

Miti e oggetti della frustrazione

Antonio Vitolo, Roma

« Io forse insegno a tollerare, a
chiedere ciò che illumina più nel
chiederlo che nella risposta ».

Andrea Zanzotto

Ecloga IX

Quest'articolo deriva dal desiderio di scrutare nell'orizzonte junghiano elementi teorici e clinici, di rinvenire peculiarità e omologie e parallelismi con la via freudiana all'inconscio, e dal bisogno di mettere a fuoco domande, dubbi, riflessioni sull'operare e sul pensare nell'ambito della psicologia del profondo. Il tema della frustrazione s'iscrive quasi per un'intrinseca necessità in una forma di pensiero duale, oppositiva, che sembra in notevole misura essere pertinente alle caratteristiche di base della psicologia di C. G. Jung. Tenterò di accostarmi ad esso, come ad un filo rosso, che estenderò, secondo una forma di associazione sorvegliata, al mondo di Freud e dei suoi epigoni, dotati di vigore autonomo, quali la Klein, Bion e Meltzer. Non tratterò, deliberatamente, del modello della frustrazione in psicologia. Mi limito a ricordare le ricerche di Bandura, Milgram, Lewin, rispettivamente concernenti l'aggressività imitativa, l'obbedienza distruttiva, la regressione indotta, e le conclusioni di Mayer sulla persistenza (fissazione) in psicologia animale; e richiamo il recente trattato di Psicologia generale di R. Canestrari, che accoglie in modo cospicuo la valenza dinamica delle ricerche psicologiche sulla frustrazione.

Quanto al modello junghiano, la frustrazione si presenta come una sorta di motivo latente, esplicitato nella *Risposta a Giobbe*, un'opera dal contenuto religioso, densa di formulazioni provocatorie sia sul piano della storia del pensiero religioso, sia sul piano della storia della psicologia del profondo. Muoverò da essa, per dirigere la mia attenzione al mito, un settore culturale che la psicologia junghiana vive e formula come radicale e inscindibile dalla visione dell'inconscio collettivo e del conscio collettivo e dell'inconscio individuale e del conscio individuale. Mi soffermerò, infine, sul modello della riflessione freudiana e postfreudiana della frustrazione.

Vorrei subito dire, però, che la frustrazione è per me un sentimento, un'emozione, oltre che una percezione, che implica la capacità di soffrire e può suscitare risposte 'attive', movimenti e 'agiti', iscrivi-bili nel processo analitico, dentro e/o fuori la cornice del setting. Il riferimento alla frustrazione si prospetta come un ricordo pungente, di solito più pressante del ricordo connesso alla gratitudine. Se gettiamo uno sguardo all'area della psiche che Jung denominava 'conscio collettivo', possiamo constatare negli ultimi decenni un movimento predominante tendente verso la rimozione della frustrazione, vario e fatto di contraddizioni e virate improvvise, ma sostanzialmente omogeneo. Il benessere materiale, la razionalità produttiva, sia nella forma capitalistica, sia nella forma del socialismo di Stato, si reggono a malapena sullo sfondo d'un frequente ricorso all'autoritarismo, alla guerra guerreggiata, alla minaccia della distruzione totale. Far nascere figli reali e simbolici diviene così un atto simile al salvare un albero o un uccello dall'estinzione o dalla degradazione. Ma sapere che tale è il prezzo della civiltà non implica un'attenuazione dello sforzo dell'essere umano che sia analista a costruire partendo dal buio e a sperare. La frustrazione genera pertanto valenze buone.

L'ottica di Jung affronta la frustrazione a livello archetipico e religioso al tempo stesso. Essa costituisce un dato psichico che è alla base dell'espe-

rienza religiosa cristiana, documentata dalla Sacra Scrittura; Jung l'addita all'uomo del Novecento, al fine di fondare una religiosità laica, che attinga il senso psichico della vicenda umana.

Tale nesso è delicato. Esso reca con sé un residuo metapsicologico, che va riconosciuto, indagato e condotto alla storia di chi è seguace di Jung. Tra i tanti rischi possibili uno risulta più insidioso: il lasciare intatta l'aura mitologica e religiosa che Jung intendeva, invece, penetrare nell'intrinseca, assoluta pregnanza, ma allo scopo di fondare il senso psichico dell'esperienza simbolica e di trasporre le personificazioni della mitologia e della religione nell'ambito della psiche. In tal senso una breve indagine sulla frustrazione si dispone, oltre che come un modulo specifico a sé stante, tematico, anche come una ricerca parziale, su un modello clinico e teorico. La *Risposta a Giobbe* risale, si sa, al 1952, ed è coeva di *Aiòn* e di poco anteriore al *Mysterium Coniunctionis*. Giobbe, sottoposto all'impetosa durezza di Dio, non tollera la sorte, si ribella, si misura con Dio, sino ad affermare:

Io vi insegnerò / ciò che è in mano di Dio / ciò che è presso L'Onnipotente non vi nasconderò (1).

(1) 27, II, *Bibbia Concordata*, Milano, Mondadori, 1967.

Jung muove dal presupposto che Yahwè e Giobbe siano inscindibili e convergenti nel mistero dell'incarnazione di Dio nell'uomo. Essi concorrono nel formare un'immagine più umana di Dio e più prossima a Dio dell'uomo. È quanto accade nell'esperienza dell'analisi, ove vige, per dirla con Heisenberg, un effetto del principio di indeterminazione che è l'asse del transfert, che contempla due poli (o, se si preferisce, che contempla il luogo emotivo e psichico del controtransfert). La coscienza è un complesso, non coincidente con l'Io, che si radica nell'inconscio in virtù d'un'istanza psichica che è la proiezione, un dinamismo che presume un'entità altra. Giobbe giunge a dire:

Per fama ti conoscevo / ma ora i miei occhi ti hanno visto (2).

La Sacra Scrittura afferma che Dio s'è rivelato a

(2) *Ibidem*.

Giobbe per il desiderio di questi di penetrare e di osservare, pur nella minorità di chi è esposto al peccato e alla punizione. Così Jung commenta l'acquisizione di Giobbe:

Lo spirito inconscio dell'uomo vede giusto, anche se la ragione cosciente è resa cieca e impotente ... La dualità della natura di Yahwèh è divenuta manifesta e qualcuno o qualcosa ha visto o registrato (3).

Nel testo sacro domina un clima di riconoscimento, un prerequisito della riconoscenza e della gratitudine: Giobbe attesta l'onnipotenza divina, dopo essersi opposto, Dio antepone agli altri uomini Giobbe, perché questi gli ha parlato chiaro, senza proteggersi e proteggerlo. « Giobbe — afferma Jung — è il mortale che può gettare uno sguardo sull'altro versante di Yahwèh, sul mondo abissale delle scorze ».

(3) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, Torino, Borin-ghieri, 1979, p. 365.

Le 'scorze' o 'bucce', secondo quanto lo stesso Jung testimonia in una nota a pie pagina, costituiscono le 'kelipot' (in ebraico) opposte alle 'sefirot' — rispettivamente sette e dieci. Le prime sono — secondo lo *Zohar* — l'effetto del processo vitale delle sefirot. Insieme raffigurano la rivelazione della forza crea-trice divina. Le bucce, il male, acquistano un'esistenza autonoma al momento della rottura dei vasi, cioè della creazione, che sprigiona un'intensità terribile e incontenibile. L'avvento del mortale Giobbe nel mondo dell'immortale Yahwèh, il mondo abissale delle scorze, del male, del precario contenitore dell'intollerabile luce della creazione, riscatta e valorizza così la frustrazione, senza la quale non si darebbe possibilità di riconoscimento, ma solo di scissione, tra Giobbe e Yahwèh.

