

# Femminismo e identità di genere: note sull'invidia del pene e della gravidanza

*Anna Maria Sassone, Roma*

I rapidi mutamenti di cultura, di ideali e di valori verificatisi negli ultimi decenni hanno sollecitato in ognuno di noi molteplici riflessioni; riflessioni che trovano il loro fondamento anche nel lavoro quotidiano svolto con i pazienti. Non è certamente casuale che dietro le richieste di analisi avanzate in questi ultimi anni spesso si avverta un particolare disagio, non sempre facile da descrivere in termini nosografici, riconducibile ad una identità, anche di genere, confusa. A tal proposito ricordo una paziente che il giorno dopo la caduta del muro di Berlino, tra le lacrime mi disse: «con quel muro hanno abbattuto tutti i miei ideali; ho creduto a qualcosa e ora mi dicono che non era vero niente, ma come è possibile ricominciare tutto da capo con questo vuoto dentro?». Prescindendo da ogni possibile interpretazione delle sue problematiche e da quanto il contenuto manifesto celasse, su un piano di realtà Ludovica esprimeva un disagio che la accomunava a tutte quelle persone che avevano condiviso per anni la sua stessa ideologia. Non è facile stabilire esattamente in che misura la società abbia contribuito a destabilizzare l'individuo nella formazione di una sua identità, sta di fatto che abbiamo attraversato fasi «storiche» piuttosto complesse che non possono essere lette con la sola ottica sociologica perché, pur rimandando al collettivo, non sono riconducibili unicamente alla dimensione cosciente dell'essere. Come

scrive Jung, «il mondo non ha solo una faccia esteriore, ma anche una faccia interiore, non è solo visibile fuori di noi ma opera prepotentemente su di noi» (1). La letteratura analitica costantemente pone in evidenza i diversi, possibili, rimandi tra «dentro» e «fuori», tanto che Jung stesso, nella sua concezione della psiche, giunge ad affermare che lo spirito, quella «essenza attiva, alata e mossa che vivifica, stimola, eccita, infiamma e ispira», può parimenti corrispondere ad un «atteggiamento soggettivo», o «all'opinione pubblica», cioè «allo spirito del tempo», o «alla disposizione originaria» (2). La sua caratteristica è dunque quella di attivare l'essere umano non solo dall'interno, e quindi dall'inconscio, ma anche dall'esterno, in quanto lo *spirito del tempo* «rappresenta il principio e il movente di certe concezioni, giudizi e azioni di natura collettiva» (3). E' però importante sottolineare che «nella nostra epoca di sconvolgenti trasformazioni, la causa profonda di gravi disturbi nell'equilibrio psichico» va molto spesso ricercata nei «pregiudizi correnti ereditati» e nel «disorientamento ideologico e morale» (4). Sarebbe impossibile esaminare in questa sede i tanti moti del collettivo che hanno toccato la nostra anima, generando quella particolare sofferenza psichica a cui Jung allude; volendo delimitare il campo ho scelto di rivolgere l'attenzione al «movimento femminista» e alle sue diverse implicazioni anche perchè «ogni epoca - secondo Heidegger - ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo» (5).

La mia intenzione non è peraltro quella di generalizzare le dinamiche che solo in alcune persone si sono venute a configurare. E' innegabile, però, che il periodo storico a cui mi riferisco si è costituito intorno ad una ideologia, un pensiero che, al di là di considerazioni politiche, etiche o sociologiche, trova una sua decodificazione e una possibilità di analisi anche attraverso le immagini archetipiche che ha costellato o, come in seguito vedremo, misconosciuto. Il presente lavoro inoltre si offre quale punto di partenza per una futura elaborazione di temi e motivi che di certo pretendono una più complessa articolazione. E' per questo che mi limiterò ad esporre solo poche doman-

(1) C.G. Jung, «Psicoterapia analitica e concezione del mondo» (1927), in *La dinamica dell'inconscio, Opere*, vol. 8, Torino, Boringhieri 1983, p. 404.

(2) C.G. Jung, «Fenomenologia dello spirito nella fiaba» (1946/48), in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo, Opere*, vol. 9, tomo I, Torino, Boringhieri, 1980, p. 204.

(3) *Ibidem*, p. 202.

(4) C.G. Jung, «Principi di psicoterapia pratica» (1935), in *Pratica della psicoterapia, Opere*, vol. 16, Torino, Boringhieri, 1984, p. 21.

(5) L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 11.

de a cui faranno seguito alcune riflessioni. Sono gli stessi interrogativi emersi nel corso di una pluriennale ricerca clinica e teorica; domande che peraltro mi hanno consentito nel tempo di dar forma alle ipotesi, ai dubbi e ai quesiti che desidero qui condividere con il lettore anche per accostare con diverse prospettive la relazione tra mondo interno ed esterno.

*Quali conseguenze comporta l'estroversione dell'Animus e dell'Anima?*

E' interessante riportare alcuni, brevi, periodi tratti da uno scritto di Jung del 1927, *La donna in Europa*, pubblicato più volte nel corso degli anni ed edito nel 1929 in forma di opuscolo, a scopo presumibilmente divulgativo. «La donna ... si accinge a spezzare il modello sessuale, soltanto femminile, di un'apparente mancanza di consapevolezza e di una certa passività e a fare una concessione alla psicologia maschile, affermandosi come membro visibile della società ... Le donne intraprendono un'attività maschile, studiano e lavorano al modo degli uomini, e fanno quindi cose che, quanto meno, non rispondono del tutto alla loro natura femminile, quando non la danneggiano addirittura» (6), «ma la donna è 'psicologica' in misura assai maggiore dell'uomo e ... l'uomo dovrà avventurarsi su questo terreno se vorrà andare incontro alla donna ... così anche l'uomo dovrà sviluppare in se una parte di femminilità» (7).

Jung, dunque, fotografa una realtà non ancora pienamente visibile all'epoca del suo scritto; ma i movimenti di cui egli era testimone non potevano non offrirgli indicazioni tali da comprendere le modalità con cui si sarebbe un domani articolata l'identità di genere maschile e femminile. Ciò che Jung sembra ipotizzare è la tendenza ad una estroversione dell'Animus e dell'Anima. Desidero, per inciso, sottolineare che nell'utilizzare il termine «estroversione» non intendo far riferimento alla tipologia junghiana, bensì evidenziare il dinamismo, e dunque il movimento verso l'esterno, implicito in tale definizione. Si potrebbe ipotizzare che Jung, ne *L'io e l'inconscio* con «estroversione dell'Animus» voglia indicare l'identificazio-

6) C.G. Jung, «La donna in Europa» (1927), in *Civiltà in Transizione. Opere*, vol. 10, tomo I, Torino, Boringhieri, 1985, p. 35.

