da questa prospettiva l'introverso ha un rapporto

---

[1] I partecipanti al gruppo di ricerca che hanno contribuito a sviluppare, a discutere e revisionare questo scritto di Massimo Russo sono: Laura Avossa, Alessandra Corridore, Gianfranco D'Ingegno, Angiola Iapoce, Caterina Romagnoli.

[2] In *Psicologia analitica e arte poetica*, uno scritto del 1922 quindi di poco successivo ai *Tipi*, Jung rafforza la tesi della percezione quale «processo associativo» in cui «il complesso autonomo viene di certo percepito, ma non può essere sottoposto né al controllo cosciente, né all'inibizione, né può venir riprodotto volontariamente» (C.G. Jung 1921, p. 349).

estetico con l'oggetto che definiremmo evitante teso ad un'attività intellettuale difensiva, di contrasto nei confronti della presunta influenza negativa, a priori, dell'oggetto e, al tempo stesso, permeabile a una proiezione pre-esistente che rende l'oggetto dotato di attività autonoma. L'animazione dell'oggetto, tuttavia, in questo caso non rimanderebbe, propriamente, ad una proiezione vera e propria, poiché quest'ultima presupporrebbe comunque un atto e non uno stato già esistente. Così scrive Jung: «La forte carica libidica inconscia dell'oggetto proviene dalla sua *participation mystique* con l'inconscio del soggetto ad atteggiamento introverso» (ivi, p. 319). In particolare, l'oggetto, per l'atteggiamento introverso è dinamicamente identico al soggetto, vivificato prima di qualsiasi differenziazione. Di conseguenza, attraverso l'astrazione, il soggetto si allontana dall'oggetto per liberarsi dalla *partecipation mystique* e per orientarsi verso la creatività e la conoscenza. D'altra parte, anche l'estroverso, al pari dell'introverso, attraverso l'immedesimazione e seguendo un'altra strada, giunge alla creazione artistica e alla conoscenza.

Giunto sin qui, Jung può parlare del criterio della bellezza nell'arte che intende come atteggiamento psicologico di fronte all'arte e non come filosofia dell'arte. Per l'estroverso la forma è bella se ci si può immedesimare in essa e tale proiezione è la *conditio sine qua non* dell'oggettività del criterio, se al contrario non ci si può immedesimare, la forma è brutta. D'altra parte, secondo questa teoria, dall'antichità in poi e per noi occidentali (salvo alcune forme stilistiche medioevali, come riferisce Jung), l'immedesimazione ha rappresentato il criterio discriminante della bellezza nell'arte.

Qual è l'oggetto dell'immedesimazione? In proposito è citata da Jung la risposta di Lipps: «Ciò che immedesimo è genericamente la vita» (ivi, p. 315). In effetti, l'estroverso può identificarsi soltanto in una forma organica. Tale necessità diventa il criterio della bellezza quando questa s'individua nel vero naturale, la natura e la volontà di vivere. Sappiamo, d'altra parte, che esiste un'altra forma d'arte in contrapposizione all'immedesimazione. Questa è rappresentata dall'astrazione. Essa rappresenta una volontà artistica votata alla morte, che propone forme appunto astratte e inorganiche pur avanzando legittimità di bellezza. L'introverso, in questo caso, essendo con l'oggetto in un rapporto inconscio di partecipazione mistica di carattere magico, esercita l'annullamento dell'influenza fagocitante attraverso l'attività cosciente dell'astrazione trovando in essa la bellezza. Tale esigenza consegue, per quanto concerne l'introverso, a una profonda inquietudine nei confronti dell'universo, esempio ne è, sempre secondo Jung, l'arte orientale ed esotica. Alla luce di queste considerazioni torniamo all'affermazione junghiana iniziale dell'estetica come psicologia applicata tentandone un'interpretazione attraverso la relazione che intercorre tra esperienza estetica e funzione psicologica. I due atteggiamenti psicologici tipici rappresentano dei meccanismi di difesa e di adattamento al mondo esterno ed interno, ed in quanto tali assumono, attraverso l'esperienza psicologica della bellezza, un valore liberatorio e salvifico. In questo senso la bellezza risulterebbe tutt'altro che oggettiva. L'atteggiamento tipico nei confronti del bello conterrebbe un valore psicologico intrinseco che rimanderebbe alla funzione svolta dai meccanismi di difesa. Il ridimensionamento del ruolo giocato dall'oggetto reale avvicina, in questo caso, Jung a quel Freud che teorizzò il concetto di sublimazione: infatti, in quest'ultimo, la pulsione che è inibita alla meta, cerca vie di scarica alternative trovandole in altre mete o in altri oggetti.[3] Ciò significa, per Jung, che l'oggetto reale interessa al soggetto solo in quanto ricettacolo della proiezione.

Così l'esperienza estetica equivarrebbe alla proiezione inconscia che si distacca dal soggetto e anima l'oggetto (che ne è dell'oggetto reale e delle sue caratteristiche "obiettive"?). L'applicabilità psicologica all'estetica non riguarda comunque, secondo Jung, una traduzione a posteriori della teoria estetica in prassi psicologica, bensì la constatazione fenomenologica del fatto che la psicologia stessa è inerente all'esperienza estetica. In altre parole, sia l'introverso sia l'estroverso, subirebbero la fascinazione estetica del bello attraverso dei meccanismi psicologici, in assenza dei quali non sussisterebbe il fatto (estetico). Inoltre Jung ribadisce che entrambe le funzioni, l'immedesimazione e l'astrazione, concorrono alla comprensione dell'oggetto e alla creazione artistica all'interno dello

[3] Si fa riferimento qui alla definizione di 'sublimazione' quale è stata formulata da Laplanche e Pontalis: «La pulsione è detta sublimata nella misura in cui essa è deviata verso una nuova meta non sessuale e tende verso oggetti socialmente valorizzati» (Laplanche-Pontalis 1967, p. 587).

stesso individuo, sia pure essendo diversamente differenziate. Al tempo stesso, nell'analizzare tale esperienza il nostro autore sottolinea l'importanza dell'inconscio nel concorrere alla formulazione del giudizio estetico, in quanto fattore determinante per ciò che concerne la funzione difensiva e adattativa del soggetto. In altre parole, così facendo, si sopravanzerebbe la concezione dell'estetica come teoria astratta o circoscrivibile nell'ambito del museo e della galleria per calarla nell'ordinarietà del quotidiano.

Questo proprio in virtù della sua funzione tutt'altro che accessoria e ornamentale. Per questo Jung scrive: «Immedesimazione e astrazione, estroversione e introversione, sono meccanismi di adattamento e di difesa. In quanto rendono possibile un adattamento, essi difendono l'uomo dai pericoli esterni» (ivi, pp. 322-323). Altresì, evidenziando la funzione difensiva degli atteggiamenti psicologici tipici nell'estetica, Jung introduce un altro concetto. Egli afferma che introversione ed estroversione: «[…] in quanto sono funzioni indirizzate, liberano l'uomo dalla contingente istintualità, anzi lo difendono proprio in quanto rendono possibile in lui un distacco da sé stesso» (*ibidem*), volendo evidenziare la loro duplice funzione e facendo riferimento al pensiero indirizzato descritto in *Simboli della trasformazione* (anche se, da parte nostra, dubitiamo che gli atteggiamenti tipici, proprio in virtù della loro componente inconscia possano definirsi, *tout court*, anche come funzioni indirizzate.

Comunque sia, in proposito, ci preme sottolineare un aspetto della riflessione junghiana sull'estetica che nell'ambito del percorso conoscitivo dei *Tipi psicologici* potremmo definire ineludibile. Esiste uno scarto tra la dissertazione di Jung su *Le lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (Jung C.G. 1921, pp. 77-142) e quella, successiva, su *Il problema degli atteggiamenti tipici nell'estetica* (Jung C.G. 1921, pp. 313-324) che stiamo approfondendo. Si tratta di un passaggio che comporterebbe uno spostamento d'interesse, o meglio un cambiamento, che concerne l'oggetto dell'indagine. Ci riferiamo al cambiamento tematico tra l'interesse iniziale di Jung nei confronti dell'estetica schilleriana, analizzata in quanto eventuale funzione psicologica *sui generis* nell'ambito della conciliazione degli opposti psichici e dell'integrazione della personalità, a quello successivo che concerne l'estetica in quanto manifestazione psicologica dei meccanismi di difesa. Un cambio di rotta che seguirebbe alle conclusioni del capitolo di Jung sulle idee di Schiller dove si predilige, per quanto concerne il ruolo della mediazione tra intelletto e sensazione, l'attività formatrice di simboli alla funzione estetica intermedia. In proposito Jung non valuterebbe più l'ipotesi dell'estetica in qualità di *medium* tra gli opposti psichici, funzione questa che sarà successivamente assegnata alla religione: qui potrebbero risiedere le ragioni del viraggio di cui si parla. In quanto, secondo Jung e in polemica con Schiller, la mediazione non può nascere dall'istinto di giuoco che per sua natura tende esclusivamente alla bellezza, non riconoscendo quindi pari importanza al ruolo giocato dalla sua antitesi costituita dalla bruttezza, come egli scrive: «La bellezza avrebbe dovuto farsi mediatrice per ricostruire l'unità originaria dell'essere umano. Per contro, l'esperienza costantemente ci indica che la bellezza ha necessariamente bisogno della propria antitesi per poter esistere» (Jung C.G. 1921, p. 94).