Nell'evocare quel rapporto conflittuale e dinamico insieme, Jung scrive: « Il carattere che si delinea corrisponde a una personalità, la quale riesce a procurarsi la prova della propria esistenza soltanto in virtù d'un oggetto esterno ad essa. La dipendenza dall'oggetto è assoluta, quando il soggetto non possiede alcuna autoriflessione e di conseguenza alcuna autopercezione. Sembra allora che esso esista soltanto in seguito alla circostanza di avere a propria

disposizione un oggetto il quale gli fornisca la sicurezza di esistere ». Un brano interessante, questo, che, come il brano citato sulle 'scorze', offre singolari affinità col pensiero bioniano e con la teoria postfreudiana della relazione d'oggetto (in particolare rappresentata da Guntrip).

(4) A. Vitolo, « Il linguaggio junghiano e la crisi », in *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 26, 1982.

Come ho già indicato in un articolo recente (4), il riferimento junghiano — e in seguito bioniano — alla Qabbalah lurianica implica come una riflessione su un'*archè*, sulla relazione tra contenitore e contenuto: la luce della creazione è il primo modello d'un mutamento catastrofico (secondo il linguaggio di Bion e del fisico e matematico R. Thom).

Jung accede, nella *Risposta a Giobbe*, a una concezione dell'oggetto — intendere nel senso etimologico di *obiectum*, ciò che si trova, è posto davanti, ciò che è gettato contro — che inaugura una visione nuova rispetto ai *Tipi psicologici* del 1921. Nella *Risposta a Giobbe* è possibile cogliere come una 'summa' del pensiero junghiano sulla frustrazione: al centro della riflessione sta una figura, un'immagine personificata, coerentemente col progetto junghiano.

« Chi va a cercare Dio all'esterno, rimane turbato dagli oggetti. Chi, infatti, ha Dio fuori di sé, lo ha necessariamente proiettato nell'oggetto, ragione per cui l'oggetto riceve un plusvalore ». Così si esprime Jung nei *Tipi psicologici* sulla scia di Meister Eckhart. « Sinché l'anima è solo in Dio, non è beata (...) La forza indicata come Dio è negli oggetti. Giacché fin tanto che il valore fondamentale, Dio secondo Eckhart, non è nell'anima, la forza è al di fuori, ossia negli oggetti ».

In tale luce, secondo una concezione immaginativa, figurale, incentrata sulle personificazioni, Jung elabora un confronto tra opposti — Giobbe e Dio — che è l'emblema del suo pensiero sulla frustrazione.

L'inconscio e la coscienza dell'Occidente europeo poggiano, tuttavia, anche sui miti greci, tra i quali quello di Tizio, Tantalo e Sisifo riguardano specifica-

mente la frustrazione. Mi baserò sulle fonti di mitologia come Graves e Kerényi, dei quali il secondo è stato a lungo partecipe osservatore del corso della teoria junghiana degli archetipi, cooperando alla stesura dei *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Nella triade della frustrazione, dal punto di vista maschile, cioè in Sisifo, Tizio e Tantalo rinveniamo un esempio di mito preedipico — uso il termine nell'accezione mitologica —, senza escludere un'ulteriore utilizzazione dello stesso nel senso della psicologia del profondo.

E intendo il mito non solo come un referente, come ho detto sopra, metapsicologico, ma con l'autorevole mitologo Marcel Detienne, come un « flusso inobliabile di materia orale memorabile, frutto d'una memoria estranea ai processi della scrittura e perciò libera dalla tirannia del 'testo' e di altri oggetti di pensiero inediti », poiché l'esperienza clinica, nei limiti in cui si attesta quale esperienza dell'oralità, della memoria, dell'immaginazione, non inficiata dalla memoria cosciente e indirizzata e da un desiderio e un bisogno che prevarichino quelli dell'ascolto del paziente, appare ai miei occhi come un sempre più prezioso tratto di 'memoria inventiva', per ricorrere ad un'altra espressione cara allo stesso Detienne.

Sisifo è antenato di Glauco e Bellerofonte, implicati nel rischio stringente dell'enigma (5). Sisifo è ritenuto il più furbo di tutti gli uomini. Tra le sue funzioni, figura, dunque, un'astuzia tenace. Abitante della roccia elevata dell'Acrocorinto, Sisifo è in grado di osservare Zeus che rapisce Egina, figlia del dio fluviale Asopo a cui rivela l'accaduto, dopo aver chiesto e ottenuto in cambio una sorgente che temperi l'aridità del luogo. Sisifo gareggia in astuzia con Autolico, figlio di Hermes, e lo costringe alla resa; denuncia il furto del bestiame da quello commesso, a chiare lettere. Così riesce a tracciare sugli zoccoli degli animali rubati la scritta 'Autolico mi ha rubato'.

In tal modo Sisifo si mostra più astuto di Hermes. Endopsichicamente è, quello, un atto di discriminazione tra il bene e il male, ma neppure dinanzi agli dèi decisi a punirlo per l'indiscreta osservazione delle

(5) Rinvio a G. Colli, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977 e al mio « Amore e Psiche: enigmi », in *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 21, 1980.

gesta di Zeus, Sisifo rinuncia alla propria capacità di agire con furbizia: egli riesce ad allontanare la minaccia di morte fattagli da Zeus. E sa anche spiare, incatenare la Morte, sospendendo il momento del sacrificio ad Ade e Persefone, cioè l'ingresso negli Inferi. Un reperto archeologico ed artistico, la 'coppa di Omero', ce lo mostra ospite della casa di Autolico, il furbo da lui smascherato: là egli seduce o riceve in premio la figlia di Autolico, Anticlea, poi moglie di Laerte e madre di Odissee. La qual cosa ci muove a supporre Sisifo, padre di Odissee, in luogo di Laerte, dunque Sisifo è σοφός = saggio. Numerosi vasi istoriati ci raffigurano Sisifo dinanzi al macigno che lo frustra (e che figura talora alla sua sinistra, talora alla sua destra). Ma due reperti archeologici hanno attirato la mia attenzione sul piano psichico: uno, che non è unico nel suo genere, che mostra Sisifo su cui incombe un'Erinni (o Furia, rappresentante del male, ma anche polarità opposta delle Cariti o Grazie), l'altro costituito da una metope del tempio di Era a Paestum, risalente al 560 a.C., forse la più antica testimonianza architettonica sul tema, che mostra Sisifo che tenta di ergersi sul macigno, mentre su di lui insiste un piccolo demone alato (la Morte?). In genere Sisifo viene ricordato sia dal punto di vista scultoreo, che letterario e mitologico, come personaggio sottoposto ad una punizione, non certo come un saggio. Leggiamo nell'Odissea:

E Tizio vidi, il figlio glorioso di Gaia,
disteso in terra: per nove iugeri si distendeva.
E due avvoltoi, annidati ai suoi fianchi, rodevano il fegato,
penetrando nei visceri: ne con le mani poteva difendersi,
perché Letò ardi violare, la compagna di Zeus,
(...)
E Tantalo vidi, che pene atroci soffriva,
ritto nell'acqua: e questa s'avvicinava al suo mento;
era là, ritto, assetato: ma non poteva prenderne e bere.
Ogni volta che il vecchio voleva piegarsi avido a bere,
tutte le volte l'acqua spariva, inghiottita: intorno ai suoi piedi
nereggiava la terra: la prosciugava un dio.
Alberi eccelsa chioma sulla sua testa lasciavano pendere i frutti,
peri e granati e meli dai frutti lucenti,
e fichi dolci e floridi ulivi: ma quando
si protendeva il vecchio a toccarli,

il vento in su li scagliava, fino alle nuvole ombrose. Sisifo pure
vidi, che pene atroci soffriva;
una rupe gigante reggendo con entrambe le braccia.
E puntellandosi con le mani e coi piedi,
la rupe in su spingeva, sul colle: ma quando già stava
per superare la cima, allora lo travolgeva una forza violenta,
di nuovo al piano rotolando cadeva la rupe maligna.
E lui a spingere ancora tendendosi: scorreva il sudore
colando giù dalle membra; intorno al capo saliva la polvere (6).