7) *Ibidem*, p. 43.

ne della donna con tale istanza psichica. Egli, infatti, parla di estroversione immediatamente dopo aver delineato gli atteggiamenti della «donna animosa», e dunque «vissuta» dall'Animus, affermando come questo, al pari dell'Anima, non debba far parte della funzione di relazione cosciente (moto verso l'esterno), quanto piuttosto rendere possibile la relazione con l'inconscio (moto verso l'interno, ovvero introversione dell'Animus/a). E poche righe oltre, egli ribadisce che l'Anima e l'Animus, in quanto funzioni psicologiche autonome, usurpano i caratteri della personalità così che la «Persona» diventa il loro riscontro cosciente, fintanto che certi contenuti rimangono ignoti (8).

Nel vocabolario della psicologia analitica l'introduzione del termine «Anima» risale al 1921 (9), al 1928 quello di «Animus» (10), da allora in poi Jung si riferiva ad entrambi nelle loro valenze archetipiche, considerandoli come immagini primordiali che riflettono modelli universali di comportamento, esperienze sedimentate nell'inconscio che guidano e condizionano la condotta cosciente.

La «prima portatrice dell'immagine dell'Anima è sempre la madre» (11), mentre l'Animus «appare non come una persona, ma come una pluralità ... di giudici sentenzianti ... una specie di sedimento di tutte le esperienze che le antenate fecero dell'uomo» (12). Mentre Jung si sofferma prevalentemente ad esaminare i dinamismi propri dell'Anima e dell'Animus, assunti come «controparte» sessuale inconscia, valorizzandone la loro funzione di ponti verso l'inconscio, le due istanze psichiche nel tempo sono state sempre più «agite» nel mondo esterno, senza però venir lette dalla coscienza collettiva in termini di patologia, bensì come espressioni di una nuova e diversa capacità di porsi nel mondo.

Jung, infatti, pone l'accento sul fatto che «una donna posseduta dall'Animus corre sempre pericolo di perdere la sua femminilità, la sua adeguata Persona femminile» (13); nel tratteggiare, inoltre, questi «psichici cambiamenti di sesso» (14), egli asserisce che nella donna «ogni sviluppo del genere finisce in una profonda scissione di se» (15), sottolineando in tal modo l'evoluzione

(8) C.G. Jung, «L'io e l'inconscio» (1928), in *Due testi di psicologia analitica, Opere*, vol. 7, Torino, Boringhieri, 1983, pp. 206, 208.

(9) C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), *Opere*, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1976.

(10) C.G. Jung, «L'io e l'inconscio», *op. cit.*

(11) *Ibidem*, p. 195.

(12) *Ibidem*, pp. 205, 206.

(13) *Ibidem*, p. 207.

(14) *Ibidem*.

(15) C.G. Jung, «La donna in Europa», *op. cit.*, p. 37.

patologica che viene a determinarsi nell'assumere comportamenti «contro natura». Ma nel periodo storico a cui mi riferisco, quegli stessi comportamenti e atteggiamenti si configuravano come la «norma»; anzi l'estroversione dell'Animus diveniva qualcosa da ricercare e sviluppare.

Una simile considerazione potrebbe essere fatta anche per quanto riguarda l'identificazione dell'uomo con l'Anima. L'estroversione dell'Anima però, pur generando capricci e sentimentalismi, avvicina di fatto l'uomo al mondo femminile consentendo un movimento verso la relazione e l'Eros. Sembra che Jung, forse perché uomo, si dilunghi maggiormente nell'esaminare gli aspetti patologici determinati da un «cambiamento psichico di sesso» agito dalla donna piuttosto che dall'uomo (16). Può non essere casuale che egli esplicitamente parli di «estroversione dell'Animus», senza mai utilizzare questa stessa terminologia per quanto riguarda l'Anima; inoltre, nel passo già citato de *La donna in Europa*, egli sottolinea che l'uomo dovrà *sviluppare in se* una parte di femminilità, mentre la donna e a suo avviso forzata dalle situazioni esterne ad *assumere su di se* «una parte di maschilità, per evitare di restare prigioniera di una femminilità antiquata, puramente istintiva» (17). «Sviluppare in se» ed «assumere su di se» mi sembrano sottendere due processi diversi. E' possibile che Jung ipotizzasse per la donna la necessità di passare attraverso una estroversione dell'Animus al fine di trovare una nuova identità femminile adeguata ad un preciso momento storico?

Quello che appare evidente, tornando agli anni a noi più prossimi, è che si sia verificato uno «scollamento» progressivo dalle matrici originarie che, comunque, nell'inconscio hanno continuato a tessere le loro trame. «Quando si vive nella sfera del sesso opposto, si vive confinati nel proprio sfondo ... L'uomo dovrebbe vivere come uomo e la donna come donna ... ciò che appartiene al sesso opposto si trova troppo pericolosamente vicino all'inconscio» (18).

Stando a queste parole di Jung, l'estroversione dell'Animus e dell'Anima sembra di fatto ostacolare la consapevolezza della propria identità, ma forse per molti allontanarsi

(16) Cfr. gli scritti di C.G. Jung, "Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima" (1936/54), in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, op. cit., p. 74 e, nello stesso volume, «Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre» (1938/54), p. 87,

La storia personale di Jung potrebbe inoltre fornirci dati significativi a riguardo, mi riferisco ai rapporti con la moglie, con Sabina Spielrein o con Toni Wolff.

(17) C.G. Jung, «La donna in Europa», op. cit., p. 43.

(18) *Ibidem*, pp. 35-36.

dalle proprie origini rappresentava la premessa e la promessa di un nuovo mondo.

Il mito dell'androgino riaffiora alla coscienza, soprattutto delle donne (19) e la moda, sempre attenta a riproporre per immagini quanto si esprime nel conscio collettivo, lancia l'immagine «unisex» che, grazie all'ambiguità di cui si rendeva interprete, riscosse per quasi un ventennio vasti consensi.

