

L' idrolite: Del bere e dell'aridità in una medicina archetipica

Alfred J. Ziegler, Zurigo

1.

La comprensione archetipica dell'uomo e delle sue malattie non rientra in nessuna logica e sebbene ci siano diverse logiche, nessuna vuole occuparsi a fondo dell'archetipico. Certamente non è adatta la logica tradizionale, quella classica, come l'ha chiamata Kant, che collega le scienze naturali; il rapporto con l'archetipico, infatti, sembra non volersi attenere al principio di identità, di opposizione, né a quello del terzo escluso, e non ha neanche relazioni legittime con il principio di causa ed effetto, con la causalità. Malgrado tutti i tentativi di affrontare il pensiero archetipico con la logica, esso si sottrae sempre al nostro intervento; sembra avere fin dall'origine una sua qualità peculiare che anzi, per molti riguardi, sembra integrare la logica stessa. Il rapporto con l'archetipico è originario e suscita in noi sensazioni che sono di natura « sofica » piuttosto che « logica ». Infatti la comprensione archetipica è un rapporto con la «Sophia», con la saggezza, e non con il Logos, con l'intelligenza nel senso proprio della parola. È come se si trattasse di due diversi modi dell'Eros spirituale e quando sentiamo per la prima volta la parola « sofico », può sembrare difficile cogliere l'importante contenuto di realtà che essa nasconde e constatiamo che manca assolutamente nel nostro patrimonio lessicale.

Ciò dipende probabilmente dalle premesse unilaterali della nostra cultura. In verità già i presocratici avevano diagnosticato la nostra *dicotomia spirituale*. Sembra che Eraclito sia stato il primo a introdurre la parola « philosophos » nell'uso linguistico, e con essa contrapponeva colui che amava la saggezza a

quello che era « solo » intelligente. In seguito, con Fiatone, filosofo diventa colui che è modesto, che sa di non sapere niente, ma continua ad essere preso dall'amore per la saggezza. Con Aristotele il rapporto con la « Sophia » diventa « prima philosophia », vera e propria metafisica. Anche i Romani conoscevano la differenza esistenziale tra « Sapientia » come saggezza e « Scientia » come conoscenza. Ma non sarebbe questo il luogo per approfondire ulteriormente questa differenza- Nondimeno possiamo qui constatare con stupore che la maggior parte dei filosofi non sono affatto filosofi, ma filologi, poiché essi per lo più si ispirano completamente al Logos, quindi il loro spirito ama una cosa del tutto diversa.

Il *rapporto con l'archetipico* già si dimostra come qualcosa di particolare a seconda dell'esperienza, così c'è anche un rapporto diverso. In questo caso il pensiero è piuttosto una sensazione e al posto di concetti chiari e definiti c'è qualcosa di cangiante e spesso di indistinto. Ma dove si può perdere chiarezza e concisione, si guadagna profondità. Dove il collegamento « superficiale » con lo spazio e il tempo diventa qualcosa di second'ordine, passa in primo piano l'eternità, invece dello sviluppo c'è un eterno presente. Ciò che si discosta dalla realtà terrena dei concetti logici viene recuperato alla « magia ». La cerebralità del giudizio che manca viene sostituita dall'empatia. Il pensiero è un pensiero di tutto il corpo. Ciò che secondo la logica consueta è sempre oggettivo, qui diventa soggettivo e passionale. E dove di solito domina una grave spinta, dove ci si rivolge alla vita e alla morte, lì è il teatro, lì il nostro essere diventa qualcosa di quasi-illusorio e richiama l'ironia. La comprensione archetipica si muove così nel possibile, è possibilistica e la sua lingua non è quella dello scienziato, ma quella del poeta, che è in rapporto con le Muse.

Se dunque la *psicologia analitica* si occupa della comprensione archetipica dell'uomo e delle sue sofferenze, nella sua denominazione si dovrebbero scoprire subito due confusioni e una limitazione ingiustificata. Infatti in primo luogo, come si è appena detto, essa ha solo poco a *che vedere con la « Logica »* e non si deve propriamente confrontare in alcun modo con ciò di cui si occupano le scienze. Con gli studi sull'associazione Jung aveva definito qualcosa che si poteva ancora orientare entro la scientificità convenzionale. Ciò che è venuto in seguito tendeva a un altro spirito ed equivaleva piuttosto a una ricerca di saggezza. Sembra però che la

nuova posizione sia stata fissata in modo così equivoco che fino ad oggi si verificano sempre nuovi tentativi regressivi di correzione. Mi sembra cioè che ci siano sempre nuovi tentativi che mirano a trascinare ancora la psicologia analitica nell'ambito del pensiero scientifico ufficiale, dove essa viene poi a trovarsi come su un letto di Procuste.

