

# Logos dell'anima e formazione

**Maria Teresa Colonna, Firenze**

*Il destino di un uomo prende  
sempre forma là dove è  
concentrata la sua paura (1).*

(1) A. Jaffé, « The creative phases in Jung's life », *Spring 1972*. pp. 162-90.

Le donne stanno mutando, questo è evidente ormai in tutti i campi, ma se gettiamo uno sguardo agli scritti sulla psicologia, sulla condizione e soprattutto sulla patologia del femminile, potremo capire molto di ciò che è accaduto alla donna nel XX secolo. Se dietro la nevrosi, come sostenne Jung, vi è il destino e la realizzazione della innata volontà di vita dell'individuo, per il femminile la nevrosi diverrà molto presto non tanto malattia ma quel malessere esistenziale che le indicherà la necessità profonda di uscire dalla propria condizione masochistica e sarà l'occasione di soddisfare il bisogno d'analisi come risposta al bisogno di capire meglio il senso e il contenuto della propria vita e del proprio destino. Nevrosi dunque come « chiamata » a scoprire il proprio significato individuale e la propria crescita.

Consapevoli di questi mutamenti e di queste necessità, recentemente anche i movimenti femministi hanno recuperato il valore dell'analisi, ma proprio a causa di ciò è nato non solo all'interno dell'analisi ma anche della formazione analitica il bisogno di nuovi strumenti psicologici, di un nuovo modo di fare psicologia, se non di una nuova psicologia che sappia anche far luce e dare una voce alle vere dinamiche interne del femminile.

Marcello Pignatelli si era già chiesto in passato, d proposito della formazione analitica, quale potrebbe essere la cultura portata dalle donne, riferendosi allora non tanto a una diversità di contenuti, quanto di modi di apprendimento perché « sono questi ultimi che portano a diversi tipi di cultura », come egli scrisse, consapevole che è il metodo a determinare quello che saremo, poiché il metodo coincide con la formazione (2).

(2) M. Pignatelli, « Educazione a vivere attraverso l'analisi », in *Problematiche della formazione analitica, Rivista di psicologia analitica*, 15/77, p. 107.

Conscio un tempo significava capire insieme, l'analisi è dunque conoscenza in comune dove l'altro sarà sempre necessario poiché si diviene consapevoli in una sfera di partecipazione con altri, e la coscienza stessa ha una sua componente erotica che tende alla partecipazione.

Hillman nel passato ci ha già indicato che dove c'è patologia c'è psiche e dove c'è psiche, c'è sempre eros. Nel *Mito dell'analisi* a proposito del femminile, egli ha suggerito che se andiamo indietro di 70 anni e più fino alle isteriche di Parigi e Nancy, vedremo che « la psiche è sempre andata in terapia alla ricerca di Eros » (3). È ormai un dato di fatto, e le ricerche di questi ultimi anni ce lo confermano, che le donne vanno in analisi più frequentemente degli uomini non solo perché storicamente si sono formate più nel privato e da sempre hanno un linguaggio più diretto, ma poiché è notoriamente diverso il loro rapporto con la sofferenza (4). È altrettanto evidente che le donne sempre più spesso vanno in analisi da altre donne, forse perché le donne oggi sono veramente « figlio senza madri », e questa mancanza è di per sé così archetipica che l'analisi con altre donne sarà un tentativo di ricostruire quel rapporto con la madre negatele non solamente dalla cultura patriarcale ma altresì dalla violenta e conflittuale competitività tra madri e figlio. Se guardiamo storicamente il bisogno che ha spinto molte donne ad andare in analisi particolarmente da analiste donne, forse ne scorgiamo anche altri motivi. Le donne sono spesso andate in analisi perché non vi erano altre situazioni e altri luoghi dove l'anima e il femminile venissero presi in considerazione; ma ben presto, e questo molto

(3) J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, Milano, Adelphi 1979, p. 305.

(4) M. Loriga, *L'identità e la differenza*, Milano, Bompiani, 1980.

acutamente e con molta onestà Hillman stesso lo ha già scritto, l'eros che si è costellato negli studi degli analisti si è col tempo sempre meno accordato con quel tipo di coscienza sulla quale si era modellata l'analisi e, poiché nel frattempo « le metafore della psicologia avevano via via perso sia la loro immaginazione che la loro fantasia l'eros divenne il transfert e le reazioni psichiche a questo la nevrosi da transfert » (5). Così l'analisi, che è essenzialmente un « processo erotico » nel senso di partecipazione e relazione, divenne invece quel processo dove il sentimento e l'anima non solo furono oppressi e negati dal linguaggio della psicologia, ma dove, insiste Hillman, anche « la libertà dell'immaginale venne delimitata e disciplinata in funzione del divenire consci » (6).

(5) J. Hillman, // *mito dell'analisi*, op. cit., p. 306.

La psicoanalisi classica e la psicologia analitica ci hanno perfettamente descritto la patologia della madre divorziata, ma non ci hanno forse messo altrettanto in guardia dalla funesta presenza del Padre divorziato, presenza archetipica che non sempre sa e potrà essere di sostegno per i figli, poiché nei suoi lati negativi è stata assunta come responsabile di comportamenti convenzionali e del formarsi di quel tipo di coscienza rigida e restrittiva, legata ai doveri come alle convenzioni della cultura, che nei casi più estremi potrà condurre a una vera e propria psicosi sociale (7). L'Olimpo mitologico ci offre molti modelli archetipici, anche se variamente differenziati, di padri importanti e divorziati, da Urano a Cronos, che nel suo tipico incorporare i propri figli li spiritualizza e li psicologizza allontanandoli quindi sempre più dalle loro radici d'istinto. Nel dilemma angoscioso di sottrarsi al suo destino di essere sopraffatto da almeno uno dei propri figli, il tipo di coscienza che Cronos costella seguirà sempre gli atteggiamenti prevalenti di un collettivo, sia questo un gruppo ideologico, di fede e perché no forse anche un movimento analitico e le sue teorizzazioni. Poiché questo tipo di coscienza, ci è stato fatto rilevare, si sentirà sempre minacciato dagli stimoli dell'inconscio e da ogni sospetto impulsivo « folle » e cosiddetto « infantile », sempre « tenderà a respingere questi fanciulli indesiderati, ma più spesso cercherà di trovare

(6) *Ibidem*.