I versi appartengono al libro dell'evocazione dei morti, della
ἄχαια. Nel contatto col mondo infero. Odissee attinge il
senso del passato, così come l'Enea virgiliano nel VI libro
dell'*Eneide*. Dopo Minosse e prima di Eracle, Odissee
osserva Tizio, Tantalo e Sisifo: il primo soggetto a un
destino prometeico, costretto in una posizione orizzontale,
prostrato; il secondo ritto in posizione verticale, immerso
nell'acqua, impari rispetto all'albero, all'acqua stessa, che
pure non lo sommerge, ma lo ospita, e rispetto alla terra,
che 'nereggia', si rivela cioè nera e malvagia. La pietra
impietosa, λάας, ἀναιδής (laas anaidés), che, ad onta
d'ogni sforzo, ricade a valle, è come un frammento di
coscienza, un emblema solare, suggerisce Graves.

Tra Sisifo, Tizio e Tantalo, Sisifo appare il più capace di
attingere l'alto, la sommità della collina. E la sua
saggezza? Sembra consistere anzitutto nel sopportare la
fatica, nel non desistere, benché la persistenza, la
ripetizione segnino una vicenda psichicamente lontana dal
livello della trasformazione. Persino le parole rivelano un
proprio peso specifico: l'aggettivo ἀναιδής, *anaidés*, consta
di ἀνά, ana = su, di nuovo, contro e αἰδής, connesso con
aidéomai = ho vergogna, formando un clima di pudore,
sforzo e oltranza. Sulla pietra dirò tra breve, avvalendomi
di Kerényi, che essa indica l'uomo.

Sisifo s'accompagna, in Grazio e Ovidio, alle Danaidi,
condannate a riempire otri dal fondo vuoto. Quelle donne in
acuta lotta col maschile (avevano ucciso tutte, tranne una, i
loro mariti), compartecipe d'una sorte severa e irredimibile,
che muove a meraviglia la Furia Tisifone.

(6) Omero, *Odissea*, versione
it. di Rosa Calzecchi Onesti,
Torino, Einaudi, 1963. Cfr. il
testo originale in *Homeri
opera recogno-vit brevisque
adnotatione critica instruit
Thomas W. Allen*, Tomus III,
Oxford Classical Texts, I^a ed.
1908.

Un simile nucleo di peccatori destinati a espiare è un modello di frustrazione o anche di astuzia?

Ho prima ricordato come la bipolarità insita nel nome della frustrazione e di Sisifo (= saggio, astuto, così come *fraus* = frode, inganno, astuzia è radice di frustrazione al pari di *frustra* = invano, secondo l'insigne linguista G. Devoto). Vorrei ora illuminare la bipolarità con le parole di Albert Camus, che ne *Il mito di Sisifo*, fa dell'eroe greco un esponente dell'umanità che tra caduta e agonismo struttura la coscienza.

« È durante questo ritorno che Sisifo mi interessa. Un volto che patisce tanto vicino alla pietra, è già pietra esso stesso! Vedo quell'uomo ridiscendere con passo pesante, ma uguale verso il tormento, del quale non conoscerà la fine. Quest'ora che è come un respiro, e che ricorre con la stessa sicurezza della sua sciagura, quest'ora è quella della coscienza. In cia-scun istante, durante il quale egli lascia la cima e s'immerge a poco a poco nelle spelonche degli dèi, egli è superiore al proprio destino. È più forte del suo macigno » (7). La visione di Camus ha il sapore della modernità e dell'esistenzialismo. Non so se Sisifo sia più forte del suo macigno. Credo sia insieme più forte e più debole, ma esprima comunque una forza cosciente, che riproduce lo sforzo e ambisce all'autonomia.

(7) M. Camus (1942), *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 1980, p. 118.

Sisifo può esser visto pertanto come un Edipo prima del tempo, come hanno affermato sia Kerényi, sia J. Brun, in una conferenza di Eranos «*Sisyphé, l'enfant de Prométhée* ».

Come porci dinanzi alla triade, così distinta, al momento della punizione? Uno stesso spazio prospetta Tizio, Tantalo e Sisifo, il primo prostrato, il secondo in piedi, ma precario e proteso verso oggetti ritraentisi, il terzo, il nostro Sisifo, che usa mani e piedi per salire e risalire.

Secondo il modello junghiano il rapporto dell'eroe con la Madre Terra soggiace a una sorta di complesso materno, che inibisce il possesso armonico dell'Anima. I tre eroi sono inseparabili aspetti compresenti e tuttavia evolutivi. Nell'ottica freudiana Sisifo pre-

Edipo è colui che intrude lo sguardo nella coppia e tenta di mantenere la fusione con la madre. La sua posizione può essere illuminata con una parte del pensiero dell'ungherese Imre Hermann, che ha teorizzato una peculiare forma d'istinto filiale, l'istinto d'aggrappamento.

Tale istinto — sostiene Hermann — dovrebbe incitare il neonato, subito dopo la nascita, a compiere una azione legata ad un fine, cioè ad afferrare il corpo della madre per appendervisi, come fanno i piccoli dei Primati. Per ragioni inerenti all'ambiente familiare e probabilmente anche per effetto di forze interiorizzate, tale istinto non funziona. Sopravvive solo, in forma di istinto insoddisfatto, nel dinamismo degli eventi psichici. Rimane, cioè, inattivo sinché una frustrazione di altri istinti parziali lo riporta in superficie in modo regressivo, talvolta con una forza decuplicata.

Accanto al primo istinto, Hermann postula anche un secondo istinto, che definisce istinto di ricerca, che affiora al primo manifestarsi di ogni tendenza istintiva verso l'oggetto ed agisce tutte le volte che l'istinto di aggrapparsi rimane privo di oggetto. Come reazione protettiva, l'lo opporrebbe all'istinto di aggrapparsi la tendenza al distacco e all'istinto di ricerca la criptofilia (8).

Propongo tale brano come elemento di riflessione inerente al tema della frustrazione, invitando il lettore a cogliere ogni minima sfumatura concettuale e semantica, al fine di poterlo collocare adeguatamente nel contesto della riflessione generale. È in relazione alla frustrazione che va meditato l'istinto.

Hermann sottolinea peraltro il rapporto tra istinto di aggrappamento e pensare.

« Il rapporto fra pensare e istinto — egli sostiene — è una congruenza in cui l'istinto può servir di modello alla funzione ». La funzione del pensare — prosegue Hermann — è stata da Freud teorizzata, in conformità alle basi biologiche della personalità umana, come una 'Probehandlung', un *tentativo d'atto*, un agire in avanti. (Nel termine tedesco, oltre un prefisso latino, pro-avanti, rinveniamo *be*, una parti-

(8) Imre Hermann, *L'istinto filiale*, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 115.

cella che rende transitiva l'azione espressa dal verbo, e 'die Handlung' = l'azione, l'atto, è un termine che implica l'idea di scambio e poggia sul vocabolo 'die Hand' = la mano. Lo assumerò qui come una propensione verso, un accingersi a qualcosa).

Per Hermann esiste una forma di pensiero in cui due oggetti equivalenti costituiscono un'unità, il « pensiero duale », figurazione congrua idealizzata dell'unità duale madre-figlio, un modo di pensare dunque riconducibile alla primitiva situazione uni-dualista del bambino aggrappato.