A dimostrazione di quanto Jung fosse convinto del ruolo preminente assegnato al simbolo unificatore, rivelatosi, in particolare, nelle religioni orientali quali pratiche attraverso le quali si realizza la mediazione degli opposti attraverso l'esperienza dello stesso , egli afferma che anche Schiller in realtà ha trattato progressivamente la questione dell'estetica con un atteggiamento eminentemente etico, spinto da un 'ideale religioso' caratterizzato dalla 'devozione': tale, infatti, è il fondamento ultimo che sta alla base del concetto schilleriano di 'stato d'animo estetico' che venne, a suo dire, in ultimo, preferito a quello di 'istinto di giuoco'. Jung si allontanerà così dall'idea schilleriana che identifica lo stato d'animo estetico al 'bello', al punto da circoscrivere l'ambito della bellezza ai meccanismi di difesa inconsci, e di integrare questa prospettiva anche con la funzione del pensiero indirizzato. Anche il pensiero indirizzato, in questo caso, svolgerebbe una funzione difensiva, sia pur cosciente, contro la messa in atto incondizionata dell' 'istintività'. Possiamo dire che Hillman riesce a cogliere questo punto quando afferma, in relazione alla concezione estetica di Jung che: «di nuovo abbiamo il cuore diviso, un muro invalicabile tra le risposte morali e quelle estetiche»? (Hillman J. 1993, p. 74).
In altre parole, da questa prospettiva, ci si avvicinerebbe alle posizioni espresse da Freud in *Il Disagio della Civiltà*? Tuttavia Jung non risulterebbe così ingenuo da sottovalutare il problema. In proposito egli scrive: «Non avrebbe nessuna possibilità di successo il tentativo, infinite volte intrapreso e infinite volte

fallito, di trasformare direttamente una funzione inferiore in una superiore» (Jung C.G. 1921, p. 95). Da questo punto di vista non c'è alcuna possibilità di sublimazione, al punto di dover concludere subito dopo che: «[…] in altri termini la trasformazione può effettuarsi solo a spese della funzione superiore; con ciò però le forme inferiori non possono in alcun caso raggiungere il valore iniziale della forma superiore di energia, anzi neppure quest'ultima può riprendersi quel livello iniziale; quel che si deve e si può ottenere è un equilibrio in una temperatura intermedia.

Ciò però significa, per chiunque s'identifichi con la sua sola funzione differenziata, una discesa a uno stato che è il risultato di un equilibrio, ma che, rispetto all'apparente valore iniziale, è da valutare come inferiore» (ivi, p. 96). Conciliazione, che per Jung non avviene, attraverso l'istinto di giuoco poiché l'annullamento della rimozione provocherebbe una lotta tra gli opposti e l'avvento della barbarie come egli stesso scrive: «Come abbiamo già visto, l'annullamento della rimozione provoca un urto tra gli opposti e un livellamento che si risolve necessariamente in un abbassamento di quelli che fino ad allora erano stati i valori più alti. È una catastrofe della civiltà così come noi oggi la intendiamo, quando il lato barbarico dell'europeo si manifesta: chi garantisce infatti che l'uomo di questo genere, quando comincia a giocare, si ponga come scopo proprio lo stato d'animo estetico e il godimento della bellezza?» (Jung C.G. 1921, p. 118), dato che l'elemento fantastico si assocerebbe alla funzione inferiore. In effetti, l'elemento fantastico viene escluso dalla funzione differenziata che resta, al contrario, la funzione della realtà per eccellenza, associandosi invece: «con le funzioni di ordine inferiore –come scrive Jung– che vengono similmente represse» (Jung C.G. 1921, p. 117). Così nulla ci garantisce che l'uomo che segue l'istinto di giuoco si orienti verso la bellezza, cioè verso il suo oggetto, dato che questo presupporrebbe un essere umano già educato esteticamente.

D'altra parte, questo è stato il problema della filosofia classica tedesca sul quale Jung si interrogò dal punto di vista psicologico, anche tornando indietro di qualche secolo e facendo riferimento a Sinesio, vescovo cristiano di Tolemaide, come egli stesso scrive: «Nel suo libro *De somniis* egli [Sinesio] assegna allo *spiritus phantasticus* una posizione praticamente uguale sul terreno psicologico a quella che Schiller attribuisce all'istinto di giuoco e io alla fantasia creatrice, solo che egli si esprime in termini metafisici anziché psicologici, ma ciò è da imputare all'uso di una terminologia antiquata e non ha, ad ogni modo, importanza ai nostri fini» (ivi, p. 119). Tutto ciò, tuttavia, nel commentare le lettere sull'educazione estetica, poco prima di ritrarsene a favore della funzione trascendente e nell'analisi di un'estetica che sembra perdere terreno a favore del ruolo psicologico svolto dal simbolo. Non si può fare a meno a questo punto di porsi una domanda che desideriamo lasciare aperta ed approfondire successivamente: perché Jung ha affrontato la tematica dell'estetica all'interno dei *Tipi psicologici,* la sua opera profondamente di rottura con la psicoanalisi freudiana e che inoltre più ne caratterizza il suo pensiero? Ancorare l'estetica alla tipologia, con l'individuazione per esempio dell'estroversione/immedesimazione e l'introversione/astrazione, due tipologie ed anche due modalità di rapporto estetico con gli oggetti, comporta legare la dimensione estetica al relativismo psicologico, da un lato, ma dall'altro comporta anche liberare l'oggetto estetico, la costituzione del 'bello' dalle pastoie psicologiche e donargli una vita propria e specificamente trattabile all'interno di altre categorie, quali quella dell'arte: una dimensione 'estetica' che esce dalla clausura della causalità personale della psicologia dell'artista per accedere alle ampie contrade dei depositi mnestici (più o meno inconsci) delle stratificazioni immaginali dell'umanità.[4]

Questo risultato, frutto del tormentato e contorto processo descritto nei *Tipi,* si riveste di una certa chiarezza nello scritto pressochè coevo *Psicologia analitica e arte poetica* (1922), in cui Jung tende a tracciare un confine netto tra i diversi ambiti dell'esperienza e della conoscenza, confine che serve a delimitare al meglio l'ambito di applicabilità della psicologia rispetto alla identificazione del 'bello', in netta opposizione alla dottrina freudiana dell'arte intesa come produzione dell'uomo nevrotico, attraverso l'accostamento tra psicologia dell'artista e produzione artistica, due momenti sicuramente interdipendenti ma da Jung accuratamente tenuti distinti. In effetti, successivamente, Jung, in *Psicologia*

[4] Così Jung in *Psicologia analitica e arte poetica* sottraendo «al controllo cosciente della personalità [dell'artista]» (p. 350) l'energia inconscia del 'complesso autonomo', getta le basi affinchè le produzioni artistiche si vadano a collocare nell'ampio alveo dell'inconscio collettivo. Cfr *op .cit*. p. 351 e sgg.

e poesia (1930), nell'interrogarsi su come la scienza psicologica potrebbe spiegare le opere artistiche e, d'altra parte, su quali potrebbero essere le condizioni psicologiche che creano un artista, giunge a scrivere che «benché i due oggetti dell'indagine si trovino nel rapporto più intimo, legati come sono da un'interdipendenza indissolubile, pur tuttavia l'uno non può spiegare l'altro» (Jung C.G. 1930, p. 359), quindi «l'estetica e la psicologia dovranno sostenersi l'una con l'altra» (*ibidem*) nel descrivere la creatività irrazionale propria nell'arte ma, tuttavia, non potendola mai cogliere interamente avendo «le sue radici nell'indeterminatezza dell'inconscio, […] chiusa in eterno alla conoscenza umana» (*ibidem*). A questo punto, si potrebbe aprire un ulteriore campo di riflessione e approfondimento sul rapporto tra estetica e creatività, etica e bellezza, bellezza e psiche. Sembrerebbe allora che l'estetica, dando forma a immagini depositate o generate e, d'altra parte, rivivificate dall'esperienza artistica, torni ad essere, al pari della religiosità il *medium* tra la psiche personale dell'artista e la 'trascendenza'. Lasciamo la questione aperta, senza azzardare al momento alcuna risposta.