(7) M. Stein, « The devouring father », in Vitale, Stein, Hillman, Neumann, Von der Heydt, *Fathers and Mothers*, Zurigo, Spring Publications, 1973, pp. 64-74.

(8) *Ibidem.*

in essi un contenuto spirituale positivo >> (8). Il tipo di coscienza modellato da Cronos col suo cercare di « far coscienza » e rendere sempre tutto conscio, farà sì che ogni passione, ogni impulso, ogni moto bizzarro e irrazionale, ogni idea creativa, saranno sempre sottomessi e indirizzati al servizio delle mete coscienti e a sostenere l'ego, perché il futuro non venga minacciato da questi figli sconosciuti e difficili, quindi sempre pericolosi per l'ordine costituito (9).

(9) *Ibidem.*

Ci possiamo porre dunque, a proposito della formazione analitica, degli interrogativi: si potrà veramente insegnare nella cosiddetta situazione di formazione didattica e di controllo? E come?

Se decideremo che è possibile, a quanto risulta non solo dagli statuti delle varie associazioni analitiche ormai molto ben articolati su questo problema, ma anche dall'interesse che la letteratura su questo tema dimostra, si dovranno affrontare i problemi e le nuove prospettive che questo insegnare comporta, mettendo in discussione come ci siamo formati, come ci stiamo formando oggi e come potremo invece farlo in futuro, muovendosi sempre con un occhio da patologo che sappia analizzare e guardare la cultura e le nostre teorie concettuali. Siamo ormai pressoché quasi tutti d'accordo che nel lavoro didattico c'è poco da « insegnare », mentre si dovrebbe semmai porre l'accento sul fatto che ogni cosa che facciamo è sempre sottesa da un desiderio.

Nel processo formativo didattico riferendosi anche agli aspetti solamente culturali, si mettono sempre in atto componenti cosiddette transferali e sempre, se non interpretati, vanno almeno colti i rapporti tra individuo e contenuti didattici oltre che la relazione tra docente e discente vista come problema d'opposti in una continua e reciproca osmosi.

Osservando il processo didattico, poiché di processo si tratta, (non mi riferisco esclusivamente alla situazione a due, ma anche dal punto di vista di una ricerca interna ai gruppi di studio formativo culturali), notiamo che l'esperienza dovrebbe tener conto del riconoscimento di quelle dinamiche che non delle vere reazioni emozionali che si creano sia tra quei docenti e allievi

che insieme lavorano, sia col contenuto di studio specifico. In questa prospettiva la didattica non potrà non aprirsi anche alla componente soggettiva e alla consapevolezza che tutti i processi di apprendimento rappresentano una esperienza globale che, insieme alle sollecitazioni e all'investimento delle funzioni intellettuali e critiche dell'individuo, coinvolge anche i livelli immaginari ed emotivi della personalità. Gli apprendimenti si sviluppano sempre su una trama di relazioni affettivo-emozionali, nutrendosi di quei processi proiettivi e di identificazione che nella didattica culturale costituiscono quella componente a sé di natura transferale che sempre interviene nell'approccio all'argomento di studio, plasmandolo, modificandolo, arricchendolo anche di elementi soggettivi che portano poi a nuovi piani di contenuti.

Il processo di formazione dunque si presenta con un aspetto insieme esaltante e deludente ma anche inquietante e sempre si propone il legame tra desiderio di onnipotenza e timore di impotenza. In ogni atto di formazione sono sempre in gioco modelli e fantasmi, poiché chiunque abbia a che fare con la psiche non solo per ragioni personali ma anche culturali, è abitato da fantasmi che andrebbero sempre riconosciuti e sul cui effetto dovremo interrogarci per cogliere l'influenza che possono avere sugli altri e dunque anche sugli allievi.

La situazione di formazione è sempre una situazione pericolosa, poiché ci si scontra sempre tra la correttezza e l'onestà e il desiderio di essere una guida, un maestro di pensiero se non addirittura di vita per gli altri, pur sapendo che il conoscere le risposte avrà sempre effetto di misconoscimento per la creatività individuale e il risultato sarà sempre mortale. Questi fantasmi in qualche modo sottendono sempre un desiderio da parte del terapeuta, maestro o allievo che sia. Alcuni dei più frequenti e più noti sono stati da alcuni autori (10) molto ben descritti, dal fantasma del guaritore che ci fa dimenticare che non si guarisce mai e che si passa da una esperienza all'altra attraverso strutturazioni e destrutturazioni successive, poiché sempre la pulsione di morte è strettamente intrecciata-

(10) E. Enriquez, « La formation: discipline ou anti-discipline », in G. Pineau, *Education ou alienation permanente*. Parigi, Dunod, 1978, p. 131.

ciata alla vita stessa, al modello che sottende il « far luce », « far emergere », dove può essere in atto una pericolosa spinta e consolidazione verso il narcisismo restituendo all'io un modello ideale in cui confermarsi. Più pernicioso ma certamente più abituale, è quel modello che sottende « l'interpretare » e il cosiddetto far prendere coscienza; questo modello, che ormai pervade e uccide la quotidianità e la spontaneità della vita psichica, nasconde l'idea di essere possessori della verità e della ideologia che ci indica la via, una sorta di visione del mondo, una spiegazione universale che renderà conto di tutto credendo di trovar cause, concatenazioni e ragioni di ogni pulsione e pensiero. Ma ci sono sicuramente altri fantasmi più segreti dei quali cercherò di parlare più avanti.

Osservando la situazione di formazione, la cosiddetta didattica personale a due, vorrei ora aprire un problema.