Il concetto ermeneutico di Hermann corrisponde in qualche misura alla nozione di 'participation mystique', desunta da Jung dalla fonte di Lévy-Bruhl e comune all'etnologia dell'inizio del Novecento, che col termine designava un'identificazione in parte adesiva, in parte proiettiva con l'oggetto.

È mia opinione che Sisifo possa essere considerato come l'esponente d'un tentativo d'atto, un embrionale progetto di sottrazione alla 'participation mystique', nel suo iterare l'atto di trascinare col capo, il collo, le mani, il macigno, sul vertice della vetta. Egli è diviso tra la collina materna e la posizione del padre, che egli aveva appunto spiato sulla collina. Vorrei ora passare a riflettere sull'oggetto del tormento di Sisifo, la pietra, dal punto di vista della coscienza femminile, cioè dal punto di vista d'una protagonista femminile d'una vicenda mitica. Esiste un corrispettivo di Sisifo nella personalità femminile: è Niobe, che già Artemidoro di Daldi, il primo autore d'un trattato sull'interpretazione di sogni (9), accostava a Prometeo e che K. Kerényi, suffragato da reperti archeologici, definisce 'prototipo della donna nello sforzo e nella sopportazione', al pari di Prometeo nel versante maschile. Sappiamo bene che Prometeo è l'eroe capace di ingannare la mente solare di Zeus, pronto a pagare il furto del fuoco con l'esposizione all'aquila del suo corpo incatenato e del suo fegato roso di giorno e capace di rigenerarsi e ricrescere di notte, come la luna. Secondo quanto afferma Kerényi, « la situazione della Luna, appesa tra cielo e terra, la cui

(9) Artemidoro di Daldi, *Dell'interpretazione dei sogni*, Milano, Rizzoli, 1976.

oscurità ora cresce, ora diminuisce — è ancora presente nella sofferenza di Prometeo, benché l'ingannato sia già un dio spirituale e l'altro, l'ingannatore, entri col genere umano sofferente in un'identità che riempie il suo essere » (10). Il discorso riguarda l'ambito della frustrazione e, se non Sisifo, direttamente, Tantalo, giacché Niobe, in quanto amica di Leto o Latona, s'intreccia con costei, che è figlia di Tantalo, uno della triade che soffre la frustrazione (Leto è anche madre di Apollo e di Artemide). Dal litigio con Leto Niobe, amica nemica, esce distrutta. Omero racconta nell'*Iliade* che i suoi figli giacquero nove giorni nel sangue e non poterono esser sepolti, perché Zeus aveva trasformati i presenti in pietre. Il decimo giorno, seppelliti i figli, Niobe passò dal pianto alla fame, esausta, e fu poi trasformata in pietra, continuando a soffrire, benché pietrificata. Nel racconto omerico il popolo presente all'uccisione di Niobe era rimasto pietrificato. Scrive a riguardo Kerényi: « La trasposizione del motivo della pietrificazione sulla gente soggiogata dal terrore si basa su un antichissimo gioco di parole, che faceva derivare 'popolo' ('λαός') da pietra ('λάαξ'). E poi aggiunge: «Sembra anzi che originariamente fossero i Niobidi — e non la loro madre — a rimaner pietrificati: e questo sarebbe stato il loro seppellimento ad opera degli dèi ».

(10) K. Kerényi, *Miti e misteri*, Torino, Boringhieri, 1979, p. 265 e ss.

In questo mito del femminile lunare, in cui i numeri rinviano alla simbologia del mese lunare, si dipana un sottile discorso sull'origine dell'uomo, di cui Sisifo rappresenta un momento di crescita. Come nel mito di Deucalione e Pirra, che lanciarono dietro le loro spalle le pietre da cui nacque il genere umano, nel mito di Niobe la pietra allude, nel senso etimologico, al genere umano, alla sua condizione filiale, al suo stupore dinanzi ad un padre artefice della punizione ad una madre punita, per aver esaltato il suo aspetto oscuro di generatrice e la sua prolificità, antepoendo la qualità alla quantità. Il lanciare è un'evidente variante del plasmare la terra, che immette il 'pro' di 'Probehandlung', il termine più su menzionato, nella dialettica, bipolare opposizione di creatività e aggres-

siva violenza. E le pietre sono le ossa della Grande Madre.

Ricorda a proposito Ovidio nelle *Metamorfosi*, una sorta di Bibbia della trasformazione della civiltà pagana:

Discedite tempio
et velate caput cinctasque revolvite vestes
Ossaque post tergum magnae iactate parentis.
(...)
Obstipuere diu rumpitque silentia voce
Pyrrha prior iussisque deae parere recusat
Detque sibi veniam pavido rogat ore pavetque
Laedere iactatis maternas ossibus umbras(H).

(11) Ovidio, *Metamorphoseon libri*, ed. critica a cura di G. Lafaye, Paris, 1961, libro I, vv. 381-383 e 393-394.

Quei versi recano la paura di Pirra, esitante nell'ese-guire l'invito di Temi, dea della giustizia, a scagliar le pietre, per far rinascere il genere umano. Dal canto suo, Prometeo insiste, fiducioso:

Magna parens terra est; lapides in corpore terrae Ossa reor
dici; iacere hos post terga iubemur.

Le pietre son dunque ossa, embrioni d'esseri umani, nella loro frammentarietà.

Sia che definiamo Niobe e Pirra esponenti d'una madre buona, prima cattiva, sia che, in conformità all'ottica junghiana, cogliamo in esse la facoltà rigeneratrice insita nell'Ombra, individuiamo così la valenza creativa della pietra di Sisifo, oltre la frustrazione e il dolore.

Vorrei sottolineare, infine, un'ultima analogia, sulla scia del materiale raccolto da Kerényi. Le dèe che rappresentano il mondo della grazia, del render grazie, del sentir gratitudine sono le Cariti, divinità lunari, connesse a Niobe e Latona. Un'antica raffigurazione delle Cariti le mostra nel movimento della danza, nell'atto di lanciar in aria cinque pietruzze o astragali, che vengono riprese (o ripresi) al ricadere, sul dorso della mano. Si tratta, occorre ben considerare, d'un gioco, mentre quello di Sisifo è uno sforzo del tutto lontano dal clima ludico. Un gioco, ci avverte Kerényi, in cui non solo la vincitrice, ma anche la perdente potevano vincere. Il che ricordo qui, a testimonianza dell'intrinseca natura dialettica

della narrazione mitica, così come del tessuto della psiche. In tal modo le Cariti coesistono con Niobe e Latona, esponenti della maternità frustrante e frustrata e s'impongono come dèe della gratificazione mediante il gioco. Emblema focale del gioco è l'osso, che riassume la pietra (così va inteso anche l'astragalo).