In secondo luogo, in base alle riflessioni introduttive sul Logos e sulla « Sophia », non si può dire che la psicologia analitica sia veramente *analitica*. Infatti secondo l'uso linguistico, analisi è " scomposizione o separazione di un tutto organico nelle sue parti ». Si potrebbe allora chiamare sintetica; ma in questo modo le si attribuirebbe una struttura che non ha. Essa è piuttosto l'arte di interpretazione degli archetipi; partendo da singoli fenomeni arriva per via analogica agli archetipi. Così essa svela il «< senso »; si occupa di arte, non di tecnica.

In terzo luogo, infine, la psicologia analitica si pone una autolimitazione, che fino ad oggi non sono mai riuscito a capire bene: sebbene essa sia qualificata dal rapporto con l'archetipico, pretende, secondo la sua denominazione, di non occuparsi dell'intero essere umano, dell'*Anthropos*, ma di limitarsi alla sua « psiche ». Benché a suo modo debba essere una patosofia generale e quindi ogni psicologo analista debba propriamente a priori considerarsi medico, essa si attiene alla psichiatria. Così separa l'anima da un tutto come « sistema relativamente organico » e applica solo alla prima il pensiero archetipico. Allora è possibile collegare il corpo con l'anima solo per mezzo di artifici intellettuali più o meno plausibili. Per esempio, si parla di « irradiazioni » della psiche nel soma e simili. Ma per quanto benevoli e accomodanti si possa essere, questo rimane sempre uno scandalo della teoria della conoscenza.

Accanto al suo carattere a-logico si potrebbe attribuire soprattutto a questa particolare limitazione all'ambito della psiche il fatto che la psicologia analitica abbia avuto così poco a che vedere con la medicina. Nel caso che poi qualcuno dovesse lasciarsi prendere dal desiderio di mettere ordine nella molteplicità delle malattie fisiche per mezzo della psicologia analitica, si ritrarrà subito disorientato: non si deve mettere in relazione la pratica medica con la psicologia analitica, non solo perché essa non è logica, ma perché questa non ha applicato all'intero essere umano il mezzo del pensiero archetipico.

Così arriviamo al punto di *sottostare a delle finzioni*. È come se nella terapia potessimo fare i conti senza

l'oste; in questo modo ci occupiamo del comportamento psichico e lasciamo ai medici la tecnica, poiché essa non appartiene propriamente al sistema relativamente organico della psiche; ci muoviamo dunque in una dimensione, che vive in un rapporto più o meno stretto con un'altra, senza però conoscere sufficientemente quest'ultima. Ci rendiamo conto abbastanza di tutto quello che accade quando certe sindromi psichiche scompaiono di fronte allo sviluppo di una qualunque specie di malattia fisica più o meno manifesta? Qui la domanda si pone non tanto a livello morale quanto sul piano della teoria della conoscenza. Evidentemente non si può fare giustizia a tutto nello stesso tempo. Ma è come se il non tener conto della patologia fisica ci aiutasse a muoverci in quella terra dell'irreale, che si deve chiamare lo psichico. La comprensione archetipica dell'uomo e delle sue sofferenze non ha avuto origine nel XX secolo. Se ne possono ritrovare le tracce attraverso tutta la storia dello spirito occidentale. Ma è come se queste si svolgessero sempre soltanto come una specie di *via occulta*, come una via oscura, all'ombra dello spirito ufficiale. È come se a coloro che l'hanno percorsa sia stato sempre inerente il carattere di *outsider*. Erano considerati come pagani o eretici, ed erano scomunicati o erano bruciati sui roghi della chiesa. Infatti la comprensione archetipica storicamente non si è mai associata del tutto a quello spirito che tra l'altro ha creato anche la nostra rappresentazione del più alto valore sacro, del dio cristiano. Essa non si può collegare né con un dio creatore unipolare e immutabile, né con la sua immagine profana, quella dell'Homo *faber* che crea il Bene e resta identico a se stesso. In confronto a tutto ciò mi sembra che la comprensione archetipica abbia delle caratteristiche fondamentalmente opposte.