Molti uomini, inizialmente destabilizzati ed emarginati dal movimento femminista, si trovarono in parte «costretti» a modificare quei comportamenti che da secoli erano loro peculiari, agendo su un piano di realtà aspetti che un tempo erano di esclusivo appannaggio del femminile. E che ciò non sia espressione di un fenomeno riservato a pochi «eletti» lo dimostrano ancora oggi le tante immagini, che potremmo denominare del «conscio collettivo», che i mezzi di comunicazione di massa quotidianamente propongono.

Il femminismo si sviluppa sotto gli auspici e la protezione di una dea: Atena. La dea, vergine, nata dalla testa di Zeus oppure (Atena Tritogena) dall'acqua, nel punto esatto in cui cadde il troncone ombelicale di Zeus (con l'evidente rimando al *phallos*), secondo Luciano e come un uomo; è dea della guerra disciplinata, della tecnologia ed è l'unica che può scagliare il fulmine al posto di Zeus, atto con cui viene rappresentata anche nelle monete indogreche del tempo di Menandro (II sec. a.C). Per Crisippo, Atena è la voce di Zeus ed in questo senso potrebbe essere ascoltata e accolta come voce dell'Animus. Ma è pur vero che la sua origine femminile non può essere misconosciuta. Zeus, infatti, «partorisce» Atena solo perché aveva divorato in precedenza la sposa Metide, gravida. Secondo Aristofane, inoltre, pur avendo un ruolo affine a quello di un erede maschio, Atena si «traveste» da uomo, ed è proprio il travestimento che testimonia la sua natura femminile (20). Ciò sembra avvalorare l'ipotesi secondo cui il femminismo ha inteso anche operare una ricostruzione «cosciente», difficile, forse impossibile, dell'identità di genere. Le tante richieste di psicoterapia da parte di chi ha «vissuto» il '68 ne sono in parte una testimonianza.

(19) Cfr. anche gli scritti di E. Badinter, pubblicati da Longanesi, Milano.

(20) Cfr. G. Devereux, *Donna e mito*. Milano, Feltrinelli, 1982, *passim* e T. Gian Galilino (a cura di). *Le Grandi Madri*, Milano, Feltrinelli, 1990, *passim*.

21) C.G. Jung, «La donna in Europa», *op. cit.*, p. 43.

*Sono state unicamente le situazioni esterne, come afferma Jung (21), a spingere la donna ad assumere su di se una parte di maschilità?*

Questa domanda inevitabilmente conduce a volgere l'attenzione allo sviluppo dell'identità di genere nel bambino e nella bambina.

12) C.G. Jung, «L'io e l'inconscio», *op. cit.*, p. 196.

Nelle diverse teorie l'accento è stato sempre posto sulla difficoltà del bambino a separarsi dalla madre. Già Jung scriveva nel 1928 che «per compiere efficacemente il distacco dalla madre (e quindi dall'infanzia) occorrono ... solenni consacrazioni alla *virilità* e cerimonie di rinascita» (corsivo mio) (22). E analizzando il testo *Trasformazioni e simboli della libido*, anche nella prima versione del 1912, il tema della separazione e differenziazione dalla madre si prospetta quale punto nodale, anche ai fini dell'individuazione. Tale termine, che sempre più assumerà la centralità del pensiero junghiano, compare per la prima volta nello scritto del 1912, in una breve nota, posto tra virgolette come ad indicare l'introduzione di un nuovo vocabolo (23). Il capitolo in cui è inserito riguarda il tema del «sacrificio» ed il passo si riferisce alla separazione dalla madre. La parola «individuazione» viene da Jung usata quale sinonimo di «separazione e differenziazione dalla madre», e con ciò egli apre nuove prospettive che vedono nella disidentificazione dal mondo della madre la condizione prima per uno sviluppo individuale, unico ed originale. Nel 1934, ne *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, Jung è molto esplicito a riguardo quando afferma che la madre «non può fare a meno di incidere sulla maschilità del figlio» e successivamente nel 1951 in *Aion*, ancora una volta, egli affronterà tale tematica, interessandosi alle dinamiche psichiche che emergono dal «segreto complotto tra madre e figlio» (24).

13) Per lo scritto del 1912 r. C.G. Jung, *La libido. Simboli e trasformazioni*, Milano, Ewton Compton, 1965, p. 52, 222 n. La stessa nota è riportata, senza alcuna modifica anche nel testo del 1952, cfr. C.G. Jung, *Simbolo della trasformazione*, *Opere*, vol. 5, Torino, Boringhieri, 369, 319n.

A) C.G. Jung, «Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre», *op. cit.*, p. 86 e *Bion: ricerche sul simbolismo* del Sè (1951), *Opere*, vol. 9, mo II, Torino, Boringhieri, 382, p. 12. 5) E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978, 31.

Neumann, in *Storia delle origini della coscienza*, nel mostrare le fasi di sviluppo della coscienza maschile ci parla dello stadio uroborico; l'uroboros «è uomo e donna, genera e concepisce, divora e partorisce, è attivo e passivo, è sopra e sotto contemporaneamente» (25). Uno stadio di non-identità dal quale solo l'eroe - così come

vuole un mito che è espressione del monoteismo proprio della cultura patriarcale (26) - può emergere al fine di conquistare il tesoro.

(26) Cfr. gli scritti di J. Hillman.

«Il piccolo maschio sperimenta il principio dell'opposizione fra maschile e femminile all'interno di quel rapporto originario con la madre cui egli deve rinunciare se vuole raggiungere se stesso e la sua identità con il maschile ... poichè il maschile sperimenta come non-*Se* la situazione originaria ... l'autoidentificazione maschile ... può essere raggiunta solo in una fase più tarda dello sviluppo» (27). Stando a queste parole di Neumann, l'acquisizione dell'identità di genere sarebbe molto più complessa per l'uomo che deve distaccarsi da ciò che in realtà è l'oggetto dei suoi desideri. Neumann infatti nel ribadire la sua tesi aggiunge: «per la fanciulla però cadono tutte le complicazioni che l'esperienza della diversità crea nel ragazzo ... Questo significa che il femminile può restare all'interno del rapporto originario fiorendo e trovando se stesso, senza dover abbandonare il cerchio dell'uroboro materno e della Grande Madre» (28)

(27) E. Neumann, *La psicologia del femminile*, Roma, Astrolabio, 1975, pp. 11-12.

(28) *Ibidem*, pp. 12-13.