Noi sappiamo che la primitiva intuizione di Freud sul fattore sessuale insito nella nevrosi nacque dalle sue esperienze con Breuer e Charcot; il fondo roccioso dunque su cui è nata la psicoanalisi (che poi è una teoria sessuale) è l'isteria femminile. Freud aveva giustamente intuito come il fattore sessuale della nevrosi fosse causa e cura della nevrosi, ma egli prese questa interpretazione etiologica così alla lettera che non si rese conto che il fattore sessuale ha, come la nevrosi, un aspetto immaginale oltre che letterale. Fu la prospettiva junghiana che corresse e completò questa mancanza e che, scorgendo l'immaginale nel sessuale, si accorse non solo che l'istinto ha un aspetto immaginale e mitico ma che il sessuale conseguentemente è un modo in cui la psiche si esprime (11).

La psicologia divenne via via sempre più sessualizzata, ma chiaramente tutti coloro che hanno parlato di sesso hanno sempre eluso il fattore mitico e, ad esclusione di Hillman, non è mai stato posto l'accento sul fatto che i messaggi della cultura, e la cultura analitica non ne sarà certo esclusa, sono sempre parte di un modello archetipico. Il merito di Jung fu di postulare un diverso addestramento della coscienza, la costruzione di un io immaginale guidato sia dal passato cau-

(11) J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, op. cit., p. 151.

sale che dal presente sincronico; ciò aprì la strada a un approccio alla psicopatologia basato sulle strutture archetipiche del mondo immaginale. Jung stesso ci insegnò l'uso dei miti in psicologia e suggerì che la mitologia ci fornisce sempre i modelli basilari, prospettiva enfatizzata successivamente da Hillman, quando egli ci suggerì di reimmaginare la psicopatologia sottraendola a una psicologia povera di fantasia e incapace ormai di cogliere e rendere trasparente il nucleo archetipico dei complessi.

Storicamente già per Jung la liberazione non arriverà dunque tanto dal riconoscimento delle cause dei disturbi e dei meccanismi coatti dell'inconscio, ma dal ritrovare quel simbolo, mito o immagine primordiale nel quale l'individuo si riconosca, in cui si proietti e si attui il rapporto tra coscienza e inconscio. Il problema causale nella psicologia junghiana, verrà sempre subordinato al problema del senso, e il flusso della vita riprenderà a fluire solo quando l'individuo saprà ritrovare quelle immagini, quei simboli e quella concezione del mondo che per lui hanno un senso; è in tal modo che il mito, come viene inteso da Jung, assumerà un valore terapeutico.

Ma accogliere la proposta di Jung che la mitologia ci fornisce i modelli basilari e accettare la trama mitologica in cui verrà inserito l'individuo, diverrà un problema delicato e spinoso particolarmente nella situazione didattica. Dovremmo poi sempre porre molta attenzione a come guarderemo ai miti, ed essere solleciti a scorgervi il modello archetipico che sottende i nostri contenuti concettuali e che in ogni situazione analitica, personale o didattica che sia, sempre si esprimerà.

« La trama » nella quale Freud collocò i suoi pazienti, visto che la psicoanalisi è nata sull'isteria, è una trama sessuale al cui centro è il mito di Edipo visto in quella sola parte e in quell'aspetto che a Freud parve interessante accettare.

« La trama » di Jung, la teoria degli archetipi e il processo di individuazione, sarà più suggestiva, più aperta e accattivante ma non meno pericolosa. Siamo stati infatti avvertiti (12) quanto ritrovare il proprio mito

(12) E.G. Humbert, << Il

ruolo dell'immagine nella psicologia analitica », in *Parole e immagini strumenti dell'analisi, Rivista di psicologia analitica* 20/ 79, p. 17.

(13) *Ibidem*.

possa significare anche un arresto e la strutturazione di un rapporto narcisistico con l'inconscio, dove l'organizzazione narcisistica diviene « matrice, prolungamento e sostituto della madre ». Humbert ipotizzò che per colui che, ritrovando il proprio mito, realizza i desideri più arcaici, non vi sarà più estraneità e dispersione dell'energia vitale nei dubbi e nell'angoscia, ormai « essa scorre naturalmente come se la ferita interna, ossia quella separazione a partire dalla quale si costituisce il soggetto, si fosse rimarginata » (13). Ma il soggetto junghiano, è giusto chiedersi, non rischia di rinchiudersi e rimanere non più nella madre, oscuro grembo vorace, ormai lontana e apparentemente uccisa, ma proprio nel grembo generoso e rassicurante delle immagini, divenuto ora grembo altrettanto accogliente e sostitutivo della madre stessa? Humbert colse infatti con molta perspicacia quanto spesso l'immagine si presenti « al posto di », sia questo un desiderio arcaico e rimosso, sia il mascheramento di un vuoto e una mancanza. Sappiamo come certi analisti privilegino quasi esclusivamente, nel loro lavoro personale e didattico, l'immagine e il simbolico, favorendo a volte solo il gioco della nevrosi nel determinare sempre più un distacco dal proprio reale accettando quella dicotomia tra clinico e simbolico che in fondo disattende tutto ciò che Jung ha sempre scritto.

Una riflessione dunque sul valore terapeutico delle immagini e di quanto Jung ci ha detto sul senso del proprio mito, conduce ad alcune considerazioni. Che senso ha che nella coppia didatta-allievo non sia mai stata posta l'attenzione sulla diversa posizione che sicuramente vi può essere tra un didatta uomo e una didatta donna? Dipende forse dal fatto che si da per scontato che le analiste donne messe di fronte a certe problematiche, particolarmente se queste poi sono femminili, abbiano lo stesso modo di vederle dei loro colleghi uomini. Saremo dunque tutte Atena partorite dalla testa di Zeus?

A livello della formazione, sappiamo che ci si rivolge e ci si occupa particolarmente del piano della coscienza per addestrarla e renderla disponibile alle dinamiche

inconsce rappresentate dalle immagini; è ugualmente evidente che nella formazione, pur ipotizzando che il didatta possa rivolgersi al suo allievo in un intervento solo sul piano dell'io, senza quindi tener conto degli aspetti dinamici della supervisione che sempre vi sono, in realtà il didatta esprime opinioni, non interpreta ma associa e fa anche analogie probabilmente con la propria esperienza, trasmettendo bene o male sempre la propria equazione personale.