Storicamente essa appare nel modo più evidente proprio dove ci si riferisce a un'immagine completamente diversa di dio e dell'uomo: per esempio, *nella visione panteistica*, dove l'essere supremo è al tempo stesso anche il mondo che viene colpito da conflitti interni. Naturalmente lì c'è anche un'analoga immagine dell'uomo. E come il dio creatore è collegato con l'Homo *faber* per associazione di immagini, così anche qui c'è una corrispondenza e una partecipazione tra il livello macrocosmico e quello microcosmico. Ma in una tale immagine dell'essere umano e di dio si è tentati di vedere non tanto una divinità maschile quanto piuttosto una divinità femminile; per questo sono evocate non solo le visioni indiane e del-

l'Estremo Oriente, ma in base all'esperienza si stabilisce di nuovo un collegamento con la « Sophia » come saggezza.

Per iniziare in modo arbitrario un'enumerazione arbitraria, storicamente una tale concezione di dio e dell'uomo si può riconoscere già presso i presocratici; per esempio, Eraclito, l'Oscuro, pensa che il mondo sia un dio colpito dal conflitto delle passioni elementari, propriamente il fuoco del mondo, in cui i fenomeni risplendono e poi scompaiono di nuovo. La continuazione di questa visione sembra ritrovarsi in Platone: in lui il fuoco eterno si trasforma in un dio dotato di ragione, che non invecchia, che si annuncia nel mondo dei fenomeni e che, simile al dio di Pitagora, possiede un cuore centrale. Il mondo diventa per lui un vero e proprio teatro, qualcosa di sofferente, ma anche di spettrale. Questa fondamentale concezione platonica trova una nuova forma nel successivo neoplatonismo e nel platonismo del Rinascimento fiorentino, a cui può essersi ispirato perfino Shakespeare, che all'ingresso del suo nuovo teatro Globus scrisse: « totus mundus agit histriorem », tutto il mondo è un teatro. Se vogliamo prescindere dal Barocco, che è senz'altro incline al teatro del mondo, la concezione archetipica trova nuova forma nel Romanticismo: qui i « fenomeni primordiali » trovano migliaia di modi di trasformazione, e il dio che di questi è composto diventa per loro un organismo immenso, messo in moto dalla lotta degli opposti interiori. Questa immagine corrisponde al carattere romantico, instabile ed esaltato, che si aspetta soprattutto dalla condizione astenica, più o meno morbosa, una particolare ascesa dell'esistenza; sembra che non prenda mai nulla sul serio, è sempre associato a una dubbia ironia e spesso vive la sua vita « tremando e vacillando », come dice Novalis. Ogni volta che nella storia dello spirito incontriamo una comprensione che precorre quella archetipica, ci imbattiamo in rappresentazioni e in una lingua che, per così dire, sono quelle della natura stessa. Non sono cerebrali, ma in generale corporee ed emotive. Per concludere la prima parte della mia relazione vorrei dire ancora qualcosa di più esauriente sulle tre *caratteristiche* a cui ho accennato prima, che più di ogni altra cosa qualificano l'archetipico. Certamente ne esistono delle altre; queste sono però sufficienti a far capire che cosa si possa intendere per « medicina archetipica ». Sebbene queste caratteristiche sembrino indipendenti l'una dall'altra, si presentano quasi sempre associate tra di loro, come si è potuto

vedere dall'exkursus sulla storia delle religioni. Non-dimeno separatamente formano un'unità della teoria della conoscenza. Si tratta della mutevolezza dell'archetipico, del fatto che si manifesta sempre negli opposti e del suo riferirsi a un punto centrale.

Ora, in primo luogo, *la mutevolezza, la variabilità* dell'archetipico appare nella medicina archetipica in modo più evidente là dove un comportamento si trasforma in una forma somatica e viceversa. Ciò che è stato parte di uno stile di vita può manifestarsi in modo diverso come quadro clinico somatico. Così la nostra disponibilità può incorporarsi in un tremore patologico; la nostra resistenza può manifestarsi più o meno all'improvviso in diverse forme di irrigidimento reumatico, o la nostra capacità di mantenere la vita nel bagnato può ritrovarsi nell'idropisia. Nella psicologia analitica ci si comporta con tali incorporazioni allo stesso modo in cui ci si regola con le funzioni inferiori: anche esse portano nella vita grandi difficoltà, soprattutto quando assumono forme socialmente inaccettabili.

