

Simboli d'individuazione nella basilica sotterranea di Porta Maggiore in Roma

Aldo Carotenuto, Napoli

21 aprile 1917. Una voragine si apre sotto un binario della linea Roma-Napoli, nei pressi di Porta Maggiore, e viene scoperta una basilica sotterranea a tre navate, di cui la centrale termina in un'abside semicircolare.

Gli esperti hanno modo di stabilire che i muri perimetrali ed i pilastri erano stati ottenuti scavando prima il terreno secondo le forme e profondità volute, e poi riempiendo gli scavi di malta e calce; il tempio era stato successivamente vuotato di tutta la terra attraverso un ampio foro adattato in ultimo a lucernaio; il pavimento della parte centrale veniva così investito dalla luce che cadeva dall'alto. L'aspetto più sorprendente della basilica, o almeno quello che più colpisce il visitatore, sta nella presenza di un gran numero di stucchi, perfettamente conservati, che riecheggiano alcuni temi fondamentali della mitologia greca.

Il giornale « Notizie sugli scavi », nella prima comunicazione che della scoperta venne data al mondo scientifico, avanzò con molta prudenza l'ipotesi che

(1) F. Fornari, Brevi notizie relative alla scoperta di un monumento sotterraneo presso Porta Maggiore. *Notizie degli Scavi*, Roma 1918.

(2) Franz Cumont, *La basilique souterraine de la Porta Maggiore*. *Revue Archeologique*, Paris, 1918.

(3) J. Carcopino, *Encore la Basilique de Porta Maggiore*. *Revue Archeologique*, Paris 1923; *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. *L'Artisan du Livre*, Paris 1943.

(4) Plinio, *Storie Naturali*. XXII, 9. J. J. Dubochet Paris 1850. Il testo originale è il seguente: «et Phaonem Lesbium Dilectum a Sappho: multa circa hoc, non magorum solum vanitate sed etiam Pythagoricum».

(5) G. Bendinelli, *La basilica di Porta Maggiore*. *Monumenti Antichi*, XXXI Torino 1927.

il monumento fosse stato adibito al culto di qualche religione misterica (1). In seguito lo studioso belga Franz Cumont, notando che la caratteristica principale del tempio consisteva nel suo essere sotterraneo, si richiamò agli spelei mitriaci (2). Ma bisogna dire che la maggior parte della decorazione interna è in netta contraddizione con i riti connessi alla religione di Mitra: due soli elementi, il toro e i gemelli, potrebbero riallacciarsi a tale culto; però, come verrà chiarito, questi due stucchi si riferiscono a tutt'altra simbologia. Nel 1923, infine, lo storico ed archeologo francese Carcopino dimostrava l'appartenenza della basilica ad una setta neopitagorica (3). Carcopino, con una buona dose di fortuna, si era imbattuto in un passo poco conosciuto di Plinio il Vecchio, là dove si accenna ad una certa erba che aveva la proprietà di rendere affascinante all'altro sesso chiunque riusciva a trovarla nelle campagne: cosa che capitò a Faone, e la povera Saffo, innamoratasi perdutamente di lui senza esserne corrisposta, si uccise lanciandosi dal promontorio di Leucade. Ora, dice Plinio, « a ciò credevano non solo quelli che si interessavano di magia, ma anche i pitagorici » (4). L'episodio di Saffo fa parte degli stucchi della basilica, ed occupa anzi una posizione predominante: tutta la parte superiore dell'abside semicircolare. Vedremo in seguito come questo stucco, alla luce della dottrina pitagorica e a quella della psicologia analitica, rappresenti, insieme allo stucco del ratto di Ganimede, la sintesi finale del mitologema espresso plasticamente sulle pareti e le volte della basilica. Accertata dunque l'appartenenza del monumento alla setta neopitagorica romana, e fattane risalire la costruzione al primo secolo dopo Cristo, l'attività degli studiosi ha potuto stabilire ben poco d'altro; solo il Bendinelli, in un'erudita monografia, ha sostenuto che la basilica serviva da grande tomba per una ristretta cerchia di aristocratici (5). Dicevamo che la parte più sorprendente del tempio consiste nei meravigliosi stucchi che lo decorano. Essi, con ogni probabilità, non avevano soltanto un puro scopo ornamentale, ma, trovandosi in un

luogo di raccoglimento e di meditazione, dovevano anche significare qualcosa: dovevano ispirare a chi li contemplava un certo dramma, una certa teoria, una particolare visione dell'esistenza umana. Avevano cioè quella funzione meditativa esercitata, per esempio, dagli emblemi scolpiti nei monumenti mitriaci di Ostia e di Santa Prisca a Roma, o dalle pitture parietali della Villa dei Misteri a Pompei, o dalle iconografie dei templi religiosi moderni. Se la basilica apparteneva ad una setta neopitagorica, la prima chiave di interpretazione degli stucchi ci sarà fornita da un'analisi del pensiero pitagorico, soprattutto in riferimento al modo di concepire la vita e la condizione dell'uomo. Vorrei ricordare che, come è stato talvolta accennato, si possono trovare nella psicologia junghiana alcuni addentellati con la filosofia pitagorica: condivido in parte tale ipotesi, e cercherò di dimostrarla analizzando gli stucchi che tratterò, dal punto di vista metodologico, come una serie di sogni.

Quest'analisi, alla luce della dottrina pitagorica e a quella della psicologia analitica, condurrà a porre in evidenza il concetto di « individuazione », inteso come processo psicologico inerente alla vita umana (6).

Il pensiero pitagorico.

Pitagora nacque nell'isola di Samo intorno al 571 a.e. In gioventù, stando alla tradizione, viaggiò in tutte le parti del mondo allora conosciuto. Particolare importanza ebbe per lui l'incontro con la civiltà egiziana, che gli permise d'essere iniziato ad alcune religioni esoteriche. Dal contatto con il popolo ebreo, sembra che abbia poi appreso l'arte di interpretare i sogni. Verso i quarant'anni, non potendo più sopportare la tirannia di Policrate, lasciò Samo e si stabilì definitivamente a Crotone. Qui dette vita alla sua famosa scuola. Più che di scuola, si dovrebbe parlare di una comunità a sfondo prevalentemente etico-religioso, che però si occupava anche di concreti problemi sociali e politici. A lungo andare l'atteggiamento aristocratico dei pitagorici, ed

(6) E' bene comunque chiarire che questa affermazione non vuole essere metafisica e non ha nulla di metafisico. L'osservatore è testimone di alcuni fenomeni e parla esclusivamente di ciò che vede. L'origine di questa 'inerenza' è un problema insignificante. Monod parlerebbe di caso che poi diventa necessità. La psicologia analitica non deduce (come vorrebbero far credere gli orecchianti) dall'osservazione di fenomeni psichici alcun postulato trascendente come la esistenza di Dio o altre cose del genere. I riferimenti alla filosofia pitagorica sono stati fatti da Beppino Disertori nel suo libro « Itinerari Pitagorici » T.E.M.I., Trento 1954, pag. 81.

il fatto che nella comunità venivano accolti soprattutto i giovani delle migliori famiglie, diede fastidio al partito democratico. Pitagora fu costretto a lasciare Crotona.

Si rifugiò nel Metaponto dove morì verso il 479. La scuola, secondo la tradizione, gli sopravvisse ancora per un secolo, finché non venne eliminata dai democratici che uccisero tutti i suoi adepti. Si salvarono soltanto Liside e Aristippo; il primo si rifugiò a Tebe dando vita a quella che fu poi chiamato il pitagorismo tebanico; il secondo fu l'iniziatore del pitagorismo tarantino.

Pitagora non lasciò nulla di scritto, e ciò rende piuttosto difficile la differenziazione del suo pensiero da quello dei suoi discepoli. Dato però che nella scuola era fortemente sentito il principio di autorità del maestro, possiamo supporre che non esistano diversità sostanziali fra la dottrina primitiva — segreta — e quella che venne poi divulgata da Filolao in un'opera che ci è pervenuta soltanto in frammenti (7). Pitagora era profondamente convinto che il processo verso la perfezione non avesse limiti per l'uomo. Riconosceva che la strada era irta di ostacoli, ma sottolineava l'esistenza di alcuni fattori che dipendono solo da noi stessi. Per diventare artefici del proprio destino bisognava rendersi consapevoli di tali fattori, e, nel contempo, neutralizzare quelli nocivi, indipendenti dalla nostra volontà. La caratteristica essenziale del pensiero pitagorico sta nell'indagine sull'uomo e sui mezzi da prescrivergli affinché la vita abbia uno scopo (8). Il problema che il pitagorismo si pone è questo: « Esiste un particolare regime di vita che, oltre ad offrire un maggior benessere fisico ed intellettuale, possa stimolare alcune facoltà latenti, privilegio di pochi fortunati? » (9). Ecco la « grande questione » dei pitagorici. Tutti i loro sforzi convergono verso il punto essenziale della rigenerazione umana, la nascita di un nuovo tipo di uomo. Gli storici si sono sempre trovati d'accordo nel ritenere che l'educazione impartita da Pitagora avesse lo scopo di formare uomini superiori. Tutte le riforme politiche proposte dalla scuola, pur

(7) Vincenzo Capparelli
La sapienza di Pitagora.
Voi. I. Cedam, Milano
1941, pag. 227 e segg.

(8) E. Rhode, Psiche. La-
terza. Bari 1970. pag. 490.

(9) Vincenzo Capparelli
op. cit., pag. 14.

aspirando ad un maggior benessere dei cittadini, avevano anche di mira il loro perfezionamento. Ma qual era questo ideale di perfezione? Sappiamo da Aristotele che i pitagorici sostenevano l'esistenza di tre esseri razionali: Dio, l'uomo e l'uomo pitagorico, quest'ultimo intermediario fra Dio e l'uomo. Compito dell'uomo era quello di tendere verso Dio. Si trattava quindi di un vero e proprio « superamento », ottenibile secondo i pitagorici, attraverso un particolare regime di vita, regime che « mirava a potenziare, trasformare, glorificare corpo ed anima; lo uomo pitagorico era tale se anche fisicamente più bello, più vigoroso, più resistente alle fatiche, alle privazioni, alle malattie, più giovanilmente longevo, era tale solo se possedeva maggiori e più varie attitudini che lo rendessero atto a tutti i bisogni della vita; se possedeva un'intelligenza più vasta, un più ampio orizzonte intellettuale, una più profonda capacità di penetrazione nei segreti della misteriosa natura ». L'uomo pitagorico si distingueva dunque per una certa sua capacità taumaturgica, un dinamismo psichico che faceva di lui un centro di irradiazione, che gli consentiva di dominare la natura spiritualmente, non meccanicamente, di penetrarla e comprenderla non dall'esterno, ma dall'interno (10). Nulla era lasciato al caso in quest'opera di profonda trasformazione.

(10) Ibidem, pag. 14.

Pitagora aveva capito che ognuno può essere l'artefice del proprio destino, e che per ottenere la realizzazione di sé stessi bisogna innanzitutto farsi consapevoli di quel che dipende soltanto da noi. Egli espresse in versi questo concetto: Conoscerai che gli uomini di propria scelta si procacciano i mali, infelici che, stando loro appresso i beni, non li guardano né intendono... (11). « Gli uomini si procacciano i mali ». Ma quando il male colpisce ciecamente? come superare il problema dell'apparentemente arbitraria distribuzione del bene e del male su questa terra? E qui si innesta un altro punto capitale del pensiero pitagorico: la metempsicosi. L'anima, prima di giungere una volta per sempre a Dio, deve sottostare ad un certo

(11) Pitagora, I versi aurei
Carabba, Lanciano s. d.,
pag. 34.

numero di prove, ed ogni vita trasmetterà i suoi effetti ad una vita successiva, che sarà migliore o peggiore a seconda di quel che avremo precedentemente meritato. Ecco perché possono riversarsi tante disgrazie su di un uomo che sembra nascere per la prima volta; è l'effetto di precedenti esistenze vissute nella malvagità e nell'errore. L'avvicinarsi dell'anima a Dio, alla sua forma originaria e propria, da cui un tempo parti, è un processo graduale e lento, pieno di ripensamenti, di ritorni e di dolore. Secondo la metempsicosi la vita è un circolo, nel senso che l'anima è naturalmente protesa al ritorno verso il luogo originario, il pitagorico perciò era sempre teso al superamento della sua personale esistenza: ma vedeva forse questo superamento soltanto in funzione di una beatitudine eterna? Il genuino pensiero pitagorico era ben lontano da una simile impostazione. I pitagorici si impegnavano moltissimo per modificare le condizioni ambientali, sociali e politiche, perché sapevano che tali condizioni sono in ogni tempo determinanti per l'armonioso sviluppo dell'individuo.

(12) Vincenzo Capparelli
op. cit., pag. 13.

Essi volevano che l'uomo « fosse un potenziato su questa terra e per questa terra in cui il destino lo fa nascere » (12); ma erano anche certi che il potenziamento in ogni singola vita favorisce, nelle vite successive, quella crescente assimilazione a Dio che dovrà rompere in ultimo il giro dell'esistenza. Si doveva però sempre vigilare, perché la vita umana scorre in continua lotta tra la spinta al superamento e l'attrattiva della banalità. Alla base di questa lotta sta il dinamismo degli opposti, il pari e il dispari, che sono « l'archetipo di tutta quella sequela di opposti, antinomie fisiche e morali, di cui il mondo è costituito » (13).

(13) Rostagni, Il verbo di Pitagora. Bocca, Milano 1920, pag. 30.

I pitagorici sentirono in modo prepotente tale aspetto della realtà: l'inevitabile presenza, in ogni « caso » del vivere, di due opposti non contraddittori, ma destinati alla sintesi per mezzo dell'anima. Questa teoria, appunto perché presuppone una sintesi che armonizza gli opposti trascendentali, si riallaccia alla concezione del divenire continuo di tutte le cose.

In un frammento pitagorico si narra di come un tizio, per liberarsi dal suo creditore, ricorresse ad alcuni argomenti filosofici: « ...così, vedi, sono anche gli uomini. L'uno cresce, l'altro saie: in mutamento siamo tutti, per tutto il tempo. Dunque: quello che muta per natura e mai resta nel medesimo stato, mi sembra che sia già per essere diverso dal mutato. Anche tu ed io siamo altri oggi da quelli di ieri, e altri saremo in futuro né mai i medesimi, secondo identica legge... » (14). Il primo sistema filosofico che viene in mente è quello di Eraclito. Ma questa derivazione dall'eraclitismo è stata dimostrata del tutto falsa sia con argomenti filosofici che cronologici, tanto che spetta senz'altro alla scuola pitagorica il merito di aver formulato le prime tesi riguardo al continuo mutare dell'universo e alle categorie ordinatrici di questo mutare. Un suggestivo parallelo potrebbe essere individuato nella concezione dell'I King: lo Yin e lo Yang sono i principi (l'uno femminile, l'altro maschile) centrali e cosmogonici della realtà mutevole, e, al di sopra di essi, sta il Tao. Il Tao non rappresenta la loro somma, ma il Superiore principio che li sintetizza: è una forza regolatrice, ritmica, armonizzatrice.

E veniamo al concetto di numero, pilastro della filosofia pitagorica. Alcuni studiosi ritengono che la teoria del numero sia balenata a Pitagora durante i suoi esperimenti nel campo dell'acustica. Servendosi di un monocordo, egli era giunto a scoprire il rapporto che passava fra l'altezza del suono e la lunghezza della corda: deducendo da tale fenomeno una certa espressione numerica, si accorse che questa, allo stato delle conoscenze di allora, poteva applicarsi a tutti i fenomeni naturali; da ciò concluse che l'elemento primordiale di tutte le cose fisiche, come pure delle entità ideali, fosse il numero che venne così a identificarsi con il « principio » lungamente cercato da tutte le filosofie precedenti. L'uno, o monade, è dunque il primo principio. Dall'uno si genera la diade, poi la triade, portentoso simbolo della divinità. Simbolo geometrico della triade è il triangolo. La tetrade era invece ritenuta l'origine della

(14) Antonio Maddalena (a cura di) *I Pitagorici*. Laterza, Bari 1954, pag. 9.

(15) Rostagni,
op. cit., pag. 89.

(16) Rostagni,
op. cit. pag. 155.