L'uomo, quindi, sarebbe maggiormente diviso tra il desiderio della regressione simbiotica e il desiderio della separazione-individuazione. Tralasciando per il momento ogni possibile considerazione, mi sembra opportuno porre l'accento sul ruolo fondamentale che Jung e Neumann attribuiscono alla relazione primaria; entrambi infatti ne evidenziano l'importanza per la strutturazione dell'identità. Nella storia della psicoanalisi ci troviamo al cospetto di una svolta significativa perchè, con una simile visione, non è più la fase edipica, ma il rapporto madre-figlio/a ad assumere un ruolo determinante ai fini dello sviluppo psicosessuale.

Ma le origini della relazione primaria in realtà si situano in una fase antecedente alla nascita, quando il bambino si trova ancora allo stato fetale e pur tuttavia rappresenta un attivatore delle fantasie della madre. Il riferimento è a quelle immagini inconscie che svelano reconditi significati e lasciano lo spazio per comprendere il divario esistente tra la realtà oggettiva (il figlio nato) e la realtà interna (il figlio fantasmatico). Il rapporto che la madre instaura con il figlio viene così a giocarsi prevalentemente sul piano

fantasmatico, in cui i meccanismi di proiezione hanno la meglio sulla realtà oggettuale. E' evidente che, con una simile modalità, il figlio «reale» perde la sua specificità, ovvero l'individualità che gli è propria, mentre la madre tesse con lui una rete di rapporti in cui predominano meccanismi di identificazione e proiezione. In questa altalena di affetti, il bambino può assumere la funzione di oggetto narcisistico di rispecchiamento, la sua presenza può essere vissuta come la conferma della propria capacità di procreare, strettamente connessa alla dimensione naturale del femminile e talora egli diviene il figlio ad «immagine e somiglianza» che ripropone uno stato di indifferenziazione dove non può esistere alcuno spazio di esistenza individuale. A livello di coscienza, il figlio rappresenta qualcosa di «altro» da se, mentre ad un livello più profondo, quello realmente attivo nelle relazioni, il vissuto che permane indica che il figlio è percepito come una parte di se, oggetto comunque dei propri desideri, proiezione delle aspettative, conferma dello stesso essere e dell'identità della madre.

Una relazione siffatta non è certo ascrivibile solo al rapporto che la madre instaura con il figlio maschio perchè certe dinamiche sono parimenti presenti nel rapporto madre/figlia. Forse anche in modo maggiore, poichè la bambina può divenire più facilmente «oggetto di rispecchiamento» in funzione della duplice identificazione che la donna sperimenta: da un lato con la propria madre, dall'altro con la figlia contenitrice dei vissuti emozionali relativi alla propria infanzia. Ed inoltre come scrive Jung «si potrebbe dire che ogni madre contiene in se la propria figlia e ogni figlia la propria madre, e che ogni donna si amplia per un verso nella madre, per l'altro nella figlia» (29).

(29) C.G. Jung, «Aspetto psicologico della figura di Core» (1941), in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, op. cit., p. 183.

Tornando alle tesi di Neumann, si evince, dunque, che la bambina sarebbe facilitata nel processo di acquisizione dell'identità poichè, appartenendo allo stesso sesso della madre, può sviluppare all'interno del legame simbiotico una identificazione con quanto è a se «identico». Jung, però - nel sottolineare che nel bambino la conquista dell'identità maschile e della differenziazione costituisce un problema a causa dell'attrazione e della repulsione

erotica verso la madre - afferma: «non voglio tuttavia sostenere che per questa ragione il complesso materno del figlio debba essere considerato piti grave di quello della figlia. Nell'esplorazione di questi fenomeni psichici siamo ancora agli inizi, a uno stadio pioneristico» (30). Ed infatti qui si profila una ulteriore considerazione: se è difficile separarsi da qualcosa di «altro da se», come avviene per il maschio, ancor più complesso è operare una separazione da quanto è «uguale a se»; per la figlia, comunque, la madre rimarrà l'oggetto del desiderio - un desiderio ambivalente e rimosso - in virtù del legame sia corporeo che pulsionale attivo fin dalle primissime fasi di sviluppo. Proprio per arginare l'angoscia di separazione la bambina potrebbe identificarsi totalmente con la madre, come se il rendersi a lei uguale mettesse a tacere pericolose fantasie di abbandono. L'adozione di una simile difesa, anche se comporta l'annientamento di ogni espressione individuate ed originale, di fatto andrebbe a favorire lo sviluppo della femminilità. Perché ciò si verifichi, però, e a mio parere necessario che si renda operante una condizione: la madre dovrebbe possedere una identità di genere ben definita, dovrebbe cioè aver accettato nel corso dello sviluppo la propria femminilità. Una madre identificata con l'Animus, o come generalmente si suole dire una madre «fallica», potrebbe favorire nella bambina non tanto la strutturazione di una identità di genere femminile, quanto una incerta ed ambivalente mascolinità. La bambina, cioè, si identificherebbe con l'inconscio della madre, di segno maschile, ed in tal modo si avrà il prevalere di una scissione: corpo e psiche parleranno due linguaggi diversi, conflittuali. L'uno o l'altra dovranno essere «mortificati» o elusi per l'impossibilità di cogliere e accogliere messaggi tanto diversi tra loro. Il materno sembra quindi possedere, in virtù della bipolarità dell'archetipo, anche il potere di soffocare, *sia nel maschio che nella femmina*, qualsiasi spinta originale ed individuativa. A tale dato è importante aggiungerne un altro: il patriarcato ha da sempre attribuito alla donna una sola capacità creativa: quella biologica, legata al mondo della «materia» e della natura. La donna è chiamata dunque ad assolvere un compito

(30) C.G. Jung, «Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre», *op. cit.*, p. 86.

(31) C.G. Jung, «La donna in Europa», *op. cit.*, p. 34.

(32) C.G. Jung, «Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre», *op. cit.*, pp. 91 e 98.

(33) U. Galimberti, «Grande Madre: il gioco e il tragico», in *Le Grandi Madri*, *op. cit.*, p. 206.

(34) Con il termine «Donna» intendo riferirmi ad un'immagine del femminile che rivendica primariamente il diritto di essere persona libera, pensante e attiva al pari dell'uomo. Mentre la parola «Materno» allude ai «tre aspetti essenziali della madre: la sua bontà che alimenta e protegge, la sua orgiastica emotività, la sua infera oscurità», cfr. C.G. Jung, «Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre», *op. cit.*, p. 83.