Così l'archetipico muta soltanto la sua forma di manifestazione. Esso sceglie, per così dire, un altro stato di aggregazione, si condensa, immobilizza e costringe a stare a letto. A questo punto affiora la questione psicosomatica fondamentale, cioè il problema del modo in cui lo psichico agisca sul fisico; l'archetipico appartiene per sua natura a una dimensione sufficientemente ampia da consentire tali metamorfosi. Al tempo stesso spariscono anche i confini tra il cosiddetto funzionale e l'organico puro. Ciò che dal punto di vista diagnostico viene espresso in complesse e articolate argomentazioni, dal punto di vista archetipico diventa fundamentalmente un problema di somatizzazione. Ne risultano quadri clinici mutevoli, più o meno reversibili. Ma questi non devono essere confusi con degli stati patologici. Infatti questi ultimi derivano da una medicina diversa, che fa parte delle scienze naturali, e se si confondono in modo acritico le due medicine si va incontro a gravi difficoltà di comprensione. Si resta infatti ai quadri e perciò anche alla meraviglia per una drammaturgia che è a volte così stupefacente da essere in grado di agire come la natura.

In secondo luogo, l'archetipico *si manifesta di preferenza negli opposti*. È come se soddisfacesse il bisogno di una più salda struttura conoscitiva, poiché il mondo archetipico con tutta la sua mutevolezza tende anche a scardinarsi. Così accanto alla commozione umana si può constatare l'arroganza più o meno manifesta, accanto all'ostinazione l'arrendevolezza, e accanto alla propensione per il bagnato una ricerca dell'asciutto. Nel rapporto degli opposti non c'è neppure nulla di definitivo, di stabile, anzi domina una dialettica multiforme: talvolta un'integra-

zione può produrre l'impressione di una particolare armonia, talvolta prevale una dimensione limitata o appena una sfumatura; o infine una tendenza a evitarsi, che equivale a una scissione interiore, così che da una parte si tende a un'inflazione e dall'altra alla via della somatizzazione. Così l'archetipico non solo vuole afferrarci completamente e imporci uno stile assoluto ed esclusivo, ma anche condannare il suo complemento all'esilio corporeo, dove è costretto a una forma di vita surrealistica e deteriorata. Il momento di tale metamorfosi è per lo più aporetico, è l'attimo in cui manca una via d'uscita; essa dunque si verifica quando la vita ha assunto una forma completamente distorta.

Infine, l'archetipico non solo cerca la sua struttura nella polarizzazione citata, ma anzi tende proprio a restare riferito in sé a un *virtuale punto centrale*. È come se fosse sempre rivolto a un centro, come le immagini panteistiche di dio sono al centro del mondo. Così tutte le varianti dialettiche di rapporto dell'archetipico e le citate possibilità di metamorfosi hanno in ogni momento un punto di riferimento. È come se la nostra vita si svolgesse seguendo le tracce del filo rosso del senso, anche se noi possiamo avere a che fare con gli estremi, con la nausea, con il nulla e con l'assurdo. Che lo vogliamo o no, la natura ci induce a una « vita filosofica » nel senso citato all'inizio: noi non possiamo evitare per tutta la vita l'aspirazione per quella « Sophia », quella saggezza, nella quale ci vengono incontro anche tutte le spaventose metamorfosi dell'essere, come qualcosa di numinoso e di stupefacente.

2.

Vorrei ora tentare di presentare *i temi della sete e del bere e le loro trasformazioni patologiche* in queste riflessioni generali, che, anche se in modo frammentario, costituiscono la teoria di una medicina archetipica. Dovremo a questo punto porci la stessa domanda fondamentale che già si è posta Eraclito, cioè la domanda del rapporto in cui il liquido, il bagnato, l'umido sta con l'asciutto, ciò che nell'uso linguistico dei presocratici suona all'incirca: che cosa hanno in comune Dioniso e Ade?