Dovremmo allora ipotizzare che non solo l'equazione personale, ma anche la diversa recettività della coscienza di una didatta donna potrà cogliere contenuti diversi e porre l'accento su aspetti particolari dando significatività e senso differenti proprio a quelle storie cliniche portate dagli allievi che riguardano le donne e le espressioni della loro patologia.

Questo problema sembra non abbia suscitato molto interesse a giudicare dalla prolifica letteratura sulla formazione, che sempre ha scotomizzato e lasciato da parte l'analisi di questa situazione.

D'altra parte questa zona d'ombra e questa mancanza sarà lasciata tale, perché giustamente dovremo essere noi donne a saldare i debiti della cultura analitica verso il femminile e a proporre una nostra cultura.

La situazione didattico-formativa, come il più spesso ci viene presentata nella sua asettica e indifferenziata sessualità, ci appare come una strana situazione, una sorta di « avventura spirituale a due », dove viene negata (senza per questo eliminare la presenza se non altro immaginaria e simbolica) quella reciproca interazione erotica e di aggressione che sempre vi è.

Jung nei suoi scritti ci aveva indicato una strada quando rivalutò le immagini, dando il via a un ritorno dell'anima e al suo produrre immagini; la teoria di Jung delle immagini si riferiva infatti alla base poetica della mente, ed egli pose molta attenzione alle strutture archetipiche del mondo immaginale, ma i suoi allievi concentrarono in seguito il loro interesse più esclusivamente su singoli e specifici archetipi; si è molto scritto su Psiche, su Kore, sul fanciullo, lasciando l'archetipo via via sempre più deprivato

(14) E. Harding, *The 'I' and the 'not I': A study in the development of consciousness*, Princeton University Press, 1970.

(15) N. R. Goldenberg, « Archetypal theory after Jung », *Spring* 1975, pp. 199-220.

(16) E. Christou, *The logos of the soul*, Zurigo, Spring Publications, 1970, p. 216.

del suo valore immaginale, senza più alcuna numinosità e senza capacità quindi di trasformare.

Gli archetipi sono stati rappresentati via via in mappe, schemi, diagrammi, « sorta » di illustrazioni (14) dei libri che se ne occupano, dando al lettore sempre più un senso di estraneità. Tutte queste descrizioni coerenti sulle teorie di Jung e sugli archetipi, sottovalutano il mondo immaginale e ne negano la numinosità, poiché le immagini ormai non esprimeranno più la realtà primaria ma solamente una realtà esteriore. Sono quegli autori definiti con una curiosa denominazione della « terza generazione » (15), non tanto in senso cronologico ma dal punto di vista da cui hanno trattato l'archetipo, che si differenzieranno notevolmente. Gli autori della psicologia archetipica hanno costruito teorizzazioni ricche di originalità e di spunti anche polemici verso le teorie junghiane classiche;

gli archetipi nei loro scritti riacquistano il loro valore numinoso e mentre l'io si desostantivizza, la psicologia, così povera fino allora di anima, si orienta verso una psicologia dell'anima. Dai primi saggi di questo orientamento si coglie che l'anima ha una sua logica propria, un « suo logos », e proprie esperienze, delle quali « non ci si potrà mai impadronire con i linguaggi che sono atti a spiegare i fenomeni mentali » (16). Questo punto di vista ci introduce nel vivo del problema del logos mitico dell'anima, e nell'operare dell'anima attraverso immagini e metafore (poesis).

Il problema di una psicologia dell'anima e del suo linguaggio è centrale in Hillman che situa la psicologia proprio nell'anima, cosicché il compito che ci viene indicato è quello della « consapevolezza dell'anima attraverso le sue espressioni ». La psicologia archetipica infatti assume l'anima come sua premessa, dove l'archetipo non è basato ne sulla filosofia, ne su « Jung » stesso, ma sull'« anima ». Accettando le proposte di Hillman e della psicologia archetipica, saremo costretti dunque a reimmaginare, come egli ci ha già suggerito, tutta la psicopatologia con occhio mitico, a spostare la nostra coscienza di fronte ai problemi, i conflitti, i sintomi; si dovrà co-

gliere non solo le sofferenze archetipiche e il loro esprimersi nei disturbi della personalità, ma altresì si dovrà guardare alle strutture archetipiche che sottendono le nostre classificazioni etiologiche, le nostre modalità interpretative, che divengono ormai un fondale fisso e una scenografia ripetitiva, e mai rinnovata, in cui la psiche rappresenta se stessa sempre in forme fisse e ripetute.

L'ottica di una psicologia che mette in dubbio ciò che si può fare con gli archetipi, considerandoli a volte « al di là dell'analisi e dell'analista » (17), minaccia l'io stesso col pericolo di una inflazione o di una inclusione nell'immagine come abbiamo già visto, ma una psicologia che non ponga più l'enfasi sulla questione sia del rafforzare l'io di fronte alle minacce archetipiche, che di mortificarlo per l'individuazione (18), aprirà nuove possibilità. Da quanto abbiamo scritto, ci sembra stimolante nel lavoro di formazione prendere in considerazione anche quelle aree problematiche che suscitano dibattiti e conflitti all'interno delle varie correnti analitiche. Un training orientato anche sul conflitto delle idee e sul dibattito di certi temi che sono punto di divergenza anche calorosa parrebbe stimolante per gli allievi oltre che per i didatti.

Siamo stati messi in guardia quanto ad acquiescenza e a conformismo delle idee da A. Samuels nel suo intervento all'ultimo congresso junghiano. « Oggi vi è troppa obbedienza nel mondo junghiano... Parlando di obbedienza mi riferisco anche a tutto ciò che esigiamo dai nostri candidati sul piano accademico, etico, personale. Corrispondere a tali richieste costituisce la nostra qualificazione.