Indicare omologie e parallelismi non vuoi essere un modo di ignorare la complessità del mito e della psiche. Credo, però, di poter avanzare l'ipotesi d'una linea evolutiva del mito della frustrazione che investe in seguito la cultura cristiana nella quale la frustrazione è costellata dal Purgatorio, sede anche di gratificazione. Su ciò sia lo storico J. Le Goff, sia M. L. von Franz hanno indagato, il primo, illuminando i nessi storico-evolutivi del motivo del Purgatorio, la seconda, interpretando in senso esplicitamente psichico il testo fondamentale da cui discende nell'Occidente europeo la nozione di Purgatorio, la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, il resoconto d'un martirio. Le mie ipotesi e fantasie volte a delineare una trama ermeneutica del mito della frustrazione vanno assunte in definitiva come un ponte che lega passato e presente, incentrando il proprio punto di forza nel presente. Esprimerei il mio atteggiamento con le parole di Bergson: « Non ho mai preteso che si possa inserire il reale nel passato e lavorare così a ritroso nel tempo ... A misura che la realtà si crea, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette alle sue spalle nel passato indefinito, essa si trova così ad essere stata possibile in ogni momento ... Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato ... il possibile implica la realtà corrispondente con, inoltre, qualcosa che vi si aggiunge, poiché il possibile è l'effetto combinato della realtà già apparsa e di un dispositivo che la rigetta all'indietro. L'idea del possibile che si realizzerebbe acquistando esistenza, idea insita nella maggioranza dei filosofi e naturale allo spirito umano, è quindi pura illusione. Sarebbe come pretendere che l'uomo in carne ed ossa derivi dalla materializzazione della propria immagine percepita allo specchio, con il pretesto che in quest'uomo reale

(12) H. Bergson, « Il possibile e il reale », in *'aut-aut'*, n. 204, 1984.

vi è tutto ciò che si trova già in quest'immagine virtuale, con in più, la solidità che permette che la si possa toccare. È invece vero che in questo caso occorre di più per ottenere il virtuale che il reale, di più per l'immagine dell'uomo, che per l'uomo stesso, poiché l'immagine dell'uomo non può delinearci se prima non si pone l'uomo, e ci vorrà in più lo specchio ». Tali pensieri, tratti da « *Le possible et le réel* » (1920), coevo dei *Tipi psicologici* di Jung e mai tradotto in italiano prima d'ora (12) connotano bene la prerogativa del mio discorso sul mito come passato o come possibile passato. La bipolarità del mito in generale è, inoltre, una modalità di pensiero inerente alla psicologia analitica e imprescindibile. Esistono esempi di indagini volte a rintracciare e interpretare in senso mitologico tale struttura. Ne ricordo una in particolare, lo studio di Paula Philippson su *Origini e forme del mito greco* (1944), che verte sulla *Teogonia* esiodea ed affronta il problema della genealogia divina, intesa come essenza del cosmo greco. Anche in quello studio il problema centrale è dato dalla modalità di pensiero inerente al mito. Come è lecito supporre per la coppia frustrazione-gratificazione, così per ogni dinamismo e istanza vige un carattere peculiare di natura appositiva. «Queste coppie di contrari della forma polare del pensiero sono fondamentalmente differenti dalle coppie di contrari della forma di pensiero monistica e di quella dualistica, nell'ambito delle quali si escludono, oppure, combattendosi a vicenda, si distruggono, o, infine, conciliandosi, cessano di esistere come contrari. Esse sono fondamentalmente differenti anche dalle antitesi della forma di pensiero evolucionistico-storica, la quale, in confronto a quella polare, può essere definita come forma di pensiero lineare

...

Nella forma di pensiero polare ... i contrari di una coppia non sono soltanto tra loro indissolubilmente collegati, come i poli dell'asse di una sfera, ma essi, nella loro più intima esistenza logica, cioè polare, sono condizionati alla loro opposizione: perdendo il polo opposto, essi perderebbero il loro stesso senso » (13).

Philippson (1944),

Una simile prospettiva del rapporto frustrazione-gratificazione risulta verosimilmente vicina all'ottica junghiana, che muove dal postulato del dinamismo di istanze e figure psichiche (Animus, Anima, Ombra, Vecchio Saggio, etc.). Giobbe, in tal senso, è una figura erede dei Sisifo, mentre le Cariti convertono in gioco la natura persecutoria delle Erinni e muovono leggiadramente l'osso, emblema d'un rito antichissimo.

Origini e forme del mito greco, Torino, Boringhieri, 1983, p. 65.

Al linguaggio per così dire figurale di Jung fa riscontro nel pensiero psicoanalitico delle origini quello di Freud, che sin dalle *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) e dalla prima serie delle *Lezioni di introduzione alla psicoanalisi* (1916-1917), individua nella frustrazione un mancato soddisfacimento dell'oggetto esterno, necessario per le pulsioni di autoconservazione dell'individuo e teorizza la frustrazione come un meccanismo determinato dall'investimento totalizzante effettuato sull'oggetto esterno, a cui viene richiesto il soddisfacimento, indipendentemente dalla sua reale portata. Si tratta, dunque, d'un venir meno, cioè d'una *Versagung* (letteralmente un rifiuto), che può instaurarsi o accadere anche in presenza di ciò che è troppo buono. Nella formulazione kleiniana la frustrazione riguarda, invece, il seno e, in particolare, lo svezzamento. Bion, sulla scia della Klein, istituisce il legame e l'oscillazione tra seno presente e seno assente. « Il non es-serci del seno, paragonabile al non seno, può apparire al paziente come una conseguenza o della avidità che ha esaurito il seno o della scissione (splitting) che ha distrutto il seno, lasciando solo la posizione ». Così Bion si esprime in *Trasformazioni*. E continua: « Il rapporto del paziente con sé stesso è pregiudicato se egli non può giungere a riconoscere una nuova esperienza e perciò ricorre a un significato già esistente, o se, pur muovendosi in quella direzione, deve affrontare la situazione che non può tollerare » (14). La frustrazione, nel dolore e nel vuoto, produce trasformazione; l'allucinosi, il delirio, l'illusione non creano trasformazione. Tutto ciò si compendia nell'esperienza dell'ora d'analisi, in cui la rela-

(14) W. R. Bion (1965), *Trasformazioni*, Roma, Armando, 1973.

zione fantasmatica col seno è ridotta a un punto, l'ora. Accettare la frustrazione implica, pertanto, non solo l'iato rispetto a un oggetto assente, e non fruibile, ma la relazione con l'ombra dell'oggetto, assente, ma presente come persecutore. Infine, per dirla col linguaggio di Meltzer, la frustrazione si collega alla caducità e alla bellezza, poiché il sentimento della bellezza porta con sé intrinsecamente la premonizione del suo potere essere distrutta (15).

(15) D. Meltzer, *La comprensione della bellezza e altri saggi*, Torino, Loescher, 1981, p. 315.

La breve rassegna non vuoi attenuare il fascino delle due linee di pensiero clinico, la freudiana e la junghiana, ma solo tracciare il quadro d'un'antitesi sinora irriducibile, che va al di là della struttura oppo-sitiva dei dinamismi della frustrazione e della gratificazione: l'antitesi tra inconscio collettivo e inconscio individuale.

Due domande s'accampano nella mente, sul finire di questa parte teorica: è credibile una struttura mitica che dalla frustrazione alla gratificazione presenti una sua coerenza narrativa e riveli una radice simbolica e fantastica su cui la psiche dell'analista possa giocare tra passato e presente? È, tale struttura, immaginabile come appartenente all'inconscio collettivo e/o a quello individuale? In virtù dell'arbitrarietà del metodo con cui mi sono approssimato al mito, ritengo giusto non fornire risposte. Mi limiterò a dire, con lo studioso delle società antiche, P. Veyne, ripercorrendo una sua domanda, 'Credevano i Greci ai loro miti?', che anche lo psicoanalista junghiano d'oggi ha diritto di credere ai suoi miti.

La seconda questione, solo in apparenza secondaria rispetto alla dualità frustrazione-gratificazione, trae maggior vigore dalla più intensa attenzione che l'area freudiana dedica oggi alla mitologia. Esiste una via, solo a tratti visibile, che lega i pensatori eminenti della psicologia del profondo, pur nelle ineliminabili, fecondissime differenze. Potrei per analogia indicarla come la via alla 'mente primordiale', secondo una terminologia propria di Bion, o agli archetipi, secondo la terminologia di C. G. Jung. E dire 'via alla ...' implica la consapevolezza della parzialità della co-

scienza, così come dei limiti di rappresentabilità delle immagini.