Dell'umido e del bagnato si sostiene che essi portano con sé il caotico, tendono alla mobilità, alla labilità e all'impulsività, anzi all'ebbrezza e al delirio. Essi implicherebbero l'infinito e l'abisso, al punto che secondo i taoisti l'acqua non può propriamente

avere alcuna sponda. Considerando la sua pericolosità, Isaia implorava il Signore di salvarlo, poiché le acque della morte si erano infiltrate nella sua anima ed egli annegava nel fango. D'altra parte nel bagnato alberga anche la genialità, l'ingegno e l'umore; anzi la liberazione è qualcosa che apparentemente non possiamo definire in modo più appropriato se non prendendo a prestito un concetto dall'idrofisica. Per questo Cristo può dire che egli darà da bere agli assetati, che l'acqua cadrà nel deserto e che nella terra della sete sgorgheranno delle sorgenti e la renderanno fertile. Anche per questo nell'opera di redenzione di Cristo lo Spirito Santo si effonde come *fons vivus*, come una sorgente viva sugli uomini.

In realtà *Dioniso* e *Bacco* sono strettamente legati all'umido e al liquido. Essi sono le divinità dell'istintivo e del mutevole. Sono essi che tendono alla mobilità, al delirio, alla dilatazione e alla dissoluzione. Ma sono anch'essi che introducono il loro spirito nell'arte e che portano nel mondo le commedie, le tragedie e la risata e che in una mistica orfico-bacchica promettono la liberazione della vita dalla vita stessa. D'altra parte l'asciutto tende all'infeccondità, alla sterilità, alla frustrazione infinita, alla rinuncia e alla privazione. Secondo la storia del simbolo esso è tanto salato quanto amaro; in quanto polvere gli si addice il senso del nulla. D'altra parte però arriva alla dignità suprema, con esso tutto ciò che esiste si eleva dai flussi dell'immenso. Così l'asciutto nella storia della creazione diventa il primo « divenire », la prima cosa stabile. Nel tantrismo da esso si costituisce l'io, che così si determina rispetto a un Essere universale, e nella Bibbia il bevitore Noè lo vede come terra del futuro. Nella speculazione alchimistica si trova che molte isole insieme formano un vero e proprio luogo, come le scintille che unendosi diventano la luce della coscienza; e l'asciutto ricorda l'ascesi interiore, il puritanesimo e quella urbanità che noi cerchiamo di conservarci con un eccesso di energia del fuoco.

Esso somiglia davvero a *Ade*, che deve aver ereditato una sola cosa da suo padre Kronos, poiché come questi ha divorato i propri figli, così anche Ade tende alla distruzione della vita. Non solo egli già a priori non vede e non sente, poiché ha la testa rivolta all'indietro, ma fa anche dissolvere in polvere e sparire, rende invisibile se stesso e gli altri e così sottrae loro la forza vitale. Sotto questo aspetto si avvicina alla " Morte " cristiana, che come scheletro decrepito e dalle ossa asciutte miete con la falce ciò che è vivo. Ade al contrario di Dioniso guarda

per lo più il mondo in modo lugubre; egli è un dio serio. Per questo vive anche nel Tartaro desolato, roccioso e polveroso, in cui non c'è mai luce. Sebbene questo sia attraversato da alcuni fiumi, sembra estendersi come un infinito deserto di pietra e sabbia, e ovunque si incontrano anime frustrate e tormentate dalla sete; naturalmente anche le Danaidi assassine, che tentano invano di riempire d'acqua un vaso forato, e lo sventurato Tantalò, che stando nell'acqua cerca invano di placare la sua sete.

Tuttavia l'immagine infausta ha anche un aspetto luminoso; Ade diventa anche *Plutone* e come tale possiede la ricchezza ctonia sotto forma di metalli e pietre preziose di ogni genere. Egli presiede le attività scientifiche e tecniche e a Roma è chiamato semplicemente « Dis », il ricco. Ade deve avere qualcosa a che fare con la nostra società urbana, con l'emancipazione moderna e razionale. Cioè quanto più allontaniamo la morte dalla nostra vita, tanto più immensamente essa si estende sotto forma di un generale urbanesimo di grigio cemento.

È certo che tutti noi in un modo o nell'altro e in misura diversa siamo condizionati dalle tendenze dionisiache e dall'aridità di Ade. Spesso però non è affatto semplice separare quelle da questa e delimitare la loro sfera d'influenza; infatti nella psicologia analitica incorriamo nella nota difficoltà di rimanere confusi di fronte alla iridescenza polare degli atteggiamenti e delle funzioni psichiche. Ci troviamo talvolta nella condizione di non poter affermare con sicurezza quale sia realmente la funzione dominante e quale quella inferiore; spesso possiamo dire con convinzione soltanto una cosa, e cioè, che la vita è influenzata in particolare da questo o da quel conflitto.