(35) S. Brownmiller, *Femminilità*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 213.

ben preciso, nonché, come acutamente osserva Jung, a «collocare sullo sfondo il proprio Io, fornito di volontà e di responsabilità autonome» per aiutare «l'uomo a realizzare i suoi fini, e con ciò lo vincola. Ma in pari tempo s'impiglia nella propria rete, perchè 'chi scava la fossa ad altri finisce per cadervi dentro'» (31). Da quanto fin qui esposto diviene possibile avanzare un'ipotesi: molte donne hanno «dovuto» intraprendere la strada del femminismo non tanto per «cause esterne», quanto perchè l'estroversione dell'Animus rappresentava una delle poche possibili, vie da percorrere per disidentificarsi dall'immagine della Grande Madre che vincola al regno della natura e della materia. Scrive Jung: «Dalla difesa contro la madre la figlia a volte sviluppa spontaneamente la sua intelligenza così da potersi costituire una sfera in cui la madre non abbia posto ... Ciò che tale sviluppo si ripromette è di infrangere il potere materno ... a questo tipo di sviluppo intellettuale si accompagna generalmente l'emergere di qualità propriamente maschili». E' dunque se la donna «lotta contro la madre, può pervenire a una più elevata coscienza solo a rischio di compromettere i propri istinti, perchè nella madre essa nega anche tutta l'oscurità, l'impulsività, l'ambiguità e l'incoscienza della propria natura» (32). Con il femminismo è per il femminismo nasce così la fantasia di una liberazione, non solo dalla sudditanza secolare all'uomo, ma anche dal potere della Grande Madre volto spesso a nullificare ogni sforzo che la donna compie per affermare la propria individualità, non solo di «femmina» ma di essere umano. «L'emancipazione della donna è passata esclusivamente attraverso la separazione dell'atto d'amore dall'atto della generazione. Così anche la donna ha preso a 'giocare', cioè a creare a un livello che non è più quello della materia» (33). Seguendo il filo di tali considerazioni si potrebbe affermare che il movimento femminista di fatto rendeva operante la scissione tra Donna e Materno (34), così come «l'immagine che l'uomo ha di se non è mai stata vincolata, da un punto di vista anatomico o filosofico, al ruolo paterno» (35). Come la bipolarità dell'archetipo della Grande Madre si mostra attraverso le immagini e le fantasie di

una Madre amorosa ed una terrifica, così la Grande Dea veniva ad assumere due volti tra loro in opposizione: quello di Madre, espressione della creatività biologica e degli istinti, e quello di Donna, che spogliata degli attributi propri del materno, si prospetta quale immagine di una diversa creatività connessa alla dimensione della cultura e della autonomia personale.

Secondo Jung «maschilità vuol dire: sapere ciò che si vuole è fare il necessario per ottenerlo» (36). Se tale affermazione ha i suoi fondamenti, ne consegue che la femminilità implica esattamente l'opposto: «non sapere ciò che si vuole». E se questa è l'immagine della moglie/madre, la donna non poteva che affermare la sua esistenza differenziandosi dal ruolo di sempre, separandosi dunque dalle sue stesse origini. Ma è presumibile che proprio una simile operazione sia stata nel tempo fonte di sofferenza psichica, incertezza, disagio. Come polemicamente scrive Devereux «la 'liberazione' delle donne le libera prima di tutto dalla loro femminilità. Operazione riuscita - paziente deceduto» (37). L'elemento caratterizzante il femminile veniva dunque in parte perso, ovvero si rendeva estraneo alla coscienza se pur visibile nelle fantasie e nei sogni, difficili però da condividere perchè censurati dagli stessi ideali di gruppo. Jung a tal proposito sostiene che se alcune immagini «perdono ogni comprensibile nesso con la coscienza dell'epoca, gli atti di scelta e decisioni coscienti risultano staccati dalle loro radici istintive: ne consegue un parziale disorientamento, poichè al giudizio manca il senso di determinazione e di sicurezza, e alla decisione la *vis a tergo* emotiva ... Le 'representations collectives' ... costituiscono anche per l'uomo civilizzato il ponte verso l'inconscio ... questi ponti hanno, almeno in parte, ceduto, e il terapeuta si trova nella condizione di non poter accusare del disastro coloro che sono stati colpiti da una tale sciagura» (38).

E se cercassimo nella realtà esterna delle conferme al discorso sulla psiche fin qui condotto, potremmo far riferimento al particolare fenomeno registrato in questi ultimi anni nei paesi occidentali: l'età delle primipare è andata sempre più elevandosi. Nel rintracciare le cause si po-

(36) C.G. Jung, «La donna in Europa», *op. cit.* p. 44.

(37) C. Devereux. *Donna e mito*, *op. cit.*, p. 7.

(38) C.G. Jung, «Questioni fondamentali di psicoterapia» (1951), in *Pratica della psicoterapia*, *op. cit.*, p. 134.

(39) C.G. Jung, «La donna in Europa», *op. cit.*, p. 40.

trebbe dire che anche l'età media della popolazione sia in aumento, oppure con Jung affermare che «la possibilità di prendere misure anticoncezionali» ha consentito «la liberazione dai legami naturali», determinando una quota di energia psichica «libera» che chiede di essere altrimenti utilizzata (39), permettendo alla donna di rivolgersi maggiormente verso le attività esterne, come quelle lavorative.

Ma a queste letture del fenomeno, se ne potrebbe aggiungere un'altra: alcune donne potrebbero aver rifiutato la maternità perchè una simile esperienza sanciva la personale appartenenza al regno delle Grandi Madri. Non a caso il desiderio di maternità torna spesso alla coscienza nel momento in cui si rende prossima l'impossibilità biologica a procreare, il prenderne atto produce l'effetto di un segnale d'allarme a cui si risponde tentando di riappropriarsi di un ruolo fino a quel momento a se stesse negate

*Una madre «animosa» ed un padre «anima» quali effetti producono sui figli e sullo sviluppo dell'identità di genere?*

Da un punto di vista psicoanalitico è ormai evidente l'importanza del padre, sia per l'evoluzione del bambino che della bambina.