(17) J. J. Bachofen, *Le
madri e la virilità olimpi-
ca*. Bocca, Milano 1949
pag. 237.

eterna natura: basti ricordare i quattro elementi, i quattro trimestri dell'anno, i quattro umori, i quattro temperamenti e le quattro facoltà critiche dell'uomo. L'anima stessa, oltre che come un cerchio e una sfera, era considerata come un quadrato. La tetradè aveva inoltre attinenza con le età dello uomo: sappiamo che i pitagorici distinguevano nella vita quattro età, e che ritenevano difficile l'armonizzarle: «Esse infatti, quando una saggia guida non operi fin dalla nascita, tendono ad essere corrotte l'una dall'altra» (15). E vediamo come, secondo il pitagorismo, la vita d'un uomo può essere suddivisa: fanciullo fino a vent'anni adolescente fino ai quaranta; giovane fino ai sessanta; vecchio oltre i sessanta. Tale suddivisione presuppone sempre il concetto dell'armonia, e quindi la problematica dei contrari: «Tener questo conto delle età, vuoi dire metterle in armonia le une con le altre, regolare ed assecondare i trapassi che da esse conseguono, recuperare nel conflitto delle opposte tendenze l'armonia generale della vita; e questo è alla fine il segreto dell'educatore e la specialità dei Pitagorici » (16). Ma la scuola pitagorica, in termini di «armonizzazione», si assunse un altro compito veramente rivoluzionario: la rivalutazione della donna. Nel VI secolo il primo compito della donna era quello di generare figli. Subordinata al marito, aveva soltanto doveri da assolvere, mentre la sua formazione culturale non superava l'orizzonte delle cose domestiche. Pitagora si presenta alla ribalta della storia come il paladino del sesso femminile, ne difende i diritti e rivaluta la missione della donna in seno alla società: «Egli insegna agli uomini che opprimere la donna è colpa. La femmina non deve essere soggetta allo sposo, ma deve stargli a lato dotata di un identico diritto » (17). La donna diventa compagna dell'uomo, e, pur non perdendo le sue virtù tradizionali, viene resa partecipe delle più alte forme di vita spirituale. Pitagora, in uno dei suoi discorsi, sostenne che per i due sessi esistono senz'altro occupazioni diverse e caratterizzanti, ma che le più alte prerogative della vita umana sono ad entrambi accessibili; le donne vedevano

così spalancarsi la porta della filosofia, e si trovavano vicine all'uomo nell'apprendimento di verità psicologiche: « Le donne iniziate da Pitagora ricevevano con riti e precetti i principi supremi della loro funzione; egli dava a quelle che ne erano degne la coscienza del loro ufficio. Svelava loro la trasfigurazione dell'amore nel matrimonio perfetto, che è la fusione di due anime, il centro stesso della vita e della verità. L'uomo, nella sua forza, non è il rappresentante del principio e dello spirito creatore? La donna, in tutta la sua potenza, non personifica la natura della sua energia plastica, nelle sue realizzazioni meravigliose, terrestri e divine? Ebbene, che questi due esseri giungano a fondersi interamente, corpo, anima, spirito, e formeranno insieme un compendio dell'universo... C'è una ricerca disperata dell'altro sesso, ricerca che nasce da un divino stimolo inconscio e sarà un punto vitale per la ricostruzione dell'avvenire: perché quando l'uomo e la donna avranno trovato sé stessi e l'uno e l'altro per virtù dell'amore profondo e dell'iniziazione, la loro fusione sarà la forza luminosa e creatrice per eccellenza... » (18). Il motivo ricorrente della problematica pitagorica è la convinzione che l'uomo possa migliorare indefinidamente. Per questo i pitagorici avevano elaborato «il regime di vita pitagorica»: si alzavano molto presto al mattino e, soli, se ne andavano passeggiando in luoghi tranquilli, rallegrati da boschi e da templi: volevano sentirsi ben disposti d'animo prima di venir in contatto con gli altri; più tardi, mediante la ginnastica, si prendevano cura del loro corpo; poi la colazione con pane, miele e decotto di mele; durante il giorno non bevevano mai vino. Dopo la colazione ognuno si dedicava ai propri uffici. A sera riprendevano le passeggiate, non più soli ma in compagnia, richiamando alla mente gli insegnamenti e i precetti della dottrina. Poi mangiavano la carne di quegli animali che era lecito sacrificare, e bevevano del vino. Al termine del pasto il più giovane leggeva dei libri, mentre il più anziano sovrintendeva alla lettura dicendo che cosa e come dovevano leggere. In ultimo il « maestro » impartiva i suoi in-

(18) E. Schurè, *I grandi iniziati*. Laterza, Bari 1952 pag. 353.

segnamenti e ciascuno se ne tornava a casa. La mattina dopo il pitagorico non si alzava dal letto senza prima aver ricordato le cose avvenute il giorno innanzi: si sforzava di richiamare alla memoria le prime parole dette e ascoltate e i primi ordini dati ai familiari; poi, man mano, tutte le altre cose dette, ascoltate o fatte. Ciò perché la memoria e il suo esercizio erano ritenuti utilissimi per la conoscenza, esperienza e intelligenza. Ora, in chiave psicologica, non è difficile vedere in tale pratica un vero e proprio « esame di coscienza », una volontà di mantenersi vigili ai fatti della vita quotidiana: si trattava non tanto di esercitare la memoria, quanto di acquistare una maggiore consapevolezza. Non ci è dato sapere fino a che punto l'inconscio fosse congetturato dai pitagorici. E' comunque indubbio che la psicologia del profondo ha dei lontani precedenti in alcune religioni misteriche, nelle quali si prestava una certa attenzione alla voce dell'inconscio. Pitagora, stando alla tradizione, era esperto nell'interpretare i sogni, ma non sappiamo in che misura egli adoperasse questa perizia nella sua comunità. Siamo però informati che la fisionomica nasce con Pitagora. Egli osservava per un lungo periodo gli aspiranti discepoli, li guardava nei momenti di maggiore rilassatezza, durante il gioco per esempio, o i pasti, particolare attenzione dedicava al riso, perché aveva intuito che in quei momenti il volto non poteva mentire; Pitagora sapeva dunque che l'espressione emotiva, non soggetta alla forza cosciente, era il mezzo più efficace per la conoscenza dell'uomo.

E' chiaro che non intendo esporre qui tutti gli aspetti del pensiero pitagorico; ne trascurerò ad esempio i contributi propriamente scientifici; desidero solo esaminarne quelle intuizioni che trovano un'eco suggestiva nella psicologia junghiana. A questo proposito non bisogna dimenticare che, se due pensatori giungono a conclusioni analoghe riguardo all'essere umano, da ciò non si deve necessariamente dedurre che uno abbia conosciuto il pensiero dell'altro; si può soltanto affermare che, se si studia l'uomo in

modo genuino e profondo, si incontrano sempre analoghi problemi.

Gli storici, come già detto, si sono sempre trovati d'accordo nel sostenere che tutto l'insegnamento pitagorico, anche quello più propriamente scientifico, tendeva alla trasformazione dell'uomo. Il termine trasformazione ha una diffusa risonanza nel mondo della psicologia analitica; come pure in quello dell'alchimia; quando Jung cominciò a studiare la mitologia e le religioni, si imbattè in simboli alchimistici che subito gli richiamarono alla mente alcune analogie con un misterioso processo trasformativo individuato in vari suoi pazienti; tale processo si svolgeva « attraverso » simboli alchimistici nel senso che, in certo modo, questi ne rappresentavano le tappe e i punti di riferimento; ed erano inoltre dotati di una forza impulsiva in vista di futuri sviluppi (19).

Ma come avviene, secondo Jung, il processo psichico di trasformazione? Mediante l'assorbimento di contenuti inconsci da parte del conscio, così da sviluppare ed accelerare la tendenza verso una personalità più comprensiva e più vicina alla « totale » individualità dell'uomo. Tale personalità più profonda, che com'è ovvio trascende l'« Io », è da Jung definita il « Sé », inteso appunto come globalità di coscienza e inconscio. La « trasformazione » che porta a tale risultato viene definita « processo di individuazione ».

A me sembra che anche l'uomo pitagorico fosse coinvolto in un processo simile. Ma qual era il fattore che provocava la metamorfosi e l'ampliamento della personalità? Il regime di vita pitagorico doveva certo avere il suo peso, ma solo come sistema per creare un favorevole « *temenos* » di condizioni oggettive, dato che sostanziali mutamenti psicologici non possono derivare soltanto da una tecnica; io credo che la trasformazione dell'uomo pitagorico avesse il suo punto focale in una progressiva e particolare assimilazione di un concetto caratteristico di quella dottrina: la metempsicosi. Secondo tale concetto, « le anime passano di generazione in

(19) C. G. Jung ha illustrato nel libro « Ricordi Sogni Riflessioni », p. 232 e segg. (Il Saggiatore, Milano 1965) come sia sorto il suo interesse per l'alchimia. Il lettore desideroso di approfondire il problema dell'alchimia in relazione alla psicologia analitica può consultare i seguenti lavori di Jung: a) Il Mistero del fiore d'oro. Laterza, Bari 1936; b) Psicologia e Alchimia. Astrolabio, Roma 1950; e) Psicologia del Transfert. I* Saggiatore, Milano 1961.

(20) Rostagni, op. cit.

generazione, dall'uno all'altro corpo di uomini, di bestie, di piante, scontando di tanto in tanto nelle regioni dell'Ade i loro peccati, ma sempre rinascendo in esseri migliori o peggiori a seconda dei meriti acquisiti... » (20). Finché l'anima per grazia divina, sarà sottratta al giro di esistenze mediante pratiche e riti iniziatici che le religioni mistiche insegnavano ai loro adepti. Quale significato ha questa dottrina da un punto di vista endopsichico? Il passaggio dell'anima attraverso varie vite — di uomini, bestie, vegetali — configura un'idea importante, quella cioè della parentela psicologica di tutte le forme viventi; non solo, ma per il pitagorico qualsiasi forma vivente, anche la meno nobile, può essere utile ad affinare e comprendere — nell'ambito del susseguirsi delle vite — la dialettica del proprio comportamento psicologico. Ebbene, a me sembra che questo processo sia suggestivamente analogo al processo di assimilazione dell'ombra: assimilare l'ombra, vale a dire i nostri aspetti negativi e rimossi, prenderne coscienza, venire a patti con loro e riconoscerli come aspetti importanti della nostra personalità, rappresenta una vera e propria rinascita spirituale; significa veramente abbandonare uno stato psichico per un altro più profondo addirittura una vita per un'altra, un destino per un altro. Pitagora teneva moltissimo al concetto di continua rinascita dell'anima. Egli cercava sempre di rammentarlo ai suoi allievi e impiegava tecniche particolari per raggiungere il loro intimo e calare in esso quell'idea; in special modo si serviva della musica (l'espressione artistica più vicina all'inconscio). Con la musica, inoltre, egli preparava l'animo dei compagni ai sogni profetici della notte. La Wickes parlando della rinascita psicologica come risultato della volontà di vivere, dice: « Secondo questa concezione, l'uomo non rinasce solo due volte, ma di continuo. Se la vita richiede da noi nuovi compiti e un nuovo orientamento interno, ciò che di vecchio in noi esiste deve perire perché il nuovo possa nascere. Paolo di Tarso, che, convertendosi, subì un enorme mutamento interno e sentiva in sé l'azione di forze mi-

steriose, disse: « lo muoio giornalmente ». Ci sono delle crisi spirituali durante le quali la rinascita porta seco una trasformazione dell'intera personalità. Tutte le cose che erano accumulate vengono allora liberate da una nuova concezione spirituale... Il nuovo atteggiamento porta ad un processo di individuazione superiore, ad una visione più profonda delle cose ed a maggior senso di responsabilità: processo che si ripete sempre di nuovo. Ben presto, il nuovo lo trova ostacoli che deve superare, e da ciò consegue un'altra rinascita. L'energia psichica lotta per conquistare una nuova forma, e ogni qualvolta si giunge ad un simile rinnovamento ha luogo per l'individuo un grande processo interiore... » (21). L'interpretazione della metempsirosi come assimilazione dell'ombra non deve essere considerata un tentativo di psicologismo. Per usare le stesse parole di Jung, tutti gli atteggiamenti e i fenomeni spirituali implicano certe strutture e contenuti psichici dei quali lo psicologo ha il diritto e il dovere di occuparsi. Il passaggio dell'anima da una vita all'altra rappresenta una vera e propria spirale di approfondimento che forse l'uomo pitagorico magari, senza rendersene conto, riusciva ad assimilare da un punto di vista endopsichico. Tale assimilazione provocava in lui quel lento evolversi della sua anima verso il punto di partenza a lei consono, punto che la psicologia analitica chiama « Sé ». In definitiva, per riassumere e concludere, avanzo quest'ipotesi: il pitagorico era sicuro di credere nella trasmigrazione delle anime da una vita all'altra; ma in realtà recepiva in maniera endopsichica tale credenza, e quindi finiva col riferirla, sia pur inconsciamente, al passaggio della propria anima da uno stato a quello successivo più ampio e profondo.

E torniamo a considerare un'altra caratteristica del metodo pitagorico: quale significato poteva avere il ricordare ogni mattina tutti gli avvenimenti del giorno innanzi, le persone e gli animali incontrati, le parole dette? Già ho affermato che per me si trattava non tanto di un modo per esercitare la memoria, quanto di un tentativo per allargare la coscienza. Tentativo

(21) F. G. Wickes, Il mondo psichico dell'infanzia Astrolabio, Roma 1948 pag. 128.

condotto, al fondo, mediante l'esame dei comportamenti altrui e il confronto con i propri: ciò che portava a intuire — inconsciamente — un'anima almeno in parte comune a tutti gli esseri viventi incontrati il giorno prima, comune anche all'osservatore: e in lui ancora operante.

Certo non abbiamo alcuna garanzia che i pitagorici avessero coscienza dei meccanismi psichici così ipotizzati. Ma credo che il processo di trasformazione non avrebbe potuto svilupparsi in loro senza i supposti contenuti e atteggiamenti dell'inconscio. Ricca di significato è poi la rivalutazione della donna, che trova oggi il suo parallelo nella scoperta dell'androginia dell'anima. Quando i pitagorici parlavano di partecipazione della donna, intendevano soprattutto riferirsi al campo spirituale, ai momenti finali e delicati dell'iniziazione, momenti in cui la donna non solo partecipava al mistero, ma contribuiva a che il rito fosse più fecondo per gli stessi uomini.

Quando a Jung facevano notare come la maggioranza dei suoi discepoli fosse composta da donne, egli rispondeva che la psicologia è la scienza dell'anima e che non era colpa sua se l'anima è donna. D'altronde gli studi di Jung sul sentimento e sulla intuizione come strumenti conoscitivi, ci chiariscono i motivi per cui l'anima femminile è così attratta da certe discipline: essa, come afferma Baudouin, sembra possedere dei doni particolari che le rendono congeniale la psicologia analitica (22). Un'altra brillante anticipazione della scuola pitagorica sta nella scoperta della mistica numerica e geometrica, la cui validità ha trovato una conferma empirica nell'analisi dei simboli mandalici presenti nel linguaggio inconscio: certi sogni che preludono alla armonia delle funzioni ed al superamento delle proiezioni in vista di un graduale costituirsi del Sé, sono ricchi di simboli geometrici — triangoli, quadrati, cerchi, il cui significato unificatore ed armonizzante Jung non ha mai smesso di evidenziare. E' stato detto testualmente: « La rivoluzione del concetto pitagorico riguardo all'anima, intuita come quadrata, e il

(22) Ch. Baudouin, *L'oeuvre de Jung*, Payot, Paris 1963

riconoscimento di un valore scientifico moderno alla mistica tetrade, quale espressione di un archetipo sotto la specie di mandala, non sfuggirono a Jung medesimo, che dallo studio medico sui nevrotici aveva saputo estendere la ricerca psicologica al corpus delle dottrine iniziatiche d'Oriente come di Occidente... Ma la luce che dalla moderna psicologia degli archetipi torna alla filosofia esoterica e alla mistica numerologica dell'Antico, non si limita al significato psicologico della tetrade, quale proiezione d'un contenuto psichico inconscio che è allusivo della struttura stessa dell'anima; bensì l'intera aritmetologia di Pitagora con la simbolistica correlativa viene ad acquistare dal punto di vista della psicologia scientifica il significato di proiezione dell'inconscio, in rapporto a quei processi di svolgimento e perfezionamento della personalità spirituale già suscitati dalla mistica iniziazione... » (23). Dallo sguardo che abbiamo lanciato sul pensiero pitagorico rapportandolo alla psicologia analitica, mi sembra sia emerso un elemento fondamentale: il concetto di trasformazione psicologica, meta principale di entrambe le dottrine. Tale concetto acquisterà un rilievo più plastico e suggestivo dalla concreta indagine sugli stucchi della basilica pitagorica.

(23) B. Disertori, op. cit. pag. 86.

GLI STUCCHI DELLA BASILICA

L'Arimaspe.

Limitero il mio esame agli stucchi dell'abside e della volta centrale, gli elementi architettonici su cui più facilmente converge l'attenzione del visitatore.

La prima domanda da porsi è questa: da quale punto cominciare? Gli stucchi della volta centrale sono disposti lungo un grande rettangolo nel cui interno è la scena che io ritengo rappresenti il compendio, la conclusione di tutte le altre; questa scena, come vedremo in seguito, farà eco all'altra raffigurata nella

(24) Per un'esauriente informazione sulla tecnica dell'interpretazione onirica da un punto di vista junghiano si consulti il saggio di Edmondo D'Alfonso « Lo studio dei sogni in C. G. Jung. Una disamina storica ». Rivista di Psicologia Analitica, voi. II - n. 1, Napoli 1971; si consulti anche della J. Jacobi, La psicologia di Jung. Einaudi, Torino 1949, pag. 95 e segg.

(25) C. G. Jung, Simboli della trasformazione. Boringhieri, Torino 1965.

abside. Mi è parso giusto procedere con l'esame dalla periferia verso il centro del rettangolo in modo da convergere verso il motivo dominante: ho voluto cioè adottare lo stesso metodo impiegato da Jung per l'interpretazione onirica, metodo basato sul presupposto che i sogni non derivano in linea retta lo uno dall'altro, ma si situano concentricamente intorno al tema principale (24).

Ai quattro estremi del rettangolo troviamo ripetuto lo stesso motivo mitologico: la lotta dell'arimaspe con il drago.