Però se obbediamo troppo diventiamo sicuramente " qualificati " nell'altro senso del termine (limitati). E così perdiamo qualcosa dell'individuazione di cui la disobbedienza può essere uno dei risultati » (19). Nella situazione di formazione, non possiamo più dubitare (per quanto il didatta sia stato correttamente analizzato e ben addestrato) che indica non solo la trama archetipica che sottende le sue concettualizzazioni, se queste non sono state messe in discussione, ma il modo in cui si è formato, la sua storia

(17) A. Guggenbuhl-Craig, *Power in the helping professions*, Zurigo, Spring Publications, 1971; « Has Analysis failed as therapeutic instrument? » in *Success and failure in Analysis*, New York, Putnam, 1974, pp. 22-29.

(18) R. Grinnell, *Alchemy in modern woman*, Zurigo, Spring Publications 1973, p. 162.

(19) A. Samuels, « Visione frammentaria. Una meta centrale del training », In *Jung il nuovo tempo, Rivista di psicologia analitica* 23/81, p. 175.

(20) J. Hillman, «The fiction of case history: a Round », in J. B. Wiggling Ed., *Religion as story*, New York, Harper & Row, 1975.

personale, i suoi rapporti, le sue difese e la sua posizione di fronte agli archetipi stessi. Penso che ormai molte analiste donne si siano poste il problema di un ripensamento delle teorie dell'inconscio e di alcune sue concettualizzazioni; per lungo tempo siamo stati culturalmente addestrati a credere che il Logos è sistema, legge o forma, « Eraclito invece ci disse che era come un fuoco, un flusso e Gesù che era amore » (20) scrive Hillman. Il problema dell'animus che ha ispirato così tanta letteratura dove appare ovunque sempre così zannuto e scostante, evoca ormai sempre più spesso nel femminile che si accosta a questa letteratura, un senso di estraneità che non può, con una semplice e facile razionalizzazione, essere considerato solo una sua resistenza. Anche molte analiste alle prese con questi aspetti spinosi della teoria e della pratica analitica provano disagio; vi è il bisogno di un riflettere che sia anche immaginare e sentire insieme, tale da permettere di essere donne e analiste senza contraddizioni con quelle parti interne così bistrattate come il logos e l'animus. Potremo così in futuro evitare una visione frammentaria dell'individuo e impedire che anche nel training formativo degli allievi si costellino quella visione frammentaria dell'individuo che alcuni junghiani anche recentemente hanno teorizzato (21). Il pensiero di un individuo totale non ha quel carattere utopico che alcuni sostengono, certo una visione frammentaria dell'individuo sarà inevitabile quando certi fatti originari della nostra cultura e della stessa psicoanalisi non saranno rimessi in discussione e non verrà almeno tentata una elaborazione teorica del perché troppo facilmente l'individuo e soprattutto le donne hanno rinunciato a considerarsi come esseri totali. Queste considerazioni non potranno più essere ignorate nel momento formativo analitico; il cammino che il femminile sta percorrendo alla ricerca di se stesso è un cammino dunque fertile e produttivo se questi sarà in grado di mettere in discussione e rifiutare certe facili attribuzioni con le quali la cultura analitica ha investito la sua immagine. Se, come scrisse Jung, l'uomo moderno è alla ricerca dell'anima, quest'anima, aggiunge Hillman, « è

(21) A. Samuels, *op. cit.*

parzialmente perduta nella vita » e perduta è anche nella psicoterapia che sembra ormai non accorgersi più che con le sue schematizzazioni e il suo interpretare non coglie più non solo la profondità e l'ambiguità intrinseca dell'anima, ma ignora addirittura problemi fondamentali che stanno alla base e all'origine della psicoanalisi ai quali sarà importante almeno accennare.

Sappiamo infatti che la psicologia ha attribuito alla madre una grande quantità di colpe e responsabilità, e la psicologia, l'ha poi molto utilizzata a spiegare tante e molteplici situazioni della nostra patologia. Perché mai, dovremo chiederci, ella è così necessaria per le spiegazioni della patologia e la psicoanalisi le da un posto così centrale?

In un recente e affollatissimo convegno sulla « follia delle donne » (22) L. Irigaray ha messo in luce alcune precisazioni: ogni sesso, ella ha detto, ha rapporto con la follia; un desiderio è preso come saggezza e misura di verità, lasciando all'altro sesso il peso della follia che non vuoi portare. Questo rapporto del desiderio con la follia per questa autrice ha luogo in modo privilegiato nel rapporto con la madre; la madre è quell'oscuro e folle desiderio che nella nostra cultura rimarrà sempre nell'ombra, proprio perché interdetto dalla legge del padre che sempre interviene per rimuoverne il desiderio. Questa tesi discussa ma accattivante, che la Irigaray ha teorizzato, trova d'altra parte riscontro nelle prime teorizzazioni della psicoanalisi: quando Freud in *Totem e tabù* teorizzò infatti l'uccisione del padre da parte dell'orda primitiva, dimenticò un assassinio più arcaico: quello della donna madre, necessario per stabilire un ordine. Alle origini, alla base della nostra cultura, ci propone polemicamente la Irigaray, non sta infatti il cadavere ucciso del padre, ma quello della madre attraverso quel primitivo e inevitabile taglio del cordone ombelicale; Freud dimenticò dunque e disconobbe colei che tra padri e figli era già stata lacerata prima dell'uccisione del padre.

È da questo punto che l'Autrice parte per indagare sulla follia femminile, sulla cui interpretazione potremo

(22) L. Irigaray, . V *Colloquio della salute mentale dedicato a: 'Donne e la follia'* », Montreal, 30-31 Maggio 1981.

trarre le nostre deduzioni. Tutta la cultura psicoanalitica si appoggia su questo primo rapporto, su questa prima frammentazione madre-figlia, la cui estensione non è mai stata definita; entrare in questo continente nero significherà di necessità andare oltre a quel divieto, divieto della madre che da sempre la cultura psicoanalitica (con il complesso di Edipo che introduce molto precocemente il femminile in una eterosessualità normativa) ha costituito come postulato fondamentale. La cultura e l'ordine sociale esigono che la madre resti vietata, così a questa prima ferita, a questo taglio del cordone ombelicale non ci si potrà mai sottrarre.