L'apparizione del «terzo» nel rapporto fusionale apre la strada della separazione-individuazione, permettendo al contempo di tracciare i confini entro i quali viene a ridimensionarsi l'onnipotenza infantile. Non a caso nei popoli primitivi spettava al padre il taglio del cordone ombelicale. La «legge del padre» è dunque fondamentale per la donna che, fin dalla gravidanza, ha la necessità di trovare nel compagno un contenitore appropriato delle sue possibili angosce - anche al fine di instaurare con il piccolo un «sano» rapporto interpersonale - ed è altrettanto basilare per il bambino, ancor prima che si renda evidente la fase edipica. Sarà inoltre il successivo investimento libidico sul padre a permettere l'evoluzione di un sentimento per il quale la bambina vivrà se stessa come soggetto separato e distinto dalla madre. Ma anche il se maschile, dovendosi evolvere e separare dalla diade ori-

ginaria, per svilupparsi necessita di una notevole quota di controinvestimenti maschili-paterni. Già nel 1968, Stoller, in un lavoro condotto su pazienti con disturbi nell'identità di genere, dimostrava che i cambiamenti psichici di sesso erano il risultato di problematiche relazionali. Responsabili i processi di identificazione con una madre patologica e un padre assente (40). Anche Jung, nel saggio *L'importanza del padre nel destino dell'individuo*, sostiene che L'immagine paterna (espressione della bipolarità dell'archetipo del padre) «può far sì che il ragazzo venga respinto via dall'identificazione con la madre a causa della paura verso il padre» (41). Da quanto fin qui detto sembrerebbe che stia operando una sovrapposizione tra «padre-assente» e «padre-anima», utilizzando entrambi i termini come sinonimi. Ritengo però che i due atteggiamenti, in realtà molto diversi tra loro, suscitino di fatto conseguenze simili, favorendo l'insorgenza di una stessa problematica, ovvero un'identità di genere disturbata.

Un padre «anima», in preda a quelli che Jung definisce capricci e sentimentalismi, espressione di incoerenza, debolezza e passività e «assente» non nella realtà, ma nella funzione psichica che dovrebbe rappresentare nello scenario familiare. Il bambino viene così egualmente privato di quell'immagine maschile con la quale dovrebbe identificarsi, mentre alla bambina viene a mancare la possibilità di assumere il padre come oggetto di interesse libidico, anche al fine di impedire all'energia psichica di rimanere intrappolata alla madre. Un padre assente, un padre anima, possono fare del figlio (o della figlia) il loro sostituto, o quanto meno consentono alla madre di sviluppare segretamente tale aspettativa. Il figlio (o la figlia) andrà dunque a riempire un vuoto, una mancanza. Per lo sviluppo dell'identità sembrerebbe più «grave» avanzare una simile richiesta alla bambina perché ciò la costringerebbe ad assolvere un ruolo, quello maschile, opposto al suo sesso. Di contro il bambino non dovrebbe subire particolari danni sul piano dell'identità in quanto viene chiamato ad assumere, comunque, un ruolo maschile. Ma al figlio maschio non è riservata miglior sorte, anche lui rischia di rimanere impigliato nella rete e, divenendo

(40) R.J. Stoller, *Sex and gender*, New York, Aronson, 1968.

(41) C.G. Jung, "L'importanza del padre nel destino dell'individuo" (1909/49), in *Freud e la psicoanalisi. Opere*, vol. 4, Torino, Boringhieri, 1973, p. 340.

'42) C.G. Jung, *Aion, op. cit.*,  
p. 12.

per la madre fonte di nutrimento e gratificazione, si costringerà ad essere per sempre fedele ad un'immagine interna fino al punto da rivelarsi «in omaggio a lei, omosessuale» (42).

Se ci muoviamo dalla considerazione che le coppie molto spesso sono il risultato di veri e propri «incastrati nevrotici» in cui ogni membro è il contenitore appropriato delle altrui proiezioni, non è difficile ipotizzare che ad un padre assente corrisponde una madre fin troppo presente, e cioè intrusiva, mentre ad un padre Anima si coniuga una madre animosa.

Il tentativo di individualizzarsi attraverso la negazione delle proprie caratteristiche di base ha indotto molte donne a strutturare un falso-se tanto da apparire agli occhi dei figli, grazie anche alla assenza reale o psichica dell'uomo, come depositarie sia del femminile che del maschile. Ciò per certi versi andrebbe ad accrescere quel sentimento infantile comunemente presente che vede nella madre l'espressione massimale dell'onnipotenza. Ne consegue una possibile ipotesi: il maschile in questi casi non sarebbe più trasmesso dal padre e dalla sua Legge, ma nel bambino e nella bambina verrebbe ad essere mutuato dall'Animus materno. Una simile situazione non può che condurre ad una evoluzione patologica dell'identità. Da quanto fin qui esposto si potrebbe giungere ad una prima conclusione: il femminismo da un lato intendeva combattere quei valori che la società patriarcale aveva prodotto, ma d'altro canto quegli stessi valori di fatto erano implicitamente ritenuti sovrani. Nelle società preelleniche matrilineari il culto delle divinità materne era in realtà espressione di un reverenziale riconoscimento della potenza fecondatrice della donna e della natura. Con l'avvento degli invasori greci patrilineari e delle religioni monoteistiche il ruolo della maternità si depotenzia a favore di una supremazia della divinità maschile: secondo Eschilo, Apollo - non a caso con l'aiuto di Atena - afferma che il padre è il solo progenitore del figlio - benchè le Erinni, divinità più antiche degli dei olimpo, un tempo avessero detto esattamente il contrario -; ne Adamo, ne Eva nascono da una donna, in quanto entrambi sono generati da Dio padre, con il cri-

stianesimo la gestazione nell'utero si riduce a mera custodia e i dolori del parto sono assunti come effetti del peccato originale. La cultura patriarcale sembra dunque circoscrivere la potenza e il valore del mondo femminile per enfatizzare il Logos, il pensiero e l'azione, così come l'ideologia peculiare al movimento femminista in molte donne attivo nascostamente il desiderio di trovare un proprio rispecchiamento nell'immagine maschile. Il disvelare le dinamiche in atto ha comportato una consapevolezza diversa, fonte però di una specie di «conversione nell'opposto». Se, pur muovendosi con fini del tutto diversi, un tempo la donna affermava il predominio della coscienza e del mondo patriarcale attualmente ci troviamo al cospetto di una dinamica altrettanto pericolosa secondo la quale «esser donna è meglio che esser uomo». La letteratura esistente sembra indirizzarsi verso questo nuovo filone, rivolgendosi con rinnovato vigore alle immagini delle divinità femminili. Una osservazione a margine apre un ulteriore spazio di riflessione: la rivalutazione del femminile, in chiave concettuale ed ideologica, sembra oggi portata maggiormente avanti da chi un tempo ha tenacemente combattuto il femminile nelle sue valenze archetipiche. Ciò potrebbe essere indice del doloroso percorso interno che alcune donne hanno dovuto intraprendere per sanare la ferita che si era venuta a determinare dalla scissione tra coscienza e inconscio.