Gli arimaspi erano un popolo misterioso dell'Asia minore, sempre in lotta per la conquista di un tesoro custodito dal mostro, o per impedire a quest'ultimo di riprendersi il tesoro già conquistato. Il significato endopsichico d'una lotta così incessante mi sembra piuttosto chiaro; ci troviamo innanzitutto di fronte ai modelli della ricerca di un tesoro e della lotta col drago; ricerca e lotta che hanno il loro equivalente nell'indagine alchimistica, la quale com'è ampiamente dimostrato, non mirava certo ad un tesoro di tipo materiale, ma spirituale, quello stesso tesoro, potremmo dire, che Jung denomina « Sé ». Nella lotta dell'arimaspe sono adombrati, a mio giudizio, il concetto pitagorico della continua perfezione umana e la tendenza della psiche verso l'individuazione. E questo sforzo è reso ancor più drammatico dal fatto che il tesoro può essere sempre di nuovo perduto: la lotta non ha mai fine, è un modello che si ripete senza speranza. Qual è allora, nell'ambito del mitico motivo della lotta per un tesoro, l'elemento su cui con maggiore intensità si ferma l'attenzione dei pitagorici? Proprio questa impossibilità di mantenere senza fatica le posizioni acquisite, che restano sempre, potenzialmente, alla mercé dell'avversario. E qui bisogna ricordare quanto dice Jung « Il significato ed il disegno di un problema sembra essere non nella sua soluzione, ma nel nostro cimentarsi con esso incessantemente » (25). Il tesoro che l'uomo cerca è il « Sé », ma ogni vittoria in questa direzione comporta una nuova prospettiva che, nel momento stesso in cui viene alla luce, è già insufficiente perché subito adombra un

nuovo balzo in avanti. La lotta dell'arimaspe sottolinea appunto, io credo, l'impossibilità di raggiungere in modo stabile la meta finale; e mostra come tutto lo sforzo consista in un processo dinamico il cui termine può trovarsi soltanto in un cambiamento di stato totale, cioè nella morte. Chi potrà mai dire durante la propria esistenza « Ecco! ho finito, sono tranquillo, ho raggiunto quella pace spirituale cui tanto anelavo? ». Nessuna situazione psichica potrà mai considerarsi chiusa in una totalità statica, e ciò che oggi può apparirci come il tesoro conquistato, domani purtroppo non avrà più lo stesso valore. Ed è per questo che il vero senso della vita umana non sta nella ricerca di una felicità astratta, ma nella continua realizzazione del proprio autentico « essere individuale » che man mano si evolve, nella ricerca di una fedeltà sempre adeguantesi a quest'essere individuale che, finché vive, non giunge mai ad una fine: l'individuazione è un processo non una meta.

Vorrei ora notare che, la lotta con il drago per la conquista di un tesoro che può essere sempre perduto e recuperato, allude anche al mito dell'eterno ritorno e al problema dell'ansia. L'ansia è uno stato primordiale comune a tutti gli esseri viventi: sarà di volta in volta paura di perdere la vita, la salute, i mezzi di sussistenza, la persona amata, una condizione particolarmente felice, il tempo, la stima sociale, il senso di sé stessi. Ma l'ansia ha pure una radice più profonda: all'uomo, come compito, è stato dato lo sviluppo della propria vita: l'ansia può essere allora timore di non realizzare questo sviluppo, e, contemporaneamente, spinta verso tale realizzazione. In genere l'ansia è una caratteristica che appare negli individui nevrotici. I nevrotici sono quasi sempre degli inibiti, che pur sentendo determinati impulsi ad agire in una certa direzione, ne sono impediti dalle loro resistenze interiori. Essi hanno, per dirla in breve, un arresto nel loro sviluppo. Ora « la sola ed unica cosa che davvero conta è lo sviluppo delle proprie potenzialità; ciò significa che perfino l'istinto di conservazione è subordinato ad

(26) A. Jorés, *Anxieties about life and death*. Spring, New York 1961 pag. 80 e segg. (27), Questo sogno, come altri inseriti nel testo, è presentato **esclusivamente** per mostrare un modello particolare di comunicazione; vale a dire illustra con l'azione in esso insita, una modalità di comportamento. I riferimenti personali, derivanti dalla storia del sognatore, sono stati quasi del tutto esclusi, in quanto esulavano dall'intento del presente saggio.

una più alta legge di natura che da ogni essere vivente chiede il maggiore possibile sviluppo delle sue facoltà interiori. La vittoria sull'ansia è dunque la premessa fondamentale per la conquista del tesoro, per quell'adattamento alla nostra realtà interna che costituirà la base di ogni ulteriore sviluppo (26). Credo che sia ora giunto il momento di illustrare con un sogno (27) il tema della lotta incessante, del continuo progresso che non avrà mai, finché si vive, una stazione di arrivo; il sogno è di un mio paziente fornito di un rapporto con l'inconscio insolitamente sviluppato:

Sto discutendo con il mio analista una sua esperienza psichica. E in qualche modo lo aiuto anche a decifrarla. L'esperienza è questa: c'è l'immagine di una scalata, faticosa, roccia dopo roccia, una scalata che alla fine porta sulla luna. Non è la luna REALE — questo nel sogno lo so benissimo — è una luna « psichica ». Ma, pur sapendo ciò, la suggestione è tale che su questa luna io e l'analista CI TROVIAMO DAVVERO. Voglio però ribadire che scalata e luna sono un'esperienza psichica SUA, NON MIA: io mi trovo con lui e lo aiuto a decifrarla. Su questa luna ci sono dei giardini e delle grandi costruzioni: un cinema colossale, un teatro, forse un ospedale; ma sono tutte costruzioni sparse, c'è molto spazio; e c'è una luce diffusa, costante, ma comunque « notturna»: proprio una luce « lunare », anche se più chiara della vera luce lunare.

L'analista mi parla della sua carriera, e mi dice che devo condurmi come lui, cioè darmi da fare, prendere molti contatti, perché a volte le strade si aprono anche casualmente. Io, senza rispondere, gli dico: « Com'è vero che ognuno di noi vive esperienze psichiche diverse, io, per esempio, sulla luna non ci sono mai stato. E devo anche riconoscere che mi piace molto questo tuo mondo lunare, così calmo e suggestivo ». All'improvviso capisco che, per lui, il trovarsi su questa sua luna psichica, e il maturare quest'esperienza, rappresenta soltanto una tappa in vista del prossimo « salto»: che è quello di lanciarsi nello spazio siderale. E ora, benché per tutto il sogno sia stata chiara la coscienza, che la luna e l'esperienza appartenevano all'analista (anche se io « c'ero » ed « aiutavo »), ora la « intuizione » finale del sogno (la luna è per lui tappa per il salto nello spazio) diventa valida anche per me: anche per me la prossima tappa è il « salto » nello spazio, e in certo modo sento che in questo salto io e l'analista, se non proprio una cosa sola, saremo insieme.

Calcante ed Ifigenia.

Dedicherò adesso la mia attenzione allo stucco che mostra Calcante nell'atto di recidere le chiome ad Ifigenia, operazione che prelude al sacrificio. Calcante, secondo la tradizione è il più grande indovino dell'antichità greca. Ma cosa rappresenta in tutte le mitologie la figura del « mago »? Un'incarnazione di Dio nell'uomo: incarnazione che non infonde tanto una maggior forza, quanto una conoscenza più ampia, non limitata dallo spazio e dal tempo. Il mago possiede quel tipo di personalità da Jung denominata « mana », termine che riecheggia il modello dello uomo che « sa » e che « può ». Tale immagine è una dominante dello « inconscio collettivo ». E la divinazione non è altro che la capacità di percepire l'inconscio, sia personale che collettivo, capacità preclusa all'uomo normale. **Percepire l'inconscio significa dunque conoscere la sorte — e la « realtà globale » — propria e altrui.** Potremmo allora dire che l'inconscio, in un certo senso, rappresenta il destino dell'uomo, e chi, o per capacità diretta o affidandosi al « mago », prende coscienza del proprio destino (quindi del proprio inconscio) e lo accetta, trova in tale accettazione un riscatto al destino stesso, quale che questo possa essere. La dolce Ifigenia, come sappiamo dalla tradizione, non si oppone alla sua sorte (28). Lo stucco della basilica la raffigura mentre si offre in olocausto senza apparente timore, la testa inclinata, modesta e bella, Ifigenia incarna la figura di colei che espia. Deve pagare per la colpa del padre, uccisore di un cervo sacro ad Artemide, e attende il sacrificio con dolore, ma con rassegnata serenità.

Salvata poi dalla stessa Artemide, sarà costretta per lungo tempo a compiere sacrifici umani in Tauride; finché riesce a commuovere il severo Re Taonte che abolisce i sanguinosi riti; Ifigenia salva così il fratello Oreste e dona al popolo di Tauride la possibilità di una epoca civile e umana. La caratteristica essenziale di Ifigenia è quella di vivere la storia accettandola senza chiedersene o contestarne le ra-

(28) Questo non opporsi alla sorte non va inteso come rassegnazione cristiana di fronte alle ingiustizie della vita, in attesa di un mondo migliore. Si esprime invece il miglior adattamento possibile ad una data situazione.

(29) K. A. Villa, Dizionario letterario Bompiani, voce Ifigenia, Bompiani, Milano 1957.

gioni, « e appunto in questa ingenuità dolorosamente colpita, in questa purezza che soggiace al male senza esserne offesa, nella naturale devozione con cui ella accetta gli ordini degli Dei e ammette implicitamente in essi giustizia superiore che pur non riesce a comprendere, sta la forza della sua figura » (29). Nell'abbandono di Ifigenia al suo destino è anche la sua salvezza. Artemide la risparmia, evento tanto più interessante quando si sottolinei il carattere violento e vendicativo di questa dea, responsabile di varie morti atroci: quella di Atteone ad esempio divorato dai propri cani, o quella del cacciatore Broteas, reso pazzo e spinto a lanciarsi nel fuoco. La salvezza di Ifigenia è l'unico atto di indulgenza che venga attribuito dai mitologi alla dea. Qual è allora il messaggio di questo stucco? Esso va individuato appunto nell'invito ad abbandonarsi alla voce dell'inconscio, a non contrastare le direttive che provengono dalle dimensioni arcaiche della vita. L'uomo deve fare il possibile per controllare gli eventi esterni, ma deve anche sapere che non può opporsi a certi disegni che lo trascendono: dalla loro accettazione potrà anzi scaturire uno sviluppo salutare. L'accettazione, in effetti, è un venire a patti con l'inconscio e con i suoi modi di procedere; è un riconoscere i complessi da cui siamo condizionati; e ciò porta ovviamente al risultato di sminuire il loro potere autonomo nei confronti della nostra coscienza.

Vorrei a questo punto presentare il sogno di una mia paziente, sogno che mi sembra illustri piuttosto bene il tema dell'accettazione del rischio e quello del riconoscimento delle condizionanti difficoltà interiori:

Scendo per una strada che da casa mia dovrebbe portare al centro. Gli autobus non ci passano più, perché non è più asfaltata. E' tutta scoscesa e accidentata. Mia madre mi accompagna all'inizio di questa strada. Le dico che può lasciarmi e andarsene, perché posso continuare da sola. Lei se ne va, ma io non riesco ad avanzare, incontro molti improvvisi dirupi, e ostacoli che rendono assai difficile il cammino. Vedo allora davanti a me una donna con un bambino

in braccio, e mi accorgo che lei con sicurezza trova subito i punti dove è più facile scendere: la seguo e mi sento più tranquilla. Il suo atteggiamento è sereno ed ispira fiducia.

In questo sogno si possono anche osservare la problematica della madre negativa sostituita da un'immagine positiva della madre, e il prospettarsi di una futura dinamica psicologica non più paralizzata di fronte alle difficoltà.

Èrcole e Minerva.

Passiamo ora allo stucco che rappresenta l'incontro di Èrcole e Minerva, accostamento rarissimo nelle raffigurazioni mitologiche, dato che lo si è reperito in tutto quattro volte.

Èrcole si avvicina solenne alla dea. Pende dalle sue spalle la pelle leonina e in mano ha la clava. Nella mitologia greca egli è per eccellenza l'« eroe ». A noi interessa analizzare non tanto le sue vittorie, quanto le condizioni in cui esse maturano. Èrcole, se vuole conquistare l'immortalità, dovrà subire un processo di trasformazione attraverso le dodici « fatiche », fatiche che dovrà compiere per volontà di Euristeo; e proprio qui sta la chiave per comprendere il profondo dramma psicologico dell'eroe. Euristeo è il tipo mediocre per eccellenza; non ha nulla di eroico, di forte, di intelligente, nulla che possa giustificare la sua posizione sociale. E' la banalità fatta persona, attenta soltanto al proprio benessere individuale. Negli altri non vede che gli strumenti per la realizzazione dei suoi interessi. E' l'uomo delle convenzioni, l'uomo che difende le strutture sociali a lui favorevoli e che, a ragione del suo mediocre essere, del suo scarso talento e del suo minimo valore, possiede i beni del mondo ed il potere. Ed Èrcole deve piegarsi di fronte al meschino Euristeo, del quale sente l'indubbia inferiorità. Quando apprende che dovrà compiere le dodici imprese, l'eroe cade nello sconforto: non perché tema la lotta, ma perché è costretto ad una profonda umiliazione. D'altra parte sembra un tratto particolare del destino che gli

uomini grandi siano sempre soggetti a forze negative e prepotenti: mentre essi guardano allo spirito, altri lavorano alla loro distruzione. Si pensi al nazismo: la « cultura », nel senso più ampio del termine, fu il primo nemico ad essere attaccato e sgo-minato. Ma per quella legge che fa seguire alla de-generazione la generazione, le anime sofferenti spar-pagliate per tutta la terra acquistarono capacità di sopravvivenza e rinascita in terre straniere. Alla fine della grande follia ci fu come il ritorno di un'onda da mondi lontani, e quest'onda rese familiari quei mon-di: il ponte era gettato proprio da quelli che erano stati costretti alla fuga. Dalia follia sembrerebbe essere nata una consapevolezza dell'appartenenza non alle nazioni ma al mondo intero. Come un moti-vo ricorrente nelle fiabe, il principio distruttore è anche il principio di salvezza, nella misura in cui spinge il perseguitato ad affinare le sue doti posi-tive.

Tornando ad Èrcole, potremmo affermare che il suo dramma con Euristeo configura, da un punto di vista endopsichico, la necessità dell'eroe di fare i conti con la propria parte oscura, con la propria ombra. E ciò prima di affrontare il processo di trasformazione attraverso le imprese. Per analogia sono condotto a notare che, all'inizio dell'analisi l'elemento « ombra » assume una grande importanza ai fini dello sviluppo psicologico: capita spesso in questa fase che i pazienti sognino un viaggio ne! fondo del mare (simbolo dell'inconscio), dove sono costretti a fron-teggiare realtà obbrobriose. E qui propongo il so-gno di una mia paziente giunta all'analisi « sull'orlo della disperazione ».

Sto nell'acqua sul fondo del mare e guido un carro da cow-boy. Tutto è calmo intorno a me. Poi arrivo in un paese bruttissimo dove i rifiuti arrivano al primo piano, ed è tutto sporco, ed io comincio a pulire tutta quella spazzatura che sembra un mucchio di cadaveri. A un certo punto vomito.

Poniamoci ora una domanda: oltre al confronto con l'ombra, a cos'altro può alludere lo stucco di Èrcole e Minerva? Èrcole, secondo il mito, è uno dei pochis-

simi mortali che abbia combattuto e sofferto per conquistare l'immortalità. Al grande impulso verso la propria individuazione, che si manifestò per la prima volta nella lotta contro i due serpenti, egli non è mai venuto meno. E colui che affronta la lotta trova anche il protettore. Subito dopo la nascita, Minerva espresse la sua ammirazione per il bambino. Nella battaglia contro l'esercito della città di Orcomeno, Ercole combattè rivestito della corazza donatagli da Minerva. Durante la pulizia delle stalle di Augia, Minerva appare soccorritrice. Gli interventi della dea stanno dunque a significare che immancabilmente subentrerà un fattore protettivo per coloro che seguono la strada autentica. « L'uomo deve soltanto lottare e aver fiducia, ed i guardiani eterni appariranno » (30). Non c'è storia di eroi o fiaba che non contenga questo particolare insegnamento, il quale, trasferito sul piano psicologico, vuole ammonire che le forze dell'inconscio daranno aiuto a chi subisce le conseguenze di una lotta tesa alla ricerca della personale autenticità. Dal primitivo e coraggioso abbandono alle forze dell'inconscio (Ifigenia), si passa quindi ad una fase in cui l'inconscio diventa soccorritore, sebbene con modalità che spesso appaiono contrastanti con quelli che sono obbiettivi a breve termine.

(30) J. Campbell, L'eroe dai mille volti. Feltrinelli. Milano 1958, pag. 71.

I segni astrali.

E veniamo a considerare gli stucchi relativi a due segni astrali: I Gemelli ed il Toro. Nella costellazione dei Gemelli i Greci riconoscevano due famosi eroi, i fratelli Castore e Polluce, figli del padre mortale Tindaro e del padre divino Zeus. La madre era la famosa Leda, amata da Giove sotto forma di cigno. L'epilogo della vita avventurosa di Castore e Polluce si ebbe nella lotta che essi sostennero con un'altra coppia di gemelli, Linceo e Idas, figli di Aforeo. Dallo scontro il solo Polluce uscì superstite. Egli allora si rivolse a Zeus chiedendogli di poter morire anche lui. Ma il padre degli dei gli rivelò che ciò non era possibile: Polluce

era immortale, mentre Castore era stato generato da seme mortale. Zeus offrì quindi al sopravvissuto due alternative: vivere sempre da solo sull'Olimpo, oppure vivere in compagnia del fratello un giorno sull'Olimpo ed un giorno nell'Ade. Polluce scelse la seconda soluzione.