La mitologia ci insegna che per l'ordine patriarcale l'uccisione della madre è sempre lecita e si chiude con l'impunità del figlio, (Oreste verrà comunque salvato da Apollo nella sua follia) ma dice anche del sotterramento « della follia delle donne o il sotterramento delle donne nella follia » (23), con la nascita di un tipo di femminilità sempre convenzionalmente obbediente alla legge del Padre.

(23) *Ibidem.*

Non solo la psicoanalisi classica, ma anche Jung e Neumann ci mettono in guardia da questo primo momento di rapporto con la madre poiché l'ordine sociale ne viene minacciato, incombe l'interdizione, la madre è proibita perché dobbiamo crescere, progredire, divenire consci, in essa incombe un rischio di fusione, di morte e di sonno letale se « il padre non intervenisse a tagliare questo legame troppo stretto con la matrice originaria mettendo al suo posto la matrice della sua lingua: // *linguaggio* (24). « L'apertura alla madre e della madre » afferma la Irigaray, per la cultura patriarcale è sempre minaccia di follia, la sua legge d'ora in poi proibisce « questo primo corpo, questa prima casa, questo primo amore e solo la sua uccisione potrà farne dimenticare il piacere » (25).

(24) *Ibidem.*

Così il nome che successivamente verrà dato al bambino si sostituisce al marchio che non si può cancellare della nascita, la cicatrice del cordone ombelicale, ma nome e cognome scivolano sul corpo come « dei vestiti e delle fittizie identità, fuori dal corpo » scrive la Irigaray, convinta che non ci si può sottrarre a

(25) *Ibidem.*

questa ferita, poiché il padre dovrà sovrapporsi a quel mondo arcaico e corporeo dove si era « tutt'interi » e si diviene corpo, ma che d'ora in poi sarà fantasticato come bocca vorace e distruttiva, come ventre minaccioso, perché muto, e che << parla il linguaggio del corpo ».

Con la Irigaray, possiamo allora interrogarci dove si collocherà nella nostra cultura il simbolico e l'immaginario di questo primo corpo a corpo con la madre, il rapporto con la placenta, « questa prima casa che ci accoglie e della quale portiamo ovunque l'alone, questa prima sicurezza » (26). Come verrà rappresentata nella nostra cultura? Non ci sarà il rischio che le donne debbano reintegrare il ventre e la matrice originaria?

(26) *ibidem*

Poiché tutto ciò è stato negato e sacrificato per la costruzione del mondo simbolico del padre, dovremo riimparare che ci sono vari e diversi modi di partecipazione al proprio piacere oltre quello del modello fallico preordinato secondo un certo ordine. Vediamo donne infelici paralizzate, cosiddette frigide, vediamo quotidianamente tutta una patologia femminile che è tale proprio perché certe donne « non arrivano ad aprirsi e schiudersi in un certo modello normativo d'economia sessuale mentre potrebbero esserlo se esse tentassero di raggiungere la loro propria specifica forma di piacere » (27). Il che non significa rinunciare ad altri modelli, ma scoprire che ci sono *più e diversi modi* per il femminile di avere rapporto con la propria gioia; la psicologia del femminile è ampia e complessa e sufficientemente ricca da permettere molte differenze.

(27) *ibidem*

È da riflettere dunque alla critica proposta dalla Irigaray della teoria psicoanalitica che la bambina debba rinunciare precocemente all'amore e al desiderio della madre, sostituendovi il desiderio e l'amore per il padre, in realtà la Irigaray ci fa notare che la psicoanalisi con il complesso d'Edipo sottopone la donna ad una precoce normativa (corrente nella nostra società), ma forse « patogena e patologizzante », se successivamente essa non verrà rielaborata.

Esser disposti ad una << revisione » delle nostre teorie,

a recepire anche a livello della formazione le proposte teoriche della Irigaray, gli scritti della Patricia Berry e di altre analiste che oggi ci arrivano da più parti, significa che ci metteremo di fronte alla patologia del femminile in un modo diverso e del tutto nuovo rispetto alla tradizione analitica passata. Vedere le cose da queste angolature permetterà forse al femminile di uscire da quel mondo di follia che non le è proprio, da quella complicità con quella primitiva e originaria uccisione che culturalmente non le appartiene, quella paura della notte che è il mondo oscuro della madre che è angoscia maschile.

(28) P. Berry, « What's the matter with Mother? », *The Guild of Pastoral Psychology*, N. 190, Londra, 1978.

« Il complesso materno dell'eroe », scrisse P. Berry « è caratterizzato dalle lotte che egli affronta per distaccarsi da lei e per dominarla. E a causa dei suoi eroici sforzi per liberarsi da lei è proprio l'eroe ad esserle più strettamente legato » (28). Poiché spesso le donne saranno poi sostituite a questi fantasmi e diverranno prigioniere di un'ambivalenza e di una follia che non è loro che secondariamente, la Irigaray ci induce a ridare vita a questa madre dentro di noi e a non permettere che il suo desiderio sia annientato dalla legge e dalla paura del padre; « il femminile », ella scrive, « dovrà ritrovare, inventare, scoprire le parole che dicano nello stesso tempo del rapporto più arcaico, al corpo della madre, al nostro corpo... Un linguaggio questo che non si sostituisce come fa quello paterno al corpo a corpo con la madre, ma che lo accompagna con parole che non cancellano il corpo, ma *che parlano corporeo* » (29). Per il femminile riscoprire la propria identità e singolarità anche erotica e sessuale significherà dunque riscoprire anche la singolarità del proprio piacere, poiché né la bambina né la madre dovrebbero rinunciare all'amore per la madre.

(29) L. Irigaray, op. cit.