Se da un lato è lecito supporre che la struttura archetipica sia rimasta inalterata o almeno si presenti e costelli come entità ancestrale, coesistente con parti della psiche che ancestrali non sono, è lecito anche chiedersi se la bipolarità, nel caso specifico, la bipolarità frustrazione-gratificazione possa essere situata entro i limiti d'una forma archetipica e quale sia il rapporto tra la filogenesi e l'ontogenesi nell'ambito del contenuto preso in esame. Sento di poter solo sottolineare che la via junghiana all'inconscio si pone come antitetica alla via freudiana, nel senso che la persona umana può esser vista, e analizzata, secondo un metodo che privilegia l'esperienza ontogenetica, il bambino nell'uomo, nel secondo caso, o l'individuo, che dopo aver attinto il fondo che lo lega alla specie, rintraccia il senso della propria soggettività, nel primo caso.

In definitiva si ripropone una domanda: è il mito la proiezione mitificante della psiche infantile nell'adulto o è un'esperienza psichica metastorica — mai storica — arcaica per quanto riguarda la filogenesi umana, da cui l'individuo attende di progettare il proprio sviluppo. Se pensiamo agli effetti dolorosi delle frustrazioni del nostro tempo e del nostro conscio collettivo e, del pari, alle nostre gratificazioni, credo che l'interrogativo si ponga come inscindibile dalla riflessione sulla diade frustrazione/gratificazione.

Nella parte seconda dell'articolo tratterò in sintesi alcuni elementi relativi al tema. Il primo riguarda un sogno che aprì l'analisi d'un uomo portatore d'una depressione intensa, ma non grave, sotto la quale si celavano aspetti infantili destrutturanti l'identità psichica e sessuale e l'intera attitudine sociale (il paziente era un uomo consciamente volto ad un serio impegno professionale e animato da una cultura originale e creativa, ma poco esprimibile). Il sogno è il seguente:

Siamo, mio figlio ed io, in un treno scoperto (potrebbe essere una seggiovia), che sale, ma non allo scoperto, bensì entrando in una serie di gallerie. Il modo del procedere mi da paura, perché mi par quasi d'andare a urtare contro le pareti (non levigate) delle gallerie. Alla fine del viaggio, invece di giungere, come mi aspettavo, su una montagna, sbuchiamo in una caverna molto ampia, che mi da l'impressione di essere una chiesa. C'è, infatti, un prete, che ha accanto a sé una donna anziana. Il prete ha con sé delle caramelle al miele, che so essere molto buone. Mio figlio le vorrebbe. Ma il prete dice che le caramelle sono solo per coloro che ascolteranno la Messa e faranno la Comunione. Sento avversione per il prete e per quello che dice e, molto arrabbiato, inizio a discutere con lui, dicendo che non mi abbasserò mai a fare una cosa nella quale non credo, per averne qualcosa in cambio. Sostengo, inoltre, che, anche se non credo più, cerco di vivere come dovrebbe un cristiano, mirando a esser, come posso, in pace con la mia coscienza. Il prete, che da principio mi pareva notevolmente reazionario, in fondo, anche se non è d'accordo, cerca di rispettare le mie idee.

Dal punto di vista archetipico la figura del prete, in cui si condensava l'intensa religiosità del paziente, rappresentava l'esponente maturo, un *senex* congiunto al *puer*, portatore del desiderio, capace di custodire la funzione trascendente, simboleggiata dal miele, e di correlare l'Io al Sé. Al desiderio di suzione, diretto all'oggetto, s'opponeva un'istanza di scambio proposta dal prete, un 'do ut des', che delimitava l' 'opus sacrum'. Il tutto era come illuminato da un'attitudine paterna, che chiamava il paziente al coinvolgimento, mentre l'esperienza del vivere con le figure parentali l'aveva portato, nella sofferenza nevrotica, al distacco molto travagliato dalla madre, morta, e dal padre, vivo, ma sempre lontano e inadeguato.

Il fulcro del sogno, al di là dello spazio e del procedere come nell'utero, era il miele, emblema della dolce gratificazione, ma anche, al tempo stesso, termine legato ad una delimitazione frustrante e al differimento. Solo uno scambio profondo poteva determinare il consumo del miele. La valenza parentale, la preminenza del desiderio della madre, contrassegnavano quell'esperienza di nascita e, in essa, il progetto del differimento, doloroso e appagante, del miele. Non interpreterò oltre, poiché intendo porre in risalto il livello non solo personale, ma collettivo

della vicenda psichica, un livello che i detrattori della psicologia junghiana ritengono di solito confuso e generatore di ulteriori confusioni. Dirò di ciò che il problema sussiste, ma che ciò che vien paventato quale segno di confusione (o può essere vissuto e fatto vivere come confusione o, peggio distorsione da chi, più che cattivo junghiano è cattivo analista), riguarda la complessità della psiche inconscia delle sue valenze psicotiche inerenti le parti arcaiche e collettive della personalità umana.

Prospetterò, ora, una tessitura sul sogno, che può esser denominata, con Jung, amplificazione e che, com'è intuibile, esula del tutto dalla catena associativa controtransferale viva e attiva nel corso della seduta. Essa è il frutto d'una meditazione posteriore e s'avvale, di necessità, del ricorso alla metapsicologia. I miti del miele riguardano il livello del cibo crudo, che può essere sia buono, che cattivo. Secondo C. Lévi-Strauss (16) la proprietà strutturale dei miti sudamericani ed europei sull'argomento consiste nel fatto che il miele dev'esser per metà perduto, per metà salvato. Nel sogno dell'analizzando il consumo viene rinviato: l'istanza orale viene in parte frustrata, in parte accolta. La funzione logica dei miti del miele riguarda, inoltre, il passaggio dall'endogamia all'esogamia: l'iniziazione deve servire a sposarsi bene. Il miele è un alimento che implica una concupiscenza quasi erotica, che implica l'accesso all'Eros e a una superiore saggezza, ma può anche indurre la follia. Gli animali connessi col miele, l'ape e la rana, fanno ambedue perdere le categorie costitutive del pensiero e della condizione umana (natura/cultura, cibo/feci, contenente/contenuto, significante/significato). Nel pensiero di Lévi-Strauss la logica del mito relativa al miele comporta che l'incesto, il consumo immediato, l'eccesso, l'avidità abusiva e la confusione sono rifiuti delle differenze significanti.

Quale nucleo del matrimonio, il miele connota l'istituzione d'un complesso rapporto di parentela: in occasione dell'imparentamento, il colpevole cerca di provocare un corto circuito coi genitori, la figlia, il parente acquisito. L'accesso alla piena mascolinità

(16) C. Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1970.

implica una regressione alla lordura. La genitalità è così minacciata da pulsioni orali e anali.

Uno dei miti del miele ci narra di Glauco, figlio di Minosse e Pasifae, che da bambino era caduto in un recipiente di miele ed era affogato. Un indovino di Argo, Polido, che, come dice l'etimo è colui che vede e sa molte cose, alla ricerca del bambino, seppe interpretare l'enigmatico responso dell'oracolo. Nella cantina di vino, ove un gufo cacciava le api, Polido trovò il cadavere di Glauco immerso in un vaso di miele. Minosse pretese che egli risuscitasse il bambino e lo rinchiuse, col morto, in una camera sepolta. Polido notò che un serpente stava avvicinandosi al cadavere e lo uccise, ma ne sopraggiunse un altro, che, visto che il primo era morto, prese una pianta e la posò su quello ucciso. Questo ritornò in vita, perciò Polido prese la pianta e con essa ridiede vita al piccolo Glauco. Minosse voleva costringere l'indovino a rivelare la sua arte a Glauco e perciò non gli permise di tornare in patria. Polido obbedì, ma, nel congedarsi dal ragazzo, lo pregò di sputargli in bocca. Così Glauco restituì la sua sapienza a Polido. Il mito di Glauco sembra prospettare uno stadio orale delle pulsioni, caratterizzato da un'opposizione antagonistica, che ha per oggetto focale il possesso del sapere, di cui Glauco è un detentore oscuro, votato alla morte, mentre Polido è un detentore cosciente e attivo. La polarità Minosse-Glauco rappresenta un asse padre-figlio che soccombe all'oralità sino a morire, così che la gratificazione e la frustrazione al limite coincidono. In tal senso lo sputo è una modalità reattiva, che non modifica, in definitiva, la morte che il re voleva riscattare.