Il mito di Castore e Polluce simboleggia la vita e la morte, il giorno e la notte, il male ed il bene, la tesi e l'antitesi. L'archetipo dei due gemelli si ritrova in tutte le tradizioni primitive. Abbiamo in precedenza considerato l'importanza che per il pensiero pitagorico riveste il concetto degli opposti. Vorrei qui rammentare che essi erano intesi non in contraddizione, ma in reciproca mediazione e sintesi. Il mito dei due gemelli con diverso destino allude all'aspetto immortale della vita umana. Riecheggia anche il mito dell'arimaspe in lotta spasmodica per il proprio tesoro, che può essere sempre perduto e riconquistato. I gemelli rappresentano lo spirito e la materia non più in antitesi, ma finalmente conciliati; rappresentano quindi una maggiore armonia di inserimento nella vita, una migliore comprensione di quest'ultima: la vita non è luce e non è ombra, ma è invece la coesistenza di questi due opposti; e l'uomo è attratto dall'uno più che dall'altro a seconda del grado di consapevolezza raggiunto. L'« integrazione » è un'esperienza fondamentale dell'analisi junghiana: « il conflitto tra estroversione ed introversione, tra tendenze regressive e progressive, l'opposizione dialettica delle quattro funzioni (l'Io, la persona, l'ombra, l'anima-animus) e del Sé, la loro vicendevole relazione nelle loro innumerevoli manifestazioni, costituiscono il completo dinamismo della teoria e della pratica della psicologia di Jung » (31). Il riconoscimento e accettazione dell'ombra è dunque l'aspetto che soprattutto risulta nel mito dei Dioscuri, una volta trasferito tale mito sul piano psicologico. Dice Jung: « L'ombra è un problema morale che sfida tutta la personalità, perché nessuno può diventare conscio dell'ombra senza un considerevole sforzo morale. Diventarne consci significa riconoscere gli aspetti oscuri della

(31) V. White, Kind of opposites. Si trova in: Studien zur analytischen Psychologie. Rascher Verlag Zürich 1955.

personalità come presenti e reali » (32). Da parte sua la Jacobi rileva: « Se si vuoi rendere cosciente l'ombra mediante il lavoro analitico, bisogna aspettarsi una forte resistenza da parte dell'analizzando, che non tollera affatto di considerare appartenente a sé tutto quel buio e teme sempre di veder crollare sotto il peso di questo riconoscimento l'edificio del suo lo faticosamente costruito e tenuto in piedi... Per quanto amaro, il calice non può venir risparmiato » (33). Tanto l'affermazione di Jung che quella della Jacobi sembrerebbero porre l'accento su un certo modo di condurre l'analisi, modo che consiste nel mettere in risalto gli aspetti negativi dell'analizzando, affinché questi possa integrarli in una personalità cosciente. Ma io mi domando se tale modo di procedere sia proprio necessario e se, in fin dei conti, sia terapeuticamente efficace. Ognuno di noi è già costretto nella vita di tutti i giorni, in abbondanza, a sorbire il calice amaro. La vita, con le sue strutture sociali, ottiene più che bene lo scopo di far conoscere al singolo le sue manchevolezze, i suoi talloni di Achille. I contatti che si hanno prima in casa, poi a scuola e quindi nel campo del lavoro, sono quasi sempre contatti che tendono a far risaltare l'ombra piuttosto che la luce. Questa affermazione mi sembra incontrovertibile. Ora, nel momento analitico, il paziente non ha bisogno di ulteriori amarezze: l'ombra, in fondo, non è così ombra come potrebbe sembrare. Essa è una parte caratteristica dell'uomo, sulla quale bisogna far leva affinché il paziente comprenda non soltanto la propria negatività, ma tutta la globalità del suo essere.

Il paziente nevrotico ha già una vita difficile. La chiarificazione dei complessi può avvenire solo a condizione che egli prenda fiducia nel suo io e cominci a conoscere le sue potenzialità intrinseche. C'è anche l'ombra, s'intende, in tali potenzialità: ma esse, pur essendo bifronti, costituiscono un tutt'uno: ed è così che vanno prospettate. Accanto allo stucco dei gemelli, osserviamo quello del toro. L'interpretazione simbolica del toro non è

(32) C. G. Jung, *Aion. Pantheon*, New York 1959.

(33) J. Jacobi, op. cit. pag. 137.

molto chiara, e le ipotesi avanzate sono molteplici. Le popolazioni sumeriche, che tanto si sentirono dominate da una moltitudine di divinità, dettero supremazia assoluta al dio toro. I Sumeri erano convinti della partecipazione del toro al fenomeno della fecondazione. Anche gli antichi abitanti dell'India avevano culti taurini connessi ai riti di fecondazione. Alcune testimonianze persiane mettono in evidenza che il dio degli dei creò un toro addirittura prima di Gaymont, il primo superuomo. In Egitto, fin dalla prima dinastia, si adorava il dio Apis sotto forma di toro. Nella mitologia greca Zeus, trasformato in toro, rapisce Europa, ha una relazione con Antiope, cerca di violentare la sorella Demetra. Eliade riferisce che a Creta si leggeva uno strano epitaffio: « Qui giace il grande bovino che si chiama Zeus » (34). Sempre a Creta, il toro era considerato come una dinamica riserva di energia. Inoltre, secondo una credenza egiziana, la salma di Osiride, era condotta nelle sfere celesti sulle spalle di un toro, che diveniva così simbolo di mediazione fra il cielo e la terra. Nel volume « Mitologia dell'anima », di Baynes, troviamo rappresentato, nel disegno di un paziente, il toro celeste: esso appare in posizione emergente, come un sole che stia per sorgere (35). Secondo Baynes il toro del disegno simboleggia la liberazione dell'energia primordiale, che in quel momento prendeva davvero a funzionare nella vita del paziente. Stando al Frazer, il toro, per i popoli pastori, è un naturale emblema di vigorosa energia riproduttiva (36). Lo stesso significato hanno alcuni reperti archeologici siriani, nei quali è visibile una dea, con gli organi genitali esposti, seduta su di un toro: Neumann ritiene che in questo caso il toro sia simbolo di mascolinità (37).

Nel rito mitriaco l'uccisione del toro è un atto creativo: dalla morte sorge nuova vita. Crediamo quindi che si possa vedere in questo segno astrale il simbolo della forza istintiva, della vitalità che defluisce naturalmente. E' significativo, mi sembra, che assai spesso nelle fiabe una prova dell'eroe consista nella lotta con un toro: la von Franz avanza l'ipotesi che

(34) M. Eliade, Trattato di storia delle religioni. Einaudi, Torino 1955.

(35) H. G. Baynes, Mythology of the soul. Routledge and Kegan Paul, London 1954, pag. 200.

(36) J. G. Frazer, The dying God. MacMillan New York 1951, pag. 72.

(37) E. Neumann, The origins and history of consciousness. Pantheon New York 1954, pag. 76 e segg.

tale lotta, vittoriosa, simboleggi la superiorità della umana consapevolezza sulle emotive forze animali (38). Giustamente però aggiunge che il problema dell'uomo moderno è quello di ritrovare una via alle sue forze originarie istintive. E io credo che, in chiave psicologica, proprio questo sia il messaggio dello stucco ora esaminato: l'uomo non si distacchi mai dalle sue potenzialità inconsce.

(38) M. L. von Franz, *Archetypical Patterns in fairy tales*. Circolazione privata.

Il ratto delle Leucippidi.

Uno fra gli stucchi più belli rappresenta il ratto delle Leucippidi. Le figlie di Leucippo, Febe ed Maria, erano state promesse in spose ai loro cugini, i gemelli Idas e Linceo. I Dioscuri le rapirono dando vita ad un feroce combattimento fra le due coppie di gemelli. Poniamoci ora una domanda: qual è il valore psicologico del ratto? Il ratto è stato probabilmente la prima forma di rapporto fra uomo e donna. In un clima indifferenziato di minacce, pericoli, lotta per il cibo e probabile amore periodico, la donna è soggetta senza possibilità di difesa alle violenze cicliche del maschio. Il ratto per la donna rappresenta un cambio di stato: vi è la perdita della verginità e la trasformazione in donna generatrice. Ma quest'evoluzione positiva si ha dopo il ratto; al momento in cui esso avviene la donna, come appare in tutte le raffigurazioni antiche, è atrocemente spaventata: nel nostro stucco, ad esempio, una delle Leucippidi ha il terrore stampato sul viso mentre tende le braccia in un'invocazione di aiuto. Gli aspetti psicologici fondamentali del ratto stanno dunque nel « passaggio » da una fase all'altra della vita e nella decisione forte, vorrei dire nella violenza, nello « strappo », che precede tale passaggio: Vi sono momenti del vivere in cui bisogna « correre il rischio », bisogna cioè sottrarsi agli schemi protettivi di un contesto sociale che basa la sua forza su inevitabili costrizioni individuali; in quei momenti è necessario porre in gioco la propria onorabilità, la reputazione, insomma, tutti quei valori che la società difende e protegge, e che assicurano al singolo il

generale rispetto: un rispetto sempre pagato con la stretta osservanza di certe regole. Nell'attimo in cui si « decide » che il proprio destino individuale è più forte della banalità organizzata, allora non c'è altra soluzione che lo « strappo », la rottura degli schemi. E quando uno di quei momenti giunge a maturare, la decisione va presa subito, con violenza, altrimenti si rischia di rimandare per anni e anni la svolta decisiva della propria vita.

Vorrei ora illustrare questo tipo di liberazione mediante il sogno di un mio paziente, oppresso da una figura paterna tirannica e vincitrice nella vita; una figura accanitamente contestata, ma nello stesso tempo accettata (di qui il compromesso e il conflitto) perché protettiva:

E' notte. Mi trovo in mezzo ad una bella strada larga, asfalto lucido, poco illuminata. Alcuni ragazzi mi invitano ad entrare con loro in una specie di teatro. Li seguo. Più che un teatro mi sembra un locale notturno, vani piccoli, fiocamente illuminati da luci fredde, diffuse, verdi o azzurrate; in ogni vano personaggi immobili - gli attori - tutti in costume e disposti in gruppi plastici. Ma ecco che i ragazzi entrati con me (nel teatro ci eravamo divisi e ognuno gironzolava per conto suo) mi passano a fianco correndo e mi gridano di scappare: il direttore ci insegue: non so perché, forse siamo entrati abusivamente. D'impulso esco e mi metto a correre con loro. Ma d'un tratto penso: « lo non ho fatto niente, perché devo scappare? », e mi fermo. Gli altri mi incitano a fuggire. Mi sento ancora spinto a seguirli, ma mi trattengo di nuovo. Penso: « lo non ho fatto niente, e questo non può non contare ». Ma sono combattuto, perché penso anche: « Non ci si può fidare della giustizia: errori ne commette tanti. Se mi lascio acchiappare, corro il rischio di dover stare in prigione per anni pur essendo innocente. Dopo rimpiangerei orribilmente di non essere fuggito ». Però, alla fine, decido di aver fiducia nel fatto di essere innocente: vada come vuole, io non scappo. Il direttore mi raggiunge. Sembra disinteressarsi di me. Mi passa accanto e continua ad inseguire gli altri. Sono felice: ho preso la decisione giusta. Riprendo a correre perché voglio vedere come andrà a finire: i ragazzi si infilano in una stazione ferroviaria, e il direttore dietro. Penso rivolto a quei ragazzi: «Avete visto? Non siete stati ancora presi, ma siete braccati, impauriti, lo invece... ». Non entro nella stazione e proseguo libero e tranquillo per la mia strada.

La meraviglia del sognatore fu grande di fronte ai contenuti del suo inconscio. Egli poté ricavarne quel minimo di sicurezza che poi, a livello delle dinamiche inconsce, gli consentì di assumere un diverso atteggiamento nel contrapporsi alla figura del padre, nello staccarsene e rendersene indipendente.

Andiamo ora verso il centro della volta, i cui motivi mitologici si dispongono in un chiaro proseguimento del processo finora illustrato. Intorno al quadro centrale, che mi riservo di analizzare in seguito, vi sono quattro stucchi raffiguranti quattro coppie di personaggi; Orfeo ed Euridice, Ulisse ed Elena, Giasone e Medea, Ercole ed Esione. L'accostamento di tali personaggi non dev'essere stato casuale; io credo che l'artista, nella creazione dei suoi stucchi abbia seguito alcuni particolari motivi conduttori. La prima cosa che viene in mente a proposito di queste quattro coppie, è che tutte hanno in comune il tema del viaggio nell'altro mondo: Orfeo, dopo la perdita di Euridice, discese negli inferi per tentare la riconquista della donna amata. Giasone salpò verso il misterioso paese di Colchide per impadronirsi del vello d'oro, e questo viaggio, come ci attesta l'arte funeraria, simboleggia una discesa nell'oltretomba; Ercole compì la sua più dura fatica recandosi nell'Ade per catturare Cerbero; Ulisse come racconta l'undicesimo canto dell'Odissea, incontrò le ombre dei morti nella lontana terra dei Cimmerii, avvolta in un continuo crepuscolo nebbioso. L'ombra di Tiresia diede all'eroe utili consigli contro i pericoli da superare durante il resto del viaggio.

La discesa nel mondo degli inferi rappresenta sul piano psicologico, la discesa nell'inconscio. Nelle storie d'eroi, nelle avventure dei protagonisti di fiabe, si presenta spesso la necessità di penetrare nel fondo della madre terra, alla ricerca di un tesoro, di una donna, di un qualcosa il cui ritrovamento è indispensabile per l'ulteriore sviluppo della vicenda. La discesa nell'inconscio, dunque, è una tappa fondamentale per la conoscenza delle forze oscure e sco-

nosciute che muovono la nostra esistenza e ia spingono verso il suo vero significato. Questo viaggio non è mai senza pericoli: c'è sempre un mostro, un tranello, un gigante, insomma un ostacolo che mira ad atterrire l'eroe e indurlo alla fuga. Due sono allora i possibili atteggiamenti: la rinuncia o il tuffo nell'avventura. Chi sceglie questa seconda via, lo fa perché spinto da un'esigenza insopprimibile: conosce il pericolo, sa che rischia la morte, ma la morte fisica è per lui preferibile a quella psicologica; la rinuncia significherebbe la completa identificazione con i valori vegetativi della natura. Certo, il viaggio incute spavento perché implica la necessità di avventurarsi in un territorio misterioso le cui particolari caratteristiche non hanno quasi risonanza in chi si accinge all'impresa; bisogna avanzare senza sapere se le forze di cui si dispone saranno adeguate, e, per di più, senza una chiara percezione di quel che sta avvenendo, tanto che il senso stesso della avventura sembra sfuggire all'eroe; e tuttavia il viaggio è necessario per la rinascita psicologica: è il peiorso obbligato verso l'individuazione. A volte questo tipo di percorso si manifesta nelle visioni oniriche come una difficile e penosa immersione marina, e a conferma di ciò riporto il sogno di un mio paziente:

C'è un meraviglioso paesaggio marino, molto accidentato: fiordi, scogli, tratti di mare calmi e stupendamente azzurri limpidi, altri schiumosi e precipitosi come torrenti. Con me ci sono un ragazzo e una ragazza che non conosco: saranno le mie guide. Comincia una difficile traversata: nuotiamo, ci arrampichiamo su scogli scivolosi, guadiamo tratti agitati, insomma superiamo ogni difficoltà. Ma eccoci davanti all'ultimo ostacolo: superato questo, il più difficile, la traversata sarà pienamente riuscita: si tratta di uno sperone roccioso che sprofonda nel mare come una chiglia, bisogna tuffarsi, passarci sotto e riemergere dall'altra parte; le mie guida vanno giù tranquille; mi tuffo dietro di loro e, fin dall'inizio, sento che molto difficilmente ce la farò; ho aspirato poca aria. Lo sperone roccioso scende e non finisce mai; vedo le due guide che mi nuotano davanti, è una bella scena subacquea. Non resisto più, mi sento soffocare, i polmoni stanno per scoppiare. Sono costretto a voltarmi e tornare indietro. Però è

strano: sempre nel sogno, ho una fuggevole sensazione di me riemerso dall'altra parte insieme alle mie due guide.

Domandiamoci ora a cos'altro possono alludere — oltre che alla discesa nell'inconscio — le quattro coppie di personaggi: io credo che Giasone, Orfeo, Ulisse ed Ercole stiano a rappresentare i quattro tipi psicologici propriamente detti, mentre Medea, Euridice, Elena ed Esione rappresentino le quattro strutture fondamentali della psicologia femminile. Vorrei tentare di dimostrarlo:

Giasone affronta le sue imprese non in maniera violenta, ma cercando come prima cosa di chiarirsi le idee: discute con pacatezza ogni problema, scevera attentamente i fatti e si sforza sempre di giungere ad una soluzione razionale. In Colchide, mentre i compagni tengono consiglio di guerra, Giasone reputa che sia meglio presentarsi prima ad Eete e trattare con lui la restituzione del vello d'oro. Nonostante l'iniziale sgarberia del re, Giasone non perde la sua calma e gentilezza. Continua ad esporre le sue argomentazioni fino a quando Eete non può rifiutarsi di accettare un compromesso. Giasone è un eroe solare, i cui principali attributi sono la bellezza fisica, la lealtà, l'inalterabile limpidezza dei suoi atteggiamenti di fronte ai vari casi della vita. Da come affronta le situazioni, potremmo dire che egli usa soprattutto la funzione del pensiero: non commette azioni impulsive, comprende la realtà esterna e vi si adatta.