Ma, secondo l'esperienza generale ciò che si manifesta nel modo più evidente è il lato oscuro di entrambe, il cosiddetto lato inferiore, che non solo porta a particolari difficoltà psichiche, ma tende anche a incorporarsi, e ciò, come già detto, avviene quando l'aspetto dominante prende possesso di noi. Se dunque l'asciutto sotto questo o quell'aspetto impone alla nostra vita uno stile troppo unilaterale, possiamo ipotizzare che un'improvvisa « ebbrezza di vita » si esprimerà in una forma patologica caratterizzata da una particolare sete e dalla necessità ineluttabile di bere. Ciò che prima si poteva considerare solo uno squilibrio psichico, si modifica ulteriormente e comincia a rientrare nella medicina somatica.

Così c'è tutta una serie di *sofferenze più o meno gravi tra* quelle con cui Dioniso può colpirci. Tutti noi possiamo immedesimarci nel fatto che prendiamo

il bicchiere se ci troviamo proprio all'asciutto. Però l'azione che non è affatto sensazionale in certe persone di particolare « eccitabilità asciutto-nervosa » - come si dice nella letteratura psicosomatica - può trasformarsi in un impulso pericoloso, che costringe a bere fino a venti litri di liquido al giorno. A questo proposito è molto difficile stabilire in che misura esistano delle alterazioni fisiche: soprattutto delle secrezioni anormali di quegli ormoni che regolano il metabolismo dei liquidi e che possono essere in relazione con vere e proprie malattie cerebrali: per esempio, con un'infiammazione cerebrale o con un tumore che coinvolge nella malattia certe antiche regioni cerebrali originarie. Che la natura somatizzi così ampiamente oppure no, in ogni caso parleremo di un *Diabetes insipidus*, di diabete insipido.

Ci sono anche delle forme di *alcolismo*, soprattutto l'alcolismo da birra, che sono collegate a un'analoga alterazione dell'equilibrio dei liquidi. In questi casi si può spesso constatare facilmente che ciò che spinge i pazienti a bere è una particolare sobrietà di vita, una particolare noia, « un'anima assetata ». La sete e la necessità ineluttabile di bere possono diventare particolarmente penose nei *diabetici*; si dice che essi abbiano anche una propensione all'adempimento rigido dei doveri e all'autofrustrazione collerica; e il loro diabete mellito, se non è curato, li porta spesso anche ad assumere un aspetto goffo.

Dunque nei quadri clinici di questo tipo si somatizza una « ebbrezza di vita » che si trasforma in un mostruoso alcolismo. Ci ritiriamo, per così dire, su qualcosa di *inorganico*, ma soccombiamo a un processo che non è diverso da quello che si verifica nella maggior parte dei quadri clinici: il reumatico diventa « meno vivace », quando la resistenza si incorpora nelle sue articolazioni; colui che soffre di una malattia della pelle, quando i suoi sentimenti asociali assumono la forma delle squame del rettile o colui che soffre di tremito, che deve sentire la commozione come tremore. Per ultimo, ma non meno importante, anche lo psicotico solitario diventa « prevedibile », quando il metabolismo degli enzimi del suo cervello prende una direzione diversa e i suoi rapporti con il mondo diventano troppo allucinati.

Tuttavia ciò diventa non solo qualcosa di inorganico, ma anche di *bizzarro*. Di solito l'organismo conserva determinati stati di concentrazione e di diluizione. Nelle cellule e tra le cellule domina una pienezza ottimale, cioè un rapporto equilibrato tra i sali di ogni tipo - in particolare il doro - e i sali dello

zucchero - e l'acqua come loro solvente. Quest'equilibrio appartiene, per così dire, all'asse ereditario della nostra origine da condizioni oceaniche primordiali: viviamo nel modo migliore in un determinato stato di gonfiamento, in un gonfiore ottimale; è come se qui la natura soccombesse a una specie di « horror torri », a una paura dell'essiccazione. Tuttavia nelle malattie della sete i sali asciutti secondo le leggi dell'osmosi apportano un'omogeneità quasi-erotica, allontanano l'acqua sotto forma di forti quantità di urina o l'attirano nei tessuti del corpo, così che la conseguenza è il bere tanto forzato quanto vano. In questo caso non solo la sete si localizza in una faringe bruciata e febbrile, ma piuttosto la catastrofe osmotica è il tormento di un inappagamento generale.