Quanto al rapporto tra frustrazione/gratificazione, da un lato, e sessualità, dall'altro, ricorderò ancora il mito di Irieo, un apicoltore vedovo e impotente, che un giorno ospitò Zeus, Posidone ed Hermes. Grati, gli dèi ricambiarono, dandogli la gioia di far nascere, per generazione unisessuale Urione o Orione, lo scavatore di pozzi (Irieo rinvia a Urieus, Uria, l'alveare). Come nacque Orione? Il seme divino fu immesso nella pelle d'un toro sacrificato e sepolto nella terra.

Un giorno, poi, ecco la valenza edipica del mito: Ubriaco, Orione avrebbe fatto irruzione nella camera di Merope, moglie del suo patrigno, avrebbe attentato a lei e sarebbe stato accecato per punizione. Il vino e il miele caratterizzerebbero, quindi, rispettivamente il principio dionisiaco maschile e la dimensione femminile. E. Neumann ascrive il miele, frutto della cooperazione tra ordine vegetale e ordine animale, alla verginità della Grande Madre, cogliendovi il carattere terribile del matriarcato, capace di espellere l'uomo, estraneo all'alveare. Nell'alchimia il miele esprimeva un determinato grado dell'opus trasformativo: nutrimento della pietra e dolcezza della terra, esso denota il bisogno d'amorosa attenzione da parte della coscienza verso un'anima senza gioia. A tale compito il paziente chiamava sé e l'analista nello spazio frustrante e gratificante della relazione analitica. E il suo percorso ha trovato, tra ombre e luci, la sua verità non nel mito, ma nella psiche umilmente e dolorosamente vissuta. La cornice su riportata, tuttavia, è un repertorio di oggettivazioni delle vicende soggettive dell'umanità da cui ne il paziente, ne l'analista, qualora ne entrino a far parte con un frammento dell'Io conscio, possono ritenersi del tutto esenti. Nella dinamica d'un'analisi è molto più frequente l'esperienza della frustrazione, ho scritto più su. Essa non è solo fattore positivo, anzi è un rischio continuo, giacché si lega all'evitamento dell'impatto con parti sgradevoli di sé, induce agli agiti entro e fuori l'analisi, stimola collusioni, può nutrire, allorché le parti false del Sé non vengono depurate a sufficienza, una follia a due. La personalità del paziente desiderante 'con giudizio' il miele, propendeva agli agiti, dapprima massivi e angosciosi, in seguito, dopo anni di regressione guidata — nella lordura da cui l'uomo fa nascere il suo bambino — minori, per quantità e qualità. Così il paziente cominciò a fronteggiare il vuoto. Un giorno, sorpreso e impacciato confessò che s'era fatto strada in lui un pensiero prima insospettato, quasi impensabile; era come pensare alla morte, aveva pensato alla fine dell'analisi. Ora, in inizio di seduta, l'analista

era raffreddato (e lui quasi voleva curarlo, da medico, consigliandoli 4-5 grammi di vitamina C, che non potevano far che bene, disse senza pensare alla coincidenza di quei numeri con la durata in anni della sua analisi). Ma, dopo aver riconosciuto e introiettato tali pensieri, era come svuotato. Provava un tremendo senso di frustrazione, di inutilità, egli che negli anni della malattia mortale della madre aveva reso conscio il progetto fatto da bambino, di diventar medico, per farsi utile. Non era facile per lui ammetterlo, ma parlar concretamente, osare far ascoltare parole sulla fine dell'analisi, era come legato a un impulso volto a realizzare concretamente la fine. Queste comunicazioni, dotate d'un senso latente e connesse con la frustrazione e la gratificazione, preludevano a un vuoto, che era, per così dire, il vero miele da delibare. Dissi al paziente che in lui pensiero e azione sembravano premere, poggiando su un'istintiva intolleranza dell'intervallo, della mancanza. Dopo un silenzio non c'era più aggressività o depressione, ma anche stupore, nella voce, che proseguì a fantasticare un movimento di estroversione dei contenuti da me propostigli.

Il paziente disse d'essersi divertito a figurarsi come sarebbe apparsa la mia figura, la mia voce, nella vita, se avessi pronunciato lo stesso contesto di parole. E la voce era rinfrancata. Il pensiero dell'analista era troppo psichizzato, esigeva, per sua natura, di esser mantenuto nella stanza, dove, proposi io, il flusso delle emozioni si trasponeva e rinnovava, distinguendosi, da pensiero a pensiero.

Tutto ciò, esplose il paziente, era quanto egli non poteva capire, né accettare. Dopo qualche minuto di silenzio, in raccoglimento, si alzò, dicendo che sarebbe iniziata di lì a poco un'altra seduta e che lui riconosceva, di dover sacrificare qualcosa, certo, era un sentimento che affiorava da lontano, l'aveva provato sin da piccolo. Eppure, strano, stavolta il limite non era solo un fattore di rinuncia, un'altra persona poteva aver bisogno dell'analista, del tempo della seduta. Riproduco qui il materiale senza ulteriori commenti se non quelli impliciti nelle scelte termino-

logiche e nel percorso concettuale dell'annotazione post-seduta, per sottolineare come le fantasie conclusive sul doppio fossero un esito dell'introiezione e un ponte verso un'ulteriore introiezione di parti che fuggivano il vuoto, cercando la fusione e l'adesione. Pensare la fine consentiva di prefigurare, nello struggimento della frustrazione, quella soglia depressiva, quell'angolo dell'esistenza ove la nostra psiche può incontrare nella complementarità la frustrazione e la gratificazione. Solo in quel vuoto il paziente poteva, oltrepassando la lordura, attingere la rinascita.

Citerò ora l'andamento in dettaglio dell'analisi d'una donna, producendo frammenti di sogno e un esempio di sogno, il penultimo del trattamento.

La paziente, dopo oltre sei anni di analisi, cominciò a poter tollerare l'idea d'un graduale distacco. Erede d'una psiche mediterranea travagliata eppur ricchissima, aveva fatto ricorso all'analisi dopo avere scoperto che la sua scelta dell'omosessualità la lasciava del tutto insoddisfatta. Addebitando all'analista un potente desiderio d'uno stadio psichico eterosessuale, ella aveva pian piano esperito la sua dimensione eterosessuale, ed aveva raggiunto dopo un'autonomia di vita personale, un buon livello di convivenza con un uomo. Ma non rinunciava a ricorrere a fantasie di fusione con figure oniriche evocanti la dimensione omosessuale. Una zingara africana — sostenne una volta, all'inizio del quinto anno d'analisi — le aveva predetto tramite la lettura della mano una soluzione temporanea dei suoi problemi, ma, dopo anni, una solitudine amara e triste. E diceva queste parole con la malcelata tonalità di chi proietta un potere magico e onnipotente, in cui la parola stessa è, per così dire, pietra, che attende di essere ammorbidita e restituita ad un più elevato livello.