Bibliografia

Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

Hillman J. (1993), *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Garzanti, Milano 1993.

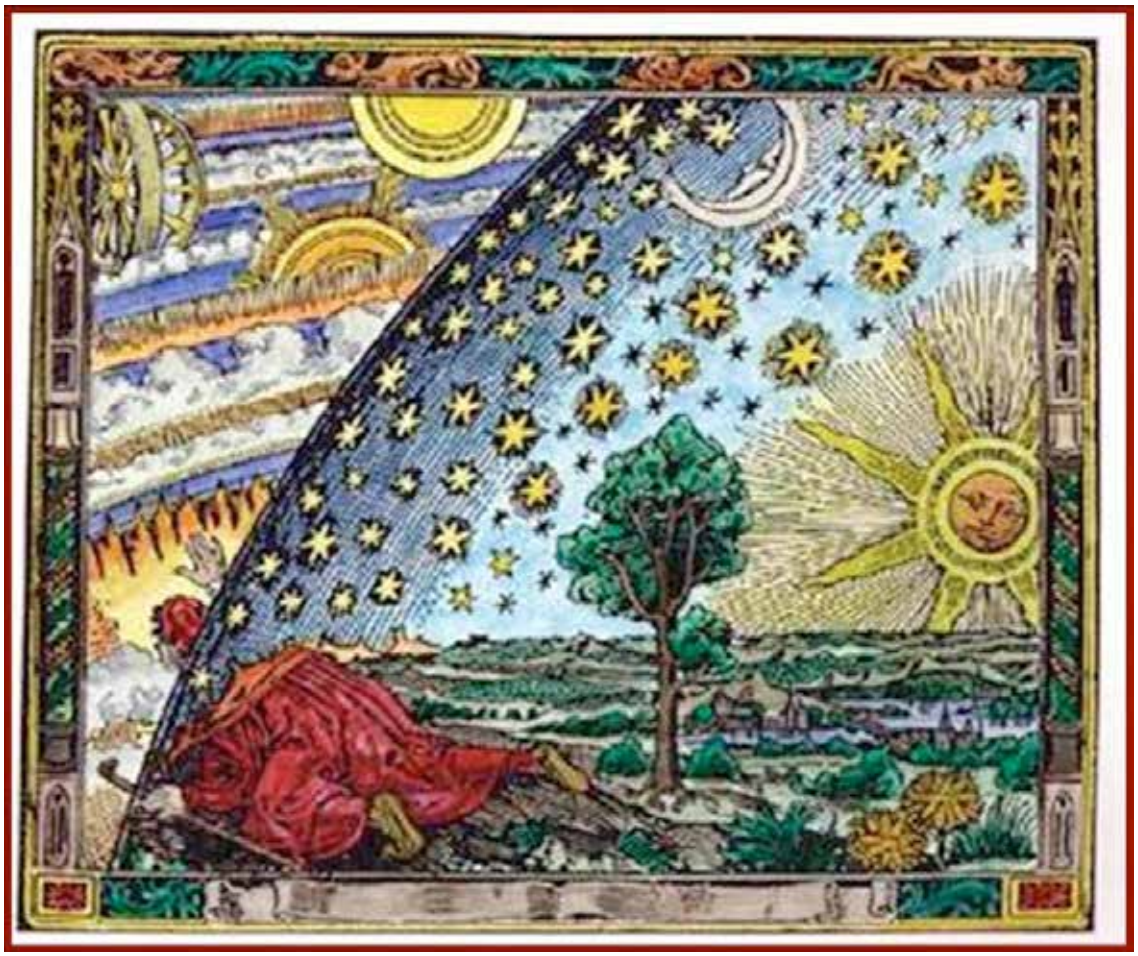
Jung C.G. (1911/1952), *Symbole der Wandlung: Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, trad.it. *Simboli della trasformazione*, Boringhieri, Torino 1992.

Jung C.G. (1921/1957), *Psychologische Typen*, trad.it. *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

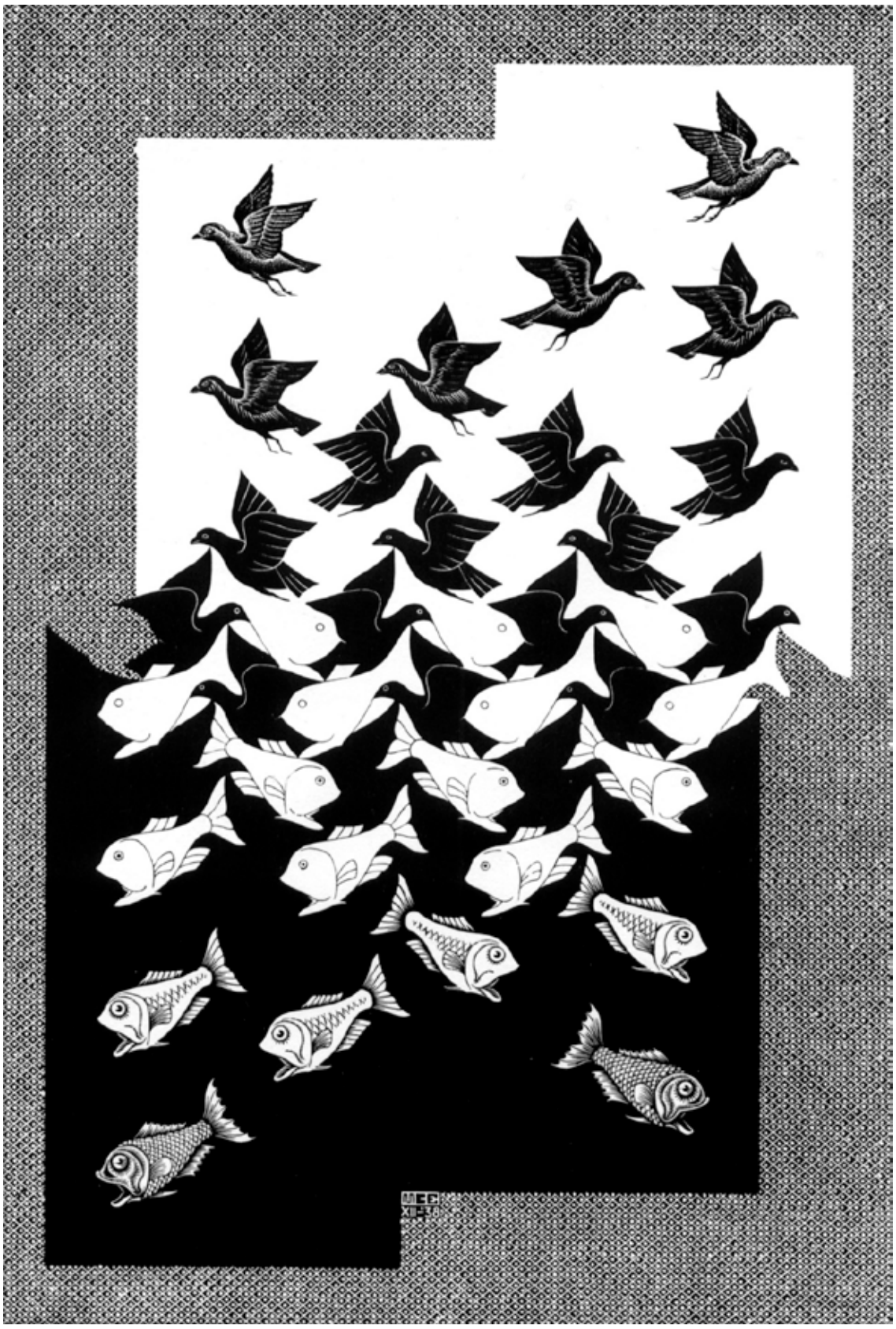
Jung C.G. (1922), *Psicologia analitica e arte poetica*, trad.it. in «Opere»,vol.10*, Boringhieri, Torino 1985.

Jung C.G. (1930/1950), *Psicologia e poesia*, trad.it. in «Opere», vol.10*, Boringhieri, Torino 1985.