Quest'alterazione è piuttosto grave e comprende *destini mitici*. Sotto molti aspetti ricorda il desiderio bacchico di bere e secondo certe tradizioni le malattie di Dioniso. Senza un'eccessiva forzatura si può considerare a questo proposito il destino di *Tantalo*, re dei Frigi. È noto che questi nell'Ade greco soffre di una sete eterna, poiché ha rubato il dolce nettare dalla tavola degli dei. Sembra quasi che la fantasia degli antichi abbia voluto rappresentare in un mito la malattia del diabete, come in genere l'immaginazione collettiva cerca naturalmente di inserire la malattia in storie dal senso profondo. Anche nell'ambito della cultura germanica ci sono delle saghe simili.

Qui in verità Tantalo diventa una *figura diabolica*, che è stata chiamata « *la sete eterna* ». Si avvicina anche a *Wotan*, che era realmente il dio di ogni ebbrezza. A lui appartiene non solo l'idromele, ma anche ogni arte emotiva, come la poesia e la musica. Così egli ha delle caratteristiche simili a quelle del mediterraneo Dioniso; ma egli era anche il dio della condotta di guerra, che aveva poco a che fare con la tecnica, ma piuttosto viveva della voglia di combattere, dell'avidità di sangue e del sanguinario. Non è passato molto tempo da quando egli con i suoi guerrieri morti infuriava nelle notti di tempesta per le valli remote della Svizzera centrale. Ma è come se anch'egli non solo fosse stato bandito da un nuovo mondo religioso, ma, come Bacco e Tantalo, si fosse ritirato nella patologia. È come se egli non solo si aggirasse come l'ombra di un tempo illuminato, ma anche come se si fosse incarnato in diverse malattie, dove quasi nessuno più lo riconosce. In Svizzera Wotan si chiama anche *Turst*, e « *die Turse* » è un'antica denominazione per ; *giganti*. E qui ci sono molte connessioni con l'umidità e con l'ebbrezza: secondo la saga non solo essi addensavano le tempeste in gigantesche caldaie, ma erano anche allattati per sette anni al seno materno. Il loro alcolismo è proverbiale e li si vedeva ubriacarsi sulle montagne. Essi

non erano mai particolarmente assennati, e come Wotan di fronte a un atteggiamento troppo rigido e razionale dell'uomo era costretto a vivere in forme strane e in fenomeni patologici, così avveniva anche per i giganti, sebbene si dica che tutti « ebbri » siano stati sopraffatti nella guerra contro gli astuti austriaci.

Naturalmente è da notare che qui risultano dappertutto delle relazioni con i citati disturbi di secrezione di quegli ormoni che regolano l'equilibrio dei liquidi e dei sali. In realtà c'è una *psicosindrome endocrina*, un'alterazione più o meno caratteristica dell'essere in presenza di malattie ormonali; essa si distingue in particolare per la vistosità dell'impulso e del bisogno, per il cambiamento dell'umore e simili. Si presenta anche associata *all'acromegalia e ai disturbi acromegaloidi dello sviluppo*, in cui si possono osservare predisposizioni al gigantismo nelle parti sporgenti del corpo, alle mani e ai piedi, al mento o al naso; e proprio queste si presentano spesso con smodatezze di ogni genere, non da ultimo nel bere.

Nei casi in cui il bere diventa una coazione e assume una dimensione medica come malattia della sete, poiché l'uomo si è trovato troppo all'asciutto, la *terapia da secoli* verte intorno alla questione della quantità di umido e di asciutto che è conveniente per il paziente. È un tentativo di influire sui rapporti osmotici e l'ambiguità del tema ha sempre dato occasione di prescrivere le cose più diverse, anche le più contraddittorie. Nella terapia degli stati osmotici c'è una lunga storia di dispute, da una parte sulla quantità di sali, di carboidrati che diventano sali, di proteine igroscopiche e simili e, dall'altra, sulla quantità giornaliera di liquidi che si può presumere in un paziente.