#### *E se fosse l'uomo ad invidiare la donna?*

E fin troppo nota la tesi di Freud sull'invidia del pene per doverne in questa sede parlare. Secondo la visione di Freud, comunque, la bambina durante la fase fallica si riconosce femmina in quanto non-maschio: da una iniziale identità di genere maschile, presente fino al terzo anno, ad una invidia del pene che - pur soggetta a rimozioni e spostamenti, come per esempio il desiderio di dare alla luce un figlio - farà sentire i suoi effetti nel corso dell'intera esistenza. Nelle ricerche post-freudiane l'invidia del pene trova ben altri significati, ovvero può indicare l'identificazione inconscia con una madre insufficiente (43), oppure il desiderio di autonomia nei confronti di una madre

(43) E. Jacobson. *Il mondo oggettuale*. Martinelli, 1974.

(44) J. Chasseguet-Smirgel, *La sessualità femminile*, Bari, Laterza, 1971.

(45) L. Micati, «Sulla sessualità femminile: osservazioni sulle forze che ne ostacolano lo sviluppo e sulla loro risoluzione», in *Rivista di Psicoanalisi*, XXXIV, 1, 1988, p. 31.

invasiva (44). La Micati (45), per esempio, ipotizza che la bambina, per difendersi dall'angoscia che le deriva da una madre percepita come «non-me», e quindi espressione di una onnipotenza estranea e temibile, costruisce una fantasia in cui il suo corpo diviene compatto e forte come quello virile; il pene verrebbe così ad essere investito di qualità difensive per arginare le fantastiche irruzioni devastanti ad opera di una madre onnipotente. Sembrerebbe che, secondo queste ultime ricerche, i desideri soggiacenti l'invidia del pene prendano maggiormente corpo dal rapporto madre-figlia, piuttosto che dal desiderio latente di essere come il maschio. Ma anche in questi lavori l'accento è posto su qualcosa che manca, una mancanza di autonomia, una mancanza di autostima indice di una presunta, fantasticata inferiorità. Se l'invidia del pene nella donna, esprime comunque l'invidia verso qualcosa che non si possiede, non possiamo non considerare che il desiderare «qualcosa d'altri» appartiene di fatto a tutto il genere umano. Nell'immaginario maschile dunque dovrebbe riposare l'invidia dell'uomo per la donna, ovvero l'invidia per gli aspetti naturali del femminile.

Ciò conduce inevitabilmente a volgere l'attenzione verso quel moto dell'anima che nell'uomo si esprime come invidia della gravidanza. Nel 1976 il *Journal Psychoanalytical Association* ha pubblicato un dibattito, che tra l'altro ha approfondito la genesi e lo sviluppo dei desideri riproduttivi del maschio, introducendo una distinzione tra «il desiderio di un bambino» e il «desiderio di essere genitore», che può insorgere solo dopo che si sia verificata una stabile risoluzione del conflitto edipico. Benchè Freud avesse già descritto, nel caso del piccolo Hans e dell'uomo dei lupi, le fantasie di gravidanza e il desiderio di un bambino che insorgono nell'individuo di sesso maschile, egli si era limitato a porre in rilievo le implicazioni passive e regressive legate alla fantasia, eludendo i moti attivi e progressivi, quali l'invidia del seno, dell'utero, del potere materno, a cui invece oggi si presta maggiore attenzione. «I rari miti di procreazione puramente maschile ... non rappresentano che una reazione di invidia maschile al ruolo visibile che la donna gioca nella riproduzione. In

altre parole ... a livello clinico, questi rari miti riflettono il fatto che a livello inconscio gli uomini invidiano spesso le 'prodezze' femminili della gravidanza e del parto e sviluppano in modo compensatorio, fantasmi di parto maschile" (46).

(46) G. Devereux, *Donna e mito*, op. cit., pp. 131-132.

Che l'uomo necessiti di una integrazione degli aspetti femminili ce lo dimostrano non solo i miti, ma anche le diverse pratiche arcaiche. Dalle gravidanze degli dei, alle ritualità di alcune feste sacre - in cui l'eroe deve possedere caratteristiche androgine - alle rappresentazioni architettoniche del sacro. A tal proposito la Giani Gallino afferma che la donna, «nelle sue espressioni cicliche e ricorrenti di fanciulla, donna, madre», è «l'archetipo stesso di tutti gli archetipi» e non a caso la «conformazione del corpo femminile ha acquistato le qualità prodigiose e sovraumane, numinose e misteriose di una Gestalt o configurazione divina» (47), tanto che i luoghi di culto vengono eretti da sempre nel rispetto delle caratteristiche corporee e biologiche della donna, come testimoniano le diverse configurazioni degli spazi e dei pozzi sacri, delle cupole, dei templi e degli archi moreschi a forma di buco di serratura. Un esempio tra tanti la pianta di piazza San Pietro che con i suoi colonnati laterali delimita, cingendola e proteggendola, una cavità contenente tutte le genti. L'immaginario maschile non ruota dunque unicamente intorno ad una fantasia, forse invidiosa, della donna divenuta madre, quanto piuttosto si incentra su una raffigurazione e una espressione delle potenzialità proprie del femminile connesse con la natura, la corporeità, la ciclicità, lo spazio cavo e ricettivo. E' per questo che mi sembra qui opportuno riproporre l'immagine di Anfortas, il re depositario del Santo Graal - così come la tratteggia la Giani Gallino - assumendola, al pari di Atena, quale contenitore di una proiezione, questa volta maschile, che trova il suo fondamento nella dimensione archetipica.

(47) T. Giani Gallino, *La ferita e il re*, Milano, Cortina, 1986, p. 135.

Le diverse letture dei racconti del Graal rivolgono prevalentemente l'attenzione alla ricerca della coppa ad opera di Parsifal, come a voler sottolineare la necessità per l'uomo di ricercare nel difficile cammino individuativo il principio femminile per integrarlo alla coscienza. Il re del

(48) *Ibidem*, p. 9; cfr. anche C. de Troyes (XII sec), *Perceval o il racconto del Graal*, Milano, Guanda, 1979 e W. von Eschenbach (XIII sec), *Parzival*, Torino, UTET, 2 voll., 1981.

(49) E. Jung, M.L. von Franz, *The Grail legend*, London, Modder & Stoughton, 1971, p. 68.