Lipps T., *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, parte I*: Grundlegung der Ästhetik*, Amburgo/Lipsia 1903.



INVITO ALLA LETTURA



"Fare anima" del Mondo

Commento a R. Mondo, *Nei luoghi del fare anima. Dimensione immaginale del processo terapeutico,* Edizioni Ma.GI, Roma 2012

di Franco Livorsi

Il libro di cui mi appresto a discutere[1] *Nei luoghi del fare anima. Dimensione immaginale del processo terapeutico* di Riccardo Mondo ci fa ben comprendere il forte legame dell'autore con Hillman. Tale nesso è evidente sin dal titolo e sottotitolo. Infatti – com'è noto e da lui espressamente spiegato in *Saggi sul Puer* – Hillman aveva assunto come formula di sintesi della sua psicologia archetipica un passaggio di una lettera del 1818 del poeta Keats: «Chiamate, vi prego, il mondo 'la valle del fare anima'. Allora scoprirete a che serve il mondo». L'eco di ciò si fa sentire in Mondo sin dal titolo del suo libro. Ma si sente pure nel sottotitolo, dal momento che la psicologia archetipica non concerne tanto l' 'interpretazione' dei sogni (che, in forma più spirituale che in Freud, permaneva pure in Jung), quanto nel libero immaginare sui sogni stessi, specie da parte del sognatore: un 'libero immaginare' pregno della consapevolezza del fatto che non ne potremo mai venire totalmente a capo poiché non comprenderemo mai compiutamente il vero 'sceneggiatore' dei sogni stessi: l'archetipo, o la costellazione archetipica (inconscia per definizione), che li proietta nel nostro immaginario profondo, ossia nella nostra vita onirica. Per tal via la dimensione archetipica interagisce col nostro vissuto tramite simboli 'divini' e miti interiori. Non ne verremo mai del tutto a capo, ma potremo però – se così posso dire – tenerli al caldo, e indurre il paziente a tenerli al caldo; e per ciò – affinché restino vivi e ci vivifichino – potremo 'svilupparli' con la nostra immaginazione, specie in analisi, arricchendo la nostra propria vita come 'sognatori'.

Quello di Mondo è un libro facile all'apparenza, ma complesso e profondo nella sostanza. Siccome le unità che compongono il libro sono – considerate una ad una – semplici, solo vedendole tutte insieme, alla fine ci comunicano tutto il loro senso intrinseco.

Il punto forte di Mondo, che è un fine intellettuale di vaste e meditate letture che si lasciano benissimo cogliere nel suo libro, è l'approccio sperimentale. Si nota, insomma, che c'è, dietro al libro, una grande ricchezza analitica 'vera', fatta di anni e anni di colloqui innumerevoli con i pazienti. Sia nella parte sui metodi che in quella sui 'casi', entrambe ricche – tutto ruota, qui, intorno alla teoria junghiano-hillmaniana. I casi sono presentati un po' di scorcio, il che da un lato fa talora rimpiangere una trattazione più ampia laddove uno 'si ritrovi' di più (nell'uno od altro 'caso' trattato); dall'altro risulta molto efficace per la galleria di tipi che mette in mostra, in termini di comunicazione, direi quasi didattica, nulla concedendo alle divagazioni. Nell'insieme Mondo riesce a darci una visione 'sperimentale' della psicologia archetipica: il che forse non è il punto forte della tendenza in questione (che spesso è più 'filosofica' che terapeutica), il che in tale contesto è, proprio per questo, tanto più apprezzabile.

Vorrei provare a unire il momento teorico e clinico come sono trattati da Mondo. In primo luogo viene confermata la relazione tra inconscio collettivo e coscienza. Su ciò i risvolti possono essere tragici, nel mito archetipico come nel vissuto delle persone considerate. Penso ad esempio ad alcune

[1] Questo testo è ricavato dagli appunti per la presentazione del libro di Riccardo Mondo, *Nei luoghi del fare anima. Dimensione immaginale del processo terapeutico*, Magi, Roma 2012. La presentazione si è svolta a Roma presso il Centro Italiano di Psicologia Analitica in data 11 ottobre 2013.

annotazioni di segno archetipico su *Le Baccanti* di Euripide (406 a.C.), il grande autore che ci ha dato una tragedia incentrata su Dioniso. Ora, si sa che Dioniso, o Bacco, è il dio dell'ebbrezza, o della cieca vitalità scatenata, ossia della volontà di vivere infinita presa allo stato puro, *alias* intesa come 'l'essere', in greco *òn* (ossia vista 'ontologicamente'). Perciò spesso Dioniso è stato considerato 'il dio pazzo', espressione di irrazionalità infinita scatenata, ad esempio dallo psicoanalista libertario N.O. Brown (1967). Ma la follia – spiega bene Mondo usando *Le Baccanti* come esempio – si manifesta non a partire dalla sacralizzazione degli istinti vitalistici (*alias* dell'inconscio collettivo), ma in seguito al conflitto mortale con tale dimensione da parte di una coscienza tirannica. Tale Io sopraffatorio nella tragedia, com'è ben noto, è rappresentato dal tiranno contrario al dio, Penteo. Con l'inconscio istintuale, con l'Ombra, ci dice lì e altrove Mondo, si deve necessariamente scendere a patti; se si pretende di trattare l'inconscio, ossia la pulsione (o la pulsione divinizzata, cioè 'Dioniso'), da 'gran nemico', ritenuto da irreggimentare con le buone e con le cattive maniere, l'inconscio romperà le chiuse della coscienza e la sommergerà, talora facendola impazzire (pp. 60-62). La follia non è insomma la causa, ma l'effetto della psiche scissa, spaccata in due come un melone invece che unita come una sfera.

Talora però la relazione devastante non viene dal nostro inconscio, o dalla nostra coscienza verso l'inconscio, ma da un inconscio a noi più contiguo, familiare, come qui capita alla paziente chiamata 'Irene', vittima di una madre posseduta dall'archetipo della Madre terribile o distruttiva, «una femmina primitiva centrata sulla propria vita pulsionale, incapace di favorire l'evoluzione dei propri figli verso l'autonomia» (pp. 77-80). Questo è un po' il caso che Hillman chiamava della «cattiva ghianda», che invece di voler diventare una bella quercia tende alla distruttività: nel testo specifico di Hillman tende alla distruzione di sé (Hillman J. 1996), e, qui, della figlia: «L'immagine è arcaica, presenta una femmina primitiva centrata sulla propria vita pulsionale, incapace di favorire l'evoluzione dei propri figli verso l'autonomia. Un proverbio siciliano recita: '*u malu alvuru sa risucca i frutti*. Dall'albero malefico ogni frutto maturo non si stacca, viene risucchiato dalla pianta che se ne nutre» (p. 79).

Ma la situazione analitica più tipica è naturalmente quella che ha a che fare con l'archetipo dell'Ombra, il nostro lato oscuro – quale esso sia per ciascuno di noi – che compare per primo, in ciascuno, come il Negativo inconscio suo proprio, archetipico, della sua libido, che lo attrae come il male suo proprio e, al tempo stesso, lo minaccia. Qui la cosa è molto interessante in riferimento a 'Lisa', la 'raffinata *single*', vissuta in modo libertario, madre mai sposata e donna emancipata, che a un certo punto vorrebbe mutare radicalmente la propria vocazione-destino negandosi, ma che Mondo rifiuta di aiutare in questo processo di autonegazione, proprio in quanto «per sottrarsi alla dominanza della nostra ombra psichica dobbiamo riconoscerne la potenza e giungere a un patteggiamento. Si giunge così all'assunzione del senso tragico dell'esistere. Il tragico come categoria ontologica, si esprime come contrasto tra volontà e destino, tra libertà e necessità; è questo il conflitto maggiore, quello che opprime ognuno di noi» (p. 101).