Le terapie si sono sempre attenute a due antichissimi principi terapeutici: da una parte è stato necessario « asciugare », secondo la regola del « *contrarium contrario* ». Si è fatto quindi qualcosa *di opposto*, perché tutto chiama in azione mostruose forze antagoniste. Si è consigliata una sottrazione di liquidi e una dieta asciutta, sebbene ciò talvolta abbia portato alla morte tra i tormenti della sete. Si sono prescritte delle cure di essudazione o si sono mandati i pazienti nel deserto. Dall'altra parte ci si è attenuti al principio « *similis simile curatur* » e si è fatto proprio l'opposto: si è soddisfatto l'impulso, si è prescritto di bere e di fare dei bagni, si sono mandati i diabetici assetati in note località termali quali Karlsbad e Vichy.

Attualmente la cura della necessità ineluttabile di bere è certamente diventata più efficace e accanto a

una dieta adeguata sono diffusi i diuretici, delle sostanze che sottraggono al corpo i sali e l'acqua che ad essi è legata; oppure si prescrivono degli ormoni, per esempio l'insulina, che partecipano alla regolazione dei rapporti osmotici.

In tutte le cure pragmatiche si è però sempre imposta anche la necessità di *rivolgere all'archetipico* ciò che facciamo. La terapia resta inefficace se viene praticata solo in base ai concetti delle scienze naturali e, malgrado tutta l'abilità, resta sempre qualcosa da diletta. Si va affermando così una filosofia che porta sia i terapeuti che i pazienti ad avere un'idea dell'aspetto archetipico presente nel liquido e nell'asciutto, il cui conflitto è così determinante per il destino. Altrimenti è come se in tutta la terapia non sapessimo mai esattamente dove ci troviamo. Sembra che la natura non tolleri di essere trattata e curata solo secondo le conoscenze razionali o i punti di vista sociali. In questo caso essa devia facilmente nell'irrazionalità, da l'impressione di essere magia. Non solo i fenomeni psichici, ma anche le sindromi fisiche spingono spontaneamente all'amplificazione.

Dopo aver visto nell'esempio delle malattie della sete e della coazione a bere sia la mutevolezza che la dialettica dell'archetipico, dobbiamo infine occuparci del suo riferimento a un *virtuale punto centrale*.

Sia nell'ambito della medicina naturalistica che in quella archetipica è indispensabile riferirsi a un centro; e in tutte le diagnosi e le terapie ci accompagnerà tanto l'idea delle regioni cerebrali primitive e coordinanti dell'ipotalamo e dell'ipofisi, quanto anche l'idea di un Sé nel senso della psicologia analitica; a questo si riferiscono i fenomeni sani e patologici dell'umido e dell'asciutto. E questo vale anche per la psichiatria, dove la comprensione del nevrotico e dello psicotico ruota ugualmente intorno a un virtuale punto centrale.

Per dargli un nome, anche qui basta solo un paradosso. Deve essere un punto che si inserisce significativamente nella lunga serie di quelle denominazioni che stanno per la " pietra filosofale ». Sebbene la fisiologia moderna, per far comprendere la regolazione dei sali e dei liquidi, produca modelli grafici e simboli che ricordano un misterioso linguaggio da cabala, il nome dovrebbe avere una qualità diversa « sofica », non razionale. Nella speculazione alchimistica c'è *l'idrolite, il deposito calcareo dell'acqua*, che non è né cristallo, né silicato di potassio, ma

misteriosa « acqua solida >>. Sembra che in essa si vogliano assommare e risolvere tutte le difficoltà della teoria della conoscenza, che risultano dalla relazione assai complessa dell'asciutto con l'umido. Come in tutti i simboli del Sé anche nell'immagine dell'idrolite risplende quel filo rosso del senso, di cui si è parlato nella prima parte di questa relazione. Esso però non solo è associato a una generica sensazione numinosa ma per il suo particolare carattere suscita anche una sensazione numinosa *specificata*. La sua osservazione ci fa presumere che la frustrazione, l'autodisciplina e la razionalità, da una parte, la soddisfazione e l'arte, dall'altra, abbiano relazioni tanto misteriose quanto equilibrate. La riflessione sull'idrolite ci può far comprendere quale atteggiamento dobbiamo assumere verso Dioniso e Ade. Essa comprende una conoscenza filo-sofica del grado di privazione e di soddisfazione che ci può spettare in questa vita; e così a livello di medicina preventiva non solo può impedire la comparsa delle malattie citate, ma può anche darci un sostegno interiore, se queste sono già diventate irreversibili e portano alla morte.

Trad. di LUCIA RISPOLI