Graai, secondo la descrizione che ne fanno Chretien de Troyes e Wolfram von Eschenbach, e un *roi mehaigne* (48), ovvero un «re magagnato», cioè ferito da un colpo di lancia o di giavelotto. La ferita si trova all'inguinaia, tra le gambe, e il «dolce signore» soffre di un «male innominabile». Il suo castello, secondo Emma Jung e la von Franz, può essere interpretato come «il regno delle immagini immortali» (49), per cui è presumibile che il re rechi anche sul proprio corpo un segno «immortale» di quel femminile a cui l'intera storia sembra rimandare. La ferita all'inguine con cui viene raffigurato il re custode del Graal, ha caratteristiche particolari, sanguina e «dal cambiar della luna deriva il dolore alla piaga», come se la ferita fosse in stretta relazione con i cicli lunari. In questo senso, scrive la Giani Gallino, possiamo parlare di una ferita magico-simbolica, che però non evoca una menomazione: la ferita permette di distinguere il re da tutti gli altri uomini, elevandolo ad uno status che rimanda alle divinità femminili della cultura matriarcale. Con la ferita il maschio diventa vaginato e mestruante, divino come le Dee che avevano un tempo dominato sul mondo. E se la donna nasceva con la ferita, l'uomo doveva procurarsela, anche con un artificio, cos! come narrano le saghe del XII secolo sui popoli germani che, pur di essere accolti nel regno di Odino, si facevano segnare da un colpo di lancia.

Tornando alla ferita di Anfortas è possibile scoprire che essa smette per un certo tempo di sanguinare - anche se non guarisce - solo quando viene penetrata da una lancia che diviene «tutta rossa di sangue». Parallelamente nella donna il flusso mestruale cessa a seguito di una penetrazione che la rende feconda. La sparizione dei dolori «mestruali» e del sangue potrebbero dunque alludere ad una possibile gravidanza del re ad opera di una spada che nel contatto con la ferita perderà le sue caratteristiche di gelido metallo per vivificarsi con il sangue. La cultura analitica, spostando l'attenzione dall'invidia del pene nella donna all'invidia dell'uomo per gli attributi e le qualità femminili, in realtà prende atto del necessario confronto con una dimensione inconscia a lungo scotomizzata dalla coscienza collettiva - ovvero negata dalla

cultura patriarcale dominante e di conseguenza difficilmente accessibile alla coscienza del singolo individuo.

*Invidia del pene - invidia della gravidanza, quali rimandi?*

Come in precedenza evidenziato, il desiderare «qualcosa d'altri» rimanda ad un moto dell'animo umano presente e vivo sia nell'uomo che nella donna. L'invidia infatti «si può fondere con la bramosia, ciò che porta al desiderio di svuotare completamente l'oggetto, non soltanto per possedere tutta la sua bontà ma anche perchè la depilazione dell'oggetto ottenuta di proposito mira a far sì che esso non contenga più nulla di invidiabile» (50). Nel desiderio di possedere le caratteristiche peculiari all'altro sesso non credo sia operante unicamente una fantasia androgina per la quale le differenze di sesso e di genere maschile e femminile verrebbero ad annullarsi. L'invidia per l'altro sesso evidenzia, a mio avviso, il sentimento di una mancanza, intesa come assenza di un qualcosa che mai potrà possedersi. Ritengo che ciò alluda ad una dimensione nostalgica, dove il vissuto onnipotente proprio della fase uroborica vorrebbe riattualizzarsi nell'oggi, nel qui ed ora, nella tensione libidica verso la realizzazione di una totalità che in se contiene opposte polarità. L'identità, invece, si può strutturare non tanto in una solipsistica relazione con se stessi e con le proprie parti, quanto nella relazione con l'altro come diverso da se. Il senso della propria identità si scontra, si confronta e si misura nei rapporti. Se quanto l'individuo rincorre è unicamente la integrazione della propria controparte sessuale inconscia può cader vittima di una pericolosa illusione: essere uomo e donna insieme, essere Uno e sempre. Ma alla fantasticata onnipotenza e immortalità può far eco un doloroso e impalpabile sentimento di impotenza che estranea dal mondo e rende incapace l'uomo di vivere questa vita (51). Forse poco spazio è stato dato a questo aspetto del pensiero junghiano, a cui, invece, Jung dedica particolare attenzione; anche nella sua corrispondenza privata (52), pur ribadendo quanto l'individuazione sia segnata dai processi complementari di differenziazione e integrazio-

(50) H. Segal, *Introduzione all'opera di M. Klein*, Firenze, Martinelli, 1975, p. 85.

(51) A questi riguardo : C.G. Jung «Sull'archetipo con particolare riguardo al concetto di Anima», *op* p.70.

(52) C.G. Jung, *Jung Lettere* vol. 1 (1906/50), Routledge e Kegan 1973, pp. 53, 504 e (1951/61), 1976, p. 583

(53) C.G. Jung, «Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche», in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit., p. 243.

(54) P. Homans. *Jung. La costruzione di una psicologia*, Roma, Astrolabio. 1932. pp. 102-103.

(55) C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, op. cit., p. 230.

ne, sottolinea che il divenire un individuo psicologico non può rendersi possibile al di fuori dei rapporti interpersonali. L'individuazione, infatti, «non esclude, ma include il mondo» (53) e non prefigura la meta come una totalità segnata dalla dimensione del non-tempo, non-spazio in cui verrebbero a perdersi i limiti concreti personali ed umani; la meta da perseguire allude invece al raggiungimento di uno stadio psicologico in cui le preoccupazioni narcisistiche vengono meno per lasciare spazio ad una relazione oggettiva con il mondo reale (54) dove gli altri non sono più visti unicamente come i contenitori delle proprie parti scisse e proiettate.

La tensione verso la riappropriazione di un tutto si offre allora quale modalità difensiva, poichè consente di eludere il *pathos* che verrebbe altrimenti ad emergere nei constatare di essere unicamente parte di una totalità che in realtà ci trascende.

In questo senso il desiderare «qualcosa d'altri» rappresenta un «peccato mortale»; a chi lo compie è negata qualsiasi possibilità di salvezza. La pena starebbe nel dannarsi in eterno negli abissi dell'inferno, ovvero rimanere per sempre intrappolati nell'inconscio senza poter cogliere la luce della coscienza e della consapevolezza. Come scrive Jung: «Alla resa dei conti il fattore decisivo è sempre la coscienza, che è capace di intendere le manifestazioni dell'inconscio e di prendere posizione di fronte ad esse» (55).