La questione della sintesi delle due parti speculari della personalità pone, naturalmente, un problema vuoi relativo al rapporto tra l'inconscio e la coscienza, vuoi sul senso stesso della cura analitica. L'impostazione caldeggiata, come in tutto lo junghismo, vede l'inconscio non già come area da colonizzare mediante la coscienza, ponendo essa laddove c'era stato inconscio, come diceva Freud in *L'Interpretazione dei sogni* (1899), bensì come dimensione reale in sé e per sé: e non come mero, o anche semplicemente prevalente, frutto del rimosso. Si tratta di un inconscio con cui interloquire senza l'illusione – che oltre a tutto potrebbe avere conseguenze devastanti per la psiche – di poterlo sottomettere. L'inconscio diventa fonte di grave disagio psichico se in noi esso sia 'umiliato e offeso', invece che ascoltato a partire dal suo essere vero, ossia dall'abissalità dei suoi archetipi; ossia, come dice Hillman, «l'anima è costretta ad ammalarsi sempre di nuovo, finché non ha ottenuto ciò che vuole» (1989, p. 55). Il disagio dell'anima notoriamente si esprime pure con vistosi risvolti fisici, come tic o forse certi mal di testa troppo ricorrenti, detti 'sintomi', che somatizzano il radicale male di vivere (ivi, pp. 53-55). Si tratta dunque di far pace tra coscienza e inconscio, *innanzitutto*. Ma siccome le due parti da conciliare, o anche sintetizzare, resteranno due – non foss'altro che per l'abissalità in sé e per sé degli archetipi, che sono del tutto inconsci nella loro essenza; e siccome intorno agli archetipi che urgono proprio in noi ruota la nostra vita psichica, l'analisi stessa sarà 'idealmente' interminabile. In tal caso come già in Freud. Essa terminerà, in senso relativo, quando smetterà di essere sentita come

necessaria. Ci si può allora interrogare sul senso della cura, se idealmente potrebbe non finire mai: un senso qui individuato non tanto nel guarire quanto nel 'prendersi cura' di se stessi (e riceverla); e, inoltre, nell'accompagnare (o essere accompagnati) lungo un processo di trasformazione di sé imprescindibile. Su ciò Mondo fa un'osservazione molto toccante: «Mi dà soprattutto la speranza d'essere utile, osservando lo sguardo altrui illuminarsi, il dolore allentare la morsa, divenendo sopportabile, mentre avverto che nella nostra relazione qualcosa di indicibile è accaduto» (p. 37).

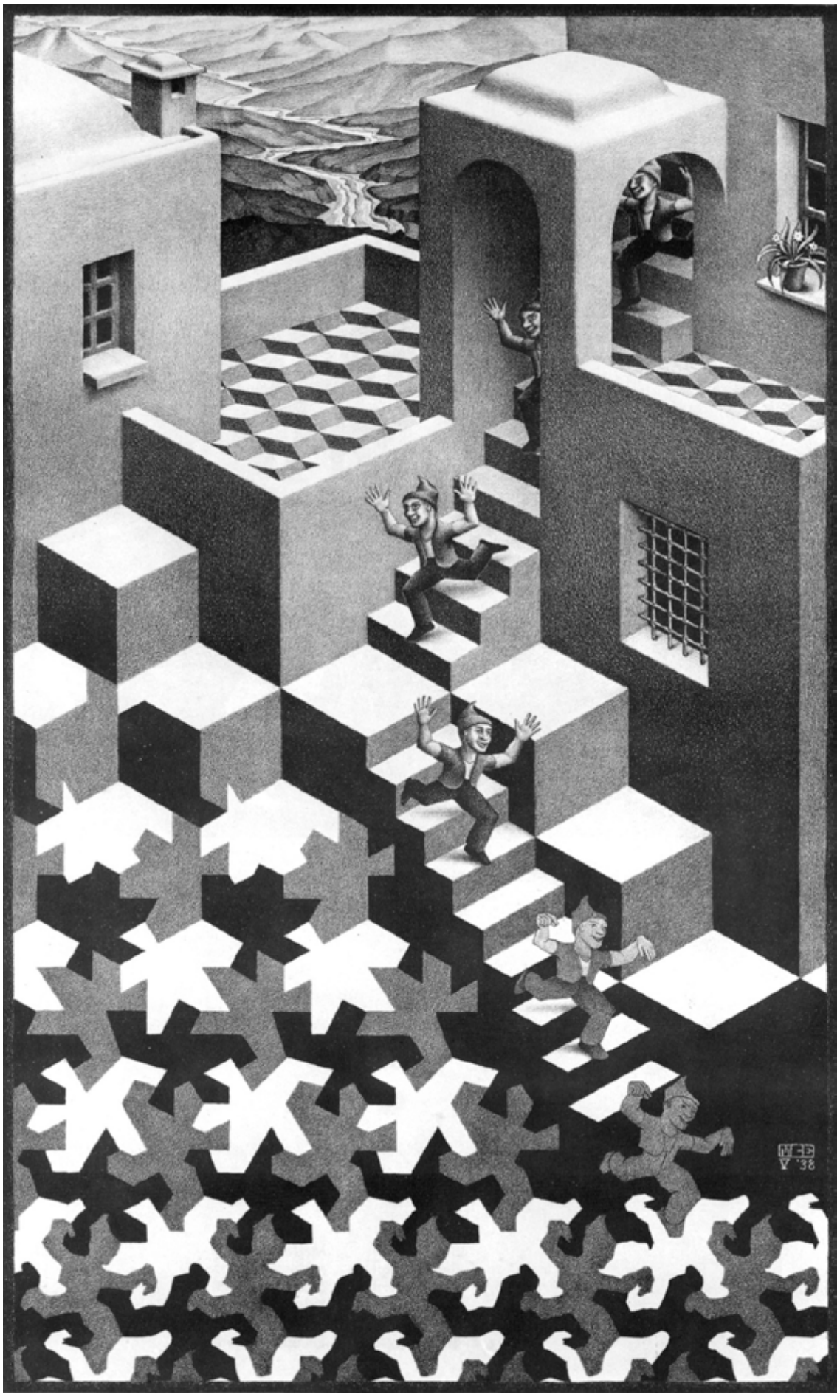
Pure interessanti sono diversi dettagli o consigli di tecnica analitica, quali: la necessità di un atteggiamento di ascolto partecipativo, ma non invasivo; l'importanza di non forzare il paziente ad andare 'al sodo' anche se il punto chiave sia già stato intuito da chi analizzi, perché ci si deve adeguare ai tempi di maturazione del paziente, ossia alla necessità di rispettare l'istanza della '*complicatio*'; e, soprattutto, la necessità di evitare assolutamente di egemonizzare – coscientemente o meno – l'anima del prossimo, in fondo plagiandola. Su quest'ultimo punto Riccardo Mondo fa un'osservazione legata al suo amore per il romanzo mitologico inventato da Tolkien *Il signore degli anelli* (1955) a proposito del potente mago 'buono' Gandar, che non vuole tenere lui stesso l'anello del potere universale, di cui teme l'attrazione demoniaca, ma lo lascia al piccolo onesto *hobbit* Frodo. *L'hobbit,* l'ometto fragile ma risoluto, protagonista della storia, non è dunque il Mago – pur 'buono' –, che nella metafora di Mondo è lo psicoterapeuta analitico, ma il paziente stesso (p. 109).

Tra i casi esemplari trattati da Mondo quello più emblematico pare a me quello di 'Clara', la raffinata signora intellettuale che si è chiusa agli altri come in una fortezza e che ad un certo punto in sogno vede una fotografia giovanile che si anima sicché lei e tutti gli amici s'immergono in acque chiare (p. 133), e allora lei prende a parlare liberamente, finalmente non più dominata dalla corazza impersonale (di ruolo). Qui c'è un gruppo di pagine che varrebbe la pena di commentare parola per parola, anche in sede di didattica analitica (pp. 133-135).

Pure molto interessante è l'annotazione finale sulle resistenze all'analisi provenienti dall'esterno, da parenti che si sentono minacciati sia dal rapporto 'segreto' tra analizzato (o analizzata) ed analista, e sia dal diventare *in-dividuus* del loro caro (o cara), in precedenza tristemente a disagio ma succube. «Non di rado –nota su ciò Mondo– le persone che giungono alla psicoterapia sono, rispetto ad altri soggetti del gruppo familiare, quelli che presentano un maggiore stimolo alla trasformazione di stantie abitudini. Questo può nei fatti rappresentare un rischio; essendo la psicoterapia un potente acceleratore di crescita psichica» (p. 139). E ancora: «Il processo d'individuazione prima o poi solleverà lo scontro con le parti psichiche, melmose e insabbianti, del gruppo di appartenenza: l'individuo irrisolto è maggiormente manipolabile e quindi più aderente a soddisfare i bisogni del gruppo. Questa educazione all'individualità non deve essere confusa con un narcisistico individualismo, ma si esplicita nella terapia con una costante ricerca dialettica tra esigenze personali e collettive. Il 'divieni te stesso', caratteristico del processo individuativo, teorizzato da C. G. Jung, non esclude ma include il mondo» (p. 140).
Dall'insieme esce confermata l'idea della trasformazione psichica, anzi della 'autotrasformazione' psichica come significato e fine dell'analisi, intesa come potente stimolo a diventare quello che nel profondo dell'anima si sia. E ciò spiega poi perché questa 'arte' analitica, così discussa e anche discutibile, dopo che è stata scoperta pur essendo stata tante volte criticata sia sempre risorta dalle sue ceneri.