La donna che gli è vicina nello stucco è la consorte, Medea, la maga, l'incantatrice. E' l'unica donna che partecipa con i cinquanta eroi alla conquista del vello d'oro, e la sua presenza si rivela indispensabile per la riuscita dell'impresa. Medea non stabilisce mai un rapporto autentico col marito, vive con lui in uno stato di rivalità, e più volte gli fa notare che i troni posseduti da Giasone dipendono dal potere di Medea. Il fatto di essere moglie di un eroe non le basta: ha bisogno di vittorie e conquiste sue personali, che persegue mediante l'arte magica, equivalente della forza maschile nel mondo antico. Fino

(39) T. Wolff, *Structural forms of the feminine psyche*. Zürich, 1955, pag. 7.

all'ultimo non accetta alcuna superiorità o autorità: ella appartiene al tipo di donna Amazzone (39), indipendente, incapace di dar vita ad un'armoniosa relazione psicologica con l'uomo, ma capacissima di diventare per lui un compagno d'avventura, di dividere con lui fatiche ed imprese. Naturalmente il tipo amazzone presenta tutti gli aspetti negativi caratteristici della donna in preda alla protesta virile, che non riconosce alcuna autorità, affronta il mondo soprattutto con strumenti intellettuali, e, se si sposa, considera il matrimonio soltanto come un mezzo per lo sviluppo dei suoi interessi personali. Orfeo era così abile nel cantare e nel suonare la lira che la dolcezza della sua musica e il profondo sentimento della sua poesia riuscirono ad ammansire le bestie feroci, e smuovere le montagne e gli alberi, che lasciarono le loro secolari radici per seguirlo ed ascoltarlo. Orfeo partecipò alla spedizione degli argonauti, e il suo canto fu decisivo nel superamento di alcuni pericoli. Egli è il simbolo della musica e della poesia, è il simbolo del sentimento spinto alla sua espressione più intensa: il rapporto con Euridice fu « sentito » a tal punto che la tradizione vuole addirittura Orfeo sbranato dalle Menadi, rese furiose dal suo completo disinteresse per qualsiasi altra donna. Quando Euridice, cercando di sfuggire ad un atto di violenza, incespì in un serpente e morì per il morso, Orfeo fu preso dalla disperazione. Osò tutto quel che un mortale poteva osare: scese nel Tartaro e supplicò gli inferi di rendergli la sposa. Persefone si commosse profondamente al dolore di Orfeo, e gli concesse di portar via Euridice ad una condizione; non doveva voltarsi a guardarla in viso prima di uscire alla luce del sole. Ma come Psiche, a causa della sua femminilità piena di sentimento non resiste alla proibizione ed apre la scatola che le farà nuovamente perdere Amore, così Orfeo, legato com'è alla funzione sentimentale, non riesce a trattenere lo impulso di guardare Euridice e perde per sempre la donna amata (40).

(40) Si consulti la bellissima interpretazione di E. Neumann: *Amor and Psyche*. Pantheon, New York 1956, pag. 121.

Euridice rappresenta la donna madre, piena di carità e di comprensione. Per lei Orfeo è costretto a scen-

dere nel Tartaro, ad ampliare quindi le sue dimensioni spirituali. Ella riesce a sviluppare e rendere armoniche tali dimensioni al punto che Orfeo, di ritorno dall'Ade, fonda nuovi misteri a cui accorrono tutti gli uomini di Tracia.

Ulisse ed Elena ebbero diversi contatti. Il loro incontro più importante, quello a cui allude lo stucco, si riferisce ad un episodio narrato nel libro IV dell'Odissea: Troia sarebbe caduta soltanto se i greci fossero riusciti a rubare dalla città il Palladio di Atena; Ulisse si fece ridurre lacero e sanguinante, e poté in tal modo introdursi a Troia fingendosi uno schiavo fuggiasco. Elena fu l'unica a riconoscerlo, ma non lo tradì e Ulisse rivelò i piani della conquista. Lo stucco li rappresenta appunto durante tale colloquio. Più tardi, con l'aiuto di Elena, egli riuscì ad impadronirsi del Palladio.

Ulisse è l'eroe del grande viaggio, l'uomo intrepido e paziente che sa sfruttare le occasioni più labili per raggiungere i suoi obiettivi. Nelle situazioni strane ed insolite, quando le idee e i valori correnti non possono essere d'aiuto, Ulisse, facendo ricorso alla intuizione, è capace di decisioni istantanee. Ora, dice Jung, « l'intuizione è un modo di percepire la realtà non più attraverso la coscienza, ma attraverso l'inconscio. E non è soltanto una mera percezione; è un processo creativo che si impadronisce della realtà esterna e tenta di modificarla » (41). Nel pieno d'un qualunque caso difficile e problematico, insomma, l'intuizione mira per sua natura ad uno sbocco che nessun'altra funzione sarebbe in grado di trovare.

La figura di Elena è una delle più interessanti della mitologia greca. La sua bellezza provocò ben due guerre. Quando Afrodite volle convincere Paride a donare il pomo ad Elena, ne mise in evidenza soprattutto l'aspetto passionale e ardente: « Sono certa che, se ti vedesse, abbandonerebbe la sua casa e le sue famiglie, tutto insomma, per divenire la tua amante ». Elena infatti fuggì con Paride, e si dette

(41) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino 1969.

all'uomo amato nel primo porto dove gettarono l'ancora. I troiani restarono fortemente colpiti dalla bellezza di Elena, e in ultimo tutta Troia era innamorata di lei. Sta scritto in un testo antico: « Elena è la dea sovraneamente bella che passa e diffonde intorno a sé il fascino irresistibile della sua persona... La sua figura penetra come un raggio di illuminazione interiore per far comprendere quello di cui, nel pieno empito sentimentale, è capace l'animo umano » (42).

(42) M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*. Bocca Milano 1946, pag. 142.

Da un punto di vista psicologico, mi sembra che Elena rappresenti il tipo di donna interamente impegnata nel rapporto col partner: « Il suo interesse istintivo è diretto verso il contenuto della relazione e verso l'uomo. L'uomo d'altronde tende spesso ad evitare un rapporto totale, vissuto in tutte le sue potenzialità, o comunque il rapporto è per lui meno conscio e meno importante, perché può distrarlo dai suoi impegni. Per questo tipo di donna, invece, il rapporto è decisivo: qualsiasi altra cosa, sicurezza sociale, posizione, rispettabilità, viene da lei considerata secondaria e non importante » (43). E veniamo all'ultima coppia, Ercole ed Esione. La funzione psicologica dominante in Ercole è a mio giudizio quella della sensazione. Se osserviamo il semidio nei momenti che precedono le dodici fatiche, notiamo che molte divinità vengono in suo aiuto: Hermes gli dona una spada, Apollo frecce ed archi, Efesto uno scudo d'oro e Minerva una tunica miracolosa. Ma Ercole rifiuta questi doni, perché li sente al di fuori della sua esperienza: preferisce servirsi soltanto della fida clava e del suo arco. Egli, insomma, resta ancorato a ciò che può con immediatezza — e superficialità — toccare, comprendere, conoscere: « Il tipo sensoriale prende ogni cosa come viene, vive le sue esperienze per quelle che sono, in modo diretto, né il pensiero tenta di indagare in cerca di spiegazioni più profonde. Il pane è il pane; al di là di questo dato evidente non c'è nulla, ciò che conta è la forza e il piacere della sensazione » (44). I poeti comici greci puntarono ben presto sulla figura di Ercole. Misero

(44) Per questi problemi di caratterizzazione tipologica si consulti l'opera già

in ridicolo la sua straordinaria capacità di ingurgitare cibi, la sua mancanza di sottigliezza. Quando Èrcole si trovò ad affrontare la città degli uccelli, che minacciava la vita degli dei, venne meno al suo compito per seguire l'odore di pietanze squisite. Consideriamo ora l'incontro di Èrcole ed Esione: egli s'imbattè nella fanciulla completamente nuda, avvinta ad una roccia in attesa di essere divorata da un mostro. Esione, figlia di Leomedonte, doveva essere sacrificata per espiare le colpe del padre. Ma Èrcole la liberò e uccise il drago. Il motivo della vergine esposta al mostro e liberata dall'eroe, è un pattern classico riscontrabile in tutte le mitologie e fiabe del mondo. Tale motivo fu studiato dal Frazer che lo interpretò come il retaggio di un costume arcaico, secondo il quale si dovevano sacrificare vergini agli spiriti delle acque (45). Nel particolare caso di Esione, come vedremo in seguito, l'esposizione al mostro ci servirà per illuminare di luce riflessa la figura di questa donna, dato che su di lei abbiamo pochissime fonti mitologiche dirette. Ma, ripeto, di questo parleremo in seguito. Quello che ora mi interessa esaminare è il modo con cui Èrcole combattè ed uccise il mostro: egli saltò nelle sue immense fauci e trascorse ben tre giorni nel ventre della fiera prima di riemergere vittorioso; nella lotta però perse completamente la capigliatura. Scrive il Graves: « La leggenda di Èrcole che salva Esione, paragonabile alla leggenda di Perseo che salva Andromaca, deriva senza dubbio da una raffigurazione assai diffusa in Siria e Asia Minore: la vittoria di Marduk sul drago marino Tiemat.

Èrcole, come Marduk, viene inghiottito dal mostro e sparisce per tre giorni prima di riemergere vittorioso dalla sua bocca. Così pure, secondo il racconto morale ebraico che a quanto pare si ispira alla medesima fonte, Giona passò tre giorni nel ventre della balena. E il re di Babilonia, rappresentante di Marduk, trascorreva ogni anno tre giorni di ritiro, come se dovesse simbolicamente lottare contro Tiemat... La calvizie di Èrcole accentua il suo

citata di Jung «Tipi psicologici».

(45) J. Frazer, op. cit.

(46) R. Graves, I miti greci. Longanesi, Milano 1963, pag. 672-673.

carattere di Dio solare: una ciocca di capelli recisa quando l'anno volgeva al termine, simboleggiava infatti un affievolirsi della magica forza del re sacro, come d'altronde accade nella leggenda di Sansone. Quando il re riappariva, aveva il cranio liscio come quello di un neonato... » (46). Ora mi sembra che Graves non faccia altro che porre l'accento sul tema dell'inghiottimento da parte del mostro, ma senza metterne in luce il vero significato; c'è poi da dire che, valutando il particolare dei capelli perduti come un « affievolirsi della forza » Graves ne dà un'interpretazione troppo riduttiva. Più acutamente Propp individua nel tema inghiottimento - eruttazione un complesso rito di tipo iniziatico: « Le forme di questo rito mutano, ma hanno pur sempre caratteri costanti. Noi lo conosciamo attraverso il racconto di coloro che lo hanno subito, e ne hanno violato il segreto, attraverso testimoni oculari, miti, informazioni ricavate dalle arti figurative. Una di queste forme consiste nel far passare l'iniziando attraverso un congegno che rappresenta un animale mostruoso. Là dove già si costruivano edifici, quest'animale era rappresentato da una capanna o da una casa di forma speciale. S'immaginava che l'iniziando venisse digerito e quindi vomitato come un uomo nuovo. Dove ancora non esistevano edifici, si ricorreva ad altri mezzi. Così in Australia il drago era raffigurato da una cavità sinuosa nella terra; altre volte nell'alveo asciutto d'un fiume si erigeva una tettoia, e davanti a questa si collocava un pezzo di albero spaccato raffigurante le fauci » (47).

(47) Ia. V. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate. Einaudi Torino 1949, pag. 359.

Potremmo dunque dire che nella lotta con il mostro Ercole viene sottoposto ad una rigenerazione completa, ad una vera e propria rinascita. Questo è il senso, io credo, della perdita dei capelli, della riapparizione al terzo giorno « con il cranio liscio come quello di un neonato ». Graves non accenna questa interpretazione, suppongo, a causa della sua resistenza emotiva verso tutto ciò che suona di psicologia analitica. Più volte egli ha attaccato, in un modo che mi sembra legittimo definire gra-

tuito, le scoperte di Jung. Dice Graves che la mitologia non va studiata in un gabinetto psichiatrico, ma nei contesti della storia, dell'archeologia e delle religioni comparate (48). Ebbene, in una nota su ciò che si deve intendere per fenomenologia dello spirito nell'ambito della favola, Jung dice testualmente: « ... la teoria della struttura della psiche non fu dedotta dalle favole e dai miti, ma si fonda su esperienze e osservazioni appartenenti alla sfera della ricerca medico-psicologica; e solo in una seconda fase questa teoria ha trovato conferma nello studio comparativo dei simboli, in campi prima lontanissimi per il medico » (49). Nessun psicologo analista ha mai affermato di studiare la mitologia attraverso i sogni dei pazienti. Quel che invece si può sostenere è che la presenza di temi mitologici nel materiale onirico di un qualunque analizzando — temi a volte del tutto ignoti alla coscienza del sognatore — indica l'esistenza di un inconscio al di là delle esperienze del singolo individuo, quindi un inconscio collettivo, comune a tutti. Ed allora lo psicologo deve chiedersi che significato ha quel mito, prima nel suo contesto storico, archeologico ed antropologico, e poi nella psicologia stessa del paziente (50).

Ad esempio di ciò riporto un sogno di un mio giovane paziente, in analisi da 3 mesi circa. Vorrei comunque premettere che il mito si esprime attraverso simboli. I simboli sono, per così dire, il modo con il quale lo psicologo si accorge d'essere di fronte ad una modalità non del tutto personale, vale a dire legata alla storia del soggetto: questa modalità, tanto per dare un nome, viene chiamata da Jung archetipo. Quella dell'archetipo è una espressione innocente che ha suscitato ansie ed impropri specialmente fra gli incompetenti che non hanno mai consultato un testo di Jung, documentandosi soltanto sull'ormai famigerato falso scientifico del signor Glover! (A questo proposito si consulti un esame onesto — qualche volta capita — da parte di un freudiano dell'opera di Jung, *The Psychotherapy of C. G. Jung*, by W. Hochheimer.

(48) R. Graves, op. cit. pag. 24.

(49) C. G. Jung, *La simbolica dello spirito*. Einaudi, Torino 1959, pag. 299 nota n. 46.

(50) Ho cercato di chiarire questa modalità operativa nei confronti dell'inconscio nel mio saggio « Empirismo, intuizioni e rigore scientifico nel metodo di C. G. Jung ». Il saggio è pubblicato come introduzione a: C. G. Jung *Inconscio Occultismo e Magia*. Newton Compton italiana, Roma 1971.

Putnam's Sons, New York 1969. Viene detto a pagina 139 « La sua (Glover) presentazione della psicologia junghiana è **estremamente distorta** ». Su Glover ci è cascato perfino il teorico della rivoluzione (!) Marcuse). Dice Jung: « Gli archetipi si possono definire fattori e motivi, che ordinano gli elementi psichici in certe immagini... e in modo tale che si possono riconoscere soltanto dal loro effetto. Esse sono preconsce e formano presumibilmente le dominanti strutturali della psiche in genere... Come condizioni a priori, gli archetipi rappresentano il caso psichico del ' pattern of behaviour' — modello di comportamento — familiare al biologo, che presta ad ogni essere vivente il suo modo psichico » (La Simbolica dello spirito. Einaudi, Torino 1959, pagg. 345-346). E' più oltre « L'attivarsi di un archetipo è assai probabilmente dovuto a un mutamento dello stato di coscienza che esige una nuova forma di compensazione » (ibidem, pag. 346).

Per tornare al sogno del nostro paziente, è interessante notare come la lotta con la strega emerga con una vivezza che raramente ho incontrato nel trattamento di altri pazienti. Vorrei ricordare anche le parole di Neumann: « ... e se ad esempio per un bambino... è giunto il tempo di staccarsi dalla madre... costei si trasforma in strega » (E. Neumann, Il mondo archetipico di Henry Moore. Boringhieri, Torino 1962, pag. 78). Il nostro paziente non è un bambino ma, come dice Jung, l'attivarsi di un archetipo è dovuto ad un mutamento dello stato di coscienza. Di questo mutamento dovrebbe rendersi conto il paziente.

Ed ecco il sogno:

Mi trovavo nella camera da letto dei miei genitori, in compagnia di mio padre, mia madre e mia nonna. Era presumibilmente sera o notte, sentivamo dei rumori, scorgevamo delle ombre scure nel corridoio: erano certo delle streghe nascoste, di cui si profilava a terra la sagoma. Mio padre ed io chiudevamo l'ingresso della scala che va al piano superiore; dopo un po', terrorizzato, scopro che la porta era stata

aperta: mio padre intrepidamente entrava nelle scale, io esitavo sulla porta raccomandandogli di non esporsi, lui notava la luce accesa nel ripostiglio, vi entrava, vedeva che non c'era nessuno, spegneva la luce ed usciva: di nuovo chiudevamo la porta. Tornati in camera, vedevo di nuovo profilarsi quelle ombre: erano certo delle streghe che si nascondevano, non viste, nel corridoio. Ero letteralmente terrorizzato. Poiché in realtà dormo in una camera appartata dal resto della casa, pregavo mia madre (la quale mi pare fosse sdraiata o a letto, non ricordo bene) di farmi dormire per quella notte nella camera di mia nonna; mia madre rifiutava, adducendo dei motivi, per così dire, tecnici: l'impossibilità di rifarmi il letto, spostare i materassi ecc. Intanto, con una pistola in pugno, mi affacciavo sulla soglia della camera: le streghe si erano avvicinate, ora occupavano la stanza attigua alla nostra, cioè quella dove dorme mia nonna e prima dormivo anch'io. Sparavo alcuni colpi di pistola, che non ricordo se andarono o meno a segno. Ero, però, intralciato dai miei, che, sporgendosi anch'essi dalla camera, si esponevano al pericolo e mi impedivano di sparare con precisione. Li invitavo a rientrare, usavo anche mezzi coercitivi, li spingevo indietro con braccia e gambe, giungevo perfino (ma il ricordo non è chiaro) a chiamare mio padre « un imbecille ». Ora accade qualcosa di incredibile: mia madre si sporge al mio fianco, la sua ombra si proietta davanti a me, cioè proprio dalla parte dove io sparo, sicché io, continuando a sparare, la colpisco (a rigor di logica colpisco la sua ombra, ma nel sogno era come se colpissi la sua persona fisica). Mia madre viene portata dentro la camera: saprò poi che è solo ferita. Intanto mio padre ed io tentiamo una sortita: io salto giù dalla finestra della camera e, sceso nel cortile, mi avvicino dall'esterno alla finestra della camera di mia nonna, dove sono le streghe, per coglierle di sorpresa; mio padre, invece, entra nella stessa camera dalla porta, lo per primo giungo vicino alla finestra: la camera di mia nonna sembra tranquilla, non si vede nessuno, ma sento delle voci; infine, quando mio padre apre la porta ed entra, sbucano due giovani donne, belle e con un sorriso cordiale, che non hanno affatto l'aria d'essere streghe, lo rimango esterrefatto, mio padre se ne va; ma, poco dopo che lui si è allontanato, il sorriso di una delle due donne si trasforma, da cordiale che era, in satanico, diabolico: esse sono vere streghe e, ingannato mio padre, forse ora mi prenderanno. Fuggo via terrorizzato e, con un balzo attraverso la finestra (somigliava stranamente a uno sportello d'auto), rientro nella camera dove sono barricati i miei, proprio mentre una terza strega, sempre con l'apparenza d'una giovane donna, entra nel cortile di casa. Giunto in camera, chiudo a chiave la serratura dell'uscio: ormai siamo barricati. Mia madre è ferita, ha bisogno di un medico, qualcuno deve accompagnarla fuori di lì: questo «qualcuno», accompagnando lon-

tano mia madre, avrà così anche l'opportunità di salvare se stesso. Per un momento penso egoisticamente di essere io quel «qualcuno»; poi mi convinco che mio padre è più adatto di me a compiere quella missione e quindi tocca a me rimanere. Più o meno a questo punto del sogno mi sveglio terribilmente terrorizzato.