Se le donne figlie sono senza madri, questo ci spiega perché esse cerchino un rapporto profondo di solidarietà con donne analiste, ma questo ci dice anche quanto è maggiore la solitudine del femminile; gli uomini possono sempre regredire tornando a un grembo, essi possono « tornare a casa » dalle loro mogli-madri, ma la donna che per cultura è essa stessa grembo e

terra non ha una madre a cui tornare per soddisfare i bisogni di nutrimento e di regressione.

Scoprire la singolarità del proprio desiderio e piacere richiederà reinterpretare questa prima separazione e coglierla nel suo significato di deprivazione archetipica, nel suo essere cicatrice-ferita, una privazione che la cultura patriarcale da invece per scontata e necessaria. Cogliere il senso e l'importanza di questo primo rapporto, questo primitivo involucro dove il bambino e la madre sono tenuti insieme prima di ogni taglio e spezzettamento (in pulsioni parziali), potrebbe darci una interpretazione, ci suggerisce la Irigaray, di quelle analisi interminabili, di quell'oralità mai soddisfatta dove tutte le necessità richieste al seno vengono spostate nell'avidità orale. « Sappiamo », scrive la Irigaray, « che questa oralità diviene insaziabile se il soggiorno nell'utero è censurato, soprattutto se la ferita con questa prima casa resta ininterpretata, e impensata nella sua cicatrice ».

L'accettazione passiva di questa separazione che la cultura ha imposto alla donna mai interpretata come alienazione e perdita del proprio specchio di riflessione, come sofferenza e privazione, ma come una evoluzione giusta e necessaria, ci potrà parzialmente spiegare anche quel comportamento masochistico che il femminile sembra sempre aver accettato senza volerlo riconoscere ne mettere in discussione.

Fulvia Pes (30), che ha trattato questo particolare problema della donna, ha notato che nell'analisi delle pazienti donne ci si trova sempre a dover fare i conti con certi modi di valutare la vita, le difficoltà, se stessi e gli altri, che sono tipicamente masochistici e che questa struttura è strettamente intrecciata alla sua patologia, ma la singolarità consiste proprio nella assoluta inconsapevolezza di questa struttura masochistica. Nessuna donna, che sia andata in analisi secondo la Pes ha dichiarato come motivante il masochismo stesso. Questa primitiva rinuncia alla madre, che la cultura patriarcale ha precocemente chiesto al femminile, potrebbe essere un motivo della successiva predisposizione al masochismo di tutta la struttura psichica del femminile.

(30) F. Pes, « Riflessioni su narcisismo e masochismo nell'identità femminile », in *Esistere come donna, Rivista di psicologia analitica* 16/77, pp. 49-50.

Messo a fronte di queste espressioni patologiche del femminile, alla psiche che parla di sé in « queste » forme patologizzate, l'analista uomo, che sia didatta o meno, quale recettività avrà? Saprà liberarsi dalle proprie concettualizzazioni così poco adatte a cogliere il femminile? Li saprà cogliere il senso e l'enigmatico *telos* dei sintomi, porsi il dubbio che certe follie, « questa » follia e paura dell'abisso, della castrazione della madre, sono la sua follia e la follia della propria cultura?

Saper ascoltare dunque il femminile quando non sa esprimersi ormai altro che in forme patologizzate, quando è l'anima stessa che si pone al centro della sofferenza, costringerà la psicologia a quei cambiamenti che Hillman ha recentemente ipotizzato nel suo Seminario Fiorentino: il passare da una comprensione cognitiva, dall'angusta cella dell'io alla sensibilità estetica; « andare con il cuore verso il mondo », sostituendo all'intelletto questo nuovo centro di consapevolezza, non il cuore come soggettivismo sentimentale, come egli ce lo descrive, ma il cuore come nuovo testimone inferiore che al centro della soggettività sperimenta, « un cuore che immagina » (31).

(31) J. Hillman, *Anima mundi: Il ritorno dell'anima al mondo*, Seminario fiorentino non pubblicato, Firenze, novembre 1981.

La psicoterapia allora non considererà più se stessa come scienza o trattamento medico, saprà cogliere la sostanziale diversità tra comprensione scientifica e comprensione poetica del problema e immaginerà se stessa come attività estetica, non l'estetica dell'abbellire, dice Hillman, ma *aisthesis* che per lui è « attenzione animata e immaginativa, una risposta animale a un mondo animato » (32).

(32) *Ibidem*.

Le domande della psicologia potrebbero allora anche essere diverse, non più indirizzate ai perché e per quali motivi, ma a cosa, a chi, e a come.

Rielaborare il nostro concetto di realtà psichica, ci ha testualmente detto Hillman, implica per coloro che sono interessati a ridare un posto all'anima e dunque anche al femminile in psicoterapia, rivedere il nostro retroterra culturale, la tradizione che continua ad alimentare la nostra elaborazione di teorie e la nostra concezione di realtà.

Gli stessi Freud e Jung, ci fa notare Hillman, relati-

vamente al concetto di realtà psichica dovettero affrontare infatti il « crollo » dei loro metodi, delle costruzioni concettuali precedenti della loro cultura oltre che della loro vita psichica personale; egli insiste nell'affermare che non potremo muoverci in una nuova direzione sino a che non avremo fatto quei cambiamenti che diano « la precedenza all'anima rispetto all'intelletto, all'*aisthesis* e all'immaginare rispetto al logos e al pensare, all'oggetto rispetto al significato » (33).

Nella sua ricerca di scientificità la psicologia ha sempre tentato di spiegare l'anima e il femminile più che cercare di capirli; la psicologia che Hillman ci ha proposto con le sue « revisioni » (34), è una ricerca del logos *dell'anima*, un punto di vista che a mio parere supera e va oltre l'interpretazione patriarcale o matriarcale dei problemi, un logos del quale è stato precisato che non ha una definizione singola apollinea o altro ancora, ma che è « piuttosto come in Eraclito un flusso simile al fuoco! » (35).