Bibliografia

Brown N.O. (1967), *Corpo d'amore*, SE, Milano 1991.
Euripide (406 a.C.), *Le Baccanti*, in «Tragici greci», a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1992.
Freud S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in «Opere», I, Bollati Boringhieri, Torino, 1966.
Hillman J. (1975), *Saggi sul puer* , Raffaello Cortina Editore, Milano 1988.
Hillman J. (1989), *Fuochi blu*, Adelphi, Milano1996.
Hillman J. (1996), *Il codice dell'anima*, Adelphi, Milano 1997.
Mondo R. (2012), *Nei luoghi del fare anima. Dimensione immaginale del processo terapeutico*, Magi, Roma 2012.
Tolkien J.R.R. (1955), *Il signore degli anelli*, Rusconi, Milano 1970.


MCE
V '38

Quali linguaggi per la psiche?

Recensione a: Hillman J., Shamdasani S. (2014), *Il Lamento dei morti. La psicologia dopo Il Libro Rosso di Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 206

di Anna Moncelli

Nella lettura di questo libro si è immediatamente catturati da due sensazioni contrastanti: la leggerezza dello stile, una chiacchierata tra due amici, e la densità di temi e di interrogativi che toccano nel profondo. Gli interlocutori, James Hillman e Sonu Shamdasani, due tra gli esponenti più importanti della comunità scientifica junghiana, si confrontano in quindici conversazioni a Los Angeles, nel Connecticut e a New York, per ripensare in modo dialettico lo sviluppo a cui è giunta la psicologia attuale. La disamina di una scienza da riguardare con occhi nuovi, da ripensare nella sua natura, funzionamento e finalità, si rivela particolarmente feconda nel confronto tra due differenti vertici di osservazione. La visione storica di Shamdasani analizza in modo retrospettivo la genesi della psicologia, la visione profetica di J.Hillman si proietta nel futuro ipotizzandone l'evoluzione. *Il lamento dei morti* riparte dalla grande intuizione di Jung sulla malattia del nostro secolo, schiacciato sul presente e sofferente perchè orfano delle sue radici storiche. Si prospetta come un tentativo di riavvolgere un filo sulla storia della psicologia per ritrovarne il bandolo di senso che a tratti sembra perdersi. Lo studio della mente sembra sempre più sottratto alla psiche e imprigionato in circuiti e aree cerebrali, modelli teorici ed etichette psicopatologiche che ne soffocano la complessità. La malattia endemica della contemporaneità si estende così anche alla psico-logia che Jung, non a caso, mette a nudo attraverso le riflessioni e la discesa negli abissi della psiche che è il *Libro Rosso*. Il testo di Jung diviene per i due autori, al contempo, uno spartiacque tra il passato e il presente della psicologia e una pietra miliare di cui tener conto per orientarne l'evoluzione. Quella lettura della psiche che esaurisce l'introspezione all'individuazione di costrutti o fantasie riconducibili solo alla nostra storia personale, nel *Libro Rosso* si stempera, per rendere giustizia ai temi ancestrali della storia umana. Come sottolineano i due autori, Jung non incontra la vita personale, il trauma, ma la storia umana. «[…] incontra l'immaginazione, è questo il personale profondo, che libera me o chiunque dall'introspezione costante del cosa non va in me,è la malattia degli ultimi 100 anni: *cogito ergo sum*» (p. 93). Chi fosse intrappolato nella visione unilaterale del mito dell'eroe, nella storia dell'umanità potrebbe ritrovare quelle figure, quelle scene, quei paesaggi e quegli insegnamenti che riconducono alle radici della personalità. I morti, secondo i nostri autori, rappresentano quello che la nostra cultura con i suoi pregiudizi ha sepolto. Questo luogo psichico «[…] è il deposito dove si accumula tutta la storia della psiche umana, la storia dell'anima» (p. 157). Ma come si possono udire i nostri morti? Jung suggerisce una via d'accesso: la fantasia, ma anche la consapevolezza che la vita è solo un pregiudizio,una ipotesi. È uno spazio di lavoro sospeso in mezzo ad un *continuum* più grande, tra due misteri: quello che ci ha preceduti e quello che diventeremo. Nel *Liber Novus* Jung sembra avventurarsi sia a livello culturale che personale, verso una profonda rivoluzione della psicologia del Novecento. Il suo primo tentativo per lasciare spazio ai vissuti è quello di ricorrere alle personificazioni, ma questo come sottolinea Shamdasani, non esaurisce per lui la domanda del come, 'del processo'. Attraverso una relazione diretta, vissuta, con le figure del passato Jung si espone al conflitto tra personalità numero uno e numero due, tra la psicologia come arte e come scienza, ma, soprattutto, ad una riflessione sul linguaggio della psiche. Tale linguaggio,

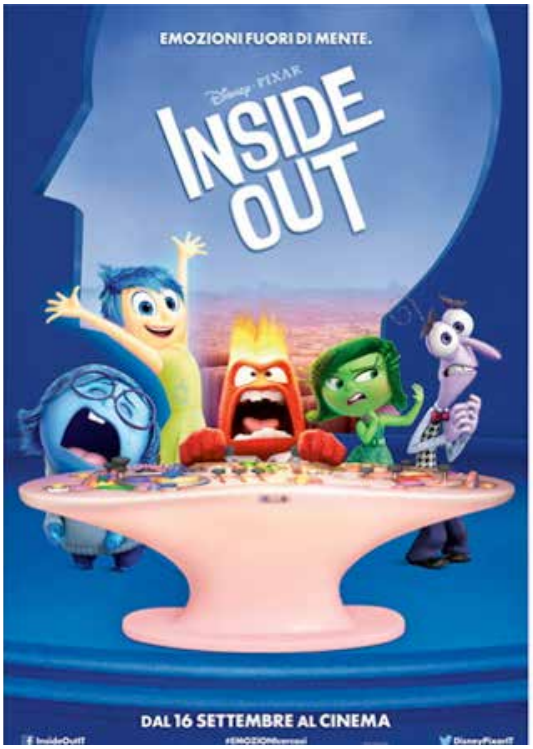
nell'ottica junghiana, risulta correlato all'attività di differenziazione e integrazione della personalità sia a livello individuale che collettivo. Assume sia una funzione di comunicazione tra membri di una comunità, sia di espressione, a livello individuale, di stati d'animo e pensieri attraverso l'esercizio della parola. Jung mette ripetutamente in risalto la necessità di affiancare, nell'analisi dell'inconscio, al segno della convenzione linguistica la ricchezza inesauribile del simbolo, per riscoprire attraverso di esso tutto ciò che è irriducibile ad ogni codificazione. Il rischio infatti è quello di cercare protezione nella fissità dei segni per mettersi al riparo dalla vita. Si va così incontro al *rigor mortis* del segno istituzionalizzato, che fa della cultura il teatro di una follia solitaria. Sul fronte opposto Jung legge, ad esempio, la genialità di Joyce e Picasso nella rottura degli schemi del linguaggio,rinvenendone il limite, tuttavia, dell'incistamento nella soggettività espressiva. Il compito più arduo invece è, a suo dire, quello di spiegare ad altri il senso della discesa agli inferi e riportarlo nel mondo. L'individuazione diviene allora dialettica tra interno ed esterno, tra passato e futuro, tra *Logos* ed *Eros*. Nel *Libro Rosso* Jung lascia l'*Eros*, Eva, irrompere e rompere l'unilateralità ricca di conferme del suo Io, della carriera, degli studi, per farsi afferrare dallo spirito di quello che non è utile, intenzionato, e accogliere in sé quanto c'è di più piccolo, ripugnante, meschino. Non per punizione o per un progetto di redenzione, ma come farmaco di vita. Il linguaggio di *Eros* accoglie, ospita, ci fa patire la divinità come dio ferito, come atto d'amore verso la nostra parte fragile e fa morire la parte eroica che ci aveva ammantato di vittoriosa impenetrabilità. È la lingua dell'*Eros* che ci convince a lasciare l'Eden per incontrare la nostra povertà. «L'opposto, la quarta funzione si insinuano come un morbo, un veleno una febbre […] ti portano dritto sulla via del tuo inferno personale»[1]. Così, secondo Hillman e Shamdasani, si recupera ciò che è passato, umile e irredento, come grida lo sciame dei morti che ci precedono e ci perseguitano se non sono stati onorati, come lo stuolo di pellegrini che suonano al campanello di Jung nel 1916, risvegliando i *Septem sermones ad mortuos*. La coscienza psicologica, come disposizione ad integrare l'inconscio in una visione più ampia, è un mezzo per adoperarsi al compito di creare una propria individuale sinergia con l'inconscio. Lo spirito dei nostri tempi ha recepito l'idea di analisi dell'inconscio a beneficio del massimo potenziamento possibile della coscienza. Il lavoro di Jung e la sua esperienza immaginativa, mettono l'accento sulla necessità di lavorare con l'inconscio non sull'inconscio. Solo se la parola e il linguaggio della psicologia si nutrono non di cifre, numeri, statistiche, ma della potenza di *Eros*, dell'Altro, il fondamento della rappresentazione di parole assume spessore, diventa traccia che si iscrive affettivamente nella esperienza vitale e ne restituisce senso. Il vero compito della psicologia diviene allora ricollocare la nostra coscienza, prendersi cura di quella soglia di mutua permeabilità tra conscio e inconscio. È il delinearsi di un atteggiamento che non si identifica né con le ipotesi formulate dall'Io, né è incline a divinizzare le esperienze dell'inconscio, ma che ondeggia in modo fluido, liquido, tra le due dimensioni senza una finalità predefinita. Il senso portante della psicologia in quest'ottica, risiede nella effettiva capacità di dare vita ad una consapevolezza radicata nella natura psichica dell'essere umano e ad un impegno etico rivolto al mondo intorno. Ma tornando al linguaggio della psiche, forse, come suggerisce J. Hillman, le arti e la letteratura possono esprimere meglio della psicologia questa soglia di permeabilità? La visione di Shamdasani sembra proteggere dal rischio di una nuova alternativa: «Forse il punto non è tanto la rinascita in senso positivo, cioè il fatto di riportare i morti nel presente, quanto la necessità di imparare a vivere tra le ombre, stare in mezzo a ciò che è già qui ma non è tangibile» (p. 197). Non quindi una nuova psicologia che imiti o si appropri dei linguaggi della letteratura e delle arti, ma: «[…] sforzarsi di lottare con i limiti, le pretese di un certo tipo di comprensione, imparando dal rispetto, dalla umiltà che tanti capolavori dell'arte e della letteratura mostrano nei confronti della inspiegabilità della natura umana. […] Un altro modo di dirlo è che i morti, sono anche la ricchezza della cultura umana» (*ibidem*).