Ed eccoci a parlare di Esione. Le fonti mitologiche riportano di questa fanciulla pochi ed insignificanti particolari. Sembrerebbe quasi che la sua figura serva da stimolo e veicolo per le imprese altrui: nel nostro caso, ad esempio, ella provoca sia pur indirettamente la rigenerazione di Ercole. Credo quindi si possa affermare che Esione rappresenti il tipo psicologico della donna mediatrice, la cui prima caratteristica è lo spirito di sacrificio: in tutti i racconti mitologici in cui una vergine viene offerta in olocausto al mostro, è ella stessa che si reca impavida sul luogo. Inoltre, aspetto più importante, questo tipo di donna rappresenta uno strumento attivatore dei processi archetipici maschili: Ercole, che era stato schiavo di una donna, si riscatta salvando una donna attraverso la lotta che, come abbiamo visto, allude ad un processo. Esione evidenziò il suo ruolo di mediatrice anche in un'altra significativa circostanza: Troia era stata distrutta da Ercole e Telemone, che avevano annientato quasi tutta la famiglia reale: sopravvissuti erano soltanto Esione ed il più piccolo dei suoi fratelli, Priamo; la fanciulla implorò Ercole, di risparmiare almeno il bambino, e l'eroe esaudì la preghiera. I discendenti di Priamo dovevano poi sostenere una parte molto incisiva nella storia del mondo antico. Vorrei ora soffermarmi sul fatto che Esione ottenne la salvezza del fratello non solo supplicando, ma anche facendo dono ad Ercole di un velo ricamato in oro: il velo, da un lato è simbolo di protezione femminile, dall'altro rappresenta l'« invisibile », quindi lo spirito; Esione impegna tutto il suo spirito — tutto il suo inconscio — per salvare il piccolo Priamo: « la donna mediatrice è quasi schiacciata dagli effetti dell'inconscio; essa è as-

sorbita e formata da esso e qualche volta quasi lo rappresenta» (51).

(51) T. Wolff, op. cit., p. 9

Riassumiamo ora il significato dei quattro quadri mitologici. Il motivo comune è il viaggio nel mondo sotterraneo, che quasi sempre è l'ultima fatica o l'ultimo obbligo che viene assegnato all'eroe. Ed è un'avventura che simboleggia lo sforzo verso l'individuazione.

Il ritorno prelude ad un completo rinnovamento dell'eroe che è riuscito a superare la più difficile delle imprese. (Si ricordi ad esempio la discesa di Enea nell'oltretomba, e come egli ne ritorni più forte e più coraggioso). Il mito di tale viaggio trova il suo equivalente psicologico nell'indagine analitica dell'inconscio. Che tale indagine sia pericolosa e richieda molto coraggio, è inutile sottolineare. Quest'indagine tende all'individuazione che è, nel senso pitagorico, armonia e bellezza. I quattro quadri stanno inoltre a simboleggiare le funzioni e le strutture psicologiche femminili. Ma non dobbiamo intendere tali funzioni e strutture come rigidamente separate, vale a dire come rigidamente caratteristiche dell'uno o dell'altro sesso: la contrapposizione maschio-femmina mette anzi in luce il rapporto anima-animus all'interno dello stesso individuo, uomo o donna che sia.

Nel momento in cui Pitagora, primo nell'antichità, riabilitava la funzione della donna, intuiva profondamente il rapporto psicologico fra le componenti maschili e femminili nella personalità di qualsiasi essere umano.

Vorrei a questo punto ricapitolare brevemente tutto quanto finora esposto, aggiungendovi magari qualche altra considerazione: l'uomo deve conquistare e mantenere il suo tesoro più intimo con una lotta che non ha mai fine, lotta che in sostanza è un perenne confronto con l'inconscio: la situazione inconscia è infatti uno stato naturale. Dice Neumann: « non si può desiderare di rimanere inconsci, perché di fatto si è inconsci » (52). Il desiderio della consapevolezza è un tentativo di violenza alla stessa natura. Fra tutte le specie viventi, soltanto

(52) E. Neumann, *The origins and the history of consciousness*, op. cit. pag. 16.

(53) C. G. Jung, *La simbolica dello spirito*. Op. cit., pag. 299, nota n. 49

l'uomo manifesta questo tipo di ansia. Ma la lotta per la consapevolezza non può avere successo senza l'aiuto degli aspetti inconsci della personalità, i quali non controllati criticamente dalla censura che mira ad inserire ogni cosa nell'ambiente in cui viviamo, sono spesso più saggi e lungimiranti degli atteggiamenti consci. Si ricordi però l'affermazione di Jung: « la presunta onniscienza delle parti funzionali inconscie è naturalmente una esagerazione. Di fatto esse dispongono — e ne subiscono l'influenza — delle percezioni e dei ricordi subliminari, così come dei contenuti istintivi dell'inconscio con carattere di archetipo. Questi appunto procurano all'attività inconscie informazioni di insperata esattezza » (53). I miti e le fiabe ci parlano spesso di aiuti soprannaturali: tali aiuti sul piano psicologico, rappresentano il benefico influsso dell'inconscio. Il fatto straordinario e stupefacente è che, in concreto, l'uomo sulla via dell'individuazione, l'uomo cioè che vive in un continuo e vitale confronto col proprio inconscio riesce a fronteggiare e risolvere situazioni apparentemente senza via d'uscita: egli si affida soprattutto alla comprensione e assimilazione del concetto di sintesi degli opposti, per cui riesce spesso ad avere visioni per così dire « globali » delle varie circostanze e problemi, egli inoltre, non dimentica mai la presenza e l'indissolubile simultaneità di luce e ombra nella vita personale di qualsiasi individuo. Quella che Jung chiama « la più meravigliosa di tutte le leggi psicologiche, cioè la funzione regolatrice degli opposti », non fu, come già abbiamo visto, una scoperta di Eraclito, ma una formidabile intuizione pitagorica.

Ricordiamo poi il valore del ratto, che, sul piano psicologico, va inteso come « rottura degli schemi » rifiuto della banalità organizzata, ricerca di una soluzione individuale al dramma dell'esistenza. E mi sembra che, oltre a ciò, il ratto possa anche alludere al rapporto anima-animus, rappresentando una volontà di unione mistica tra le componenti maschili e femminili dell'individuo. La strada verso

l'armonia e la realizzazione del Sé, si snoda poi attraverso la presa di coscienza delle varie funzioni atte ad affrontare e risolvere i problemi del vivere, ma la discesa nell'inconscio è l'elemento decisivo, la condizione imprescindibile per la completa rinascita e trasformazione dell'uomo. Questa rinascita è illustrata dal ratto di Ganimede e dall'ultimo episodio della vita di Saffo.

Ganimede e Saffo

Il quadro centrale della basilica ci mostra la elevazione di Ganimede all'Olimpo. Come narra Omero nell'Iliade, Ganimede era un bellissimo fanciullo, che, a causa delle sue attrattive, fu rapito direttamente in cielo per fare da coppiere agli dei. Ganimede è uno dei pochissimi esseri umani innalzati alla immortalità. Il fatto che questo quadro occupi la posizione centrale non è certo un caso: esso doveva, in un certo senso, raccogliere e sintetizzare il significato di tutte le altre illustrazioni. Tale compito va naturalmente attribuito anche agli stucchi dell'abside, che, come nelle chiese cristiane, aveva la funzione di riassumere i concetti più alti da ispirare ai fedeli. In quest'abside appare una figura femminile sul ciglio di un promontorio. Sulla testa ha un velo gonfiato dalla brezza marina. Sembra che la fanciulla stia per tuffarsi nelle onde lievemente agitate del mare. Nella mano sinistra ha una cedra. Eros la spinge premendole col braccio le spalle. Nel mare un tritone stende un velo per riceverla, mentre un altro tritone suona la buccina. Su uno scoglio siede un giovane pensoso, con la guancia al palmo della mano. In alto si vede Apollo che impugna l'arco rituale. Lo stucco si riferisce all'ultimo episodio della vita di Saffo, così come è stato tramandato dalla leggenda: respinta da Faone per la sua bruttezza fisica, Saffo si uccide lanciandosi in mare dalla rupe di Leucade. Viene subito in mente una considerazione: suscita meraviglia il fatto che i pitagorici abbiano posto in risalto un episodio tanto in contrasto col loro ideale di vita:

il pitagorismo, analogamente all'idealismo cristiano, interpreta la vita umana come un perfezionamento in vista dell'immortalità, per cui non è consentito all'uomo di accorciare la durata della prova e scrolarsi di dosso il fardello. L'episodio di Saffo può essere compreso soltanto se non lo si valuta come il dramma di una morte volontaria, ma come un rito di rigenerazione che Saffo affronta con grande fede: il salto nel mare è simbolo di rinnovamento, e in questo senso si ritrova in altri racconti mitologici. Negli inni di Callimaco, ad esempio, leggiamo che Britomarte, inseguita da Minosse, riuscì a sfuggirgli gettandosi in mare, e che, dopo quell'atto fu trasformata in Dea da Minerva. Apollodoro mitografo ci parla di Ino, resa folle da Giunone: dopo aver ucciso il proprio figlioletto, si lanciò in mare e divenne una divinità marina. Quando Teseo arrivò a Creta, dovette dimostrare di essere figlio di Posidone: Minosse buttò in mare un anello e gli chiese di ripescarlo. « Senza esitare Teseo si tuffò allora nel mare; un branco di delfini lo scortò fino al palazzo delle Nereidi, dove Teti gli regalò una corona ingioiellata, dono nuziale di Afrodite che più tardi cinse il capo di Arianna; altri dicono che Anfitrite, la dea del mare, gli consegnò la corona e ordinò alle Nereidi di nuotare tutt'attorno per trovarle l'anello. In ogni caso Teseo emerse dal fondo del mare reggendo sia l'anello che la corona » (54).

(54) R. Graves, op. cit. pag. 421.

Ora è senza dubbio interessante il fatto che Teseo dopo l'immersione nel mare, riporta non solo l'anello, ma anche una splendida corona. Jung ha rilevato che la corona è per eccellenza il simbolo dell'avvenuto raggiungimento di qualche alto obiettivo: chi conquista sé stesso, ottiene la corona della vita eterna. Mi sembra utile a questo punto ricordare una recente scoperta archeologica di Mario Napoli: la «Tomba del tuffatore», rinvenuta a Paestum il 3 giugno 1968. Una pregevole e plastica pittura, raffigurante un giovane teso nel tuffo, adorna la quinta lastra di questa tomba. Tra le varie interpretazioni proposte, la più convincente appare

quella che si richiama ai riti di purificazione connessi alla conquista dell'immortalità. Dice Napoli: « Da quanto si è detto, apparirà chiaro che siamo presi dal forte sospetto che la Tomba del tuffatore possa essere compresa solo in chiave pitagorica. L'argomento meriterebbe una più approfondita indagine... Ma è certo che il tuffo può essere spiegato solo come allegoria della liberazione dell'anima dal peso del corruttibile corpo, per la sopravvivenza della purificata anima al di là della morte» (55).

E' anche da riferire l'autorevole testimonianza di Carcopino: « Se noi guardiamo attentamente la Saffo della basilica, non possiamo scorgere nessuna agitazione nel suo atteggiamento; Saffo è l'esempio classico di una rigenerazione sacramentale e morale che trasforma gli iniziati » (56). Ma che cosa significa tutto questo in termini psicologici? Jung afferma che ogni vita, in fondo, è un processo che tende alla realizzazione della totalità, del Sé, tende insomma all'« individuazione »; e questo processo implica un rinnovamento, una « trasformazione ». Si può affermare che il vero scopo della psicologia analitica è appunto quello di provocare, in un modo o nell'altro a seconda del livello del paziente, un processo che conduce a irreversibili trasformazioni della personalità. Dice Jung: Le collettività sono somme di individui e i loro problemi somme di problemi individuali... Tali problemi non sono mai risolvibili con artifici legislativi. Per risolverli occorre un generale mutamento nei modi di concepire e affrontare i problemi dell'esistenza, mutamento che non comincia con la propaganda, coi raduni di massa o con la violenza: esso deve cominciare nei singoli, e deve consistere in una trasformazione delle loro tendenze e avversioni personali, dei loro modi di vedere le cose, dei loro valori; soltanto la somma di tali trasformazioni individuali condurrà ad una soluzione collettiva » (57). In un altro scritto Jung è ancora più esplicito, coinvolgendo nel processo di trasformazione anche la personalità dello psicoterapista: « Le personalità del

(55) Mario Napoli, La tomba del tuffatore. De Donato, Bari 1970, pag. 165.

(56) J. Carcopino, La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. Op. cit. pag. 383.

(57) C. G. Jung, Psicologia e religione. Comunità Milano 1963, pag. 119.

medico e del paziente valutate « insieme » sono spesso molto più importanti — per una buona riuscita della terapia — di quanto il medico dica e pensi... L'incontro di due personalità è come l'unione di due differenti sostanze chimiche: se c'è qualche combinazione, ambedue sono trasformate. In ogni reale trattamento psicologico il medico è impegnato a influenzare il paziente; ma questa influenza può soltanto aver luogo se il paziente ha una reciproca influenza sul medico. Non si può influenzare se non si è influenzabili » (58). E qui riporto la bellissima immagine con cui, nel sogno di una mia paziente, viene espressa la realtà di questo reciproco coinvolgimento:

(58) C. G. Jung, I problemi della psicoterapia moderna. Si trova in: « Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna ». Einaudi, Torino 1964, pag. 24.

« L'analista mi prende in braccio per aiutarmi a passare a guado un torrente tempestoso. Io ho addosso una lama tagliente che gli fa male proprio mentre mi porta in braccio e mi stringe a sé ».

La conclusione del lungo iter pitagorico è dunque rappresentata dall'immortalità a cui viene elevato Ganimede, e dal rito di « rinascita » vissuto da Saffo. Mi sembrano a questo punto evidenti le notevoli convergenze tra il concetto di trasformazione insito nelle teorie pitagoriche e lo stesso concetto così come viene illustrato da Jung. Si pensi soprattutto all'importanza che i circoli pitagorici dettero alla realizzazione pratica e terrena dei precetti psicologici che essi venivano imparando dalle testimonianze del maestro. E qui vale forse la pena rammentare che anche la psicologia analitica, secondo noi, non può prescindere dall'esperienza dell'archetipo nella vita di tutti i giorni. Non è sufficiente a parer nostro ciò che dice la Jacobi, quando afferma che la individuazione porta al singolo quella tolleranza e quella bontà di cui è capace soltanto chi ha indagato le proprie oscure profondità e le ha consciamente vissute (59). Bontà e tolleranza sono soltanto tali quando si è nella mischia sino al collo e non nel ritiro di privilegiate situazioni.

(59) Dice Freud: « Non è affatto raro, poi, che l'interesse attivo per la psicoanalisi, se non è corretto da un'analisi personale, possa suscitare di-

Nell'espressione di Jung « L'individuazione è un migliore e più completo adempimento delle finalità collettive dell'uomo », noi intravediamo quanto a cuore stesse a Jung che l'analisi ed il lavoro psicologico non estraniassero l'individuo dalle sue responsabilità verso l'ambiente di cui, volente o nolente, è partecipe.

L'uomo ha un unico scopo nella vita, la fedeltà a sé stesso (60). Ma tale fedeltà si realizza sempre e solo su due fronti, interno ed esterno. Nel momento della trasformazione interiore, prima o poi ci si scontra con un ordine sociale collettivo che vede le innovazioni come elementi di estrema rovina.

A noi sembra evidente che il contrasto individuo-collettivo sia risolvibile prendendo in considerazione ambedue le modalità, mentre ci appare del tutto irrisoria l'enfasi che generalmente viene data all'uno o all'altro aspetto dagli psicologi o dai sociologi. I due momenti sono talmente intricati da essere, in pratica, inseparabili. Ed a questo proposito è illuminante quanto scritto da Ernst Bernhard: « Una delle mie idee essenziali, che voglio realizzare con la mia mitobiografia, è quella della così detta presa di coscienza collettiva. Sono oggi del parere che la presa di coscienza collettiva individuale non è affatto possibile e non dovrebbe essere possibile senza una simultanea presa di coscienza collettiva. Poiché esse devono integrarsi reciprocamente... (in fatti) in ogni analisi, in ogni situazione di presa di coscienza, deve sempre venire insieme elaborato il collettivo, e si dovrebbe sempre fare il tentativo di una presa di coscienza collettiva poiché questo risparmia una fatica immensa al singolo. Se i genitori restano inconsci, tocca ai figli far tutto, e così se il collettivo resta inconscio, devono far tutto i singoli. Naturalmente i singoli influenzano per così dire il collettivo, ma ciò che avviene nel singolo è già il collettivo » (61).