Il periodo più duro per la paziente fu quello del passaggio graduale ad un minor numero di sedute. Subito dopo l'ultimo passaggio la paziente espresse attraverso un tentativo di *acting-out* il suo bisogno di disconoscere la frustrazione; ma fu capace di introiettare — senza passare all'atto — la sua rabbia e il suo dolore. Avendo ripreso un'accettabile attività

creativa — dopo una lunga impasse — esordì in seduta con un racconto d'un libro scagliato lontano, allorché s'era accorta d'essere coinvolta in un processo inarrestabile. Raccontò subito dopo le seguenti immagini oniriche: una sua amica doveva accettare di avere un cattivo rapporto col suo uomo, non c'era nulla da fare, lo sapeva; in uno scenario arcaico, che si rivelava pian piano il paese della madre, s'accorgeva d'essere nuda, con un senso insieme di liberazione, di percezione della propria identità corporea, ma dall'altro lato camminava un uomo anziano, in grigio, una figura pensosa e paterna; in una località vicina al luogo di nascita del padre vedeva una figura femminile che era al primo anno di corso. Era strano, questa figura l'interessava, provava verso lei un sentimento di curiosità, ma non un'attrazione nel modo antico. Dal flusso delle associazioni la paziente estrasse anzitutto un orgoglioso movimento aggressivo, e regressivo: il giorno dopo il sogno la realtà aveva confermato in parte la sua intuizione sull'amica, dunque, il suo potere magico di prevedere e di vincolare il femminile al femminile, escludendo l'uomo; quel potere, ricordava, con un tono quasi di sfida, permaneva, ma poi, intorno all'immagine della nudità, ella visse lo stupore della scoperta, mai vissuta così, un sottile sentimento di frustrazione, che si intensificò allorché ella situò il contesto onirico nel legame mnestico. Ricordava un uomo, uno zio materno, tanti anni fa ... nell'isola lontana della madre. Un uomo vicino e lontano a quella più recente figura di padre, che le riproponeva il padre a lungo oscurato dalla madre e da lei ... E la studentessa, infine, quasi la sollevava da quei sentimenti: una giovane donna rivista in una situazione in qualche modo iniziale, con un progetto, ma, secondo la sua percezione, senza la confusione che aveva contrassegnato il suo inizio. In questo caso ebbi l'impressione che il materiale onirico e le fantasie ci consentissero di configurare una coppia analitica in grado di assumersi il carico delle proiezioni insite in quello stadio del rapporto tra maschile e femminile. Ciò era possibile, a mio parere, perché avevamo alle spalle un lungo lavoro,

una pazienza, nel senso etimologico: l'accettare la frustrazione del ritmo ridotto dell'analisi abilitava al tempo stesso a introiettare una dimensione maschile non più soggetta al femminile e un femminile non più schiavo d'un'identificazione adesiva e, comunque, d'una massiccia proiezione degli aspetti materni, la cui discriminazione in buoni e cattivi faceva sentire i suoi frutti. Dal vecchio scaturiva il nuovo, dall'iniziale vanità una linea di progetto entro il nuovo limite. La frustrazione può, dunque, a buon diritto essere ritenuta una dimensione rinvenibile in ogni fase del processo analitico, ma, in particolare, alle soglie della solitudine che prelude alla fase conclusiva. Nella penultima seduta la paziente raccontò con voce semplice e molto partecipe un sogno. Era come dinanzi al mare, osservava l'acqua, indecisa se bagnarsi. Distingueva allora una coppia di anziani, un padre e una madre; erano diversi da lei e tra loro. L'uomo, lentamente, s'avvicinava alla battigia e s'inoltrava in acqua, sicuro. Lei sapeva, come d'altra parte la madre, che non avrebbe potuto farlo.

La paziente avvertiva come un limite, che separava la sua esperienza da quella dell'analista. Lei non avrebbe potuto continuare a bagnarsi, l'analista sì, come quel padre, abituato anche all'acqua d'un mare che, a giudicare dal clima, sembrava il mare dei bagni d'ottobre (il mese della conclusione dell'analisi).

Vorrei, infine, riconoscere uno spazio per testimoniare una mia personale frustrazione, che ricordo come un monito acuto sulla parzialità della mia persona e dell'esperienza stessa. La paziente, che viveva in simbiosi con la madre, e, in seguito con l'intera famiglia, aveva condotto un'analisi di cinque anni, negando costantemente ogni esperienza di introiezione, tentando di espellere, secondo la sua modalità prevalentemente anoressica, ogni dato doloroso e gioioso condivisibile nell'esperienza emotiva. A due anni dall'inizio dell'analisi la morte della madre intervenne a sancire la fine della simbiosi, e ad immettere una pesante eredità, che non si tradusse in una penetrazione del dolore. La paziente riprese, dopo una breve interruzione, l'analisi, perché sentiva di adempiere così una volontà

della madre. In pari tempo si ritirava dal mondo, ulteriormente, disinvestendo energie e cariche affettive destinate ad oggetti che si rivelavano ai suoi occhi caduchi come la madre o cattivi sostituti della madre. Verso il padre ancor vivo l'affetto era sormontato dall'odio e dalla gelosia per un nuovo rapporto. Eppure tuttavia si mostrava disposta a rispolverare antiche connivenze, gelosie e rabbie dell' 'eterna bambina', che rifiutava lo spazio della crescita. Una trama complessa ripropose l'unico rapporto d'amore della sua vita: il suo ex-fidanzato, separatesi, era disponibile alla ripresa del rapporto. La proiezione di parti infantili ed adolescenziali in quella cornice 'agita' elevò l'Eros a bandiera antagonista dell'analisi, sulle soglie della progettazione d'una fase conclusiva. La vicenda affettiva rinsaldata consentì l'attacco al legame analitico, ora deperibile e senza pietà mandato a morte, così come, per usare il linguaggio d'un sogno, è inevitabile che accada a belve che si affrontano (una pantera e una jena). Il maschile dell'analisi poteva esser bandito. Era il momento di arrestarsi, sosteneva la paziente, che al ritorno da una vacanza pasquale, in preda a un'allucinazione regressiva che soppiantava la frustrazione dell'analisi, manifestò la sua rabbia e gelosia per la lontananza. Come era visibile nel suo ultimo sogno, la paziente si attestava su una striscia di terra circondata dal mare. Era l'unico spazio di salvezza, disse, l'unica protezione dal mare. Meglio allora, che mai, disse, con parole significative, al momento del commiato. La dipendenza, la frustrazione e la gratificazione stessa erano in uno negate e l'analista costretto a rispettare nella mestizia il taglio pur necessario. Il che mostra, come sostiene B. Gatti nel suo "Il disconoscimento perverso: una sfida alle ambizioni terapeutiche" (17), che bisogna essere esposti alla perdita e bisogna saper accettare che l'eredità più difficile da assumere è la gratitudine.

Toccato il sapore amaro dell'orizzonte, Sisifo riprende il lavoro. Il suo mito s'interseca col mito d'Orfeo. Mentre Orfeo cantava, scrive Kerényi (18), Cerbero aveva smesso di abbaiare, la ruota di Issione s'era

(17) B. Gatti, « Il disconoscimento perverso: una sfida alle ambizioni terapeutiche », in *Rivista di psicoanalisi*, n 1, 1983.

(18) K. Kerényi, *Dei ed eroi della Grecia*, voi. II, Milano, Garzanti, p. 296.

arrestata, il fegato di Tizio non veniva dilacerato, le figlie di Danao avevano interrotto l'inutile fatica di portare acqua, Sisifo si era seduto sulla sua pietra, Tantalo aveva dimenticato la sua fame e la sua sete, le Erinni erano rimaste interdette e i giudici dei morti piangevano. Solo Euridice non era giunta. Forse perché, nel crear musica e ascoltarla, noi ci volgiamo all'Anima, sapendo di poterla percepire e vedere, ma di doverla sempre attendere e desiderare.