[1] Jung C.G. (1913-1930), *Il libro Rosso. Liber Novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 264.

Jung al cinema

Recensione al film *Inside Out* di Pete Docter, 2015

di Eleonora Caponi



Chissà come sarebbe stato vedere e commentare con il dottor Jung il film di animazione *Inside out* che, appena uscito nelle sale, ha immediatamente riscosso uno strepitoso successo.

Chissà come l'avrebbe presa a veder rappresentate con grande modernità cinematografica (la tecnica utilizzata nel film é quella della CGI: *computer-generated imagery,* termine che tradotto letteralmente significa immagini generate al computer, un'applicazione che appartiene al campo della computer grafica 3D) molte 'aree' dell'apparato psichico di cui si é occupato per decenni. A ben vedere lo stesso Jung non si accontentò come aveva fatto il suo maestro Freud di descrivere teoricamente certe parti della psiche, ma provò, in via del tutto pionieristica, a consegnare alla nostra conoscenza anche in forma grafica tanti concetti della psicologia attraverso l'uso delle 'immagini'.

Ed é forse in tal senso che dobbiamo essere grati alla Disney ed alla Pixar per aver tentato (perché va detto che di un tentativo si tratta, con la caratteristica di risultare semplificativo e, se un limite gli si vuole trovare, anche a tratti semplicistico) di rappresentare l'irrappresentabile: la psiche, le sue emozioni, le sue funzioni, i suoi concetti, le sue memorie, i suoi 'complessi'.

Le figure che si alternano nella mente della piccola Riley, protagonista del film, (e nella mente di tutti gli esseri viventi, non da ultimi cani e gatti!) rappresentano cinque tra le emozioni di base (gioia, tristezza, rabbia, paura e disgusto) che dialogano, si confrontano tra loro e con vari personaggi, frutto delle idee o della fantasia, in un teatro interno rispondente alle moderne tesi psicodinamiche e alla teoria del 'conflitto'. Ne è conferma la capacità dissociativa della mente di fronte ad eventi e/o vissuti traumatici, come la crisi di crescita e cambiamento che Riley attraversa, rappresentata dalle 'isole' che si sgretolano.

Il particolare che balza agli occhi, in questo tentativo di rappresentazione in 3D della psiche, é che alla fine tutti i personaggi che si trovano nella mente di Riley hanno sembianze 'umane', come a voler dimostrare che pure gli autori del film, coadiuvati da noti esperti e studiosi (psicologi, neurologi, ecc), non abbiano scovato altro modo di rappresentare le parti della psiche che questo, entità troppo complesse per esser ridotte a qualcosa di 'non umano'.

E allora forse Jung, all'uscita dal cinema, avrebbe ricordato, come ha fatto instancabilmente, che siamo sempre di fronte ad una psiche che guarda se stessa, ad un soggetto che mai fino in fondo riesce ad oggettivarsi. E quando prova a farlo é bene che non trascuri mai la complessità del suo essere, perché il rischio che si corre é che in un mondo in cui la neurofisiologia sembra guidare molte delle scelte che si fanno in ambito psicoterapico, l'uomo possa illudersi di 'modificare' un'emozione o addirittura un'intera personalità solo ed esclusivamente attraverso un trattamento farmacologico o con l'apprendimento di tecniche o indicazioni procedurali.

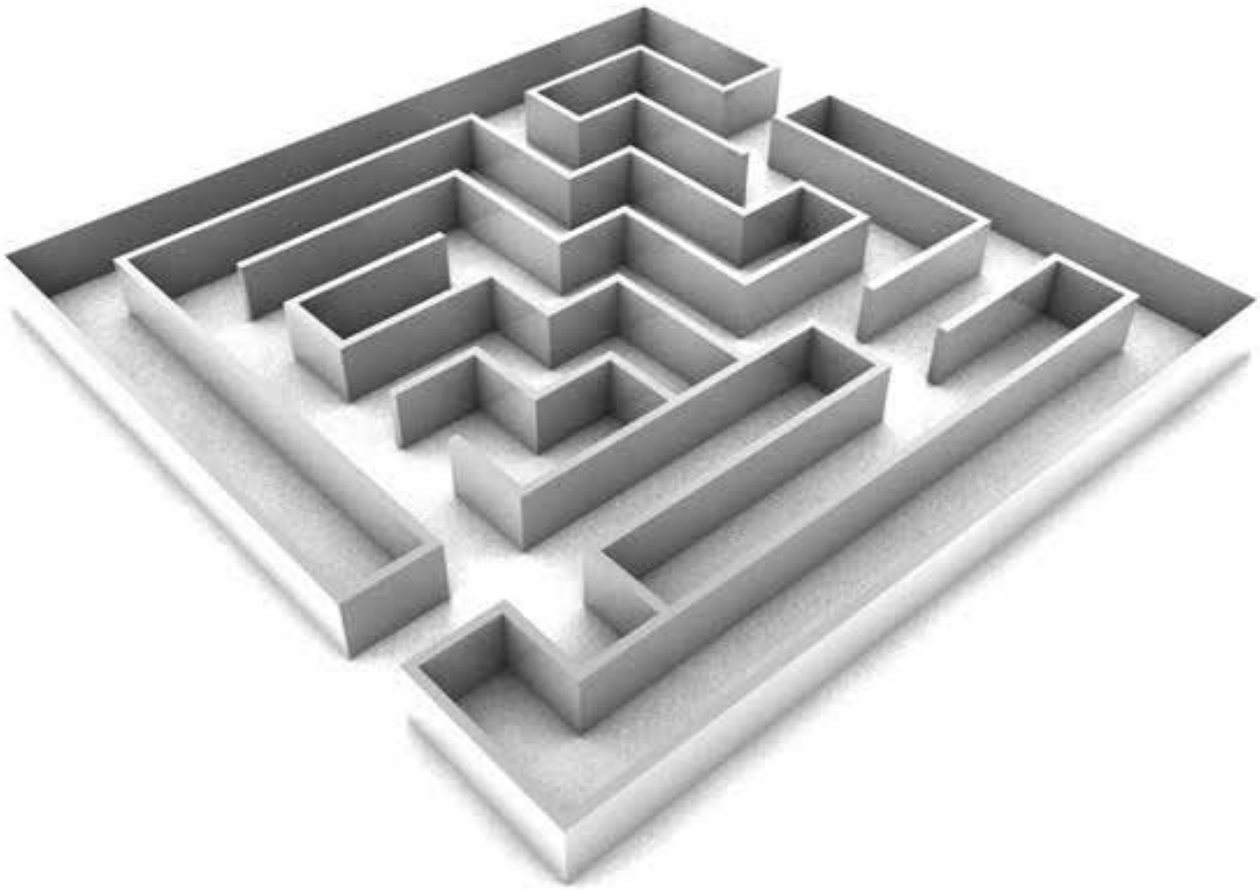
Le 'isole' nella mente della piccola Riley sono quanto di più vicino e prossimo possa esservi ai complessi junghiani; le isole, come rappresentate dal regista, armonizzano (o disorganizzano) la personalità nel suo insieme, e debbono la loro esistenza ad esperienze di vita condivise con figure di