D'altra parte ci sembra anche che l'umanità abbia di continuo oscillato fra i poli opposti del rifiuto assoluto della vita in terra ed il desiderio di creare

sposizioni patologiche, così come d'altro canto, può sviluppare gli aspetti cattivi del carattere » (E. Weiss, Sigmund Freud come consulente. Astrolabio, Roma 1971, pag. 60)

(60) Si consulti la nota n. 6. Mi irritano particolarmente quei dilettanti, falsi marxisti e quindi fondamentalmente reazionari che dalla accentuazione dell'interesse per il singolo individuo, deducono (non si sa con quale logica) che si voglia misconoscere il valore delle trasformazioni sociali. I « veri » psicologi sanno invece che non si possono sostituire le rivoluzioni sociali con la guarigione del singolo ma sono anche al corrente che, mi si scusi l'ingenuità, i fatti sociali sono determinati dagli individui. Da che parte cominciare? Jung risponde: « Non si comprende una buona volta che tutti i cambiamenti e i miglioramenti esterni non toccano l'intima natura dell'uomo, e che infine tutto dipende dallo stabilire se l'uomo, padrone della scienza e della tecnica, sia o no responsabile? » (La Simbolica dello spirito, op. cit., pag. 58). Mi pare che ci si possa muovere in questa direzione, cioè rendendo cosciente l'individuo d'essere il padrone delle cose e non il loro schiavo. Mi sembrano interessanti a questo proposito gli esperimenti delle fabbriche socialiste dove, una volta tanto, il profitto non è il « primum movens ». Naturalmente ciò può accadere perché, come diceva William Blake « la ragione, ovvero il rapporto di

tutto ciò che già sappiamo, non sarà la stessa quando sapremo di più » (citato da P. A. Baran in Monthly Review, anno III, numero 1/2, gennaio febbraio 1970, pag. 41). E' anche vero però che, come dice Baran nel già citato articolo, pag. 40, molte volte « la disoccupazione, un lavoro particolarmente nocivo, la morte o la mutilazione in guerra, ogni cosa si presenta alla gente come disastro **personale**, come manifestazione di sfortuna **individuale**, piuttosto che come il destino di una classe sfruttata in un ordine sociale rovinoso e irrazionale ». Allora io mi domando: « E' mai possibile che esistano degli analisti talmente ciechi da considerare questi tormenti oggetto d'analisi? » Forse si tratterà degli analisti autoelettisi...
(61) Ernst Bernhard, Mito-biografia. Adelphi, Milano II edizione 1971, pag. 224-225

in questo mondo un'esistenza più sopportabile e degna di questo nome. Ambedue le posizioni, comunque, offrono all'individuo una soluzione metafisica del proprio problema individuale rimandando a Dio o alla società le responsabilità dei propri destini. Possiamo definire queste posizioni come dei tentativi « paranoici » di comprensione della realtà. Di fatti l'individuo viene privato, nell'uno o nell'altro caso (Dio o società) delle sue capacità introspettive per cui, come ha notato Jung in un commento al Briccone divino (Bompiani, Milano 1965, pag. 114) l'etica di un tale individuo « è soppiantata dalla conoscenza di ciò che è permesso o proibito o comandato ». E' preoccupante notare lo sforzo demagogico corrente perché si dimentichi l'importanza dell'impegno individuale. Ciò è tanto più sconfortante se si pensa che una corretta interpretazione del marxismo evidenzia la **necessità** di modificare i rapporti fra gli uomini proprio perché i singoli si realizzino con maggiore « interezza » e responsabilità.

Elementi distruttivi nell'analisi⁽¹⁾

Adolf Guggenbühl - Craig, Zurigo

Altrove, in una serie di brevi pubblicazioni e conferenze (1), ho tentato di circoscrivere alcune manifestazioni dell'ombra archetipica. Per ombra archetipica intendo quel nucleo irriducibile di distruttività che agisce contro noi stessi e gli altri e che deve essere distinto dall'ombra personale e collettiva. L'ombra impone il suo tributo a tutti fin dalla giovane età: sempre e continuamente persone normali e sane cadono vittime delle proprie tendenze aggressive e autodistruttive. Abbattono ciò che hanno costruito, sabotano le relazioni più intime, opprimono i familiari o gli amici, oppure esternalizzano la distruttività, attraverso le proiezioni, su tutto ciò che li circonda. Ma il problema dell'ombra archetipica colpisce lo psicoterapeuta in maniera particolare.

In un capitolo precedente ho formulato una « legge psicologica »: quanto più lottiamo verso la luce tanta più oscurità viene costellata e ho espresso la convinzione che nell'analista, il quale compie il

(1) « Sozialarbeit und Macht », *Soziale Arbeit*, 39, 5, 1967;

« The Psychotherapist's Shadow » in *The Reality of the Psyche*, New York 1968;

« Medicine and Power: The Wounded Healer » *Harvest* 14, London 1969;

« Youth in Trouble and the Problem of Evil » *Anderson Newton Quarterly*, January 1965; Lectures on « Psyche and Medicine » « Shadow Problems in Psychotherapy », « Pseudo-Religious Phenomena in Psychotherapy », C. G. Jung Institute, Zurich.

proprio sforzo per diventare cosciente e per aiutare il paziente nello stesso senso, l'inconscio viene costellato in maniera più decisa rispetto ad un'altra qualunque persona. Paradossalmente si può affermare che quanto più il terapeuta diviene cosciente, tanto più diventa inconscio. Ciò non è causato solo dal fatto che in lui si fa sentire in modo particolare il peso dell'inconscio provocandogli una maggiore suscettibilità all'ombra archetipica, ma proprio dalla sua attività rivolta ad aiutare la gente a diventare più libera dalla propria distruttività. Egli lavora otto ore al giorno allo scopo di aiutare la gente a trovare una via d'uscita dai propri atteggiamenti distruttivi, un'aspettativa piuttosto opprimente. Una tale buona volontà, a livello cosciente, deve essere compensata da una eguale cattiva volontà, dalla costellazione, a fini compensatori, di una eguale distruttività.

Oltre al paradosso dell'« inconscio analitico », c'è un altro fattore che si combina con le difficoltà dell'analista a proposito dell'ombra: è ciò che io ho definito la scissione dell'archetipo. In breve, ho suggerito che noi saremmo molto più precisi se parlassimo del Medico-Ferito, piuttosto che di un archetipo del Medico e della Terapia, e di un archetipo del Malato e della Malattia. L'io ha la tendenza a scindere la polarità degli archetipi. Allo stesso modo, noi a volte parliamo, senza porci troppi problemi, della Grande Madre, di Kore, del Fanciullo, del Vecchio Saggio. Al contrario la Madre-Fanciulla rappresenta una sola configurazione, e così pure il Puer-Senex. Prendere in considerazione un solo aspetto di questa polarità significa perdere di vista tutto il complesso psicologico e la sua ambivalenza. Significa fare della psicologia solo dal punto di vista della coscienza. Un medico che ha operato questa scissione dell'archetipo del « Medico-Ferito » non riesce più a costellare il fattore terapeutico nel paziente. Diventa unicamente il medico, sano e forte, mentre il paziente può sostenere solo la parte del debole e del ferito.

Nella misura in cui l'analista adotta il modello del medico anche egli è soggetto alla tentazione di reprimere un polo dell'archetipo del Medico-Ferito e di proiettare il fattore represso sul paziente. Come medico, allora, egli tenterà, per ragioni che ho già espresso altrove, di colmare la separazione attraverso tentativi di dominio: tenterà di ricomporre la scissione dell'archetipo dominando il paziente, portatore della proiezione della polarità scissa. Durante il processo analitico la polarità dell'archetipo del Medico-Ferito viene accentuata dalla polarità conscio-inconscio, cosicché l'analista viene a rappresentare la coscienza e il paziente l'inconscio. Per il fatto che deve rappresentare la coscienza per il paziente, l'analista appare estremamente cosciente, mentre la sua inconsapevolezza deve essere dislocata altrove, soprattutto sul paziente. E anche se, per caso, l'analista subisse un'autentica presa di coscienza, ciò non farebbe altro che rendere più oscuro l'inconscio proiettato. Più c'è luce, più c'è ombra. In questa oscurità il falso profeta e il ciarlatano, oscuri compagni del sacerdote, del medico e di tutti quelli che esercitano una professione terapeutica ed educativa, trovano il loro campo di espansione. È una situazione psicologica ideale per l'ombra archetipica. La distruttività archetipica, attraverso le oscure figure del ciarlatano e del falso profeta, approfitta così della scissione dell'archetipo. L'analista allora viene ad essere minacciato.

L'elaborazione che ho fatto di questo argomento nei capitoli precedenti presenta un quadro pessimista. Eppure tale quadro sembra venir confermato dalle innumerevoli aspre battaglie tra gli analisti. Raramente le dispute professionali tra colleghi vengono combattute con tanta slealtà e tanta distruttiva inconsapevolezza. Eppure questi stessi contendenti vengono ritenuti ufficialmente depositari della coscienza e della guarigione.

La mia domanda è allora questa: La psicoterapia, cioè l'analisi dei livelli più profondi dell'anima umana, diventa un'impresa impossibile proprio a

causa di questo problema d'ombra? Il nostro grandioso esperimento deve considerarsi fallito? L'analisi e gli analisti verranno distrutti dalla distruttività implicita nell'ombra analitica?

II. - L'inflazione analitica.

L'isolamento è la grande maledizione dell'analista. Anche se la maggior parte delle scuole psicoterapeutiche hanno un regolamento molto rigido a proposito dell'analisi didattica e dell'analisi di controllo, l'analista in effetti è lasciato completamente solo con sé stesso. Soltanto lui e i suoi pazienti fanno quello che succede durante le sedute. Egli vive sempre più solo nella sua torre. Molti analisti sono soli perfino in presenza dei pazienti: ogni tentativo del paziente di penetrare al di là della maschera analitica e di raggiungere la personalità dell'analista viene sviato e interpretato come un problema del paziente. Un cliché comune alla teoria e alla prassi psicoanalitica presenta gli analisti come persone non sottoponibili ad obiezioni da parte dei pazienti.

Jung ha sottolineato molto chiaramente, a questo proposito, che il processo analitico deve essere reciproco: l'analista produce degli effetti sul paziente e il paziente sull'analista. Cionondimeno, anche la scuola junghiana non può sfuggire al dato di fatto che l'analisi è una relazione asimmetrica. Per di più, quanto più l'analista è anziano ed esperto, tanto più asimmetrica è la relazione. Le obiezioni che il paziente può presentare al processo psichico dell'analista diventano sempre più esigue. Il dialogo è in ogni caso appesantito dalla scissione dell'archetipo tra il medico sano e il paziente malato. Certamente ci saranno tra gli analisti alcuni in cui l'archetipo del medico-ferito non è stato scisso, i quali vivono in stretto contatto con la loro propria debolezza e malattia, e permettono in tal modo al paziente di poter sviluppare il proprio aspetto curativo. Il medico-ferito tende, in questo caso, a lasciarsi continuamente esaminare e lasciare che il

paziente lo sottoponga continuamente a sollecitazioni e pressioni: in tal modo può rendersi conto sempre e continuamente di come i problemi del paziente costellino i suoi propri, e viceversa. Così non lavora soltanto sul suo paziente ma anche su sé stesso. Continua a rimanere lui stesso un paziente. Sfortunatamente tuttavia, succede fin troppo spesso che l'analista si identifichi sempre di più esclusivamente col suo ruolo di Medico, di falso Profeta e di inconsapevole ciarlatano. A questo punto è stata proposta la soluzione che l'analista venga controllato nel suo lavoro da un collega. Ma la parola « controllo » è tra le più inappropriate; perfino le sedute di controllo dei candidati analisti sono discutibili. Chi può « controllare » l'umore, l'atteggiamento, l'intonazione anche se riferiti assiduamente? Si finisce sempre col fare una selezione — anche se si usa il registratore o gli specchi unidirezionali. C'è sempre l'equazione personale del candidato e dell'analista di controllo con la sua specifica asimmetria. Per di più, i sogni del paziente risultano spesso incomprensibili all'analista di controllo dal momento che presentano un messaggio che forse può essere comprensibile al paziente e al suo analista, ma non all'analista di controllo. L'analisi è qualcosa di così personale che qualunque consiglio, anche se competente, è spesso solo fuorviante e a volte perfino sbagliato. Fondamentalmente i problemi dell'analista riguardano il controllo non del suo lavoro, ma della sua psiche. Sebbene i pericoli che ho descritti si riferiscano alla distruzione che può presentarsi nel lavoro analitico, nondimeno essi sono parte dell'intero sviluppo della personalità del terapeuta. Allora il problema diventa quello di trovare la strada e i mezzi per scuotere ed esaminare l'analista in una maniera profondamente personale. Per risolvere questo problema è stato adottato il postulato che l'analista debba sottoporsi ad una specie di analisi didattica con una certa frequenza stabilita. Ma c'è molto da obiettare ad un simile regolamento. Generalmente succede, a meno che la società ana-

litica non sia molto grande, che un analista riesce a trovare difficilmente qualcuno col quale non abbia qualche sorta di interesse comune, principalmente politico, o nell'organizzazione professionale, in quella clinica o in quella accademica. Un analista di un certo grado e con una certa posizione difficilmente si aprirà ad un collega dello stesso grado e con la stessa posizione. Ci sono troppe rivalità e troppe cose in gioco per permettere un rapporto franco ed onesto. Un analista anziano difficilmente deciderà di andare da uno più giovane che si trovi all'inizio della sua professione. D'altro canto, un giovane analista che ha finalmente concluso la sua esperienza didattica e si trova all'inizio di una sua carriera indipendente, non è molto sollecitato a continuare a recarsi regolarmente per l'analisi da un collega più anziano. Corre il rischio di rimanere sempre fissato alla sua condizione di studente.

Di valore limitato è anche la discussione collegiale dei casi. Ognuno che abbia preso parte a una riunione del genere sa che non ci si avvicina quasi mai al nucleo del lavoro analitico. Ogni partecipante infatti cerca di mostrarsi, in una maniera o nell'altra, in una luce favorevole. Ancora una volta, la situazione di gruppo costella la rivalità di gruppo; la propria incertezza fondamentale a proposito di sé stessi che appartiene alla propria condizione di feriti inerente alla professione terapeutica, viene ad essere ancora più mascherata. È una maschera che può prendere le più strane forme. Un collega può sentire l'esigenza di conformarsi all'ideale di analista brillante e sceglierà quindi il materiale più complesso o il caso più difficile in modo da presentarsi sotto l'aspetto desiderato. Un altro può desiderare di mostrarsi onesto; egli lascerà allora che gli altri gli « guardino dentro » senza che lui nasconda nulla. Egli si rivela ingenuo, dando l'impressione di essere vittima dell'inconscio e dell'ombra durante il suo lavoro analitico più di quello che realmente non sia. Nella discussione dei casi si può parlare solo di questioni molto generiche, men-

tre lo sviluppo personale dell'analista rimane un argomento periferico.

Un'altra proposta è la psicoterapia di gruppo che è veramente molto utile e stimolante. Tuttavia anche qui, l'analista conosce il gioco, ha una corazza solida e sa difendersi perfettamente. Le profondità del suo animo non possono essere nemmeno scalfite; il gruppo e i suoi membri non sono così importanti per lui da poter penetrare nell'armatura di un serio e solido training analitico e da poter infrangere la sua corazza fatta di conoscenze scientifiche a proposito della psicodinamica individuale e di gruppo. Le mie perplessità circa questi tentativi di far fronte ai pericoli della professione analitica attraverso ogni genere di ulteriore analisi, sono molto forti. Le manifestazioni dell'ombra di cui ho già parlato riappariranno naturalmente nella nuova analisi e condurranno alle stesse complicazioni.

Forse siamo arrivati al punto in cui l'analista è costretto in tutta modestia a cercare al di là della sua professione la possibilità di proteggersi dalle tragiche conseguenze che essa porta con sé. Io penso che alla radice dell'idea che l'analista può essere aiutato nel modo migliore proprio dall'analisi, ci sia una sorta di inflazione analitica, come se l'analisi fosse il non plus ultra per lo sviluppo della psiche. E qui noi stiamo parlando dello sviluppo psichico e non della nevrosi e della terapia. L'analista che si impiglia nella propria ombra non è ammalato; non ne soffre direttamente e necessariamente come se si trattasse di una malattia. Probabilmente il suo problema d'ombra si risolve in una minore capacità di aiutare il paziente e in un difetto della sua personalità globale. Nel linguaggio psicanalitico freudiano si potrebbe anche dire che il coinvolgimento dell'analista nell'ombra è nello stesso tempo un magnifico meccanismo di difesa che protegge l'analista da un eccesso di dolore e difficoltà. Gli elementi nevrotici, distruttivi e inconsci dell'ombra archetipica non appartengono più allo psicoterapeuta. A causa della scissione

dell'archetipo egli ha scostato l'albatross dal proprio collo per appenderlo tramite una proiezione su quello degli altri, i pazienti, guadagnandone in tranquillità personale.