Con il suo discorso Hillman ci suggerisce dunque che la psicoanalisi, poiché corrisponderebbe a quell'attività che egli considerò compresa nell'ambito della *poesis*, sembra operare con racconti di immaginazione; una psicologia quindi che presupponga per la mente un fondamento poetico (36), una capacità immaginativa nel fare o come dice Papini « un'invenzione poetica mascherata nel linguaggio della scienza medica da parte di chi racconta mentre narra la sua storia, e di chi ascolta mentre la registra » (37).

Freud stesso, le cui storie sono materia narrativa che esprimono fatti della vita, si ritrovò in questa ambiguità tra letterato e medico ed egli ebbe bisogno di organizzare una trama che spiegasse il perché dei suoi casi clinici. Le trame, ci avverte Hillman, nel nostro genere di narrativa sono le nostre teorie, così Freud escogitò una trama, il mito di Edipo, sulla quale si potesse inserire ogni storia; Jung non si accontentò del problema della causalità e si chiese anche a che scopo, costruendo la teoria degli archetipi. La sua trama, il suo perché furono, come è stato scritto,

(33) *Ibidem*.

(34) J. Hillman, *Re-visioning Psychology*, New York, Harper & Row, 1975.

(35) J. Hillman, « The fiction of case History: a Round », *op. cit.*

(36) *Ibidem*.

(37) G. Papini, « A visit to Freud », ristampato in *Review Existential Psychology and Psychiatry*, 9, 2, 1969, pp. 130-4.

(38) J. Hillman, « The fiction of... », op. cit.

« nel senso di quale idea archetipica, mito o persona (causa formale) operi in quella storia » (38), dando sempre pur tuttavia più peso al singolo individuo che alla trama stessa.

Il materiale clinico che ci arriva dai pazienti e su cui gli allievi lavoreranno coi loro didatti, è sempre per lo più costituito da fatti soggettivi, è il resoconto di immaginazione di processi interni. I pazienti arrivano spesso con la loro storia già formulata « in genere terapeutico » sostiene Hillman ed egli ci avverte che;

« il potere persuasivo delle storie diagnostiche non può essere certo sopravvalutato: una volta che qualcuno sia stato incluso in una particolare fantasia clinica, con le proprie aspettative, i propri aspetti tipici, i propri tratti di carattere e il ricco vocabolario che offre al riconoscimento di sé allora si comincia a ricapitolare la propria vita in forma di storia. Anche il proprio passato è ri-raccontato e trova una propria coerenza interna... In ciascun caso la storia introduce nella terapia, come abbiamo detto ma ciò significa anche che io, il terapeuta, sono adesso entrato nel racconto, divento infatti una figura chiave >> (39). Per Hillman le storie « sono dunque racconti coerenti che espongono un motivo tematico che organizza gli eventi in una esperienza ... la mancanza di senso deriva da una frattura del motivo tematico, questo non tiene più gli eventi insieme e ad essi non dà più senso; il paziente è in cerca di una nuova storia o di ricongiungersi con la vecchia » (40).

(39) Ibidem.

Così molto spesso vedremo che il paziente (ma per lo più per i motivi che abbiamo detto ciò accade alle pazienti donne) ha bisogno di inserirsi in una nuova trama e la sua storia, che per come viene raccontata è solo una storia psicopatologica, ha bisogno di essere curata e rinnovata, come ugualmente ha ormai bisogno di essere riimmaginata la trama nella quale l'abbiamo inserita.

(40) Ibidem.

Ci suggerisce Hillman che « il discorso che ha luogo nell'analisi del profondo non è semplicemente l'analisi della storia di una persona da parte di un'altra, ne è un lavoro critico incarnato su una storia incarnata ... una terapia riuscita è quindi una collaborazione fra due

narrazioni, una revisione della storia in una trama più intelligente, più immaginativa » (41).

Per concludere si potrà cominciare a leggere i casi clinici, particolarmente quelli femminili, avendo uno sguardo archetipico anche per la forma in cui sono stati scritti e verranno riportati; gli archetipi, ci ha avvertito Hillman, non solo possiamo ritrovarli nel contenuto di un caso ma anche nella forma. Apriamoci dunque all'idea che, « se la storia fosse scritta in un altro modo, da un'altra mano, da un'altra prospettiva essa suonerebbe diversa e pertanto *sarebbe una storia diversa* » (42).

Dovremo dunque guardarci dalla nostra passione analitica per le trame che sono poi teorie, nelle quali troppo spesso sono inserite le esperienze e la soggettività inferiore del femminile. Non potremo rendere una storia dell'anima tramite il racconto di un caso clinico, poiché la psiche femminile ha un particolare modo di esprimersi enigmatico a se stesso quanto agli altri, poiché sempre lo Yin richiede l'inesplicabile e l'inconoscibile, come alternativa non potremo che affidarci a quel punto di vista dell'anima, come lo concettualizzò Hillman: « che conserva le immagini e le fantasie senza tradurle in trame ».

Un'esperienza traumatica infatti più che accadimento in sé è una fantasiasoggettiva, un'immagine inferiore che ancora ci turba e ci ammalia, l'accostarsi al caso clinico come ci è stato suggerito: rivedere gli avvenimenti come immagini, riimmaginare le nostre storie e la vita sarà l'unico modo che ci curerà e saprà forse guarirci.

All'interno delle varie correnti junghiane, mi sembra dunque che la psicologia archetipica sia l'unica oggi che suggerisce al femminile una possibilità che gli permetta di riimmaginarsi e ricollocarsi al di fuori delle trame classiche della psicoanalisi e della psicologia analitica stessa. Anche se obiettivamente in passato Jung seppe dare una trama certo più aperta e sfaccettata di quella di Freud, perché l'individuazione si esprime in molteplici e variate forme, è comunque per noi donne analiste da meditare la proposta di Hillman quando egli scrive: « forse la nostra epoca è an-

data in analisi non per essere amata o curata e neanche per il "conosci tè stesso", forse ci andiamo per ricevere una storia clinica per essere raccontati in una storia dell'anima e ottenere una trama con cui vivere... » (43). Sfortunatamente per il femminile tutta la nostra psicologia fino ad oggi ha perso troppo precocemente non solo l'anima ma anche la memoria di questa perdita.