riferimento che si sono susseguite nel processo di crescita (la famiglia, l'amicizia, ma anche i sistemi valoriali, ecc).

Anche i ricordi e la memoria hanno nel film un ruolo importante (risulta interessante la scelta di raffigurare con le 'sfere' gli agglomerati complessuali delle memorie a breve e a lungo termine, e proporre una rappresentazione dell'oblio) perché sempre connessi ad esperienze affettive e di relazioni significative.

Le emozioni, che guidano la *consolle* della mente di Riley, sono però come si é detto le grandi protagoniste, e forse la grandezza di questo film sta nel fatto che può raggiungere il cuore dei grandi prima ancora che dei piccoli. Il film ricorda a tutti noi che saper ascoltare, riconoscere ed esprimere le emozioni, per quanto negative possano essere (come la tristezza che trasforma anche i ricordi del passato in ricordi tristi perché ormai appartenenti ad un'epoca della vita che non c'è più, richiamando in fondo il lavoro del lutto) é la chiave per superare i momenti difficili e per vivere veramente a contatto con noi stessi e con gli altri.

Anche gli abiti scelti per 'vestire' le emozioni dicono molto: il maglione a collo alto che indossa Tristezza, che da ostile figura diviene invece compagna indispensabile di Gioia, ma poi anche di Rabbia, di Paura e di Disgusto, può forse ricordarci la tenerezza e il calore con cui possiamo tenere in noi, e non estromettere (appunto, dissociare) ciò che di meno positivo ci troviamo a vivere, come terapeuti e come persone.



SEGNALAZIONI

Segnalazioni di libri

a cura della Redazione

AA.VV., *Le figure della cura. Pratiche psicoterapeutiche e pratiche filosofiche,* Moretti&Vitali, Bergamo 2015, € 21,00.

Bauman Zygmunt e Gustavo Dessal, *Il ritorno del pendolo. Psicoanalisi e futuro del mondo liquido*, Erickson Trento 2015, € 14,00.

Bessel Van der Kolk, *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*, Raffaello Cortina, Milano 2015, € 33,00.

Busacchi Vinicio – Martini Giuseppe (a cura di), *Tra immagine e parola. Passaggi e paesaggi*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2015.

Curi Umberto, *La porta stretta. Come diventare maggiorenni,* Bollati Boringhieri, Torino 2015, € 16,00.

Hickok Gregory, *Il mito dei neuroni specchio. Comunicazione e facoltà cognitive*. La nuova frontiera, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

Li Vigni Fiorinda (a cura di), *Immaginazione: tra* mimesis *e* poiesis, Fattore Umano Edizioni, Roma 2015.

Marchioro Francesco (a cura di), *Sogno, Mito, Poesia. Tre saggi di Otto Rank*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2015.

Marinangeli Luciana, *I Ching di Ernst Bernhard,* La Lepre Edizoni Roma 2015, € 16,00.

Marozza Maria Ilena, *Ritorno alla talking cure*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2015.

Petri Fabrizio, *Dharma aperto*, Moretti&Vitali, Bergamo 2014.

See Yan Ma Shirley, *Con i piedi fasciati. Uno sguardo junghiano sulla cultura e la psicologia cinese,* Moretti&Vitali, Bergamo 2015, € 18,00.

Testa Ferdinando (a cura di), *Il silenzio delle parole. Sogno e cura,* La biblioteca di *Vivarium* Milano 2015, € 17,00.

Vianello Mino – Perruca Valeria – Caramazza Elena, *Oltre l'ombra del femminile. Riflessioni sul potere*, Moretti&Vitali, Bergamo 2015.

Widman Claudio, *Pinocchio siamo noi. Saggio di psicologia del narcisismo,* Edizioni Ma.Gi., Roma 2015, € 18,00.

Zoja Luigi, *Psiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, € 11,00.

CRITERI EDITORIALI

Gentili autori,
Forniamo alcune indicazioni il rispetto delle quali riduce al minimo il rischio di ulteriori modifiche, che comporterebbero difficoltà a volte insormontabili per i redattori e un allungamento indefinibile dei tempi di pubblicazione. Vi ringraziamo per la collaborazione.

- Il testo va presentato in formato Word, carattere Times New Roman, dimensione 12 punti, interlinea 1.
- Il testo non deve contenere alcuna giustificazione (allineamento a sx), né tabulazione.
- Il testo non dovrà essere sillabato manualmente, né dovrà contenere alcun tipo di "testo nascosto", come commenti o riferimenti incrociati automatici.
- Il testo deve essere contenuto entro i 25.000/30.000 caratteri, spazi inclusi. La bibliografia, che deve essere limitata ai testi citati e inclusi nel testo, non rientra nel conteggio precedente.
- Le citazioni da internet dovranno riportare il sito di accesso e la data in cui l'accesso è stato effettuato.
- Le citazioni all'interno del testo vanno poste tra virgolette inglesi «...»; all'interno della citazioni usare le seguenti virgolette: ''.
- Il testo dovrà essere salvato in stile normale (ovviamente con i corsivi inseriti dall'Autore). Il MAIUSCOLETTO non deve essere mai usato.
- Non usare sottolineature o **grassetti**.
- Parole in particolare evidenza o parole straniere vanno in *corsivo*.
- Il numero delle note deve essere estremamente limitato. Devono essere in carattere Times New Roman, dimensione 10 punti, a fondo del documento.
- Il riferimento bibliografico della citazione contenuta nel testo va posto all'interno del testo stesso in questo modo: (Jung C.G. 1943, p. 137).
- La parte eliminata, all'interno di una citazione, è identificata in questo modo […].
- Usare *ibidem* per citazioni tratte dallo stesso testo e dalla stessa pagina; usare ivi, p. 33, per lo stesso testo ma pagine differenti, purché il testo da cui è presa la citazione compaia immediatamente sopra nell'articolo.
- Usare p. per intendere pagina al singolare e pp. per pagine al plurale; analogamente, vol. e voll.
- Va evitata la facile confusione grafica tra accenti e apostrofi, ponendo particolare attenzione ai seguenti casi, indicati a titolo di esempio: e' perche', verita', mangero', piu', cosi' al posto delle forme corrette: è, perché, verità, mangerò, più, così. Particolare attenzione va poi prestata all'uso corretto della "e" accentata: è (detta grave oppure aperta di: è, caffè…) – é (detta acuta oppure chiusa di: perché, né…). Particolare attenzione va riservata anche all'uso della E maiuscola accentata, che non dovrà essere E' ma È.
- È prevista una bibliografia finale. Per la bibliografia utilizzare i seguenti esempi:
  Per i libri: Rizzolatti G. - Sinigaglia C. (2006), *So quel che fai*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
  Per i libri tradotti: Lakoff G. (2006), *Whose Freedom?*, trad. *La libertà di chi?*, Codice edizioni, Torino 2008. Si accettano comunque anche le indicazioni relative soltanto all'edizione italiana.
  Per gli articoli nelle riviste: Petrella F., *Percezione endopsichica/fenomeno funzionale*, in «Rivista di Psicoanalisi», vol. XXXIX, fasc. 1, (1993).
  Per i saggi all'interno di libri: Galli P.F., *Psicoterapia in Italia, ieri e oggi*, in Benvenuto S., Nicolaus O. (a cura di), «La bottega dell'anima», Franco Angeli, Roma 1990.