Dalle opere di Jung, ma specialmente dagli scritti e dagli orientamenti dei suoi discepoli, si ricava l'impressione che l'analisi sia, per eccellenza, lo strumento atto a promuovere l'individuazione. La comprensione dei processi psichici attraverso le scoperte e il linguaggio della psicologia analitica, acquista quindi una importanza decisiva. Così non è una gran fatica per un analista di una certa età, che ha dedicato tanti anni della sua vita all'analisi e ha lavorato tanto a lungo per comprendere sé stesso in base alle categorie della psicologia analitica, diventare, per così dire, uno « specialista nell'individuazione ». I pazienti poi rinforzano questa inflazione perché, per molte ragioni, desiderano vedere in lui una persona non solo psichicamente sana, ma anche molto avanti nel suo processo di individuazione. Desiderano cioè avere come terapeuta un mago onnisciente, o un Vecchio Saggio. Horribile dictu, questa situazione in cui l'analista viene lentamente divorato dall'ombra archetipica dell'analisi, si verifica senza che nessuno se ne accorga. L'analista sembra fare dei progressi: una parte sempre più grande del mondo, fatto di rapporti personali, di arte, della famiglia, di avvenimenti politici, si integra nella sua prospettiva analitica. Tutto diventa sempre più comprensibile. Il mandala del suo processo ha incorporato il mondo di modo che egli sente di aver realizzato in sé stesso l'unus mundus. Invece questo mandala è diventato molto simile agli antichi scudi greci, un sistema di difesa paranoico fatto di simboli dietro i quali egli si protegge dall'esistenza, o attraverso i quali l'esistenza deve passare prima di potere essere integrata. Il mondo continua a non accorgersi di nulla poiché a misura che egli diventa anziano viene sempre più rispettato come un esperto. Sebbene la sua presa sulla realtà psichica cominci a venir meno a causa di questo scudo costituito dal-

la comprensione analitica, egli crede di essere sempre più efficiente e comprensivo. Così non c'è pericolo che diventi nevrotico, psicotico o infelice. Appare come una persona mentalmente sana, socialmente ben adattata, 'individuata' e di successo. In contrasto con questa pace interiore e con questa vasta comprensione, si verificano tuttavia molto spesso degli avvenimenti stranamente distruttivi proprio nella cerchia del suo mondo familiare e della sua associazione professionale. La sua interna armonia può essere stranamente accoppiata ad una rovina esteriore.

L'analista dominato dall'ombra archetipica dell'analisi ha trovato una via per venire a patti con le forze demoniache che gli hanno lasciato condurre una vita in cui i suoi propri conflitti si sono stabilizzati. In tal modo egli può entro certi limiti aiutare i suoi pazienti a raggiungere la stessa stabilità. Se si tratta di un analista didatta, i suoi risultati con i candidati evidenziano le stesse forme di stabilità. Dopo il processo dell'analisi i suoi pazienti vengono spesso ad essere liberati dai sintomi nevrotici, ma spesso diventano un po' più insensibili e più egoisti e cattivi di prima. In qualche strano modo questa ombra agisce per l'analista alla guisa di un patto col diavolo: il suo sistema analitico è stato sottoposto ad una verifica positiva perché ha liberato sé stesso e gli altri dai sintomi nevrotici, ha curato le sue ferite e sembra persino garantirgli una lunga vita. Così gli analisti continuano spesso a lavorare fino a tarda età, molto più tardi rispetto alle altre persone che esercitano un'altra professione. E non sono soltanto ragioni finanziarie a spingerli a continuare a lavorare, né è il desiderio di continuare a dispensare la loro saggezza agli altri. Continuano, perché, se si fermassero, l'archetipo non sarebbe più scisso. Le ferite e la malattia dei pazienti ricadrebbero su di loro diventando di nuovo parte della propria vita. Un ritorno della malattia ad una età così tarda potrebbe essere troppo distruttivo. Così, continuare a lavorare diventa una questione di vita o di morte.

Ora, la risoluzione del problema dell'ombra dell'analista non può venire « dall'interno ». Potremmo sperare che l'auto-correzione necessaria si presentasse direttamente da parte dell'inconscio attraverso del materiale compensatorio. Ma più l'analista analizza, scruta e segue le manifestazioni del suo inconscio, più cieco diventa. Tende a confermare ciò che già conosce, perché si trova immesso in un feed-back positivo. La pagliuzza del suo occhio gli impedisce di percepire le zone oscure del suo essere. Ed anche se riuscisse ad averne un barlume, le razionalizzazioni dell'autoanalisi riuscirebbero a neutralizzare queste fugaci percezioni: il suo sapere non incide in maniera da trasformarlo.

III. - Il confronto con relazioni non-analitiche.

Per districare l'analista da questo circolo vizioso, ritorniamo al concetto di analisi. Come abbiamo detto essa è innanzitutto una relazione, importantissima per lo sviluppo psicologico, ma non la sola. Se la relazione è così importante non potremmo trovare per l'analista qualcosa che conservi le caratteristiche umane della relazione escludendone però l'aspetto analitico? In altre parole, l'analista ha bisogno di una relazione in cui il metodo analitico, o i meccanismi di difesa, non possano più essere utilizzati, in cui venga posto sempre e continuamente nell'incertezza, provocato e scosso, una relazione che possa rivelargli chi egli veramente è, fargli manifestare la sua ombra, la sua debolezza, la sua ostentazione, la sua inflazione e i suoi limiti. Nella nostra tradizione etica, relazioni di questo tipo hanno avuto sempre un grande valore. Sono state chiamate amicizie. Il fatto che Socrate, Aristotele e Plutarco abbiano tanto apprezzato l'amicizia non costituisce un riconoscimento occasionale ed emotivo del sentimento. Appartiene invece al loro livello di sviluppo psicologico parallelo a quello delle loro filosofie. In base alla mia esperienza credo di poter affermare che l'amicizia pos-

sa alleviare e perfino risolvere il dilemma inerente alla vocazione analitica.

Sebbene questa soluzione possa apparire banale, è straordinario come questa « banalità » venga trascurata dagli analisti e dalla letteratura analitica. L'analista ha bisogno di una relazione simmetrica in cui possa confrontarsi su un piano di parità emotiva. Ha bisogno di avere la libertà di attaccare e di essere attaccato, di insultare e di essere insultato. Ha bisogno di partner che siano al di sopra di lui e non di persone che lui debba per forza proteggere o considerare in termini terapeutici e di cui si senta responsabile. Ha bisogno di amici che osino entrare nella sua intimità mettendo in rilievo i suoi pregi e i suoi difetti, in modo che ambedue arrivino al fondo di sé stessi. Le persone che non hanno avuto una formazione analitica generalmente si sviluppano proprio in questa maniera — cioè attraverso intense relazioni personali. L'analista potrà imparare molto dalla vita ordinaria e lasciarsi guidare da essa.

Desto meraviglia vedere quanto ciò possa risultare difficile per gli analisti. Perfino quando essi cercano di sviluppare una amicizia con un ex-paziente, la situazione, anche ad analisi conclusa, conserva sempre una certa unilateralità ed asimmetria. Gli ex pazienti, diventati ' amici ', difficilmente possono distogliere interamente l'analista dalla sua posizione difensiva. Anche i colleghi non sono necessariamente degli amici. E d'altra parte mischiare queste categorie serve solo a perpetuare l'ombra. Di fatto le relazioni tra colleghi che molti analisti mantengono, sembrano funzionare in virtù di ciò che viene omissis: non costituiscono una minaccia l'uno per l'altro dal momento che accettano le stesse premesse analitiche alla base della relazione. Gli analisti-amici spesso non sono altro che compagni, colleghi in collusione contro un vero scambio reciproco, che parlano uno stesso linguaggio fatto di scherzi e pettegolezzi che nulla hanno a che fare con l'individuazione. Non ci si confronta con l'altro per evitare di confrontarsi con

sé stessi. Ognuno dei due agisce da scudo per l'altro, mentre ambedue illudono sé stessi e gli altri sulla grande profondità e consapevolezza del rapporto, dal momento che ambedue sono analisti molto qualificati e rispettati.

Alcuni analisti sembrano mantenere delle forti amicizie che poi si rivelano in realtà delle relazioni sul tipo maestro-discepolo. Gli amici si rivelano nient'altro che dei seguaci e degli ammiratori. Perfino la vita familiare può essere trasformata da potenziale minaccia alle difese emotive dell'analista, in un altro tipo di relazione analitica. L'analista allora comincia a fare dello psicologismo e a vedere sua moglie e i suoi figli più o meno come degli analizzandi e a reagire di conseguenza. Quando anche le mogli sono state lungamente analizzate, allora il genere di relazione emotiva intesa come confronto che sto proponendo, viene inibita da ambedue le parti a causa della tendenza di tutti e due ad usare le difese analitiche. Probabilmente è proprio sulle reali amicizie che si fanno sentire gli effetti dannosi di queste distorsioni analitiche. Gli analisti infatti possono distruggere una vera amicizia trasformandola in una relazione analitica. Evadono dai problemi in essa impliciti attraverso delle formulazioni psicodinamiche. La relazione comincia ad essere analizzata e ad avere uno scopo: diventare coscienti del proprio sviluppo interiore. Comincia ad essere strumentalizzata, non viene più considerata come un fine in sé stesso. Alcune amicizie, così come alcuni matrimoni o altri tipi di legami, vengono profondamente disturbati quando uno dei due partner va in analisi. Sebbene questo distacco dal profondo coinvolgimento precedente possa far parte del processo di presa di coscienza, potrebbe anche essere il risultato dell'ombra distruttiva dell'analisi, la sua esclusività che inaridisce tutti gli altri legami al di fuori dell'impegno analitico.

Un'intensa amicizia può salvare l'analista dalle difficoltà irrisolte nei confronti non solo dei pazienti e dell'analisi, ma anche della sua propria oscura

distruttività. Tra amici, amore e odio fluiscono alternativamente e in maniera reciproca. L'amore riflette e dà la possibilità di espressione ai pregi dell'amico, e l'odio fa lo stesso con i difetti. In questo modo possono essere raggiunti certi livelli dell'ombra in maniera altrimenti difficile. Il genere di amicizia che sto descrivendo può avere luogo al di dentro o al di fuori della famiglia. La moglie, i figli, fratelli e sorelle dell'analista possono arrivare alla sua ombra e rivelarlo in un'altra luce. La tragedia dell'analista senza bambini — e ce ne sono molti — ha molti aspetti. Uno di questi, quasi mai menzionato, è che l'analista perde un'altra possibilità di essere aiutato a venire fuori dal suo isolamento analitico, un'altra possibilità di incontrare la sua ombra.

Forse la parola amicizia è troppo ristretta. (Dal momento che il genere di relazione che intendo può ritrovarsi anche nel matrimonio o nel rapporto con i propri figli). Forse sarebbe meglio affermare in via più generica: l'analista ha bisogno di essere coinvolto e di confrontarsi in situazioni distinte dal suo lavoro analitico. Il confronto non-analitico può verificarsi sotto molti aspetti: l'arte e la musica possono sconvolgere, lo studio della storia può ispirare, un interesse verso le scienze naturali può condurre a problemi tormentosi. Ma anche qui l'analista esperto e ben difeso può costringere queste esperienze di nuovo nello schema analitico e per mezzo di una introspezione psicologica o perfino di dialoghi interiori o dell'immaginazione attiva, e in tal modo evitare il confronto che gli viene prospettato da queste esperienze. Perciò vorrei che ritornassimo alla relazione erotica in senso non analitico, come ultimo mezzo per uscire da questo vicolo cieco. Col termine « erotico » intendo riferirmi in senso generale a qualche rapporto che coinvolge intensamente. Una relazione intima confronta la personalità dell'analista con una prospettiva completamente differente e con richieste altrettanto differenti. Il confronto che una tale relazione profonda ma non sentimentale può offrirgli

è proficuo perché solo allora egli diventa vulnerabile. Inoltre è proprio in queste intense relazioni che vengono costellati i livelli più profondi dell'ombra archetipica, prova ne sia il fatto che la maggior parte di assassini, delitti passionali e tradimenti si verificano all'interno delle famiglie e tra amici intimi.

La posta in gioco è il processo di individuazione. Un analista che si sia chiuso in sé stesso, che abbia magistralmente « integrato la sua ombra » in parte vivendola, in parte proiettandola, non è più capace di stimolare nel suo paziente lo sviluppo di un significato inerente alla sua vita. Jung ha sottolineato molte volte che noi non possiamo spingerci, con un paziente, più in là di quanto noi stessi non siamo andati. Naturalmente con questo non intendeva riferirsi semplicisticamente ai sintomi nevrotici. Un analista può anche soffrire di un grave sintomo ossessivo, per esempio, ed essere capace di liberare il suo paziente da un peso dello stesso genere. Tuttavia, raramente potrà stimolare un ulteriore sviluppo nel processo di individuazione in una persona dalla quale ha fatto in modo da tenersi sostanzialmente lontano e separato. Una parte del processo di individuazione caratteristico dell'analista è costituita da una discussione e un confronto con l'ombra analitica. È inconcepibile che un analista si avvicini al Self o ai nuclei della sua personalità senza venire a confronto diretto con l'ombra implicita nella sua professione; poiché il compito della sua vita, la sua vocazione e la sua via verso l'individuazione risiedono solo in parte nella sua professione, nella sua attività giornaliera, proprio come accade per ogni altra persona. A questo punto sfociamo ancora una volta in un vicolo cieco; come ho cercato di dimostrare, quanto più l'analista si dedica al suo lavoro e ci si immerge, tanto più difficilmente riesce a sfuggire alla sua ombra. Il suo lo padroneggia così bene gli strumenti analitici, che niente può sloggiarlo; egli diventa irremovibile. Allora l'anima interrompe il suo viaggio, non più in cerca della città

d'oro. Si ritira nella sicurezza di una fortezza d'aita montagna. Ma le mura devono essere rotte e l'anima deve esserne portata fuori per riprendere il suo cammino. Il popolo di Israele non poteva rimanere a riposarsi in un campo sicuro, ma doveva continuare il suo viaggio verso la terra promessa. Solo ciò che è estraneo all'analisi offre la possibilità, di tanto in tanto, di penetrare al di là delle difese analitiche. **L'analista deve essere confrontato da qualcosa che non possa essere padroneggiato né possa resistere alla sua sottigliezza analitica.** Dal momento che l'individuazione è **un processo, l'attivazione** dell'ombra mette di nuovo in moto tale processo. L'anima si apre nuovamente. Il processo di individuazione a questo punto non è necessariamente ricominciato, ma almeno ci sono le premesse perché ricominci.

IV. - Conclusione.

Mi rendo conto che le mie argomentazioni risultano goffe: quello che volevo dire avrebbe potuto essere espresso solo da un poeta. Il cammino psicologico dell'analista non può essere stimolato attraverso delle semplici critiche rivoltegli da chi lo circonda. Al contrario, richiede un coinvolgimento profondo in cui si alternino gioia e dolore, sorpresa e disappunto, e tutto ciò che si verifica tra due persone che sono in intimo contatto. Questi processi dell'eros e i loro effetti fecondi sulla psiche non possono essere descritti dalla scarna terminologia psicologica. Soltanto più tardi, quando tutto è già successo, tali avvenimenti possono essere formulati nel linguaggio psicologico. Ma il linguaggio analitico deve essere continuamente dissolto dall'immediatezza dell'eros. Naturalmente ciò è possibile soltanto quando ciò si verifica tra partner che si coinvolgono reciprocamente e non tra un Medico e un Paziente, un Analista e un Analizzando, un Maestro e un Allievo.

In molte professioni la specializzazione richiede che si rimanga continuamente aggiornati sulle nuo-

ve ricerche che vengono condotte nel proprio campo di studi. Ciò è particolarmente evidente nelle branche tecnico-scientifiche. Anche un medico deve « tenersi aggiornato » sui nuovi sviluppi nel campo della tecnica. Ma la scissione dell'archetipo del Medico e la sua conseguente inefficienza come terapeuta, non possono essere risolti attraverso un aggiornamento scientifico. A confronto del tecnico e del medico che cura le malattie organiche, lo psicoterapeuta si trova in una situazione ancora più difficile. La sua efficienza come stimolatore del processo psichico dipende soprattutto dagli sviluppi della sua propria personalità. A questo proposito la letteratura psicologica non può offrirgli nessun aiuto. A meno che egli non sia eccezionalmente dotato, la sua efficienza dipende dal fatto se egli abbia o no il coraggio, l'onestà e la fortuna di non sedersi confortevolmente sul trono analitico, esponendosi invece ad una intensa relazione col mondo intero.

Al momento, non conosco altre possibilità oltre l'amicizia che possano salvare l'analista dall'ombra della psicoterapia. Se ve ne sono, una cosa è certa: debbono essere estranee al lavoro analitico. Qualcuno potrebbe avanzare l'ipotesi della meditazione. Ma anche in questa attività di genere contemplativo l'analista cade vittima della stessa ombra analitica. Forse vi possono essere delle forme di meditazione relazionate a Dio che possono rompere il circolo vizioso. Certamente, l'esperienza religiosa potrebbe essergli di aiuto, ma generalmente l'analista coscienzioso ha già approfondito il tema religioso e ha costruito la sua religione nel proprio mondo analitico; o almeno si è già costruito la sua corazza analitica, anche se poi proromperà in un sintomo. I Vangeli, l'I-Ching, Lao Tse, La Cabbala, lo Zen e perfino i riti Indio-americani sono diventati parte di questa corazza.

Per concludere, vorrei chiarire il fatto che l'atto con cui l'analista depone la sua maschera in una relazione erotica col suo ambiente non significa semplicemente una stimolazione della sua vita

affettiva. Non sto parlando di un contrasto tra comprensione intellettuale e esperienza affettiva. Né tutto ciò ha a che fare con il suscitare delle emozioni nell'analista in modo da stimolare lo sviluppo della sua anima. Al contrario, a me interessa curare la scissione dell'archetipo che produce un isolamento nella vita del terapeuta. È qualcosa che ha a che fare con un'apertura, attiva e appassionata, verso tutto ciò che gli viene incontro. Deve trovare un modo per esporsi al confronto della sua esistenza, il confronto psicologico più difficile. Deve essere scosso. Dalla superiore comprensione del vecchio che tutto conosce deve arrivare al socratico « non so ».

(Trad. di BIANCA JACCARINO)

* Tratto da: Spring 1970. Per gentile concessione dell'autore.